

Protagonisti e Cultura dell'Italia unita

Collana diretta da

Andrea Battistini, Arnaldo Bruni, Ernesto Capanna,
Renzo Cremante, Roberto Finzi

Comitato editoriale

Gian Paolo Brizzi, Marcello C. Caldarera, Antonio Genovese,
Raffaella Gherardi, Pina Lalli, Ezio Mesini,
Carlo Monti, Paolo Puddu, Félix San Vicente,
Anna Laura Trombetti

Il Sillabo di Pio IX

a cura di
Luca Sandoni

Introduzione di
Daniele Menozzi





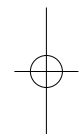
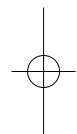
© 2012 by CEULS
Casa Editrice Università La Sapienza

© 2012 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.



Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

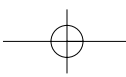


Sillabo (II) di Pio IX / a cura di Luca Sandoni. Introduzione di Daniele Menozzi. – Bologna : CLUEB, 2012
192 p. ; 24 cm
(Protagonisti e Cultura dell'Italia unita / collana diretta da Andrea Battistini, Arnaldo Bruni, Ernesto Capanna, Renzo Cremante, Roberto Finzi)
ISBN 978-88-491-3648-7
ISBN 978-88-95814-67-4 (Casa Editrice Università La Sapienza)

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

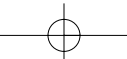
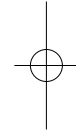
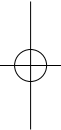
CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Casa Editrice Università La Sapienza
Piazzale Aldo Moro, 5 - 00185 Roma
www.editricesapienza.it
edizioni.sapienza@uniroma1.it



INDICE

1. INTRODUZIONE. IL RITORNO DEL SILLABO di Daniele Menozzi	7
2. GENESI ED ESITI DI UN DOCUMENTO EMBLEMATICO di Luca Sandoni	23
I. Il processo redazionale (1849-1864)	25
II. L'Europa davanti al <i>Sillabo</i>	49
III. Qualche riflessione conclusiva	83
3. I DOCUMENTI	91
<i>Quanta cura</i>	93
<i>Sillabo</i>	109
4. APPARATO CRITICO di Luca Sandoni	137
5. INDICI	185



1.
INTRODUZIONE
IL RITORNO DEL SILLABO

di Daniele Menozzi

1. Nel 1982 il cardinal Joseph Ratzinger – da poco nominato prefetto della Congregazione per la dottrina della fede – pubblicava in un volume su alcuni problemi della contemporanea teologia cattolica un capitolo dedicato al rapporto tra Chiesa e mondo alla luce del Concilio Vaticano II. Il futuro pontefice vi sosteneva, facendo in particolare riferimento a due documenti conciliari, la costituzione *Gaudium et spes* e la dichiarazione *Dignitatis humanae*, che si era di fronte ad «una revisione del Sillabo di Pio IX, una sorta di contro-Sillabo»¹. Quei testi, rappresentando infatti «un tentativo di riconciliazione ufficiale della Chiesa con il mondo quale era diventato dopo il 1789», implicavano un abbandono del celebre intervento con cui nel 1864 Pio IX aveva sancito, pur tra vivaci discussioni, la contrapposizione della Chiesa alla società moderna. Il cardinale tedesco ricordava poi che, per quanto il Sillabo avesse «tracciato una linea di separazione [della Chiesa] rispetto alle forze determinanti del XIX secolo: le concezioni scientifiche e politiche del liberalismo», lo svolgimento della storia nel secolo seguente – anche se segnato da periodi, come l'epoca della crisi modernista², in cui si era verificato un inasprimento dello scontro – aveva profondamente mutato il volto sia del cattolicesimo sia della modernità. Si era così profilata la necessità di riconsiderare la loro relazione, dal momento che non corrispondeva più alle realtà di fatto. La recente assise ecumenica aveva portato a compimento l'ormai indifferibile rinnovamento.

Il giudizio di Ratzinger esprimeva una valutazione sul Sillabo che si era andata sedimentando ed approfondendo nel mondo cattolico nei due decenni successivi all'approvazione, nel 1965, della dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. Tra i padri convenuti nella basilica di san Pietro si era allora svolto un aspro confronto sul riconoscimento del diritto alla libertà di coscienza e

¹ J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, pp. 398-399. Nella traduzione italiana del libro (*Elementi di teologia fondamentale*, a cura di G. Canobbio, Brescia 1986) manca questo capitolo, che è invece presente in quella francese (*Les principes de la théologie catholique*, Paris 1985, pp. 426-427).

² Sul ricorso al termine “sillabo” per caratterizzare le condanne del modernismo a dimostrazione della continuità tra i due momenti: G. VIAN, *La Pascendi “equivale all’opera paziente e laboriosa di un sinodo ecumenico”*, in C. ARNOLD, G. VIAN (a cura di), *La condanna del modernismo*, Roma 2010, p. 95, nota 39.

di culto da parte del magistero ecclesiastico³. Questa forma di aggiornamento delle posizioni cattoliche non si poneva in radicale contrapposizione alle tesi formulate nel Sillabo? E se le cose stavano così, poteva ancora la Chiesa rivendicare quell'autorità che essa tradizionalmente basava sull'immutabilità del suo insegnamento ancorato ad una verità eterna? Di fronte ad una discussione che su questi temi aveva portato in aula, e al di fuori di essa, a lacerazioni e scontri, profondi e talora drammatici, il relatore del documento, mons. Emile-Joseph De Smedt, vescovo di Bruges, aveva raccolto un'ampia maggioranza dei membri dell'assemblea ecumenica attorno ad alcune considerazioni che in larga parte si fondavano sulle ricerche storiche relative al pontificato di Pio IX principalmente condotte dal suo connazionale Roger Aubert, professore di storia ecclesiastica all'Università di Lovanio.

Lo storico belga, sottolineando che il Sillabo andava letto nel contesto del suo tempo, aveva mostrato come fosse debitore di una filosofia politica, che, per quanto assai diffusa alla metà del secolo diciannovesimo tra i cattolici, era poi stata abbandonata dalla Chiesa. Le condanne delle libertà moderne – in primo luogo la libertà religiosa – riguardavano quella corrente del liberalismo ottocentesco che riteneva si potessero fondare solo cancellando il cattolicesimo dalla vita sociale. Una loro diversa legittimazione, che facesse perno sulla dignità della persona, vale a dire sui diritti che spettano all'uomo in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio, non appariva certo contraria all'ortodossia cattolica. Per quanto il Sillabo non fosse mai stato dichiarato un documento infallibile, non era dunque necessario imputare la sua promulgazione ad un errore dottrinale in cui era caduto uno sprovveduto Pio IX, privato nella circostanza dell'assistenza divina che la teologia cattolica attribuisce all'ordinario insegnamento pontificio: bastava semplicemente collocarlo nella corretta prospettiva storica che lo rendeva un testo di un altro tempo, testimone di una stagione conclusa e ormai superata da una Chiesa che, vivendo nella storia degli uomini, via via aggiornava le sue posizioni senza cambiare i principî di fondo⁴.

L'acquisizione di queste concezioni implicava significativi mutamenti nell'apprezzamento ecclesiale del Sillabo. Per cogliere la distanza che esse comportavano da orientamenti radicati nella cultura cattolica basta scorrere le pagine di una biografia di Pio IX pubblicata proprio a cavallo della conclusione dell'assise conciliare da mons. Alberto Canestri, allora postulatore della causa di canonizzazione introdotta fin dal 1907 da papa Sarto e sollecitata da Giovanni XXIII. A suo giudizio il Sillabo

³ G. MICCOLI, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, Bologna 1997, pp. 119-220. Sul percorso redazionale del documento: S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.

⁴ Una sintesi dei risultati delle sue ricerche in R. AUBERT, *La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours*, in «Recherches et débats», 50 (1964), pp. 13-25. La ricostruzione complessiva del papato: R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX. 1846-1878*, ed. it. a cura di G. Martina, Torino 1964 [seconda edizione Torino 1970, 2 voll.].

aveva rappresentato, di fronte allo sfaldarsi della tradizionale società cristiana, lo sforzo di salvaguardare quel che ancora si poteva conservare dell'ideale cattolico di organizzazione del consorzio civile e il tentativo di preparare le future rivendicazioni della Chiesa in questo campo⁵. Un ulteriore e decisivo contributo ad allontanare il mondo cattolico da queste valutazioni veniva poi dalle indagini compiute tra gli anni Settanta ed Ottanta da Giacomo Martina negli archivi vaticani in preparazione della sua monumentale ricostruzione del pontificato di Mastai Ferretti.

Lo studioso gesuita era già intervenuto sulla questione nel 1959 con un volumetto intitolato *Il liberalismo cattolico e il Sillabo*. In questa sede non aveva mancato di sottolineare i limiti del documento emanato quasi cent'anni prima: le sue formule ambigue ed imprecise, lungi dall'eliminare le polemiche tra i fedeli, avevano provocato incertezze e confusioni, determinando in ultima analisi una inadeguata presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Tuttavia, in esplicito omaggio alla linea del papato pacelliano in ordine al regime democratico, Martina aveva anche sostenuto che, nonostante tutti i suoi palesi difetti, il Sillabo alla fine appariva comunque un «documento di illuminata sapienza e di sicura antiveggenza»⁶. Lo spostamento di accenti indotto dalle pazienti ricerche svolte negli anni successivi, anche alla luce dell'aggiornamento conciliare, è già misurabile nella valutazione del Sillabo espressa in un volumetto divulgativo sul rapporto tra Chiesa e mondo moderno apparso nel 1976. Qui il gesuita notava che esso «se aveva il merito di ribadire ancora una volta l'ordine soprannaturale, non rispondeva agli interrogativi sempre più urgenti sui rapporti tra Chiesa e Stato, sulla natura e sui limiti delle libertà»⁷. L'aspetto positivo del testo, pur ricordato, non appariva rilevante, trattandosi di una ripetizione di cose note di fronte all'insorgere di nuovi e gravi problemi storici: in tal modo la riproposizione del giudizio secondo cui il documento aveva rappresentato un ostacolo alla esigenza della Chiesa di mettersi al passo coi tempi portava ad una valutazione nettamente negativa.

Le considerazioni avanzate in quest'opera di sintesi sarebbero poi state ampiamente argomentate nel secondo tomo della biografia di Pio IX pubblicato dieci anni più tardi⁸. Giovandosi del ritrovamento dei materiali documentari che permettevano una puntuale ed analitica ricostruzione del lungo processo redazionale, Martina poteva notare che la forma finale assunta dal documento aveva costituito una scelta precisa del papa, il quale aveva respinto suggerimenti – avanzati da membri della curia romana, fratelli nell'episcopato, autorevoli esponenti del laicato cattolico dell'epoca – favorevoli ad una sua ben diversa configurazione. Ne era così scaturito un testo che si mostrava inadatto a rispondere ai problemi posti dalle nuove condizioni delle relazioni tra cattolicesimo e società a causa dell'assoluta mancanza di prospettiva storica, dell'incapacità di sintesi dottrinale e della insufficiente chiarezza teologica del suo

⁵ A. CANESTRI, *L'anima di Pio IX quale si rivelò e fu compresa dai santi*, vol. III, Marino 1966, pp. 199-211.

⁶ G. MARTINA, *Il liberalismo cattolico e il Sillabo*, Roma 1959, p. 186.

⁷ ID., *Pio IX. Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976, p. 79.

⁸ ID., *Pio IX*, vol. II: 1851-1866, Roma 1986, pp. 287-356.

redattore, il barnabita Luigi Maria Bilio. La versione ufficiale, che il religioso aveva preparato senza avvertire il papa delle modificazioni da lui introdotte all'ultimo momento, mostrava del resto la frettolosa e disordinata conclusione di una faticosa elaborazione durata quindici anni. Infine gli esiti concreti del documento ne testimoniavano l'insufficienza: aveva portato la Chiesa da un lato ad una estenuante discussione interna sull'esatto significato delle tesi condannate; dall'altro ad una inutile contrapposizione al mondo moderno. In definitiva le aveva impedito per circa un secolo la possibilità di una efficace presenza nella società.

Ma già prima della pubblicazione di questo poderoso volume il mutamento degli orientamenti dell'istituzione ecclesiastica rispetto al Sillabo era ben mostrato dal convegno tenuto nel primo centenario della morte di Pio IX nell'intento di contribuire alla sua canonizzazione⁹. Per lo più i relatori – e persino Paolo VI nell'ampia omelia pronunciata alla messa celebrata per la circostanza – avevano evitato di trattare le questioni sollevate da quel documento. Quando il tema veniva affrontato, come nell'intervento di mons. Pietro Parente, che peraltro si richiamava espressamente agli studi di Martina, si profilava una rapida e generica difesa d'ufficio del documento che comunque partiva dalla preliminare asserzione che esso conteneva «parti discutibili» ormai abbandonate dalla Chiesa. In ogni caso il contributo di Ratzinger, all'inizio ricordato, evidenzia che, alla metà degli anni Ottanta, il magistero ecclesiastico aveva ormai sostanzialmente recepito quella valutazione sull'ineadeguatezza, l'obsolescenza e il necessario superamento del Sillabo elaborata nei due decenni successivi alla conclusione del Vaticano II dal lavoro di una storiografia criticamente assai attrezzata. Non era però una posizione unanimemente condivisa nella cultura cattolica dell'epoca.

2. I gruppi tradizionalisti che conducevano una strenua battaglia contro l'aggiornamento conciliare proclamavano infatti la perenne validità del documento. Anzi, come faceva Marcel Lefebvre, il vescovo sospeso *a divinis* da Paolo VI nel 1976 per il suo rifiuto delle innovazioni conciliari, il richiamo al Sillabo diventava il criterio – rivendicato tanto nei rapporti con Roma, quanto negli interventi pubblici – in base al quale asserire che l'assise ecumenica, scostandosi dal magistero pontificio ottocentesco, si era collocata al di fuori della ortodossia romana¹⁰. Naturalmente era un'evidente forzatura – si potrebbe dire una manipolazione funzionale ad una tesi precostituita – presentare il Sillabo come testimonianza di quella “Chiesa di sempre” che il Vaticano II avrebbe abbandonato, come se non si trattasse di un documento storicamente determinato, espressione di una contingente stagione del cattolicesimo. Ma agli occhi di questi ambienti la contraddizione in ordine al tema della libertà religiosa tra l'insegnamento di Pio IX e quello della Chiesa conciliare non costituiva un problema da ri-

⁹ Gli atti del convegno sono raccolti nella rivista «Pio IX», 7 (1978), nn. 1-3. Per il giudizio sul Sillabo di mons. Parente si veda: P. PARENTE, *Il senso soprannaturale in Pio IX*, alle pp. 15-16.

¹⁰ M. LEFEBVRE, *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*, Escurrolles 1987, pp. 72 e 182-185.

solvere con gli strumenti della conoscenza storica: diventava invece la prova di una deviazione dottrinale rispetto alla manifestazione di una eterna ed immutabile verità di fede che per i tradizionalisti era racchiusa più che nei Vangeli in quel testo. Quando, come accadeva in una accurata edizione del Sillabo, pubblicata nel 1977 da Gianni Vannoni per i tipi Cantagalli, gli esponenti della cultura tradizionalista si muovevano sul piano dell'analisi storiografica, arrivavano a considerazioni paradossali¹¹.

L'autore riconosceva infatti che si trattava di una «congerie inorganica di tesi» e di «un parto prematuro»: dopo un processo redazionale durato anni «contrassegnati da clamorose fughe di notizie e documenti, esce un elenco piuttosto abborracciato di errori già condannati altrove, sul quale Pio IX non ha nemmeno la supervisione finale». Riteneva questo esito tanto più infelice in quanto a suo giudizio quel testo avrebbe dovuto essere la riaffermazione netta, sistematica, inappellabile di quel «mondo sacrale e organico in cui trono e altare si sostenevano a vicenda e la gerarchia ecclesiastica benediva le opere di una gerarchia civile che, in ordine alla sua vocazione specifica, perseguiva autonomamente il fine di ogni creatura umana: [...] la gloria della Maestà divina». Per questo fallimento l'unica spiegazione possibile – che infatti veniva avanzata senza fornire alcun supporto documentario – stava nelle trame della massoneria che aveva saputo infiltrarsi nei palazzi apostolici e condizionare l'azione del papa, impedendogli di giungere ad una compiuta dichiarazione della «subordinazione della politica alla teologia e al tempo stesso della dignità e vocazione cavalleresca del laicato». Sul piano critico il tradizionalista Vannoni non poteva insomma non constatare quel che il Sillabo effettivamente era; ma, trovandolo inadeguato rispetto a quel che la sua ideologia medievalista – attribuita senza dimostrazione a Mastai Ferretti – avrebbe desiderato fosse, trovava ragione delle evidenti carenze aggrappandosi alla indimostrata tesi del segreto complotto massonico, vale a dire alla rinuncia ad ogni intelligenza storica dei fenomeni.

Tuttavia, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, si potevano registrare nella comunità ecclesiale nuove forze che premevano per un rilancio del Sillabo. Senza dubbio i circoli tradizionalisti continuavano a celebrarlo: la manifestazione più vistosa era la pubblicazione nel 1985 da parte del filosofo Romano Amerio del volume *Iota unum*. Qui il documento del 1864 assurgeva ad archetipo degli strumenti – gli ulteriori “sillabi” erano il decreto *Lamentabili* del 1907 e l'enciclica *Humani generis* del 1950 – via via messi in campo dal papato per folgorare, alla luce della immutabile verità cattolica, le successive espressioni di quello spirito di indipendenza che era presentato come l'elemento distintivo del mondo moderno¹².

¹¹ G. VANNONI (a cura di), *Sillabo ovvero sommario dei principali errori dell'età nostra*, Siena 1977.

¹² R. AMERIO, *Iota unum: studio delle variazioni della chiesa cattolica nel secolo XX*, Torino 2009, pp. 43-51. Cito da questa edizione, cui è aggiunto un volumetto di chiose, *Stat veritas*, che attacca la richiesta di perdono avanzata da Giovanni Paolo II. L'esaltazione del documento in questi ambienti avviene ovviamente anche in forme meno auliche: N. CAVEDINI, *Il Sillabo*, in *Atti del XXI convegno nazionale di Civitella del Tronto*, Civitella del Tronto 1991, pp. 45-52.

Ma anche altri settori dell'arcipelago cattolico iniziavano a diffondere interventi in cui si palesava un vivo apprezzamento per quel testo. Si trattava peraltro di ambienti piuttosto circoscritti.

Una prima spinta in questa direzione emergeva dalla cerchia di studiosi locali legati alla terra di nascita di Mastai Ferretti: il gruppo senigalliese animato da Angelo Mencucci e Manlio Brunetti avvertiva come un doveroso atto di omaggio da rendere alle glorie patrie l'esaltazione di ogni atto del pontefice ed in particolare del pronunciamento che più sollevava discussione, il Sillabo¹³. In questa prospettiva uno specifico obiettivo polemico diventavano le pagine scritte da Martina, che venivano vivacemente contraddette senza peraltro alcuna nuova ricerca che fornisse sostegno documentario al mero rovesciamento delle sue considerazioni.

A queste iniziative – ed in collegamento con esse – si aggiungevano poi gli interventi promossi dagli agiografi impegnati a sostenere il processo di canonizzazione di Pio IX, incoraggiato a partire dal 1972 anche da una rivista, «Pio IX», fondata dal nuovo postulatore della causa Antonio Piolanti¹⁴. Per questi ultimi l'emanazione del Sillabo, pur con tutte le ambiguità e le imprecisioni rinvenibili nelle singole proposizioni condannate, rappresentava in complesso quella integrale proclamazione della verità cattolica con cui il pontefice aveva adempiuto in maniera pregnante al suo compito di governo della Chiesa universale di fronte alla minaccia di dissolvimento del cattolicesimo derivante da liberalismo e razionalismo¹⁵. In una prospettiva di giustificazionismo provvidenzialistico, questi circoli asserivano che, se la Chiesa odierna aveva cambiato strategia nei confronti del mondo moderno, non era perché il cammino della storia aveva smentito la linea tenuta da Mastai Ferretti con il Sillabo, ma perché il liberalismo da lui allora condannato era mutato, anche grazie a quella sua censura.

Era però con gli anni Novanta che si faceva strada una più forte spinta alla rivalutazione del Sillabo. Si può ritenerla connessa all'avanzare del processo di canonizzazione di Pio IX, ma anche al profilarsi delle contraddizioni della linea proposta da Giovanni Paolo II alla Chiesa universale¹⁶. Da un lato il papa incoraggiava i

¹³ Il gruppo giungerà ad organizzare un convegno con la partecipazione di studiosi di rilievo nazionale: A. MENCUCCI, M. BRUNETTI (a cura di), *Atti Senigalliesi: bicentenario della nascita di papa Pio IX (1792-1992)*, Fano 1994. Tuttavia qui alle pp. 13-16 e 357-363 risultano chiaramente le motivazioni localistiche dell'iniziativa. Del resto essa era stata preceduta da un lavoro di animazione culturale svolto presso la diocesi di Senigallia in cui non era mancata la rivalutazione del Sillabo: *Pio IX e il Sillabo*, in «La Voce Misena», 23 maggio 1991. Il lavoro svolto in questa occasione da M. Brunetti avrebbe poi dato vita ad un libro – M. BRUNETTI, *Pio IX. Giudizio storico-teologico*, Senigallia 1992 – il cui capitolo centrale, intitolato *Sillabo e modernità*, veniva inserito negli *Atti Senigalliesi* (pp. 25-37).

¹⁴ Sullo stato del processo a queste date: G. MUCCI, *La causa di beatificazione di Pio IX*, in «La Civiltà Cattolica», 135 (1984), vol. IV, pp. 562-569. Sulle polemiche interne al mondo cattolico dell'epoca si veda S. MAGISTER, *Sante battaglie*, in «L'Espresso», 30 novembre 1986, pp. 35-39.

¹⁵ M. BRUNETTI, *L'enciclica «Quanta cura» e il Sillabo dell'8 dicembre 1864*, in A. POLVERARI, *Vita di Pio IX*, vol. III, *Dal 1861 al 1878*, Città del Vaticano 1988, pp. 99-147.

¹⁶ G. MICCOLI, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007; D. MENOZZI, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta?*, Brescia 2006.

fedeli affinché operassero nel mondo per la costruzione di una neo-cristianità in grado di assicurare all'istituzione ecclesiastica la determinazione degli istituti fondamentali della vita associata; dall'altro avviava il processo di richiesta di perdono per le colpe storiche della Chiesa, che poteva mettere in questione la pretesa della gerarchia di un indefettibile possesso della verità politica e sociale nel corso dell'era cristiana. In questo contesto i gruppi cattolici conservatori si mobilitavano per contenere l'aspetto innovativo dell'orientamento papale, in modo da favorire nella Chiesa il successo di quello passatista. L'esaltazione del Sillabo ne costituiva una componente non secondaria.

L'espressione più significativa di questo indirizzo era senza dubbio il volume di un pubblicista, Rino Cammilleri, collaboratore della rivista «Studi cattolici», notoriamente vicina all'Opus Dei, il quale già si era in precedenza cimentato in lavori agiografici e si era poi accostato alla figura di Pio IX scrivendo il volume *Pio IX e García Moreno* in collaborazione con il giornalista Antonio Socci, appartenente al movimento di Comunione Liberazione¹⁷. Nel 1994 otteneva un qualche successo editoriale con le polemiche suscitate dall'opuscolo *Elogio della Inquisizione*: su questa scia pubblicava nello stesso anno l'*Elogio del Sillabo* che gli assicurava una fortunata presenza su una scena mediatica ormai sempre più proiettata alla divulgazione storica in chiave sensazionalistica. L'operetta usciva con una prefazione, intitolata *Invito alla lettura*, redatta da uno dei protagonisti della stagione del revisionismo storiografico, il medievista Franco Cardini, che faceva precedere la successiva ed invariata edizione dell'opera nel 2001, da un *Nuovo invito alla lettura*¹⁸.

Per la verità i due contributi del professore fiorentino non presentavano differenze rimarchevoli: nel secondo, oltre ad una netta sottolineatura del carattere eminentemente provocatorio dell'opuscolo, si sviluppava un più elaborato tentativo di storicizzarlo: alla metà degli anni Novanta la lotta del secolarismo alla Chiesa e la diffusa percezione nella comunità ecclesiale dei pericoli che in questa situazione venivano dal progressismo cattolico, come non si stancava di proclamare il filosofo Augusto Del Noce, avrebbero indotto i fedeli ad una richiesta di approfondimenti sulla identità cattolica. L'operetta contribuiva al raggiungimento di tale obiettivo, favorendo il riesame di un documento spesso citato nei dibattiti ma assai poco conosciuto. Senza voler insistere sul carattere parziale di questa contestualizzazione (che trascura l'obiettivo di politica ecclesiastica dell'opuscolo: il condizionamento della linea wojtyliana), il dato più significativo della nuova versione della prefazione stava nell'accentuazione di due elementi già palesi, sia pure in maniera più timida, nella precedente.

¹⁷ R. CAMMILLERI, A. SOCCI, *Pio IX e García Moreno: il papa scomodo e il presidente cattolico*, Caltanissetta 1988. L'opuscolo ricalca le modalità con cui la propaganda intransigente ottocentesca elaborò il mito del presidente equatoriano come campione del regime di cristianità.

¹⁸ R. CAMMILLERI, *Elogio del Sillabo*, Milano 1994; ID., *L'ultima difesa del papa re. Elogio del Sillabo di Pio IX*, Casale Monferrato 2001.

Da un lato Cardini enfatizzava la sua presa di distanza dal Sillabo, sostenendo che, fortemente legato alle contingenze della realtà ottocentesca, appariva in complesso desueto e superato. Dall'altro lato esplicitava i motivi per cui ne riteneva alcune parti tuttora valide: i principî enunciati nelle proposizioni 58 e 59, in cui si censuravano il profitto e la forza come norme regolatrici degli istituti della vita collettiva, denunciavano quegli aspetti della modernità, ancora ben presenti nell'età della globalizzazione, i quali, assicurando il primato all'economia e all'utilitarismo nell'organizzazione del consorzio umano, si contrapponevano ai valori di civiltà e libertà da sempre proclamati dalla Chiesa. Ne usciva insomma più chiaramente espresso il giudizio già enunciato da Cardini nel 1994: del Sillabo, legato ad un momento irrimediabilmente trascorso, si potevano ancora salvare poche, pochissime, proposizioni: a condizione peraltro di una lettura attualizzante. E un lettore non digiuno di storia non aveva difficoltà a cogliere la spericolata operazione ideologica di cui quel salvataggio era frutto. Diversa era invece l'impostazione dell'autore.

Cammilleri insisteva infatti sul carattere profetico di tutto il Sillabo. Non era una novità. Già da tempo il card. Giuseppe Siri, il punto di riferimento del cattolicesimo conservatore italiano, aveva accennato a questo aspetto; più recentemente, nel 1992, lo scrittore Vittorio Messori – le cui posizioni trovavano risonanza mediatica per la semplicistica ripresa dei temi del tradizionalismo cattolico – lo aveva ribadito: in un passo sul Sillabo di un lungo volume, dedicato alla rilettura dell'intera avventura umana in chiave cattolica, ne aveva esplicitamente proclamato il carattere profetico, ricordando che, se gli uomini avessero preso sul serio le censure del documento piano, si sarebbero risparmiati i milioni di morti che le ideologie novecentesche avevano prodotto¹⁹. Tuttavia l'opuscolo di Cammilleri – costituito da un'ampia introduzione di tipo storico cui faceva seguito la pubblicazione delle tesi del Sillabo, ciascuna delle quali era accompagnata da un attualizzante commento esplicativo – era interamente rivolto a compiere una serrata rivalutazione dell'intero testo con la motivazione che si era mostrato capace di una esatta previsione dell'avvenire. Secondo l'autore Pio IX con quell'intervento – sciaguratamente vituperato dai nemici della Chiesa e sventuratamente ignoto agli stessi cattolici – si era palesato capace di rivelare il futuro in quanto attraverso brevi e sintetiche proposizioni aveva folgorato con una inappellabile condanna quei principî della società moderna che erano responsabili di tutti i disastri cui l'umanità era andata incontro nel Novecento.

Il volumetto non portava – né, ovviamente, avrebbe potuto farlo sul piano di una storiografia criticamente fondata – alcuna dimostrazione del nesso che legava il Sillabo alle guerre, ai massacri e alle tragedie del "secolo breve". Del resto l'autore non sembrava nemmeno consapevole dell'operazione culturale cui si abbandonava: trasformare in giudizio storico una delle categorie strutturanti l'ideologia dell'intransigentismo cattolico otto-novecentesco, cioè l'apodittica asserzione della

¹⁹ V. MESSORI, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, Cinisello Balsamo 1992, p. 532. Il brano sarebbe stato ripreso da numerosi siti del cattolicesimo tradizionalista: ad esempio http://www.storialibera.it/epoca_contemporanea/risorgimento/pio_IX_e_il_sillabo/ [ultimo controllo 03.08.2011].

modernità come causa di tutti i mali sociali. Un suo successivo contributo del 1998 *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo* – in cui si pubblicava la famosa lettera con cui il filosofo spagnolo aveva nel 1852 risposto all’invito del cardinal Fornari di esprimere un parere sul documento che il papa aveva in animo di pubblicare²⁰ – completava poi il suo quadro interpretativo: le ambigue e anfibie tesi espresse nel Sillabo dodici anni più tardi, al termine di un disordinato processo redazionale, erano infatti anacronisticamente unificate e presentate in positivo alla luce dell’ideologia controrivoluzionaria di Donoso Cortés. La sua lettera così assurgeva – senza alcun rispetto degli elementari principî della critica storica – a criterio di lettura dell’insieme delle tesi condannate da Pio IX: esse avrebbero indicato, in antitesi agli errori moderni folgorati dal papa, nella ierocratica società cristiana diretta dall’autorità ecclesiastica l’unica forma di organizzazione collettiva capace di risolvere i problemi del consorzio civile.

Le pubblicazioni di Cammilleri non avevano solo uno scoperto intento apologetico. Attraverso l’esaltazione del Sillabo come profezia degli orrori novecenteschi egli mirava senza dubbio ad esonerare la Chiesa da qualsiasi coinvolgimento – che lo sviluppo della storiografia mostrava invece assai profondo – nelle drammatiche vicende che avevano percorso la storia del secolo che stava finendo. Ma egli intendeva raggiungere anche un altro obiettivo. Lo mostra l’enfatica utilizzazione politica del suo schema interpretativo: numerose pagine erano infatti dedicate a sostenere la tesi secondo cui tutti i movimenti cattolici dell’età contemporanea che si erano proposti di conciliare il cattolicesimo con il mondo moderno, dai cattolici liberali ai democratici cristiani, costituivano una deviazione eretica rispetto all’ortodossia dottrinale esposta da Mastai Ferretti nel 1864. Emergeva così un altro aspetto dell’opuscolo: non era tanto, come benevolmente suggeriva Cardini, una provocazione intellettuale verso concezioni diffuse, bensì un contributo a quell’uso politico della storia che si faceva strada nell’Italia di quegli anni. Rovesciare il significato storico del Sillabo – lo notava puntualmente la recensione apparsa in «Studi cattolici»²¹ – significava certo cercare di fornire ai confusi cattolici del presente, delusi dall’esperienza democristiana, un riferimento politico sagomato sulla tradizione dell’intransigentismo ottocentesco. Ma, sotto l’ambigua etichetta di una revisione del passato, questa operazione contribuiva in realtà a far cadere il valore della storiografia come disciplina scientifica, capace di giungere, attraverso il pieno possesso della strumentazione critica, al discernimento tra il vero e il falso nella ricostruzione del passato²².

²⁰ R. CAMMILLERI, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Genova 1998. La pubblicazione inaugurava un genere che avrebbe trovato seguaci. Un esempio, pur meno rozzo sul piano storiografico, è V. R. VALENTINO, *Un laico tra i teologi. Il contributo di Emiliano Avogadro della Motta alla preparazione della definizione del dogma sulla Immacolata Concezione e l’elaborazione del Sillabo*, Vercelli 2003.

²¹ «Studi cattolici», n. 412, giugno 1995.

²² M. CAFFIERO, M. PROCACCIA (a cura di), *Vero e falso. L’uso politico della storia*, Roma 2008.

3. Il rilancio del Sillabo non rimaneva però confinato al clamore mediatico sollevato dall'operazione editoriale di Cammilleri. La decisione di Giovanni Paolo II di procedere nell'estate del 2000 ad una beatificazione congiunta di Giovanni XXIII e Pio IX avrebbe suscitato un vivace dibattito nell'opinione pubblica²³. All'interno di queste discussioni maturava un'ulteriore spinta alla rivalutazione del Sillabo.

Il provvedimento voluto da papa Wojtyła induceva l'associazione degli storici della Chiesa di ambito linguistico tedesco a pubblicare un severo documento, in cui, pur sottolineando l'assenza di ogni dubbio sulla pietà personale e la purezza cristiana di Mastai Ferretti, si proclamava che solo l'ignoranza delle ricerche storiche ormai condotte da decenni, poteva far dimenticare che, in presenza di diverse linee all'interno del mondo cattolico in ordine al rapporto tra Chiesa e società, il pontefice aveva scelto la via di una contrapposizione totale, di uno scontro tra male e bene, di una antitesi tra Cristo e Belial. Questa impostazione si era esemplarmente esplicitata nel Sillabo che non era semplicemente la condanna del liberalismo, ma anche del liberalismo cattolico, vale a dire del tentativo di trovare una adeguata forma di presenza pastorale della Chiesa in un mondo ormai orientato alla conquista delle libertà. In tal modo «la beatificazione produce come una conferma a posteriori del Sillabo e invalida la testimonianza della Chiesa verso valori come la libertà di coscienza e la libertà religiosa», conquistati – solo dopo un percorso storico reso faticoso e tormentato proprio dalle difficoltà apostoliche incontrate da una Chiesa allineata agli orientamenti di Pio IX – con le deliberazioni del Vaticano II²⁴.

La risposta dell'«Osservatore romano», affidata ad uno dei teologi che più insistevano su una rilettura restrittiva del Vaticano II alla luce della tradizione intransigente, Brunero Gherardini, ricordava i capisaldi della civiltà cristiana, perennemente proclamata dall'autorità ecclesiastica, che si rinvenivano nel documento del 1864 come nella dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*: l'esercizio della libertà, di ogni libertà, ed in particolare della libertà religiosa, è nell'uomo subordinato all'ordine morale oggettivo che la Chiesa determina sulla base della rivelazione. Non sarebbero mancate repliche di esperti studiosi dell'Ottocento religioso, come quella di Pier Giorgio Camaiani, a questa astratta visione dello svolgimento storico del magistero: lo storico lucchese ne metteva infatti in luce l'accidentato e persino contraddittorio percorso durante l'età contemporanea. Ma importa qui notare che, a seguito della beatificazione, si registrava un profluvio di pubblicazioni, che si valevano largamente della possibilità

²³ Ne ricorda qualche aspetto G. SALE, *Pio IX: il papa del «Sillabo degli errori moderni»*, in «La Civiltà Cattolica», 151 (2000), vol. III, pp. 496-508. La dura presa di posizione della rivista «Concilium» sul provvedimento di Giovanni Paolo II in «Il Regno/Attualità», 45 (2000), n. 14, p. 454.

²⁴ Il documento, come gli articoli di Gherardini e Camaiani di seguito citati, sono riportati in *Pio IX: reazione. Santità senza storia?*, in «Il Regno/Attualità», 45 (2000), n. 16, pp. 527 ss. Gherardini avrebbe ulteriormente precisato le sue posizioni in un appunto preparato per un discorso di un autorevole prelato di curia: B. GHERARDINI, *Per una serena ed obiettiva valutazione del Sillabo*, in ID., *Il beato Pio IX. Studi e ricerche*, Prato 2001, pp. 169-172.

di irradiazione consentita dai nuovi mezzi informatici²⁵, dirette a sostenere la validità e l'attualità del Sillabo. Se questa produzione non sempre si orientava ad una mera esaltazione del documento – basta ricordare l'opuscolo pubblicato nell'occasione da un personaggio assai ascoltato negli ambienti cattolici come Giulio Andreotti²⁶ –, largo era comunque lo spettro dei fautori di una sua completa rivalorizzazione.

Alla scontata riproposizione degli argomenti di quanti, per favorire la causa di canonizzazione, avevano già in precedenza celebrato il Sillabo²⁷, si aggiungevano i numerosi interventi dei circoli tradizionalisti, che riproponevano instancabilmente alcuni temi di fondo difficilmente verificabili sul piano storico: la qualificazione dogmatica del documento come infallibile; la condanna globale che con esso Pio IX aveva inteso rivolgere alla modernità politica e culturale in tutte le forme ed aspetti; la motivazione della sua emanazione nella sollecitazione pontificia alla costruzione di una cristianità sacrale in cui il laicato, operando autonomamente per la gloria di Dio, instaurava una città umana modellata sull'ordine gerarchico della città celeste²⁸. Ovviamente anche coloro che si erano in precedenza spesi per rilanciare il documento in chiave profetica, come Messori²⁹ o Cammilleri, ribadivano queste loro concezioni. Per la verità Cammilleri – forse perché l'intervento appariva sul quotidiano della CEI – sembrava rendere più duttile la sua precedente posizione, affermando che «la modifica di alcuni dati di partenza ha reso possibile alla Chiesa l'accantonamento di alcune condanne contenute nel Sillabo»³⁰. Ma il senso generale dell'intervento era inequivocabile: sottolineava il carattere profetico del documento e il suo valore per l'orientamento dei cattolici contemporanei. Tuttavia, per quanto il discorso papale in occasione della solenne cerimonia in San Pietro si guardasse dal fare ogni riferimento al Sillabo³¹, l'atto di beatificazione determinava alcuni spostamenti nell'articolato insieme del mondo cattolico: l'apprezzamento nei confronti di quel documento aveva conquistato più larghi settori.

²⁵ Un esempio dei siti che rilanciano gli interventi ad esaltazione del Sillabo: <http://difende-relafede.freeforumzone.leonardo.it/discussione.aspx?idd=8565735> [ultimo controllo 03.08.2011].

²⁶ G. ANDREOTTI, *Sotto il segno di Pio*, Milano 2000, pp. 91-97. Sostiene che, nonostante le critiche ingiustificabili, l'iniziativa di Pio IX, resta «per lo meno poco brillante» perché il Sillabo contiene proposizioni «discutibili, poco comprensibili ed oggi inaccettabili».

²⁷ M. Brunetti, ad esempio, ripubblicando nel 2001 senza alcuna modifica nel capitolo dedicato al Sillabo il suo *Giudizio storico-teologico*, asseriva che «a partita conclusa» si poteva ormai celebrare quanto si era compiuto dalla chiesa senigalliese per ricostruire «l'immagine autentica del suo più grande e noto figlio».

²⁸ Esemplare in questo senso A. MARTONE, *La rivoluzione e il Sillabo*, in http://www.storialibera.it/epoca_contemporanea/risorgimento/pio_IX_e_il_sillabo/ [ultimo controllo 03.08.2011]; privo del richiamo alla cristianità sacrale e al ruolo in essa attribuito ai laici, ma allineato sulle altre tesi: A. ARNALDI, *La vita del beato papa Pio IX e l'unità d'Italia*, cap. III, *Lo scandalo del Sillabo* in <http://www.totustuus.me/modules.php>, [ultimo controllo 03.08.2011].

²⁹ *Liberale o profeta? Pio IX divide gli storici*, in «La Stampa», 15 luglio 2000.

³⁰ R. CAMMILLERI, *Com'è moderno il Sillabo*, in «Avvenire», 26 agosto 2000.

³¹ R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010, pp. 536-540.

La rivalutazione del Sillabo passava infatti da un ambito genericamente culturale ad una produzione storica diffusa da accademici che si presentavano come portatori di “una nuova storiografia”, basata su una pregiudiziale opzione controrivoluzionaria, che intendeva consapevolmente penetrare nelle istituzioni per rovesciare la cultura storica elaborata nei decenni seguiti all’unificazione nazionale³². Ne era un esempio la biografia di Pio IX, pubblicata da Roberto de Mattei, allora professore associato di Storia moderna nell’Università di Cassino ed in procinto di essere nominato vicepresidente del CNR – luogo da cui promuoverà tenacemente l’impianto delle sue tesi in ambito accademico – che apparve nel 2000 e che fu tradotta anche in inglese nel 2004³³.

Sul piano generale il volume voleva mostrare che la beatificazione implicava non solo il riconoscimento delle virtù private del papa, ma anche la canonizzazione della sua politica³⁴. Il capitolo dedicato al Sillabo, oltre a ribadire con i consueti argomenti la natura profetica, lo presentava come una inappellabile condanna globale del magistero ecclesiastico rivolta alla società moderna e al tentativo cattolico di adattarsi ad essa: pur non avendo, come l’enciclica *Quanta cura* che lo promulgava, carattere infallibile, il documento richiederebbe ancora un assenso incondizionato da parte di tutti i fedeli. Mette appena conto osservare che l’argomentazione svolta nel libro non assume mai il carattere della storiografia scientifica: il giudizio storico non scaturisce infatti da un’analisi critica dei documenti, ma le fonti servono di appoggio ad una ideologia precostituita – del resto esplicitamente dichiarata – che trova la sua ispirazione nell’opera del filosofo controrivoluzionario brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira³⁵. Tuttavia non si può sottacere il significato che questo contributo assumeva: grazie ad esso la rivalutazione del Sillabo trovava ormai cittadinanza accademica: le tesi che pochi decenni prima erano appannaggio dei gruppi tradizionalisti potevano ora circolare ammantandosi dell’autorevolezza della veste universitaria. In tal modo la divulgazione storica – certo criticamente sprovveduta, ma pur sempre diffusa – può oggi tranquillamente far riferimento tanto a Martina che de Mattei, mettendo sullo stesso piano conoscitivo i loro lavori³⁶.

³² O. SANGUINETTI, *La storiografia*, in M. VIGLIONE (a cura di), *La rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Roma 2011, pp. 414-416.

³³ R. DE MATTEI, *Pio IX*, Casale Monferrato 2000, pp. 160-185.

³⁴ Si trattava di una replica alle posizioni della storiografia cattolico-democratica che aveva cercato – con una fragile operazione ermeneutica – di sganciare l’assenso alla beatificazione da una approvazione verso gli atti pubblici del papa, confinando la sua santità alla sfera privata: un esempio nell’intervista di P. Scoppola al «Messaggero di Sant’Antonio», ripresa poi in un suo articolo su «Repubblica», http://www.santantonio.org/messaggero/pagina_stampa.asp [ultimo controllo 03.08.2011].

³⁵ Al personaggio ha del resto dedicato un’apologetica biografia: R. DE MATTEI, *Il crociato del secolo XX. Plinio Corrêa de Oliveira*, Casale Monferrato 1996.

³⁶ Un esempio clamoroso: A. TORNIELLI, *Pio IX. L’ultimo papa re*, Milano 2010; ma è ormai presente persino nella stampa quotidiana: si veda l’ampia recensione al volume di C. MODENA, *Ciceruacchio. Angelo Brunetti capopopolo di Roma* (Mursia 2011) di P. MIELI, *Il carrettiere romano che sfidò Pio IX*, in «Il Corriere della sera», 26 luglio 2011 (ringrazio Ignazio Veca della segnalazione).

Ma un ulteriore spostamento appariva ancora più rilevante: settori della gerarchia cominciavano a rilanciare il Sillabo riprendendo le argomentazioni elaborate dalla cultura tradizionalista. L'esempio più eclatante – non l'unico³⁷ – è fornito da Luigi Negri. Poco prima di essere consacrato vescovo della diocesi di Montefeltro-Urbino, pubblicava infatti il volume *Pio IX. Attualità e profezia*, in cui riprendeva le tesi già esposte nell'articolo *Elogio del Sillabo*, apparso sulla rivista tradizionalista «Il Timone», che si poneva, fin dal titolo, sulla scia dell'opuscolo di Cammilleri³⁸. Le argomentazioni del presule non erano particolarmente originali nel sostenere l'attualità del documento e la sua natura profetica rispetto a quanto si è già visto. Val piuttosto la pena di notare che, pur dichiarando di porsi sul terreno storico, egli attribuiva al Sillabo quei tratti dell'odierna dottrina sociale della Chiesa che sarebbe davvero stupefacente trovare in qualche documento di Mastai Ferretti: la proclamazione dei diritti della persona, l'esaltazione della priorità della società sullo stato, l'enunciazione della prospettiva di distinzione nella collaborazione tra potere civile e potere religioso. Era comunque questa chiave interpretativa che consentiva a mons. Negri di giungere alla conclusione che probabilmente più gli stava a cuore: l'affermazione della continuità del magistero ecclesiastico dal Sillabo al Vaticano II ai papi attuali.

Certo non tutta la gerarchia risultava allineata su queste posizioni. L'introduzione che il vescovo d'Angoulême, Claude Dagens, premetteva al volumetto sul Sillabo di due noti studiosi francesi mostrava non solo il suo puntuale ricorso alla storiografia scientifica sull'argomento, ma anche la sua serena accettazione di una contestualizzazione del Sillabo, che, salvando la retta intenzione di Pio IX di difendere la Chiesa, mostrava anche i limiti e le insufficienze con cui aveva messo in opera questa linea mediante quel documento³⁹. Tuttavia Ratzinger, non appena diventato pontefice, ha proposto come corretta lettura del rapporto tra Chiesa e società moderna definito dal Vaticano II una prospettiva che sottolinea l'elemento di continuità con il magistero precedente⁴⁰. Per quanto Benedetto XVI non abbia mancato di ricordare che le condanne dell'Ottocento – con un inequivocabile riferimento al Sillabo, pur non citato esplicitamente – erano legate a superate contingenze storiche, l'accento del suo intervento cade su una permanenza di principî che appare difficilmente conciliabile con la qualificazione di “contro-Sillabo” che tre decenni fa lui stesso aveva riservato ai documenti conciliari.

Una delle linee di fondo dell'attuale pontificato – l'esigenza di ricalibrare la posizione cattolica sui diritti umani, in particolare il riconoscimento del diritto alla

³⁷ Basta ricordare che il cardinale di curia Dario Castrillón Hoyos ha firmato la prefazione alla riedizione del volume di R. Amerio citato a nota 12.

³⁸ L. NEGRI, *Pio IX. Attualità e profezia*, Milano 2004; ID., *Elogio del Sillabo*, in «Il Timone», n. 23, gennaio-febbraio 2003.

³⁹ C. DAGENS, *Le Syllabus en son temps et au-delà de son temps*, in P. CHRISTOPHE, R. MINNERATH, *Le Syllabus de Pie IX*, Paris 2000, pp. I-XI.

⁴⁰ Il discorso del papa alla curia romana del 22 dicembre 2005 sulle ermeneutiche del Vaticano II in «Il Regno/Documenti», 51 (2006), n. 1, pp. 5 ss.

libertà religiosa, facendo di nuovo prevalere i diritti della verità su quelli della libertà⁴¹ – può spiegare la tendenza a riproporre gli elementi di continuità con il pronunciamento di Pio IX. Senza dubbio il mondo cattolico non è unanimemente arroccato su queste posizioni. Una recente ricostruzione della storia del Vaticano II che vuole sottolineare i mutamenti da esso introdotti nella Chiesa contemporanea sembra riproporre – quasi alla lettera – il giudizio espresso nel 1982 dall'allora cardinal Ratzinger: l'esame dell'atteggiamento conciliare sulla relazione tra Chiesa e mondo moderno si conclude infatti con l'osservazione: «siamo agli antipodi rispetto al *Syllabus* di papa Pio IX»⁴². Tuttavia, a dispetto del lavoro degli storici, non si può evitare di notare che, iniziato negli anni Settanta come un auspicio avanzato dai ristretti circoli del tradizionalismo cattolico, il rilancio del Sillabo pare oggi approdato al magistero papale.

⁴¹ D. MENOZZI, *Legge naturale e diritti umani nel magistero di Giovanni Paolo II*, in «Humanitas», 65 (2010), pp. 101-117.

⁴² J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2008, p. 274.

2.
GENESI ED ESITI
DI UN DOCUMENTO EMBLEMATICO

di Luca Sandoni

I. IL PROCESSO REDAZIONALE (1849-1864)¹

Quindici anni di durata complessiva dei lavori; almeno tre commissioni ufficiali riunite una di seguito all'altra, con il coinvolgimento di decine di teologi e consultori provenienti da tutta l'Europa; più di sette redazioni successivamente elaborate, discusse e spesso ulteriormente modificate. Bastano questi pochi "numeri" per farsi un'idea della lunghezza e della complessità del processo che portò alla promulgazione del Sillabo, uno dei documenti più controversi nella storia della Chiesa ottocentesca, e probabilmente nella storia della Chiesa in generale. Questi "numeri" acquistano una rilevanza ancora più significativa se teniamo presente che gli altri due atti che hanno maggiormente segnato e qualificato il lungo pontificato di Pio IX – cioè la solenne definizione dell'Immacolata Concezione di Maria (1854) e la promulgazione del dogma dell'infallibilità pontificia durante il Concilio Vaticano I (1869-1870) – furono sanciti dopo processi e discussioni relativamente più brevi e meno complicati. Con il Sillabo, infatti, non si trattava solo di definire o confermare dogmaticamente una particolare dottrina della Chiesa, ma di passare in rassegna e di sottoporre a solenne condanna i principali "errori" del XIX sec. in campo politico, sociale, teologico, filosofico; pertanto se l'Immacolata concezione e l'infallibilità pontificia interessavano soprattutto – seppur non esclusivamente – le dinamiche interne al corpo ecclesiale, nei termini di un maggiore rafforzamento dell'autorità pontificia e romana, il Sillabo guardava invece sia all'interno che all'esterno della Chiesa e si presentava come un giudizio sulla modernità socio-politica nel suo complesso e sulla sua compatibilità con la dottrina della Chiesa: un giudizio che appariva incontestabilmente negativo, al di là delle più diverse interpretazioni a cui questo documento fu sottoposto in tempi più o meno recenti.

Anche se non mancano a tutt'oggi numerosi punti oscuri o di difficile spiegazione, dovuti per lo più ad irrimediabili lacune nella documentazione, la storiografia relativa all'argomento può ormai offrirci un quadro sufficientemente completo del processo redazionale del Sillabo, soprattutto grazie alle accurate ricerche del

¹ In questo capitolo e nei due successivi tutte le citazioni in lingua straniera (latino compreso) saranno riportate direttamente in traduzione italiana. Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente il prof. Daniele Menozzi per la sua guida sicura e discreta e per i suoi preziosi consigli. Ringrazio di cuore anche l'amico Francesco Dei, che ha letto e discusso con me queste pagine.

gesuita Giacomo Martina. Tenendo conto dei suoi studi e dei molti altri disponibili², il presente contributo si propone di fornire una sintesi critica aggiornata delle vicende in oggetto e dei loro aspetti maggiormente problematici.

1. La prima proposta: l'assemblea episcopale di Spoleto (1849)

La storiografia è concorde nel ritenere che la prima idea di una solenne condanna pontificia dei più gravi errori del tempo sia stata formulata durante l'assemblea episcopale tenutasi a Spoleto dal 15 al 29 novembre 1849, alla quale parteciparono 26 vescovi dell'Umbria e dei territori limitrofi. L'iniziativa era partita dall'arcivescovo della città, Giovanni Sabbioni, e si inseriva nel più ampio contesto della restaurazione politico-religiosa compiuta dalle autorità pontificie nelle province dello Stato della Chiesa dopo la caduta della Repubblica romana (luglio 1849). I temi da discutere durante l'assise furono in buona parte stabiliti dal card. Giacomo Antonelli, pro-segretario di Stato di Pio IX, che esortò i prelati a studiare i rimedi più efficaci per sanare le «piaghe che affliggono le loro diocesi» e per contrastare gli «sforzi che si fanno per strappare i popoli dal seno della Chiesa, per infondere loro lo spirito d'indipendenza da qualunque autorità, e per sollecitarne le passioni con false idee anche sulla proprietà»³. I vescovi non potevano che tenere conto di que-

² Imprescindibili sono i seguenti tre contributi di G. MARTINA: 1) *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»*, in R. AUBERT, A. M. GHISALBERTI, E. PASSERIN D'ENTRÈVES (a cura di), *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, Padova 1962, vol. II, pp. 419-523; 2) *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 6 (1968), pp. 319-369; 3) *Pio IX, vol. II: 1851-1866*, Roma 1986, pp. 287-356. Dello stesso autore si veda anche *Verso il Sillabo. Il parere del barnabita Bilio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 36 (1998), pp. 137-181. Vale ancora la pena consultare, se non altro per i suoi ampi riferimenti bibliografici, R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, ed. it. a cura di G. Martina, Torino 1970², 2 voll. [trad. dell'ed. Paris 1954²], vol. I, pp. 383-407. Mantiene notevole valore documentario il vecchio lavoro di C. RINALDI, *Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico con appendice di documenti*, Roma 1888, da cui ha attinto a piene mani, ma senza citare la fonte, P. HOURAT, *Le Syllabus. Etude documentaire*, Paris 1904, 3 voll. Altre informazioni si possono trovare nel saggio di G. FRÉNAUD, *Dom Guéranger et le projet de bulle «Quemadmodum Ecclesia» pour la définition de l'Immaculée Conception*, in *Virgo Immaculata. Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno 1954 celebrati*, Roma 1956, vol. II, pp. 337-387. Nuovi documenti sulle primissime fasi del processo redazionale sono stati pubblicati e discussi nel recente contributo di V. R. VALENTINO, *Un laico tra i teologi. Il contributo di Emiliano Avogadro della Motta alla preparazione della definizione del dogma sull'Immacolata Concezione e all'elaborazione del Sillabo*, Vercelli 2003, che si segnala soprattutto per l'appendice documentaria (pp. 209-435).

³ Antonelli a Sabbioni, 11 ottobre 1849; il dispaccio, conservato presso l'Archivio diocesano di Spoleto, è ampiamente riportato in E. CAVALCANTI, *Per un profilo dei vescovi umbri contemporanei a Gioacchino Pecci (1846-1878)*, in EAD. (a cura di), *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 249-281; cfr. pp. 258-259, n. 22.

ste disposizioni ed espressero fin dal principio la ferma intenzione di difendere anche a costo della vita «l'unità e l'assoluta necessità della fede», «l'autorità dei poteri legittimi» e la proprietà privata, e di confermarle nei fedeli loro affidati. Per far fronte alla profonda corruzione dei tempi erano però necessari interventi più incisivi e diretti, per cui l'assemblea, richiamandosi alla tradizione della S. Sede, rivolse al papa la richiesta di raccogliere e condannare solennemente in un'unica costituzione apostolica, dopo averli corredati di appropriate censure teologiche, «gli errori più recentemente diffusi contro le dottrine divinamente rivelate, dei quali alcuni stravolgono del tutto i fondamenti stessi della [...] religione; altri attaccano quanto insegna l'apostolo [S. Paolo] in merito all'obbedienza dovuta alle autorità superiori; altri infine violano i santissimi diritti del pontefice in merito ai possessi temporali»⁴.

Come si può notare, le preoccupazioni dei vescovi riuniti a Spoleto (e dello stesso card. Antonelli) mostravano una forte coloritura socio-politica e risentivano in questo dell'impressione provocata dagli avvenimenti del 1848-1849 e dall'ancora vivissima memoria della Repubblica romana: d'altronde quando si tenne l'assemblea Pio IX non era ancora rientrato a Roma dall'esilio a Gaeta. In questa delicata congiuntura storica, a suscitare maggiormente l'apprensione dei vescovi non erano tanto le dottrine del liberalismo, quanto quelle del socialismo e del comunismo, che avevano trovato larga diffusione presso le masse popolari durante gli sconvolgimenti rivoluzionari di quell'inquieto biennio: la particolare premura dell'assemblea per la proprietà privata ne era una spia evidente. A Spoleto si occupò in maniera speciale di questo tema il vescovo di Perugia, Gioacchino Pecci, il futuro Leone XIII, il quale era stato per alcuni anni nunzio apostolico a Bruxelles (1843-1846) e aveva così potuto allargare notevolmente i propri orizzonti geografici e culturali. Anche in riconoscimento delle competenze acquisite durante questa esperienza, gli fu affidata la presidenza della commissione che doveva decidere come meglio opporsi agli «sforzi degli empi contro la Chiesa cattolica, l'autorità dei principi e i possessi privati»⁵. Pecci svolse indubbiamente una parte rilevante in seno al consesso spoletino – per di più fu uno dei tre vescovi incaricati di organizzarne i lavori e poi di redigerne gli *Atti* – e per questo motivo è stata spesso attribuita ad una sua personale iniziativa la proposta di raccogliere e condannare globalmente gli errori moderni, individuando in lui il primo ideatore del Sillabo. Questa interpretazione non è però mai stata adeguatamente comprovata in sede storica ed è anzi probabile che il ruolo di Pecci sia stato eccessivamente sottolineato dopo la sua ascesa al soglio pontificio con l'intento apologetico di far risalire al nuovo papa uno degli atti più importanti del suo predecessore, rafforzando così il senso di continuità tra i due pontificati.

⁴ J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, curantibus J. N. Martin et L. Petit, vol. XLIII, Parisiis 1910, col. 701; gli *Atti* dell'assemblea, pubblicati solo in parte, occupano le coll. 697-726.

⁵ M. LUPI, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1878) tra Stato pontificio e Stato unitario*, Roma 1998, p. 150, n. 51.

2. Il contributo di Avogadro della Motta e le sue conseguenze (1851-1852)

Dopo questa prima proposta, che arrivò a Roma nel corso del 1850, una volta terminata la stesura degli *Atti* dell'assemblea spoletina, l'idea di condannare complessivamente i principali errori moderni ricevette nuovi stimoli in relazione al processo di definizione dogmatica dell'Immacolata concezione di Maria, avviato da Pio IX sin dagli inizi del suo pontificato e portato avanti anche durante i mesi dell'esilio. Il 1 giugno 1848 era stata istituita una speciale commissione di teologi con il compito di stabilire la fondatezza dottrinale e l'opportunità di un simile provvedimento, mentre il 2 febbraio 1849, con l'enciclica *Ubi primum*, la questione era stata sottoposta al giudizio di tutti i vescovi cattolici, ai quali veniva chiesto di comunicare i sentimenti del clero e dei fedeli delle rispettive diocesi e di esprimere un parere personale in merito ad essa: su 603 risposte pervenute a Roma, ben 546 accettavano *sic et simpliciter* la definizione progettata, approvando l'iniziativa del papa. Pertanto, dopo il ritorno di Pio IX a Roma (aprile 1850), i lavori della commissione teologica ripresero con rinnovato slancio.

In questo contesto di grande fervore mariano e di forti sconvolgimenti politici vide la luce il *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, composto intorno al 1849, ma pubblicato anonimo a Torino nel 1851 dal conte Emiliano Avogadro della Motta, filosofo, giurista e futuro deputato al parlamento piemontese, nonché cattolico di tendenze nettamente intransigenti; «il titolo dell'opera non deve trarre in inganno – ci avverte G. Martina –: per socialismo e comunismo l'autore intendeva il razionalismo nelle sue varie forme, specialmente l'idealismo hegeliano, da cui sarebbero derivati il socialismo del Saint-Simon, del Proudhon e del Mazzini»⁶. Il corpo principale del volume era diviso in due parti: nella prima Avogadro della Motta descriveva la comune origine storico-filosofica di queste dottrine, cioè l'anarchia di pensiero e il soggettivismo razionalistico introdotti dalla Riforma protestante, mentre nella seconda analizzava diffusamente la filosofia di Hegel e le varie forme di socialismo e comunismo, concludendo con un'esposizione dei rimedi da adottare contro di esse: tra questi emergeva in particolar modo la necessità di ribadire il dogma della divinità di Cristo, vero Dio e vero uomo, e quello del peccato originale al fine di mettere pienamente in luce il carattere corrotto e imperfetto della natura umana, che non avrebbe potuto ottenere nulla con le sole sue forze, men che meno la salvezza eterna. In questo senso veniva individuata una precisa connessione tra la confutazione di alcuni errori moderni (come il razionalismo e tutte le sue conseguenze) e la definizione dell'Immacolata concezione, giacché la solenne conferma di questo privilegio mariano avrebbe fugato una volta per tutte «le tenebre della superba e laida eterodossia moderna, ravvivando nel popolo cristiano la fede al domma della infezione originale, e la intelligenza del carattere primario della rigenerazione di Cristo», fornendo così alla Chiesa «un'arma oc-

⁶ MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»* cit., p. 426, n. 1.

culta finissima [per] ferire nel cuore la filosofia e corruttela moderna [...] quando, dove e come men se l'attende»⁷.

L'opera non passò inosservata e venne segnalata all'attenzione del pubblico cattolico da ben due interventi della «Civiltà Cattolica», rivista quindicinale dei gesuiti italiani e autorevole organo dell'intransigentismo cattolico. Nel gennaio 1852 fu dapprima pubblicata un'ampia recensione che analizzava con dovizia di particolari il lavoro di Avogadro della Motta, lodandolo come «una delle più opportune e stupende [scritture] che in quest'ultimi tempi abbiano visto la luce in Italia»⁸; poi nel secondo fascicolo del febbraio di quell'anno comparve un articolo di Giuseppe Calvetti (non firmato, secondo l'uso di tutti i contributi del periodico), intitolato *Congruenze sociali di una definizione dogmatica sull'Immacolato Concepimento della B. V. Maria*⁹. Il fulcro di questo contributo consisteva nel far risalire tutti i mali contemporanei a due errori principali, il razionalismo e il semirazionalismo, entrambi volti a negare o sminuire l'ordine soprannaturale ed a esaltare – seppur con gradi diversi di radicalità – la forza e l'autonomia della ragione umana, snaturando il senso della missione salvifica di Cristo. Come rimedio contro queste eresie, Calvetti sviluppava ulteriormente la proposta già avanzata da Avogadro della Motta: mentre quest'ultimo si era sostanzialmente limitato a sottolineare il forte valore antieretico insito nell'affermazione del dogma mariano, il gesuita si spingeva invece fino ad auspicare che «dalla Chiesa si definisse [l'immacolato concepimento] col medesimo decreto col quale si condannassero quelle eresie». In questo modo, un unico atto avrebbe al tempo stesso riconosciuto il privilegio mariano e colpito al cuore il «razionalismo eterodosso moderno», quintessenza di «tutte le eresie, quante ne apparvero finora», realizzando appieno il versetto di un celebre inno liturgico: «*Cunctas haereses Tu sola interemisti in universo mundo*» (Tu sola [Maria] hai distrutto tutte le eresie nel mondo intero). A questo proposito mi sembra opportuno notare che lo stesso versetto venne ricordato anche dai vescovi riuniti a Spoleto nel 1849, i quali invocarono l'aiuto di Maria proprio nella sua qualità di “sterminatrice” di errori.

Pio IX non solo lesse l'articolo di Calvetti, rimanendone favorevolmente colpito, ma ebbe anche modo di scorrere «con attenzione le parti più importanti» del *Saggio intorno al socialismo*, che gli fu segnalato e procurato da Carlo Curci, il direttore della «Civiltà Cattolica»¹⁰. La proposta così caldamente patrocinata dalla

⁷ E. AVOGADRO DELLA MOTTA, *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Torino 1854, (2^a ed. in 2 voll.), vol. II, p. 189, n. 1.

⁸ «La Civiltà Cattolica» [d'ora in poi «Civ. Catt.»], 3 (1852), s. I, vol. VIII, pp. 72-82. Sulla paternità di questa recensione abbiamo notizie contrastanti: V. R. Valentino (*Un laico tra i teologi* cit., p. 60) la attribuisce a Luigi Taparelli d'Azeglio, senza però giustificare a sufficienza tale ipotesi, mentre nel necrologio di Giuseppe Calvetti pubblicato sulla «Civ. Catt.» essa viene attribuita a lui; cfr. 6 (1855), s. II, vol. IX, p. 496.

⁹ «Civ. Catt.» 3 (1852), s. I, vol. VIII, pp. 377-396. Le citazioni successive sono tratte da queste pagine.

¹⁰ Così scrisse l'illustre gesuita Taparelli d'Azeglio allo stesso Avogadro della Motta, il 5 marzo 1852; la lettera è riportata in VALENTINO, *Un laico tra i teologi* cit., pp. 221-223.

rivista dei gesuiti piacque molto al pontefice, che decise di attuarla quanto prima, profittando della presenza a Roma in quel periodo del benedettino francese Prosper Guéranger, abate di Solesmes, al quale il card. Raffaele Fornari aveva affidato informalmente l'incarico di redigere un progetto di bolla sull'Immacolata concezione, in collaborazione col gesuita Carlo Passaglia, professore del Collegio Romano. Il 29 febbraio 1852, quando Guéranger si recò in udienza dal papa per consegnargli il proprio elaborato, trovò Pio IX pienamente conquistato dall'idea di Calvetti e ricevette seduta stante l'incarico di modificare il progetto di bolla con l'aggiunta di una seconda parte inerente agli errori moderni; il benedettino, vedendo stravolto il lavoro di parecchie settimane, cercò di opporsi e avanzò la proposta di dedicare alla condanna un'apposita bolla, ma le sue obiezioni non convinsero il papa. Così Guéranger dovette rimettersi all'opera, sempre con l'aiuto di Passaglia: il 16 marzo 1852 il testo della nuova bolla (intitolata *Quemadmodum Ecclesia*¹¹) era pronto e giunse nelle mani di Pio IX il 23 dello stesso mese.

Il documento non piacque particolarmente, forse per la sua scarsa organicità o forse per la genericità e incompletezza della parte relativa agli errori moderni, che condannava le dottrine della sinistra hegeliana (Strauss e Feuerbach in testa), insisteva sulla minaccia del socialismo e del comunismo, ma non faceva cenno o metteva in secondo piano altri aspetti del pensiero ottocentesco, come quelli relativi al liberalismo. Fossero questi o altri i motivi, la bozza Guéranger-Passaglia venne messa da parte prima ancora di essere sottoposta all'esame dei teologi impegnati nella definizione dell'Immacolata. Non per questo, però, la proposta di Calvetti venne abbandonata, tutt'altro: Pio IX rimase fermo nel suo proposito e decise di affidarne la realizzazione ad un'apposita commissione "speciale"; istituita intorno all'8 maggio 1852 e composta inizialmente da cinque membri (tra i quali il già citato Passaglia), la commissione era presieduta dal card. Fornari e aveva il compito di lavorare congiuntamente al dogma mariano e alla raccolta e condanna degli errori moderni. Il documento che ne proponeva l'istituzione specificava: «sarà scopo della Congregazione [*scil.* della commissione]: 1° il raccogliere i principali errori dei nostri tempi; 2° l'ordinarli logicamente; 3° il richiamarli ai loro principî; 4° lo stabilire le antitesi e i veri opposti; 5° il formare un simbolo ortodosso contro la odierna eterodossia; e 6° il determinare il modo di connettere siffatto simbolo alla definizione dell'immacolato concepimento»¹². Come si può notare, per la prima volta in questo documento (ai punti 4° e 5°) si esprimeva l'intenzione di accompagnare alla condanna degli errori una formulazione positiva della dottrina della Chiesa, così da indicare ai fedeli non solamente la strada sbagliata, ma anche quella giusta – una sensibilità che tuttavia andò perdendosi nelle successive fasi del processo redazionale del Sillabo.

In realtà i lavori di questa commissione "speciale" presero fin dal principio una strada diversa da quella immaginata: già nella prima seduta (13 maggio) i consulto-

¹¹ Il testo completo è pubblicato in V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti*, Roma 1904, 2 voll., vol. II, pp. 60-76; la parte sugli errori è alle pp. 70-76.

¹² MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»* cit., p. 428.

ri decisero di trattare separatamente le due questioni e di dare priorità a quella della definizione, che aveva ormai raggiunto uno stadio decisamente più avanzato. Questa scelta preludeva (o forse ne era già essa stessa una conseguenza) alla decisione, presa da Pio IX all'incirca in quello stesso periodo, di mettere da parte la proposta di abbinamento formulata da Calvetti e dai gesuiti della «Civiltà Cattolica»; secondo quanto riferito da Alberto Serafini, biografo novecentesco di papa Mastai Ferretti, il brusco cambiamento di rotta sarebbe stato «il risultato di una reazione contro le spiacevoli indiscrezioni che avevano già divulgato il disegno del Santo Padre»¹³, ma mancano prove documentarie per comprovare questa spiegazione.

A tale riguardo non sembra inutile segnalare che ai primi di marzo Taparelli d'Azeglio aveva contattato ufficiosamente il conte Avogadro della Motta chiedendogli di redigere e spedire a Roma «un elenco di tutte le proposizioni [...] che formano il carattere e il simbolo dei razionalisti e dei semi-razionalisti [...], avendo sempre l'occhio alla relazione che gli errori medesimi hanno col peccato originale»: l'intento del gesuita era di sottoporre all'attenzione del papa «questo riassunto». Nella risposta del 17 marzo 1852 il pensatore piemontese si diceva momentaneamente impossibilitato a compiere un lavoro che avrebbe richiesto la collaborazione di un'équipe di studiosi ben più competenti di lui ed esprimeva i propri dubbi sull'opportunità di combinare in un unico documento la definizione e la condanna degli errori moderni, sia per ragioni di comodità, sia per evitare che «una sì bella verità [*scil.* il dogma mariano] in mezzo a tante brutte cose da fulminare [diventasse] come un divino ritratto in orrida cornice»¹⁴. Ancora una volta non ci è dato sapere quale fu l'esito di questa lettera: fu fatta conoscere al papa? Ebbe qualche influenza sulla decisione di Pio IX e dei suoi collaboratori di separare le due questioni? Di certo essa testimonia la non perfetta congruenza tra la proposta del conte e quella avanzata da Calvetti.

Ad ogni modo alla fine del maggio 1852 le vicende dell'Immacolata concezione e del Sillabo si separarono: la prima avrebbe trovato il suo esito nel dicembre 1854, la seconda – come vedremo – solo dieci anni più tardi (la promozione del nuovo culto mariano continuò comunque ad intrecciarsi con la lotta alla modernità).

3. Il “questionario” del card. Fornari (1852)

In quegli stessi giorni venne comunque realizzata un'altra importante iniziativa, non è chiaro fino a che punto collegata ai lavori della commissione “speciale”. Il 20 maggio 1852 il card. Fornari (che di quella commissione era il presidente) ricevette da Pio IX l'incarico di spedire ad un ristretto numero di illustri personalità cattoliche, tanto ecclesiastiche che laiche, una lettera riservata con la quale si richiedeva un parere in merito «agli errori più generalmente diffusi relativamente al

¹³ Questa spiegazione fu riferita a voce dallo stesso Serafini a G. Frénaud, che l'ha poi riportata nel suo saggio *Dom Guéranger et le projet de bulle* cit., p. 360.

¹⁴ La lettera di Avogadro della Motta, come la precedente di Taparelli d'Azeglio, si trova in VALENTINO, *Un laico tra i teologi* cit., pp. 224-229; la cit. è a p. 225.

Domma e ai punti suoi di contatto colle scienze morali, politiche e sociali» (si noti la mancanza di qualsiasi riferimento all'Immacolata). Gli interpellati erano pregati di prendere come modello per le loro osservazioni un elenco allegato alla lettera, intitolato: *Syllabus eorum quae in colligendis notandisque erroribus ob oculos haberi possunt* (Sillabo delle materie che possono tenersi sott'occhio nel raccogliere e registrare gli errori)¹⁵. Questo elenco era articolato in 28 punti, costruiti ciascuno come una coppia di verità-errore (prima veniva specificato l'articolo di fede che si voleva tutelare, poi le false dottrine che lo contrastavano: ad es. al punto I: «Unità della sostanza divina – Panteismo»), e si concentrava prevalentemente sulla Creazione, sulla Rivelazione, sulla natura e sui diritti della Chiesa, con una particolare attenzione per la dottrina del peccato originale, della divinità di Cristo e della sua missione salvifica (punti VII-VIII e X-XIII), cioè sui punti già segnalati da Avogadro della Motta. Ancora una volta rimanevano sullo sfondo o venivano solo accennate tematiche estremamente attuali per l'epoca, come la regolamentazione dei rapporti Stato-Chiesa, i limiti del potere civile, le libertà moderne (non dimentichiamoci che proprio in quegli anni era iniziata la dura lotta tra la Chiesa e molti paesi liberali – Regno di Sardegna *in primis* – per via delle politiche giurisdizionalistiche o laicizzatrici da essi adottate); sembrava invece attenuarsi quell'insistenza su socialismo e comunismo che aveva caratterizzato le proposte dell'assemblea di Spoleto e la seconda parte della *Quemadmodum Ecclesia* di Guéranger-Passaglia. Al termine del “questionario” una nota raccomandava, tra le altre cose, di accompagnare agli errori l'esposizione della verità dottrinale ad essi opposta, riprendendo quanto già stabilito dalle istruzioni per la commissione “speciale”.

Tra gli altri destinatari di cui non conosciamo l'identità, la lettera del card. Fornari fu spedita a mons. Pie, vescovo di Poitiers, al card. Geissel, arcivescovo di Colonia (che coinvolse nel lavoro quattro teologi tedeschi), al noto giornalista francese Louis Veuillot, al filosofo e pensatore controrivoluzionario spagnolo Juan Donoso Cortés, allo stesso Avogadro della Motta (interpellato per la seconda volta nel giro di pochi mesi) e forse anche al benedettino Guéranger: personalità accomunate dalla rigida intransigenza e dalla comprovata fedeltà alla S. Sede, oltre che da una certa competenza in materia di “eterodossia” moderna. Possediamo il testo di due sole delle risposte giunte a Roma a partire dall'estate del 1852, cioè quella di Donoso Cortés, spedita da Parigi il 19 giugno, e quella del conte piemontese, arrivata solo ai primi di settembre¹⁶; dei pareri di Veuillot e del card. Geissel disponiamo invece di notizie indirette.

Le lacune della documentazione archivistica e la mancanza di altre testimonianze ci impediscono di sapere se e come queste risposte fossero esaminate dalla commissione Fornari, che in quei mesi stava ormai lavorando a tempo pieno sulla definizione

¹⁵ Il testo della lettera e dell'annesso *Syllabus* in RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., pp. 239-242.

¹⁶ La risposta di Donoso Cortés, tradotta in italiano, è riportata in J. DONOSO CORTÉS, *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, introduzione di G. De Rosa, Brescia 1964, pp. 120-145, quella di Avogadro della Motta in VALENTINO, *Un laico tra i teologi* cit., pp. 311-411.

dell'Immacolata. In ogni caso, fu soltanto dopo la promulgazione del dogma mariano, alla fine del 1854, che la questione degli errori moderni venne affrontata seriamente; da quel momento i lavori della commissione (successivamente presieduta dal card. Santucci, quindi dal card. Brunelli) si trascinarono stancamente per quasi sei anni senza pervenire a nessun risultato rilevante e senza elaborare progetti o schemi di qualche importanza, anche se il giudizio storico in merito a quanto prodotto in questo periodo è limitato dalla mancanza di informazioni precise.

4. Il primo tentativo di redazione (1859-1860)

Come la Rivoluzione romana e gli sconvolgimenti del 1848-1849 erano stati la causa immediata della proposta avanzata dall'assise episcopale riunita a Spoleto e delle preoccupazioni di Avogadro della Motta e dei gesuiti della «Civiltà Cattolica», così la guerra austro-franco-piemontese del 1859 e le insurrezioni successivamente scoppiate in Emilia e nelle Marche spinsero Pio IX a dare nuovo impulso ai lavori per definire e condannare i principali errori moderni. Agli occhi del pontefice, i recenti avvenimenti politici costituivano un'ulteriore conferma della cospirazione ordita dai nemici della Chiesa e erano il prodotto dei tanti errori diffusi nella società contemporanea: una presa di posizione contro di essi non poteva più essere rimandata.

Nell'autunno del 1859 vennero compiuti i primi passi: l'11 ottobre il benedettino irlandese Bernard Smith giunse presso l'abbazia di Solesmes in qualità di emissario ufficioso della S. Sede, con l'incarico di chiedere a Guéranger una relazione sui principali errori contemporanei; il 4 dicembre Smith rivolse un'analoga richiesta anche a Pierre de Ram, rettore dell'Università cattolica di Lovanio, di tendenze moderate. Quasi nello stesso momento la Curia aveva nuovamente contattato mons. Pie, che in una recente lettera pastorale aveva preso le difese il papa e dei suoi inviolabili diritti temporali; per ringraziarlo di questo intervento, il 15 ottobre 1859 gli fu indirizzata una missiva, nella quale gli veniva comunicata l'intenzione del papa di «levare la propria voce per correggere le idee false, risvegliare il senso morale conculcato, distruggere le malvagie opinioni dei tempi e degli uomini»: al vescovo di Poitiers – i cui scritti erano letti a Roma con grande attenzione – veniva richiesto di esprimere il proprio parere in proposito. Pie rispose il 13 novembre offrendo la propria disponibilità¹⁷ e poco tempo dopo si mise in contatto con l'amico Guéranger al fine di coordinare il lavoro comune.

Tra il gennaio e il febbraio 1860 arrivarono a Roma le relazioni preparate dalle personalità interpellate¹⁸. Quelle di Pie e di Guéranger erano in qualche modo com-

¹⁷ La lettera, in latino, e la risposta di Pie, in francese, sono riportate entrambe in appendice a MARTINA, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo* cit., pp. 360-363, la prima integralmente, la seconda solo in parte.

¹⁸ Le tre memorie, attualmente inedite, sono conservate nell'archivio privato di Pio IX, presso l'Archivio Segreto Vaticano; un dettagliato riassunto di questi testi, con qualche citazione, è comunque reperibile ivi, pp. 324-330.

plementari ed erano caratterizzate da un tono apocalittico e pessimistico, tipico per il resto di molte delle allocuzioni pontificie ed encicliche di quegli anni. Il vescovo di Poitiers, che non nascondeva di nutrire una visione intrinsecamente negativa della società moderna, allontanandosi sempre più dalla Chiesa, insisteva soprattutto sull'origine prima di tutti gli errori, cioè il rifiuto dell'ordine soprannaturale, dal quale faceva dipendere la pretesa dello Stato e dell'individuo di sottrarsi al controllo della religione in nome della propria autonomia e delle proprie presunte libertà. La memoria del benedettino era invece suddivisa in due parti: nella prima venivano passati in rassegna gli errori di coloro che si erano allontanati dalla Chiesa, mentre nella seconda il benedettino descriveva gli sbagli in cui incorrevano più o meno consapevolmente certi cattolici, sbagli tanto più pericolosi in quanto si diffondevano e radicavano all'interno del corpo ecclesiale.

La terza relazione era il frutto della collaborazione tra de Ram, che aveva curato la parte teologica, i professori Laforêt e Lefebvre, che si erano interessati di quella filosofica, e l'economista Charles Périn, che aveva affrontato i temi di sua competenza. Il tono di questo documento era decisamente più posato, sia nella forma che nel contenuto, rispetto a quelli di Pie e Guéranger; mentre i due francesi insistevano soprattutto su questioni dottrinali astratte, l'équipe dell'Università di Lovanio si manteneva più aderente ai fatti concreti, concentrandosi in prevalenza sugli esiti ultimi degli errori. Molte erano le tendenze prese in considerazione e condannate nelle pagine di questa relazione, ma una particolare attenzione era riservata al materialismo, che veniva visto come la causa prima della bramosia di ricchezza degli uomini, responsabile a sua volta dell'aumento della povertà e delle disuguaglianze. La preoccupazione economico-sociale che già emergeva dalle pagine di de Ram e degli altri professori diventava centrale nella parte curata da Périn, il quale confutava le teorie del liberalismo economico e metteva in luce la natura profondamente anticristiana – anzi, pagana – di una concezione della vita basata esclusivamente sul godimento materiale, sull'egoismo, sul disprezzo della rinuncia e della mortificazione.

Nella loro diversità, questi contributi fornivano un quadro degli errori contemporanei sufficientemente variegato e si decise pertanto di utilizzarli come base per le successive discussioni. Dal testo delle tre relazioni vennero trascelte 79 proposizioni, desunte alla lettera o ricavate dalla fusione di espressioni simili, poi raccolte in un elenco intitolato *Syllabus errorum in Europa vigentium* (Sillabo degli errori vigenti in Europa)¹⁹: si trattava della prima vera redazione del Sillabo dopo dieci anni di lavori e di consultazioni sparse.

Il documento possedeva già le stesse caratteristiche formali che si sarebbero riscontrate nel testo definitivo del Sillabo: era un elenco di frasi brevi e concise, di una o due righe ciascuna, che sintetizzavano dottrine condannate dalla Chiesa. Gli

¹⁹ Questa prima versione del Sillabo è stata pubblicata in due parti separate: le tesi 1-49 e 71-79 si trovano ivi, pp. 363-365, mentre le tesi 50-69 sono riportate in MARTINA, *Pio IX (1851-1866)* cit., p. 297, n. 17 (per una svista dell'autore la tesi 70 non è stata trascritta ed è quindi mancante).

argomenti toccati erano molteplici: si passava dal panteismo alla rivendicazione dell'autosufficienza della ragione umana («La mente umana [...] è legge a se stessa ed è Dio», tesi n. 12) e al rifiuto dell'ordine soprannaturale e della rivelazione; ne derivava un utilitarismo materialistico, negatore della morale («Ciò che giova è morale», n. 26; «Non esiste alcun ordine morale», n. 32) e di tutti i diritti (i quali «devono essere considerati come fatti meramente materiali», n. 27); date queste premesse, venivano passati in rassegna errori più strettamente attinenti alla religione cristiana e alla sua natura, come la negazione della provvidenza divina, dei miracoli, del valore delle preghiere, l'indifferentismo, il rifiuto del carattere immutabile dei dogmi e così via; le ultime proposizioni mostravano infine un sapore più esplicitamente politico, incentrandosi sui diritti del pontefice, sul potere temporale, sull'indipendenza della società civile dalla Chiesa e sull'assoluta superiorità dello Stato («Lo Stato civile rappresenta in sé la suprema ragione e potenza quasi deificata», n. 69). Sebbene certi argomenti fossero pressoché assenti (come il problema dei rapporti Stato-Chiesa) o trattati solo marginalmente (ad es. le questioni economico-sociali, sollevate dalla relazione belga ma in buona parte tralasciate) e nonostante qualche ripetizione e disorganicità, l'elenco rimaneva comunque una buona base su cui impostare la discussione successiva.

La documentazione ci abbandona ancora una volta proprio sul più bello e ci impedisce di sapere quali furono i pareri espressi dai consultori della commissione ex-Fornari in merito a questo primo progetto. D'altra parte nell'estate-autunno del 1860 alcuni eventi cambiarono le carte in tavola e spinsero Pio IX a imboccare una strada diversa rispetto a quella intrapresa un anno prima, mettendo da parte il *Syllabus* del trio Pie-de Ram-Guéranger.

5. La pastorale di mons. Gerbet e la nuova fase del processo redazionale (1860-1862)

Ciò che diede una svolta al processo redazionale fu un avvenimento relativamente secondario, ma destinato ad avere un peso determinante: la pubblicazione di una lettera pastorale che Philippe Gerbet, vescovo della periferica diocesi francese di Perpignano, indirizzò al suo clero il 23 luglio 1860. Il prelato era stato in gioventù un convinto seguace del sacerdote Félicité de Lamennais e del suo tentativo di conciliare «Dieu et liberté», ma dopo la solenne sconfessione del pensiero menneiano da parte di Gregorio XVI (dapprima nel 1832 con l'enciclica *Mirari vos*, poi nel 1834 con la *Singulari nos*), Gerbet aveva preso le distanze dal suo maestro, per approdare nel corso degli anni a posizioni di rigido intransigentismo. L'*Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent* – così era intitolata la pastorale del luglio 1860 – rientrava nella più ampia produzione pubblicistica di Gerbet in difesa del potere temporale del papa e aveva lo scopo di segnalare e condannare quella vera e propria «insurrezione dottrinale» che il prelato faceva dipendere dagli «avvenimenti rivoluzionari dell'Italia [...] e dagli attentati diretti contro la sovranità

politica del Capo della Chiesa»; per porre un freno alla diffusione di un simile «protestantesimo sociale» veniva comunicato ai membri del clero diocesano un elenco di 85 proposizioni erronee (e in quanto tali condannate dall'autorità episcopale)²⁰, affinché se ne servissero per indicare la retta via ai fedeli che se ne fossero allontanati. L'elenco era suddiviso in undici paragrafi, nei quali i diversi errori venivano schematicamente raggruppati per argomento: «1. Sulla religione e sulla società; 2. Sui due poteri [*scil.* quello spirituale e quello temporale]; 3. Sul potere spirituale; 4. Sulla sovranità temporale del papa; 5. Sul potere temporale; 6. Sulla famiglia; 7. Sulla proprietà; 8. Sul socialismo in materia di proprietà e in materia di educazione; 9. Sullo stato religioso; 10. Sull'ordine materiale; 11. Su diverse calunnie e ingiurie proferite o ripetute all'epoca attuale».

Come si può notare, le preoccupazioni socio-politiche costituivano la cifra dominante dell'elenco di Gerbet: riconquistava un posto di primo piano il tema della proprietà (già messo al centro a Spoleto, ma trascurato nelle successive discussioni), veniva trattata con ampiezza la problematica dei rapporti tra Chiesa e Stato, tra religione e società civile, poco considerata nelle redazioni e negli schemi precedenti, mentre manteneva la sua importanza la condanna del socialismo, di cui veniva stigmatizzata l'azione corrosiva nei confronti della proprietà e della famiglia; ancora poco o nulla si diceva invece in merito alle libertà moderne. Il carattere eminentemente politico delle tesi condannate costituiva al tempo stesso il maggior pregio e il maggior difetto dell'elenco del vescovo di Perpignano, che aveva ben presenti le problematiche più urgenti dell'attualità, ma sembrava perdere di vista l'origine metafisica di molti degli errori condannati, distanziandosi così dalla sensibilità teologica prevalente tanto nel «questionario» del card. Fornari, quanto nel *Syllabus* del gennaio 1860.

Il 21 agosto 1860 la pastorale del vescovo di Perpignano, già pubblicata da alcuni giornali cattolici francesi, fu spedita a Roma dal nunzio apostolico Carlo Sacconi. Ancora una volta – come già era successo nel 1852 con la proposta di Calveti – la sensibilità personale di Pio IX fu determinante nell'imprimere una svolta ai lavori: il papa «letto l'elenco proposto da mons. Gerbet ne rimase soddisfatto, e senz'altro volle servisse come di materiale allo studio de' teologi romani»²¹, una decisione che G. Martina attribuisce alla «mentalità di Pio IX, alieno da profonde visioni d'insieme, portato più all'esame dei singoli casi che alle grandi sintesi e all'approfondimento dei principî»²². D'altra parte il papa condivideva con il vescovo di Perpignano la ferma convinzione che la «rivoluzione» italiana fosse il sintomo di una più ampia ribellione contro l'autorità ecclesiastica, una ribellione iniziata nella sfera religiosa e poi estesa a quella politica; in quest'ottica la condanna degli errori appariva come il rimedio più efficace per arrestare il processo di apostasia

²⁰ Il testo dell'istruzione pastorale è riportato interamente in RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., pp. 242-261; l'elenco di 85 proposizioni si trova a pp. 252-260. I passi citati nel testo sono alle pp. 243-244.

²¹ Ivi, pp. 205-206.

²² MARTINA, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo* cit., p. 332.

della società moderna dalla Chiesa, giacché ne avrebbe colpito i presupposti politici e dottrinali. La forza pervasiva di questa visione può forse spiegare per quale motivo Pio IX rimase attaccato così a lungo e così ostinatamente al modello della pastorale di Gerbet.

Presa questa decisione, passarono comunque molti mesi prima che i lavori riprendessero seriamente. Solo tra l'aprile e il maggio 1861 Pio IX si decise ad istituire una nuova commissione, che si sostituì definitivamente a quella creata nell'ormai lontano 1852; ne facevano parte il card. Prospero Caterini, in qualità di presidente, mons. Jacobini, come segretario, e tre teologi: mons. Delicati, il domenicano De Ferrari e il gesuita Perrone. Durante la prima seduta, tenutasi il 21 maggio, Caterini chiarì che lo scopo della commissione era «di scegliere in detto elenco [*scil.* quello di Gerbet] quelle proposizioni che racchiudono maggiore falsità, volgerle in latina lingua ed esprimerle in modo più acconcio all'uso universale, e di apporre alle medesime quelle censure, che la loro relativa pravità richiede»²³; i consultori dovevano dunque limitarsi ad una rielaborazione essenzialmente formale della pastorale del vescovo di Perpignano, dato che le loro consegne non prevedevano di apportare mutamenti nella sostanza. I lavori procedettero speditamente ed entro il 20 giugno la prima fase era già stata portata a termine: tredici proposizioni furono espunte perché ripetitive o superflue, sei vennero condensate in tre, altre furono lievemente modificate per chiarirne meglio il senso e si decise, nonostante alcune diversità di vedute tra i consultori, di aggiungere all'elenco una nuova tesi relativa all'ateismo (n. 1: «Dio o non esiste, o non si preoccupa affatto delle creature»). A questo punto le tesi, passate da 85 a 70 e sempre suddivise negli undici paragrafi dell'originale, furono tradotte in latino con il titolo di *Syllabus Propositionum, quibus praecipui nostri temporis errores continentur* (Sillabo di proposizioni, nelle quali sono contenuti i maggiori errori del nostro tempo)²⁴.

Mancava però la parte più delicata, cioè il difficile e minuzioso lavoro di qualifica teologica: si trattava di apporre ad ogni tesi una brevissima notazione, o un insieme di notazioni, che ne specificasse l'esatto grado di erroneità (ad es. «empia», «eretica», «falsa», «ingiuriosa verso la religione»); in questo modo si declinava la condanna secondo la particolare natura di ciascuna di esse. In vista di questo impegno, che richiedeva solitamente lunghe discussioni, nell'agosto 1861 si decise di allargare la commissione, includendovi altri nove teologi. Le sedute ripresero il 10 settembre e si protrassero con diversa frequenza fino alla fine del dicembre 1861, anche se ulteriori lavori si ebbero ancora nel gennaio 1862. I consultori si applicarono con scrupolosità e competenza a questo delicato incarico, discutendo a lungo su questioni di grande importanza (come l'indifferentismo o la sovranità popolare) e dando prova della loro vasta erudizione; il dibattito rimase però confinato su un piano prevalentemente accademico, quasi astratto, talvolta perdendosi in sottigliez-

²³ Così riportò Jacobini nella relazione della prima seduta, riportata in RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., pp. 206-207.

²⁴ Anche questo elenco si trova ivi, pp. 262-268.

ze e minuzie secondarie, e si finì così per qualificare teologicamente i singoli errori senza neppure prendere in considerazione le particolari condizioni socio-politiche da cui essi erano scaturiti. Ad ogni modo l'8 febbraio il lavoro era terminato e il 15 dello stesso mese le 70 tesi, tutte qualificate, vennero sottoposte al papa.

Non tutti però erano pienamente soddisfatti dei risultati raggiunti: i consultori non erano riusciti a raggiungere un pieno accordo in merito ad alcune censure, lo stesso Pio IX desiderava che si aggiungessero all'elenco alcuni errori che voleva assolutamente fossero condannati (come la pretesa «di far partecipare per forza a tutti i sussidi della Chiesa [*scil.* ai sacramenti] quelli che muoiono settari, scomunicati ecc.»²⁵) e forse in Curia qualcuno si lamentava del troppo credito dato alla pastorale di un semplice vescovo francese. Per questi e altri motivi, il papa decise di far proseguire i lavori, commettendo un ulteriore esame delle 70 proposizioni ad una superiore (e autorevolissima) istanza di giudizio, la Congregazione del S. Uffizio. Il 17 febbraio le vennero rivolti cinque quesiti «sul testo in sé, sull'opportunità della qualifica delle tesi una per una, o di una condanna in globo, sulla necessità di aggiungere altre tesi, sulla convenienza di una Costituzione apostolica o di un semplice decreto del Santo Uffizio [quale strumento di condanna]»²⁶. I cardinali della "Suprema" ripresero daccapo il minuzioso lavoro di analisi delle singole tesi e delle relative qualifiche, decidendo di espungere nove proposizioni, tra cui quella sull'ateismo; in un primo momento i membri del S. Uffizio si limitarono quindi a modificare e correggere l'elenco ricavato dalla pastorale di Gerbet, senza avanzare preliminarmente obiezioni di rilievo in merito all'utilizzo di un modello così unilaterale e ristretto. I nodi vennero però al pettine l'8 aprile 1862, durante l'ultima seduta, quando si dovette formulare la risposta da dare al pontefice: «Il maggior numero degli Eminentissimi Congregati non era persuaso – così fu scritto a Pio IX – che [le proposizioni considerate] contenesse i principali errori del giorno; quindi argomentavano non essere opportuno di qualificarli con una costituzione apostolica, non corrispondendo alla dignità della S. Sede di qualificare con un atto solennissimo alcuni errori, tralasciandone altri forse più importanti ed anche più prevalenti»²⁷. I cardinali accusavano l'insufficienza della pastorale di Gerbet e proponevano un'alternativa importante: coinvolgere i vescovi, fornendo loro un quadro schematico dei principali errori sui quali si era discusso, invitarli ad esprimere il loro parere in merito ad essi e redigere poi una costituzione apostolica di condanna che tenesse nel dovuto conto le loro osservazioni (un intervento diretto del S. Uffizio era invece ritenuto poco opportuno, per la scarsa simpatia che riscuoteva presso l'opinione pubblica). I cardinali sconsigliavano però di usare come modello l'elenco di 61 tesi che essi stessi avevano contribuito ad elaborare e proponevano di servirsi piuttosto delle relazioni presentate due anni prima da Pie, de Ram e Guéranger, ritenendole evidentemente più adeguate.

²⁵ Così appuntò di sua mano il pontefice in testa alla copia del *Syllabus Propositionum* conservata nel suo archivio personale, secondo quanto riportato in MARTINA, *Pio IX (1851-1866)* cit., p. 304.

²⁶ Ivi, p. 305.

²⁷ MARTINA, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo* cit., pp. 347-348.

6. Il coinvolgimento dei vescovi (1862)

L'idea di chiedere il parere dell'episcopato fu rapidamente fatta propria da Pio IX, anche se probabilmente la proposta dei Cardinali Inquisitori Generali (come erano definiti i membri del S. Uffizio) servì solo a confermare un progetto che il pontefice aveva in mente già da qualche tempo: con una circolare del 18 gennaio 1862, infatti, il card. Caterini aveva invitato tutti i vescovi a radunarsi a Roma nel maggio successivo per assistere alla canonizzazione di una trentina di martiri giapponesi, che si sarebbe tenuta il giorno di Pentecoste. Nelle intenzioni di Pio IX, questa convocazione voleva essere l'occasione per dimostrare all'opinione pubblica internazionale la forza della Chiesa e la coesione del clero cattolico intorno al suo sommo pastore, ma forse il S. Padre nutriva anche la speranza di trovare nel consenso dei vescovi un ulteriore fattore di legittimazione e di slancio per la condanna degli errori moderni, proprio come era avvenuto nel 1849 per la definizione dell'Immacolata concezione. Del resto non sembra casuale che a inoltrare e firmare la circolare fosse stato il card. Caterini, prefetto della Congregazione del Concilio nonché presidente della commissione che per mesi aveva lavorato sull'elenco del vescovo di Perpignano, e non – come sarebbe stato di prassi – il prefetto della Congregazione dei Riti, che si occupava per l'appunto del processo di canonizzazione.

I facili sospetti che potevano sorgere in merito ai possibili secondi fini dell'assemblea misero in allarme alcuni governi europei, soprattutto quelli di Francia e Italia, preoccupati che questa riunione pseudo-conciliare potesse sancire una nuova presa di posizione intransigente in merito alla "questione romana" o contro i principi fondamentali dei rispettivi sistemi costituzionali. Interpellato da alcuni ambasciatori, il card. Antonelli dovette rassicurarli del fatto che nessuna questione estranea alla canonizzazione sarebbe stata trattata durante la riunione di maggio; non sappiamo se il porporato stesse abilmente dissimulando la verità o se invece a quelle date non fosse stata ancora presa in seria considerazione l'idea di coinvolgere i vescovi nel dibattito intorno alla condanna degli errori, ma ad ogni modo le assicurazioni del cardinale non convinsero il diffidente parlamento torinese, che vietò espressamente al clero italiano di recarsi a Roma; il Ministro dei Culti francese, pur tentando di dissuadere l'episcopato nazionale dal partecipare all'assemblea, non ricorse invece ad alcuna interdizione formale. Dal canto suo la S. Sede non contribuì a stemperare la tensione, visto che proprio in quei mesi rifiutò fermamente una proposta di accomodamento con il Regno d'Italia avanzata dal governo francese e intensificò le manifestazioni della propria intransigenza: in questo senso fu emblematica la messa all'Indice, il 3 aprile 1862, dell'opera *Les Principes de 89 et la doctrine catholique*, il cui autore – il prete francese Léon Godard – intendeva dimostrare l'assoluta compatibilità teorica tra gli articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (agosto 1789) e la dottrina sostenuta dai maggiori teologi cattolici, S. Tommaso *in primis*. Questa censura mise in apprensione tanto il governo, quanto i cattolici liberali francesi, alcuni dei quali intervennero a più riprese

presso il pontefice per circoscrivere la portata di questo atto, riuscendo ad ottenere che l'autore potesse ripubblicare la sua opera dopo averla opportunamente modificata e corretta.

Se Pio IX accettò la proposta del S. Ufficio di allargare il dibattito sulla condanna degli errori moderni, lo stesso non avvenne per gli altri suggerimenti avanzati dalla Congregazione; in particolar modo il papa rifiutò di abbandonare – almeno per il momento – il modello costituito dalla pastorale di Gerbet e decise anzi di comunicare ai vescovi le 61 proposizioni con le rispettive censure teologiche, facendo l'esatto opposto di quanto gli era stato consigliato dalla più autorevole Congregazione della Chiesa. L'elenco, non più suddiviso in paragrafi, fu stampato per l'occasione in centinaia di copie e venne accompagnato da una lettera del card. Caterini (consegnata ai prelati durante il mese di maggio, man mano che questi giungevano a Roma), che esortava i vescovi a comunicare il loro parere «tanto su ciascuna proposizione, quanto sul genere di censura con cui [qualificare] le singole proposizioni», ad esprimersi in merito all'opportunità di una condanna ed eventualmente a segnalare altre tesi da censurare; i prelati avrebbero potuto consultarsi tra loro e ricorrere all'aiuto di un teologo di loro fiducia, ma avrebbero dovuto mantenere il più rigoroso segreto e consegnare una risposta scritta entro due o tre mesi²⁸.

Ai primi di giugno si erano radunati a Roma 255 tra cardinali, vescovi e arcivescovi provenienti da tutto il mondo, con la vistosa eccezione di buona parte dell'episcopato italiano e di tutto quello portoghese, anch'esso bloccato dal proprio governo, che era allora in contrasto con la S. Sede a causa di una controversia relativa all'archidiocesi di Goa. Di fronte a questo ampio consesso, il 9 giugno Pio IX pronunciò l'allocuzione *Maxima quidem*, che conteneva un'organica e coerente condanna degli errori moderni: venivano passati in rassegna e censurati il razionalismo, il panteismo, il materialismo, il rifiuto dell'ordine soprannaturale e del carattere immutabile della rivelazione, la negazione dei diritti della Chiesa in quanto «vera e perfetta società, completamente libera», l'esaltazione dello Stato come unica fonte di diritto, le calunnie e le falsità portate contro il potere temporale. Come rimedio contro tanti mali il papa esortava i vescovi a vigilare sui propri fedeli con zelo pastorale, per tenerli lontani o distoglierli dalla via della perdizione, a rafforzare la disciplina e la virtù del clero, a non desistere mai dalla preghiera. Evidenti affinità si possono ravvisare tra la parte più propriamente teologica della *Maxima quidem* e le 79 proposizioni ricavate dalle relazioni Pie-de Ram-Guéranger, quasi che il favore dei cardinali del S. Ufficio nei confronti di quest'ultime, frustrato dalla decisione del papa di sottoporre ai vescovi l'elenco mutuato dalla pastorale del prelado francese, avesse però avuto la meglio nella redazione dell'allocuzione. Al papa rispose il card. Mattei, decano del Sacro Collegio cardinalizio, leggendo a

²⁸ L'elenco, intitolato *Theses ad Apostolicam Sedem delatae et Censurae a nonnullis Theologis propositae* (Tesi riferite alla Sede Apostolica e censure proposte da alcuni teologi) e la lettera di Caterini sono riportati in RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., rispettivamente alle pp. 269-276 e 217-219.

nome di tutti i prelati presenti a Roma un indirizzo elaborato in quei giorni tra accese discussioni. Il card. Wiseman, arcivescovo di Westminster, si era fatto interprete dei sentimenti intransigenti della Curia ed aveva elaborato un progetto di indirizzo molto duro nei confronti di «quelle ridicole libertà di cui si gloriano le nazioni moderne» – come venivano definiti i principî liberali²⁹ –, ma Félix Dupanloup, vescovo di Orléans, aveva preso apertamente posizione contro questo testo, raggruppando intorno a sé i vescovi di orientamento moderato. Alla fine ne uscì un indirizzo compromissorio, una specie di brutta copia della *Maxima quidem*, tutto incentrato sull'esaltazione dell'utilità provvidenziale del potere temporale e su una generica condanna delle «nuove e perniciosissime teorie intorno all'ordine sociale, politico e religioso», ma privo di espliciti riferimenti polemici contro le libertà moderne³⁰.

Questa diversità di vedute riemerse, variamente articolata, nelle numerose risposte dell'episcopato, giunte a Roma nel corso della seconda metà del 1862 e nei primi mesi del 1863 (dei 255 vescovi presenti alla canonizzazione 96 non fecero pervenire alcun parere)³¹. Se la maggioranza dei presuli si mostrò favorevole all'iniziativa del papa in quanto tale, ritenendola necessaria e opportuna e suggerendo ulteriori proposizioni meritevoli di censura (per un totale di 97 tesi), non così unanimi furono i giudizi in merito alle modalità della condanna: alcuni prelati sollevarono obiezioni sulle qualifiche teologiche, altri proposero di ribadire anche la dottrina della Chiesa, per evitare fraintendimenti e non limitarsi ad una semplice censura; altri ancora (tra cui – curiosamente – lo stesso Gerbet) si espressero a favore di un'enciclica o una bolla dogmatica, ritenendola preferibile ad un mero elenco. Non mancarono ovviamente pareri scettici o apertamente contrari alla condanna, tanto per motivi di opportunità, quanto per motivi di fondo; uno di questi era quello di Dupanloup, il quale sottolineò l'impossibilità di opporsi al dilagare degli errori con una semplice condanna *ex cathedra* e mise in luce le conseguenze negative che sarebbero derivate alla Chiesa da una simile presa di posizione; anche alcuni vescovi statunitensi espressero le proprie riserve, spiegando che la censura di certi capisaldi dei moderni sistemi costituzionali, come la libertà di culto, li avrebbe messi in contraddizione con la Costituzione del proprio paese.

Tirando le somme se ne ricava che circa un terzo dei vescovi che avevano risposto si oppose alla condanna, seppur con sfumature diverse, mentre la maggioranza favorevole avanzò non pochi suggerimenti per modificare o migliorare il lavoro svolto fino a quel momento. Il risultato non era poi così plebiscitario, soprattutto se

²⁹ Questo passaggio del progetto di indirizzo di Wiseman viene citato in J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris 1930, pp. 612-613.

³⁰ Testo latino e trad. it. dell'indirizzo dei vescovi in «Civ. Catt.», 13 (1862), s. V, vol. II, pp. 718-730; l'espressione citata è a p. 726.

³¹ Secondo G. Martina, queste risposte vennero depositate presso l'Archivio del S. Uffizio, ma risultano attualmente introvabili; supplisce una relazione di una sessantina di pagine, redatta dal domenicano De Ferrari nel giugno 1863 e riassunta in MARTINA, *Pio IX (1851-1866)* cit., pp. 310-315.

lo si confronta con quello del 1849, quando ben nove decimi dei 603 vescovi interpellati sull'opportunità di definire dogmaticamente l'Immacolata concezione avevano sottoscritto l'iniziativa del pontefice. Non sappiamo quali furono le reazioni di Pio IX di fronte agli esiti di questa nuova consultazione dell'episcopato, ma di certo essa non costituì un punto di svolta nel dibattito sulla condanna degli errori moderni e contribuì semmai a complicarlo ulteriormente.

Nel frattempo i lavori della commissione Caterini si erano di fatto fermati, in parte per attendere i pareri dei vescovi, in parte per le divergenze tra sostenitori e detrattori del modello Gerbet. Per di più, nella seconda metà dell'ottobre 1862 l'elenco di 61 tesi fu pubblicato e sottoposto a dure critiche in una serie di articoli comparsi sul periodico torinese «Il Mediatore»: ne era autore l'ex-gesuita Carlo Passaglia, già coinvolto nelle prime fasi del processo redazionale, il quale era uscito dalla Compagnia di Gesù nel 1859 e si era avvicinato alle posizioni dei cattolici conciliatoristi, diventando nettamente antitemporalista dopo il 1860. La rottura del segreto fino ad allora efficacemente mantenuto scatenò le reazioni della stampa liberale e dovette infastidire non poco il pontefice: anche se non è possibile verificare la notizia di C. Rinaldi, secondo la quale «il Santo Padre abbandonò il pensiero di fare un nuovo Atto allorché vide messo prima del tempo in pubblico l'Elenco e fatto oggetto del cicaleccio d'una lingua stizzita ed irriverente»³², è tuttavia molto probabile che questo imprevisto abbia contribuito a far rimandare qualsiasi decisione definitiva.

7. Due congressi cattolici: Malines e Monaco (1863)

Ancora una volta furono degli avvenimenti esterni a stimolare la ripresa dei lavori sul Sillabo: nell'agosto e nel settembre 1863 si tennero infatti due congressi cattolici, uno a Malines, in Belgio, l'altro a Monaco di Baviera; alcuni discorsi pronunciati in quelle occasioni destarono la viva preoccupazione del papa e degli elementi più intransigenti della Curia e dell'episcopato, rendendo quanto mai urgente ai loro occhi una solenne presa di posizione contro gli errori moderni.

Il congresso dei cattolici belgi, al quale presero parte circa tremila persone tra laici ed ecclesiastici, ebbe il suo momento culminante nei due discorsi pronunciati il 20 e il 21 agosto dal conte Charles de Montalembert, uno dei più prestigiosi esponenti del cattolicesimo liberale francese. L'argomento del suo intervento era chiaro fin dal titolo: *L'Eglise libre dans l'Etat libre* (La Chiesa libera nello Stato libero)³³, un'espressione che – secondo l'oratore – riassume in sé la grande vittoria dei cattolici belgi, i quali, pur essendo largamente maggioritari nel paese, non avevano cercato di istituire uno Stato confessionale, ma avevano confidato nella libertà, promulgando e rispettando una costituzione che garantiva a tutti i cittadini,

³² RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., p. 222.

³³ Questi discorsi sono stati recentemente ripubblicati, con un'ampia introduzione, in C. DE MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre, précédé de Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Paris 2010.

senza discriminazioni di alcun tipo, la libertà di culto, di coscienza, di stampa, d'insegnamento etc. Partendo dall'esempio del Belgio, Montalembert sviluppava il suo pensiero in merito al rapporto tra cattolicesimo e libertà: la Chiesa e i cattolici avrebbero potuto difendere e ampliare la propria libertà di azione e di apostolato solo riconoscendo sinceramente un'eguale libertà agli altri culti e a tutti gli individui, senza cercare di imporre le proprie idee con la protezione delle autorità costituite; per raggiungere questo obiettivo, era necessario che il cattolicesimo rifiutasse qualsiasi compromesso con i poteri dispotici e assoluti, interessati soltanto a piegare la religione ai propri voleri, e accettasse invece come unico interlocutore la «democrazia liberale» (contrapposta dall'oratore alla «democrazia puramente egalaritaria»). D'altra parte anche la democrazia aveva bisogno della Chiesa, poiché solo quest'ultima, insegnando all'uomo il rispetto della libertà altrui, avrebbe potuto impedire che la democrazia degenerasse nei suoi estremi, cioè l'assolutismo, la centralizzazione e la demagogia. «Marciate a nome della libertà e della verità, con la convinzione che la verità ha bisogno della libertà e non ha bisogno di nient'altro»³⁴: con queste parole enfatiche Montalembert concludeva il suo secondo discorso, esortando i cattolici ad essere uomini del proprio tempo, senza rimpiangere il passato, ma accettando nel bene e nel male la modernità del presente.

Un mese dopo, il 28 settembre, si aprì a Monaco un congresso di studiosi cattolici tedeschi, organizzato da alcuni laici, tra cui il noto storico della Chiesa Ignaz von Döllinger. Il fatto che il permesso dell'arcivescovo fosse stato richiesto solo *in extremis* mise fin da subito in allarme la S. Sede, che in quegli anni guardava con particolare sospetto alle iniziative del laicato cattolico. Per di più il congresso si sarebbe occupato prevalentemente di teologia, toccando dunque un ambito che proprio in quel periodo era al centro di un intenso dibattito: da una parte coloro che intendevano rimanere fedeli agli schemi e al metodo della tradizione scolastica, impostosi a partire dal Medioevo, dall'altra quanti proponevano una modernizzazione della disciplina, per garantire maggiore scientificità agli studi; un'istanza, quest'ultima, spesso associata alla richiesta di una maggiore libertà della ricerca teologica rispetto al controllo del magistero ecclesiastico. Queste rivendicazioni furono al centro del discorso di apertura, pronunciato da Döllinger ed emblematicamente intitolato *Il passato e l'avvenire della Teologia*. Sebbene i partecipanti avessero liberamente sottoscritto al termine del congresso una solenne dichiarazione di obbedienza e sottomissione alla S. Sede, forti pressioni vennero esercitate sul papa affinché levasse la sua voce per biasimare le forme e i contenuti di questa assemblea, per cui alla fine dell'anno Pio IX decise di inviare una lettera personale all'arcivescovo di Monaco, Gregor von Scherr (*Tuas libenter*), nella quale, alludendo velatamente al congresso di settembre, ribadiva in maniera perentoria l'utilità del metodo scolastico negli studi teologici e la necessità di subordinare qualsiasi scienza alla dottrina rivelata; si ricordava inoltre che i teologi cattolici dovevano sottomettersi non soltanto alle definizioni dogmatiche dei Concili ecumenici e dei papi, per

³⁴ Per le citazioni si veda ivi, rispettivamente pp. 292 e 364.

loro natura incontrovertibili, ma anche all'insegnamento ordinario della Chiesa, unica depositaria della verità.

I due congressi suscitarono reazioni contrastanti nell'opinione pubblica cattolica, ma furono soprattutto gli intransigenti a rimanerne impressionati, poiché nelle idee sostenute da Montalembert e da Döllinger vedevano una minaccia per l'integrità della dottrina della Chiesa, una minaccia ancor più pericolosa in quanto proveniva dall'interno del corpo ecclesiale e si nascondeva dietro ostentate dimostrazioni di obbedienza alla S. Sede.

8. L'anno risolutivo: il 1864

Se la lettera del papa a Scherr e alcuni articoli critici di Curci sulla «Civiltà Cattolica» sembravano aver liquidato la polemica suscitata dal congresso di Monaco, l'*affaire* Montalembert ebbe invece uno sviluppo decisamente più complesso e travagliato. Alla fine del novembre 1863 il S. Uffizio prese infatti la decisione di esaminare i discorsi di Malines, in vista di una loro possibile censura; l'analisi dei discorsi fu affidata ad un giovane barnabita, Luigi Bilio, nominato da pochi mesi consultore del S. Uffizio e privo di particolari qualità teologiche. Il motivo di questa scelta non è chiaro, ma ebbe notevoli conseguenze, giacché questo ecclesiastico pressoché sconosciuto sarebbe diventato il principale – se non addirittura l'unico – artefice della redazione finale del Sillabo. La sua relazione (il suo *votum*, come venivano chiamati i pareri dei consultori delle Congregazioni romane) venne consegnata nei primissimi giorni del gennaio 1864: il barnabita riteneva che «l'opuscolo del Conte di Montalembert merit[asse] d'essere condannato *assolutamente*» poiché conteneva «opinioni pericolosissime e riprovate dalla S. Sede»³⁵. A questo punto la decisione spettava al papa, pressato tanto dagli intransigenti, come il vescovo Pie, quanto dagli amici del conte; pur non condividendo assolutamente le sue idee in merito alla conciliazione di cattolicesimo e libertà, Pio IX non volle umiliare pubblicamente un cattolico sincero e stimato come Montalembert, che in numerose occasioni aveva difeso la causa della religione e della S. Sede, e si limitò a fargli indirizzare una lettera, il 5 marzo 1864³⁶, comunicandogli il giudizio negativo che il S. Uffizio aveva espresso in merito ai suoi discorsi, nella speranza che in futuro egli si sarebbe impegnato a «dissipare e distruggere i tristi effetti derivanti dagli errori dei suddetti discorsi».

Per quanto contenuto negli esiti conclusivi, l'*affaire* Montalembert aveva comunque rimesso in moto il S. Uffizio e con quello il processo redazionale del Sillabo. Il 2 marzo 1864 venne infatti istituita una nuova commissione, la terza, che aveva il compito di redigere un nuovo elenco di errori utilizzando come materiali

³⁵ Il *votum* di Bilio è stato pubblicato integralmente in MARTINA, *Verso il Sillabo* cit., pp. 146-181; la citazione è a p. 174, il corsivo è nel testo.

³⁶ Il testo di questa lettera, tradotto in francese, è parzialmente riportato in É. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, pp. 373-374.

di lavoro la redazione in 61 tesi del 1862, le 97 proposizioni aggiuntive suggerite dai vescovi e i principali errori contenuti nei due discorsi del conte francese, errori che furono nel frattempo sintetizzati in cinque tesi sulla libertà di coscienza e di stampa e sul potere coattivo della Chiesa. La nuova redazione, composta di 53 tesi, era pronta in giugno ed era opera soprattutto di Bilio, che evidentemente aveva conquistato la fiducia del papa con il suo *votum* di gennaio; in merito alle modalità della condanna, i consultori ritennero preferibile censurare le tesi globalmente, e non una per una, rinunciando a quel minuzioso e arido lavoro di qualifica teologica su cui si erano arenati per mesi i lavori della commissione Caterini.

Indeciso sul da farsi, Pio IX ricorse ancora una volta ai Cardinali Inquisitori Generali. Il 6 agosto i porporati fecero pervenire al papa la loro risposta, ribadendo di fatto quanto avevano già rilevato nell'aprile 1862, cioè che le tesi non erano formulate in maniera soddisfacente, che non era opportuno rifarsi così strettamente all'elenco di un semplice vescovo francese e che sarebbe stato meglio redigere un nuovo elenco accompagnandolo con «un'enciclica, in cui si richiam[assero] alla memoria gli errori già condannati e si condann[assero] i nuovi»; ritenevano inoltre preferibile una «semplice condanna enunziativa»³⁷, cioè un'esposizione degli errori che non prevedesse alcuna censura teologica, né individuale, né globale. Ciò che veniva proposto era dunque un compromesso tra il modello Gerbet tanto apprezzato da Pio IX e l'enciclica gradita al S. Ufficio e ad una parte dell'episcopato: il papa approvò il 12 agosto.

Il lavoro redazionale riprese da capo, ma questa volta fu affidato al solo Bilio, forse per evitare di perdere tempo in troppe discussioni. Il 16 settembre il barnabita aveva pronto un nuovo elenco di 22 tesi, estratte dalle 53 della redazione precedente e incentrate soprattutto sul tema dei rapporti Chiesa-Stato. Nella seduta del 28 settembre, l'ultima di cui sia stato conservato il verbale negli Archivi del S. Ufficio, i Cardinali Inquisitori Generali approvarono 20 delle 22 tesi proposte e il giorno stesso Pio IX ratificò il loro parere, ordinando intanto a Bilio di redigere in italiano una bozza della futura enciclica. Utilizzando il materiale a sua disposizione il barnabita svolse rapidamente il compito affidatogli, approntando un testo che avrebbe costituito il corpo principale della *Quanta cura*.

A questo punto tutto sembrava ormai pronto per la promulgazione, ma qualcosa s'incepì: non sappiamo con precisione quali furono i motivi che spinsero il papa a ritornare sulla sua precedente decisione, ma sta di fatto che l'elenco di 20 non gli sembrò più così adatto, forse per la sua estrema brevità, e decise pertanto di farne redigere uno nuovo, sempre ad opera di Bilio. Questa volta si adottò un *modus operandi* completamente diverso da quello seguito fino ad allora: anziché rielaborare le tesi di Gerbet o comporne di nuove, si decise di trarre gli errori direttamente dalle allocuzioni, encicliche e lettere pastorali di Pio IX. In questo modo ci si limitava di fatto a riassumere quanto già censurato dal papa nei primi diciotto anni del suo pontificato e

³⁷ I due brani della risposta dei cardinali sono citati in MARTINA, *Pio IX (1851-1866)* cit., pp. 339-340.

si ottenevano due scopi: da un lato dimostrare che la Chiesa rimaneva sempre fedele alla propria tradizione, vicina o lontana, dall'altro smorzare sul nascere le eventuali reazioni negative, dato che la condanna appariva come una semplice conferma di quanto già censurato dal pontefice nei suoi atti precedenti.

Per cercare di inquadrare meglio questi ultimi avvenimenti bisogna comunque ricordare che il 15 settembre 1864 il governo francese e quello italiano firmarono un accordo, conosciuto come Convenzione di settembre, in base al quale la Francia si impegnava a ritirare le proprie truppe da Roma entro due anni in cambio della promessa da parte dell'Italia di rispettare l'integrità del territorio pontificio, trasferendo a mo' di garanzia la propria capitale da Torino a Firenze. Ci si può domandare quale peso abbia avuto questo provvedimento sui convulsi esiti conclusivi del processo redazionale; fermo restando che la Convenzione di settembre non fu certo la causa scatenante del Sillabo – diversamente da quanto vollero credere molti contemporanei –, non è però inverosimile ipotizzare che quest'atto diplomatico abbia messo il papa e la Curia di fronte alla necessità (anche politica) di dare finalmente un esito definitivo ad un processo che si trascinava ormai da troppi anni. Forse la Convenzione, che veniva vista a Roma come uno smarcamento della Francia rispetto alla difesa del papato, contribuì a far cadere le ultime riserve nei confronti di una condanna che avrebbe sicuramente urtato Napoleone III per la sua presa di posizione contro i principî liberali. A preoccuparsi delle reazioni francesi era soprattutto Antonelli, il più "politico" dei cardinali di Curia; ora, secondo voci che giravano negli ambienti diplomatici romani, nel novembre 1864 la linea prudente sostenuta dal Segretario di Stato avrebbe avuto la peggio rispetto a quella maggiormente intransigente appoggiata da alcuni influenti consiglieri di Pio IX, come George Talbot e soprattutto Xavier de Mérode, pro-ministro della Guerra dello Stato pontificio. Un membro dell'ambasciata francese a Roma, Henry d'Ideville, annotò ad esempio nel suo diario il 28 novembre: «Nei giorni scorsi in Vaticano si è verificato qualcosa d'importante. Che cosa? Non possiamo saperlo. [...] Si sa soltanto che ha avuto luogo una lotta tra Antonelli e Mérode, ma a che proposito? Quest'ultimo era raggianti, dunque non può essere stato sconfitto, perché mons. Mérode non sa dissimulare»³⁸. Pur non avendo informazioni maggiormente precise e fondate su ciò che avvenne in Curia in questo delicato frangente, si potrebbe tuttavia vedere la decisione di ricorrere ad un metodo redazionale completamente nuovo come l'esito di questi contrasti tra alti prelati: se a prevalere fu la linea dei più intransigenti, si concesse comunque qualcosa alle idee di Antonelli presentando il Sillabo in una veste meno "vistosa", cioè come una riproposizione testuale di condanne già sancite da tempo. Questa interpretazione smussante era del resto sostenuta anche nella lettera che lo stesso Segretario di Stato spedì a tutti i vescovi in accompagnamento al testo del Sillabo, nella quale quest'ultimo veniva presentato come un semplice promemoria: «poiché potrebbe forse essere successo che tutti questi Atti pontifici non siano mai giunti ai singoli ordinari, perciò lo stesso Sommo Pontefice

³⁸ H. D'IDEVILLE, *Journal d'un diplomate en Italie. Rome, 1862-1866*, Paris 1873, p. 254.

ha voluto che venisse composto questo Sillabo [...], grazie al quale i vescovi possano avere sott'occhio tutti gli errori e le dottrine perniciose, che da lui sono state disapprovate e proscritte»³⁹.

Ma torniamo al punto. Nel giro di poche settimane fu redatto questo nuovo elenco, formato da 84 tesi estratte da una trentina di documenti pontifici e suddivise in dieci paragrafi. Esse abbracciavano un'ampia gamma di tematiche, che andavano da errori strettamente dottrinali (come il panteismo, il naturalismo, il razionalismo, l'indifferentismo), ad altri relativi ai diritti della Chiesa, ai suoi rapporti con lo Stato. Largo spazio veniva dedicato agli errori sul matrimonio cristiano, mentre solo marginalmente venivano toccate le dottrine del socialismo e del comunismo; quanto al liberalismo, se ne parlava soprattutto nell'ultimo paragrafo, che colpiva in maniera specifica la libertà di culto e di espressione. Non mancavano alcuni vistosi difetti, imputabili soprattutto all'insoddisfacente formulazione di alcune tesi, che apparivano poco chiare a causa della decontestualizzazione, e al carattere eccessivamente particolare e secondario di certe questioni trattate. L'esame di questa ennesima redazione fu affidato ad una commissione ristretta di teologi e cardinali, che espunsero otto tesi, ne aggiunsero sei e ne riformularono altre, principalmente per attenuarne il carattere troppo marcatamente politico. Ne uscì così un elenco di 82 tesi che fu subito distribuito ai cardinali della Curia e ad alcuni prelati presenti a Roma in quel momento.

Ai primi di dicembre si verificò però un ultimo colpo di scena, degna conclusione di questo processo redazionale lungo e complicato. Ancora una volta ne fu protagonista Bilio; sembra che la notte prima di dare definitivamente alle stampe il Sillabo, il barnabita, temendo le conseguenze che sarebbero potute sorgere dalla pubblicazione di due tesi⁴⁰, decise di sua iniziativa, senza consultare nessun'altro, di espungerle dall'elenco: il testo ufficiale del Sillabo passò pertanto da 82 a 80 proposizioni. In realtà pochi si accorsero di questo cambiamento e lo stesso Pio IX, che di certo ne fu informato, si dimenticò ben presto dell'accaduto. Alcuni anni dopo ne derivò un curioso episodio: nel 1866 il vescovo di Nîmes, Claude-Henri Plantier, il quale all'inizio del dicembre 1864 aveva ricevuto una copia dell'elenco di 82 tesi, citò in una sua lettera pastorale una delle due proposizioni espunte; la cosa gli venne fatta notare e il prelado scoprì solo allora che il documento di cui era in possesso non corrispondeva al Sillabo ufficiale. Quando chiese spiegazioni in Curia gli fu raccontato quanto era successo, rendendo noto l'intervento *in extremis* di Bilio.

Dopo quindici anni di lavori intermittenti, la redazione definitiva del Sillabo venne quindi completata solo poche settimane prima della sua promulgazione, lasciando sostanzialmente da parte i metodi operativi e i materiali elaborati fino a quel momen-

³⁹ La lettera, in latino, è riprodotta in RINALDI, *Il valore del Sillabo* cit., p. 298.

⁴⁰ «LXXVII. Si deve credere che le richieste e il progresso delle nuove istituzioni che chiamano *Costituzionali* giovino in generale alla società civile e religiosa»; «LXXXII. I presenti moti e sconvolgimenti dell'Italia non hanno alcun carattere religioso, ma solo politico»; le due tesi sono riportate in S. VAILHÉ, *Le Syllabus a-t-il eu plusieurs éditions?*, in «L'Année théologique augustinienne», 13 (1953), pp. 370-372.

to. Si giungeva così all'epilogo di questa tormentata vicenda: l'8 dicembre 1864, festa dell'Immacolata concezione nonché decimo anniversario della sua definizione, Pio IX emanò l'enciclica *Quanta cura* e l'annesso *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Sillabo che racchiude i principali errori del nostro tempo). Nel giro di alcune settimane i due documenti furono spediti a tutti i vescovi del mondo e iniziarono così una nuova fase del loro difficile cammino.

II. L'EUROPA DAVANTI AL SILLABO

In questa seconda parte s'intende descrivere in maniera complessiva le reazioni suscitate nei principali paesi europei dalla pubblicazione della *Quanta cura* e del Sil-labo; a questo scopo si è fatto riferimento tanto agli studi già pubblicati a riguardo, quanto alle numerose raccolte documentarie e fonti coeve a stampa (soprattutto giornali e periodici, ma anche opuscoli e pamphlet) ormai largamente disponibili su internet. Partendo da una prospettiva essenzialmente geografica, la mia analisi cercherà quindi di abbracciare soprattutto tre diversi aspetti della questione: il dibattito e le polemiche giornalistiche; le reazioni degli episcopati nazionali, del clero e dei cattolici in generale, che si cercherà di ricostruire attraverso documenti sia pubblici (lettere pastorali, discorsi, pubblicazioni di varia natura), che privati (corrispondenze, diari, memorie); l'atteggiamento tenuto dai governi europei di fronte al pronunciamento pontificio. Data la vastità della materia, questa sintetica panoramica non ha – né può avere – pretese di esaustività, ma mi sembra possa fornire comunque un primo utile orientamento in mancanza di ricostruzioni che tengano conto dell'intero contesto europeo.

1. In Francia¹ e in Belgio²

Più di tutti gli altri, i governi di Francia e Belgio avevano motivo di temere un'esplicita condanna delle libertà moderne, poiché le avevano iscritte più o meno

¹ Una descrizione complessiva si può trovare in P. CHRISTOPHE, *Pie IX, le pape du «Syllabus»*, in *Le «Syllabus» de Pie IX*, Paris 2000, pp. 21-32. Gli articoli della stampa francese sono recensiti e riassunti sparsamente in E. PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese, italiana*, Roma 1968, parte II. Molti giornali francesi si possono consultare su internet. Riguardo ai cattolici liberali e al pamphlet di Dupanloup sono imprescindibili i due saggi di R. AUBERT: *La réaction du «Correspondant» au Syllabus*, in *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Mgr. H. Wagnon*, Louvain 1976, pp. 45-88 e *Monseigneur Dupanloup et le Syllabus*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 51 (1956), pp. 79-142, 471-512 e 837-915. L'atteggiamento del governo è ben ricostruito da J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris 1930, pp. 707-722, mentre le diverse reazioni dei vescovi sono testimoniate dai documenti raccolti in *L'encyclique et l'épiscopat français. Recueil complet contenant les Réponses, Lettres, Circulaire, Instructions pastorales, et Mandements de NN. SS. les Archevêques et Evêques*, Paris 1865.

² Lo studio più importante è quello di R. AUBERT, *Les catholiques constitutionnels belges face au «Syllabus»*, in «Scriinium Lovaniense», 24 (1961), pp. 543-560; sulle reazioni

esplicitamente nelle loro Costituzioni (quella francese del 1852 e quella belga del 1831) e su di esse fondavano il loro diritto pubblico. Proprio per questo, già nei primi mesi del 1864, quando era al suo culmine l'*affaire* suscitata dai discorsi di Malines di Montalembert, diplomatici, politici ed ecclesiastici di questi due paesi erano intervenuti più volte presso la S. Sede per scongiurare una presa di posizione contro i principî liberali e contro quell'ideale di conciliazione tra Chiesa e libertà che era stato propugnato e difeso dal conte. Per il momento una condanna esplicita fu evitata (più per le incertezze della Curia che per le pressioni esterne), ma – come abbiamo visto – si trattò solo di un rinvio di breve durata.

Il nunzio di Parigi, al quale spettava il compito di distribuire a tutto l'episcopato francese le copie dei documenti giuntigli da Roma il 17 dicembre, era incerto sul da farsi, perché temeva di incorrere negli ostacoli e nei divieti della polizia e non si fidava della posta ordinaria; a venirgli in aiuto fu il deputato cattolico Emile Keller, che si servì della collaborazione di alcuni giovani volontari del comitato di S. Pietro (un'associazione istituita nel 1859 con lo scopo di raccogliere fondi in favore del papa) per far recapitare i documenti a tutte le sedi episcopali del paese. Così tra il 20 e il 21 dicembre il testo della *Quanta cura* e del Sillabo era tra le mani di tutti i vescovi francesi.

A informare l'opinione pubblica furono invece i giornali. Le prime notizie relative alla promulgazione di un'enciclica contro gli errori moderni presero a circolare in Francia già nella seconda decade di dicembre, ma prima di averne la conferma e di conoscere il testo dei due documenti fu necessario attendere che questo venisse reso noto dagli organi di stampa romani: il 21 la *Quanta cura* fu pubblicata dal «Giornale di Roma», mentre il 24 il Sillabo apparve integralmente sulle colonne dell'«Osservatore romano». La notizia della pubblicazione giunse a Parigi il giorno di Natale, ma trascorsero altri due giorni prima che le testate della capitale cominciassero a riprodurre i testi.

Bastarono comunque le prime notizie circa la natura e il contenuto del pronunciamento pontificio per scatenare – in Francia come altrove – un'intensa polemica giornalistica, che si protrasse per molte settimane. Se da un lato il quotidiano «Le Monde», organo dell'intransigentismo francese, esprime fin dal 23 dicembre tutta la sua soddisfazione per l'infallibile presa di posizione di Pio IX, seguito in questo da buona parte della stampa cattolica (o «clericale», come veniva definita allora), dall'altro i giornali liberali presero invece generalmente posizione contro l'atto pontificio; nei toni e negli argomenti utilizzati da quest'ultimi non mancavano però sensibili differenze. I giornali filogovernativi, come «La France» (a cui collaborava il visconte de la Guéronnière, molto vicino a Napoleone III) e «Le Constitutionnel», organo ufficioso degli ambienti ministeriali, si limitarono a rilevare l'inopportunità dell'encicli-

della stampa e dei gruppi liberali si veda H. HASQUIN, *Le libéralisme belge, Quanta Cura et le Syllabus*, in *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875). Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, in «Problèmes d'histoire des religions», 9 (1998), pp. 67-84.

ca, minimizzandola come anacronistica apologia del Medioevo e inutile ripetizione delle condanne espresse da Gregorio XVI nel 1832: ribadendo la loro fedeltà alle libertà gallicane, sostenevano insomma che l'intervento pontificio serviva solo a «contristare le coscienze cattoliche, rallegrare i nemici della Chiesa e quindi aumentare le difficoltà della missione che la Francia s'è data e che persegue nell'interesse della S. Sede», come scrisse Paulin Limayrac su «Le Constitutionnel» del 30 dicembre.

«La Presse», uno dei quotidiani più venduti di Parigi, seguì invece una linea tutta sua: mostrando un atteggiamento simpatetico nei confronti dell'enciclica, lodata per «la sincerità, il ripudio di ogni ipocrisia e di ogni astuzia» (1 gennaio 1865), il direttore Emile de Girardin traeva spunto dall'intervento del papa per prendersela con i gallicani, che cercavano una mediazione impossibile tra Dio e Cesare, e per rivendicare la necessità, ora più che mai, di una piena separazione tra Chiesa e Stato, allo scopo di realizzare «la Chiesa libera nell'universo libero, cioè la religione senza nessun altro fondamento che la fede e nessun'altra garanzia che la libertà» (28 dicembre 1864).

Toni più duri e decisamente antiromani caratterizzarono gli interventi del «Journal des débats», storica testata parigina: il 28 dicembre il segretario di redazione Camus accusò il papa di aver definitivamente tradito le speranze liberali suscitate agli inizi del suo pontificato e di aver valicato «i limiti [...] naturalmente assegnati alla sua giurisdizione spirituale», mentre il giorno dopo Eugène Yung rincarò la dose affermando che Pio IX aveva compiuto un vero e proprio «colpo di Stato» contro gli stessi cattolici, per costringerli ad uniformarsi non solo alle sue prescrizioni dottrinali – il che sarebbe stato pienamente legittimo visto il suo ruolo di «custode della fede» – ma anche a quelle politiche; il fallimento di questo disegno era però inevitabile, perché i cattolici non avrebbero potuto obbedirgli neanche volendolo. Anche la «Revue des Deux Mondes», nel numero del gennaio 1865, dedicò alcune pagine alla difficile situazione dei cattolici³, costretti ad essere “cittadini a metà” in quei paesi ove vivevano i principî condannati dall'enciclica e a rinnegare le libertà per le quali loro stessi avevano lottato; la rivista vedeva nella *Quanta cura* un «atto sovversivo dal punto di vista politico e disgregatore da quello sociale» e chiedeva pertanto la fine di ogni sostegno francese al potere temporale e la realizzazione di una completa separazione tra Stato e Chiesa.

Quanto alla stampa più accesa anticlericale, rappresentata da giornali come «Le Siècle», «Le Temps» e l'«Opinion nationale», essa attribuiva la massima importanza all'atto pontificio e ne enfatizzava la portata e il valore con l'intento di dimostrare l'evidente incompatibilità tra il cattolicesimo e la civiltà moderna, tra la Chiesa e la libertà; a fronte di questo stato di cose, i cattolici erano chiamati a fare una netta scelta di campo: essere fedeli ad una religione che imponeva loro di rifiutare la modernità o essere fedeli alle istituzioni del proprio paese, fondate sulla libertà. «Bisogna ormai rinunciare alla speranza di un accordo tra la Chiesa e la so-

³ E. FORCADE, *Chronique de la quinzaine*, in «Revue de Deux Mondes», 35 (1865), t. LV, pp. 258-260.

cietà odierna» affermava lapidario Édouard Scherer su «Le Temps» del 28 dicembre: «la S. Sede chiede a ciascuno di scegliere tra la patria terrena e la patria celeste; [...] getta violentemente il gregge dei cristiani al di fuori delle nostre istituzioni e dei principî sui quali esse poggiano». Le stesse idee erano espresse da Taxile De-lord su «Le Siècle», il quale accusava Pio IX di aver rotto «il patto che unisce in questo momento i popoli e la maggior parte dei sovrani cattolici», imponendo di scegliere necessariamente «tra il papa e Cesare» (29 dicembre).

Questa interpretazione massimalista non era dissimile, sotto certi punti di vista, da quella proposta da «Le Monde» e dai più fervidi intransigenti, i quali vedevano nell'enciclica e nel Sillabo la conferma definitiva delle proprie posizioni. Forte di questa convinzione, il giornale parigino caricava a fondo contro i cattolici liberali, esortandoli con parole e toni infuocati ad abbandonare sottigliezze e distinzioni e ad operare una netta scelta di campo: o con la Chiesa o con le libertà del secolo. Per avere un'idea della violenza verbale di questi attacchi basta leggere alcune righe di un articolo del 13 gennaio: «Nostra unica fede è stigmatizzare come anticattolici il liberalismo, il progresso e la civiltà moderna. Noi condanniamo come anticattolici questi *aborti dell'inferno* [...] e a coloro che ci stancano l'udito con la chiacchiera impertinente del progresso e della civiltà moderna noi possiamo dire d'ora in poi, in tutta sicurezza di coscienza: “Voi non siete più cattolici”»⁴. Ovviamente non tutta la stampa cattolica accettava questa linea radicale e i giornali di orientamento liberal-moderato o evitarono di addentrarsi nei commenti, come fece «La Gazette de France», o continuarono cautamente a patrocinare la mediazione, come il «Journal des Villes et des Campagnes», che proprio per questo fu colpito dagli strali velenosi di «Le Monde».

Ma le reazioni che tutti più aspettavano di conoscere – *in primis* i loro avversari – erano quelle dei cattolici liberali più convinti, le cui posizioni erano espresse dalla rivista «Le Correspondant». Visto che il periodico usciva solo una volta al mese, i membri del comitato di redazione ebbero a disposizione un po' di tempo per riordinare le idee e decidere quale linea seguire. Di primo acchito il colpo fu durissimo: la pubblicazione della *Quanta cura* e del Sillabo sembrava vanificare anni di lotte, impegno politico e leale attaccamento alla Chiesa, tanto che Montalembert, uno dei principali redattori della rivista, annotò amareggiato nel suo diario: «Questa enciclica viene a dimostrare che per 35 anni sono stato la vittima di un'illusione ridicola, volendo conciliare la Chiesa con il progresso, la libertà e la civiltà!»⁵. Albert de Broglie e Augustin Cochin, altri due stretti collaboratori del «Correspondant», erano così abbattuti e sconcertati che in un primo momento decisero di ritirarsi dalla rivista, ritenendosi completamente sconfessati da Roma. Furono necessari la fermezza e il realismo di Théophile Foisset e di Alfred de Falloux, amici di vecchia data e cattolici liberali

⁴ Queste parole infuocate erano a loro volta riprese dal periodico «El Pensamiento Español». Il brano citato è tratto da J. LECLER, *Le Syllabus a cent ans*, in «Études», 97 (1964), t. CCCXX, n. 6, pp. 739-753; cfr. p. 744 [corsivo mio].

⁵ C. DE MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, a cura di L. Le Guillou e N. Roger-Taillade, vol. VIII, Paris 2009, p. 37, annotazione del 1° gennaio 1865 [corsivo nel testo].

anch'essi, e l'autorevolezza del vescovo di Orléans, Dupanloup, per convincerli a non compiere un simile passo: la nuova enciclica – argomentavano quest'ultimi – non aggiungeva niente di nuovo rispetto alle condanne già espresse dalla *Mirari vos* di Gregorio XVI, che certo non avevano impedito ai cattolici francesi e belgi di accettare le istituzioni liberali, servendosene con successo per tutelare gli interessi della Chiesa e della S. Sede; bisognava quindi rimanere saldi, perseguendo sul piano delle applicazioni pratiche «la conciliazione del cattolicesimo con le libertà moderne»⁶.

Man mano che la tensione e lo sconcerto delle prime settimane si allentavano, venne definendosi la linea del «Correspondant»: i membri del comitato di redazione, riunitosi quasi al completo a metà gennaio, pur ritenendo intollerabili e insultanti gli articoli della stampa ostile (soprattutto quelli di «Le Monde»), non intendevano lasciarsi trascinare in una diatriba intorno all'interpretazione dei documenti pontifici e decisero invece di pubblicarne i testi senza alcun commento, facendoli precedere solo da una breve nota che esprimeva la loro piena sottomissione al papa e alla S. Sede, ma anche l'intenzione di mantenersi coerenti al programma politico-religioso sostenuto fino ad allora: «I doveri [dei cattolici ingaggiati nella lotta della stampa e della vita politica] ci sembrano chiariti, ma non cambiati. Il S. Padre denuncia loro [...] degli errori di principio da cui essi devono preservare non meno il loro pensiero che il loro linguaggio. Non chiede loro di uscire dalle istituzioni del loro paese e di disconoscere le necessità imperiose e i reali progressi del loro tempo. [...] Entro quei limiti che si è sempre proposto di non superare, il *Correspondant* crede di poter continuare l'opera alla quale s'è votato, e perseguire, insieme alla difesa della Chiesa, lo sviluppo delle nostre istituzioni politiche nel senso della libertà. [...] I fatti dimostreranno la sincerità delle sue parole»⁷.

Nel frattempo la polemica era stata ulteriormente alimentata dai alcuni provvedimenti del governo francese. Il 21 dicembre i documenti erano giunti al ministro degli Esteri Drouyn de Lhuys e nelle settimane successive l'ambasciatore francese a Roma, Sartiges, aveva inviato a Parigi numerosi dispacci nel tentativo – ispirato dal card. Antonelli – di attenuare la portata del provvedimento pontificio, spiegando che il papa intendeva colpire «il socialismo e le malvagie passioni del secolo» e non certo le «idee conservatrici [rappresentate] dall'imperatore [Napoleone III]»⁸. Queste rassicurazioni non furono però sufficienti e il governo, dopo aver emesso una prima nota di biasimo il 26 dicembre, ritenne opportuno intervenire in maniera più decisa. Parzialmente incoraggiato dal decano della facoltà teologica della Sorbona, Henri Maret, e dall'arcivescovo di Parigi Darboy – due decisi avversari dell'ultramontanismo – il 1° gennaio 1865 il ministro dei Culti Baroche diramò a tutti i vescovi francesi una circolare che vietava loro di pubblicare ufficialmente l'enciclica e il Sillabo, in quanto con-

⁶ Foisset a de Broglie, 2 gennaio 1865, lettera citata in J. DE PANGE, *Une chapitre de l'histoire du «Correspondant». Théophile Foisset et le prince de Broglie*, in «Le Correspondant», 101 (1929), t. CCCXVII, pp. 113-137; cfr. p. 133.

⁷ «Le Correspondant», 37 (1865), t. LXIV, pp. 5-8; cfr. pp. 7-8.

⁸ Sartiges a Drouyn de Lhuys, 3 gennaio 1865, dispaccio citato in MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire* cit., p. 714.

tenenti «proposizioni contrarie ai principî sui quali si fonda la Costituzione dell'Impero»; qualche giorno dopo la proibizione venne ulteriormente specificata da un decreto del Consiglio di Stato, che permetteva al clero di rendere nota solo la parte finale della *Quanta cura*, quella in cui il papa indiceva un giubileo universale⁹. Questa decisione traeva legittimità dall'art. I degli *Articoli organici* (le disposizioni legislative che regolavano l'applicazione del Concordato del 1801), il quale attribuiva al governo francese il potere di vietare la pubblicazione e la diffusione di qualsiasi documento pontificio da esso non espressamente autorizzato. L'interdizione ministeriale provocò subito vivissime proteste, soprattutto perché impediva all'episcopato di spiegare ai fedeli il contenuto dei documenti, mentre lasciava che qualsiasi giornale o periodico li pubblicasse e li interpretasse a suo modo.

Ma quali furono le reazioni dei vescovi di fronte al provvedimento papale e alla proibizione del governo? Nel suo complesso l'episcopato cercò di fornire un'interpretazione moderata dell'enciclica e del Sillabo, per disinnescare una polemica che rischiava di danneggiare gli interessi della Chiesa e della religione, fornendo facili pretesti alla stampa anticlericale. Anche un vescovo di sicura intransigenza come Pie, ordinario di Poitiers, che tante volte aveva insistito presso il papa per vedere condannate le idee dei liberali, scrisse a Baroche di non credere che i documenti pontifici fossero in disaccordo con la Costituzione francese (2 gennaio 1865) e altri prelati ultramontani, come Parisis di Arras e Plantier di Nîmes, sottolinearono il carattere dogmatico, e non politico delle condanne. Solo un pugno di vescovi – nella fattispecie Doney di Montauban, Pavy di Algeri, Dupont des Loges di Metz – misero in luce la contraddizione esistente tra certi aspetti delle istituzioni francesi e i principî ribaditi dal papa, ma non vollero insistere su questo punto e si limitarono tutt'al più a suggerire – come fece Pavy – di operare qualche modifica al testo costituzionale, che di certo non era immutabile.

Alcuni settori dell'alto clero francese di tendenze gallicane non potevano però nascondere la propria insofferenza di fronte alla presa di posizione autoritaria e unilaterale di Pio IX e cercarono di esprimere il proprio dissenso senza troppo clamore; a capo di questo gruppo vi erano l'arcivescovo di Parigi Darboy e il teologo Maret, vescovo *in partibus* di Sura. Il primo, forte della sua autorità e del suo prestigio, rispose al Sillabo con una lettera pastorale nella quale, pur stigmatizzando i più gravi errori della società contemporanea, sembrava tuttavia voler dare lezioni al papa e lo pregava di considerare anche ciò che «[la nostra epoca] può avere di onorevole e di buono», esortandolo per di più a «riconciliare la ragione e la fede, la libertà e l'autorità, la politica e la Chiesa». Maret, dal canto suo, non avendo fedeli a cui rivolgersi, preferì scrivere al ministro dei Culti Baroche, esortandolo a convocare una commissione episcopale che esaminasse attentamente i documenti pontifici ed elaborasse una richiesta di chiarimenti da rivolgere al papa. In vista dei lavori di questa commissione – che tuttavia non fu mai istituita – il decano della Sorbona elaborò una memoria

⁹ La circolare e il decreto sono riportati tra gli altri in *L'encyclique et l'épiscopat français* cit., pp. 58-59.

sul Sillabo nella quale metteva in luce le contraddizioni della linea intransigente seguita da Roma e dimostrava che il rapporto tra la Chiesa e la società civile non doveva irrigidirsi in uno schema dogmatico e astorico, bensì adattarsi necessariamente al variare delle condizioni contingenti, mentre ciò che rimaneva invariato era la missione ecclesiastica, cioè stabilire nel cuore degli uomini «il regno di Dio, il regno della fede, della giustizia, della carità»¹⁰. Sebbene Maret l'avesse scritta con l'intento di spedirla al papa, la memoria non fu mai inviata e non uscì dalla cerchia delle persone a lui più vicine.

Salvo alcune eccezioni, come quelle di Lavigerie di Nancy, di Lecourtier di Montpellier e di Darboy, la quasi totalità dell'episcopato francese protestò contro l'interdizione ministeriale, anche se utilizzando forme e toni differenti: se alcuni vescovi diedero pubblicità alle proprie rimostanze comunicandole alla stampa cattolica, altri preferirono invece muoversi con maggior discrezione e si limitarono a inviare al ministro lettere confidenziali. Solo due prelati, il card. Mathieu di Besançon e Dreux-Brézé di Moulins, disobbedirono alla proibizione e promulgarono i documenti pontifici dal pulpito delle rispettive cattedrali (8 gennaio): questo gesto di sfida costò ad entrambi il deferimento al Consiglio di Stato e una condanna per abuso. Nel complesso, comunque, il divieto di Baroche si rivelò inutile e persino controproducente, visto che attirò su di sé l'attenzione dell'opinione pubblica, distogliendola così dalle discussioni sul significato del Sillabo e della *Quanta cura*, contribuì a compattare il fronte dei cattolici e permise inoltre all'episcopato di additare nell'atto censorio un perfetto esempio di quel falso liberalismo che il papa intendeva colpire con le sue condanne.

Se il basso clero francese, attestato prevalentemente su posizioni ultramontane, accettò senza troppe difficoltà il pronunciamento dottrinale del pontefice, una parte dell'opinione pubblica cattolica ne rimase alquanto turbata. A provare inquietudine e disagio di fronte alla condanna papale non erano solo i cattolici di orientamento liberale, relativamente minoritari nel paese e appartenenti per lo più agli strati elevati della società, ma anche quei «cattolici liberi da spirito di partito e di sistema», come li definiva il ministro degli Esteri, «che si accontentano di trovare nel loro culto la soddisfazione dei loro sentimenti religiosi, e rispettano nei salutarî insegnamenti della Chiesa la garanzia della loro fede e una condizione essenziale per il mantenimento dell'ordine morale, nella società come nella famiglia»¹¹.

In questa situazione di malessere e confusione, aggravata dalle dichiarazioni intransigenti di molti giornali e dall'impossibilità dell'episcopato di chiarire puntualmente il senso e la portata dei documenti pontifici, ebbe grande risonanza l'uscita di un opuscolo di mons. Dupanloup, intitolato *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre* e messo in vendita a Parigi a partire dal 24 gennaio 1865. L'opera era il frutto di un processo redazionale abbastanza tortuoso, sebbene assai ra-

¹⁰ Il testo di questa memoria è integralmente riportato in G. Bazin, *Vie de Mgr Maret, évêque de Sura, archevêque de Lépante*, Paris 1891-1892, 3 voll., vol. II, pp. 321-344; la citazione è a p. 337.

¹¹ Drouyn de Lhuys a Sartiges, 6 gennaio 1865, dispaccio riportato in *L'encyclique et l'épiscopat français* cit., pp. 450-452; cfr. p. 451.

vido, durante il quale il vescovo di Orléans si era avvalso dell'attiva collaborazione di Cochin e dei consigli di altri amici; l'obiettivo era smascherare la «tattica troppo visibile» degli anticlericali, che attaccavano i due documenti pontifici e li deformavano con le loro grossolane interpretazioni solo per distogliere l'attenzione dell'opinione pubblica dal reale significato della Convenzione di settembre e per delegittimare la S. Sede presentandola come retrograda e reazionaria, in attesa di sferrare il colpo definitivo al potere temporale. Per mettere a nudo queste trame, Dupanloup dapprima passava in rassegna le violenze e gli inganni di cui il governo piemontese si era servito per impadronirsi di quasi tutta l'Italia, ingannando la buona fede della Francia e tradendo sistematicamente il principio della «libera Chiesa in libero Stato» pomposamente rivendicato da Cavour. Poi, nella seconda parte dell'opera, veniva analizzato più da vicino il contenuto della *Quanta cura* e del Sillabo; dopo aver smascherato le imprecisioni commesse dai giornali anticlericali e la loro patente ignoranza in materia di esegesi teologica, il vescovo affrontava i punti più problematici della questione (nello specifico, il rapporto fede-ragione, il progresso e la civiltà moderna, la libertà dei culti e quella politica), dimostrando che gli avversari della Chiesa avevano sistematicamente travisato e deformato le parole e le intenzioni del papa: Pio IX non condannava la ragione umana, ma la pretesa di deificarla a discapito della fede, non rifiutava il progresso in quanto tale (che anzi «il Cristianesimo si è onorato di chiamarsi Progresso davanti ai pagani e ai barbari»), ma quell'insieme di incredulità atea e anarchia rivoluzionaria che si nascondeva sotto questo nome impreciso; e ancora non riprovava «la libertà politica dei culti» ma solo «l'indifferenza in materia di religione», cioè la pretesa che non ci sia distinzione morale tra la verità e l'errore. L'alternativa posta con arroganza dagli anticlericali era quindi priva di fondamento, perché – come affermava deciso Dupanloup – «non abbiamo bisogno di smettere di essere cristiani per essere dei buoni cittadini; non abbiamo niente di serio da sconfessare nel passato, niente da temere per il futuro: noi saremo del nostro tempo»¹².

L'opuscolo riscosse fin da subito un notevole successo editoriale: diverse decine di migliaia di copie vennero vendute in poche settimane nella sola Francia e nel giro di alcuni mesi si contarono svariate edizioni in francese e moltissime traduzioni in tutte le maggiori lingue europee. L'interpretazione ferma ma moderata di Dupanloup placò in parte le polemiche e rassicurò le coscienze di molti; con un po' di enfasi, ma non senza fondamento, de Broglie avrebbe così descritto, a molti anni di distanza, l'effetto prodotto dall'intervento dell'amico: «La società che non respirava più ebbe un sollievo come un uomo sul punto di soffocare al quale avessero tagliato la corda che gli serrava la gola»¹³. Anche l'episcopato – e non solo quello francese – dimostrò in larga parte di apprezzare e condividere l'interpretazione proposta dal vescovo d'Orléans e nel giro di qualche anno più di trecento prelati gli scrissero per congratularsi. A Roma l'opuscolo ricevette un'accoglienza positiva e fu apprezzato anche in

¹² *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; i passi citati sono tratti rispettivamente dalle pp. 118, 125 e 132.

¹³ *Mémoires du duc de Broglie*, citate in AUBERT, *Monseigneur Dupanloup et le Syllabus* cit., p. 81.

Curia, soprattutto perché contribuiva a smorzare i toni di una polemica la cui asprezza aveva colto un po' di sorpresa la S. Sede. Lo stesso Pio IX confidò di essere rimasto molto soddisfatto dall'intervento di Dupanloup e gli indirizzò una lettera di felicitazione; l'adesione del papa non era però priva di sfumature e ambiguità e nella parte conclusiva del breve pontificio il vescovo veniva esortato ad esporre ai suoi fedeli il vero significato dei due documenti con la stessa accuratezza con cui ne aveva confutato le interpretazioni sbagliate: un incoraggiamento che i detrattori interpretarono come una velata critica. Per di più, appena un anno dopo, il papa avrebbe caldamente elogiato un'opera dell'intransigente Louis Veuillot, intitolata *L'illusion libérale*, nella quale veniva sostenuta una linea interpretativa diametralmente opposta rispetto a quella di Dupanloup.

Dal canto loro, gli anticlericali e gli intransigenti non nascosero la propria insofferenza per le sottili distinzioni del prelado e lo accusarono di aver deformato l'atto pontificio, nascondendo abilmente la sua operazione dietro lo schermo accattivante delle proteste contro la Convenzione. Qualcuno parlò di due encicliche: quella del papa e quella del vescovo di Orléans. Qualche osservazione critica arrivò anche da un amico di vecchia data come Montalembert, il quale, pur riconoscendo i meriti dell'opuscolo e la sincerità del suo autore, ammise di non essere persuaso da molti degli argomenti utilizzati ed espresse i suoi dubbi tanto al diretto interessato, quanto a de Broglie, a cui scrisse: «Non saprei parlare come ha parlato [Dupanloup], perché io non ammiro quello che lui ammira, né suppongo quello che lui suppone. Io sono ferito *fino nel fondo dell'anima* da una dottrina che nessun sotterfugio, per quanto eloquente, può rendere accettabile per la mia coscienza»¹⁴. Era la testimonianza di una profonda frattura che non si sarebbe più ricomposta del tutto e che spinse il conte, ormai debole e ammalato, a ritirarsi in silenzio dalla vita pubblica e dalla ribalta della stampa, trascorrendo i suoi ultimi anni di vita in rapporti sempre più tesi con una Chiesa dalla quale si sentiva respinto e incompreso.

Rispetto alla Francia, retta da un regime autoritario e solo esteriormente liberale (la Costituzione del 1852 si limitava infatti a ricordare i «grandi principî proclamati nel 1789» senza declinarli precisamente), in Belgio il problema della compatibilità tra le condanne dell'8 dicembre 1864 e le istituzioni liberali era sentito con maggiore urgenza. Nel 1831, anno dell'indipendenza, i cattolici belgi avevano approvato di comune accordo con i liberali una Costituzione che riconosceva la piena libertà di culto e da quel momento avevano basato sulla Carta la loro azione in difesa dei diritti della Chiesa e degli interessi della religione, ottenendo notevoli successi nell'ambito dell'insegnamento e dell'associazionismo. Tuttavia l'iniziale alleanza tra cattolici e liberali andò progressivamente allentandosi (sarebbe finita definitivamente in pezzi dopo le elezioni del 1857) e già dalla fine degli anni '40 cominciarono a crescere, tanto a livello politico quanto nell'opinione pubblica, atteggiamenti

¹⁴ Montalembert a de Broglie, 11 febbraio 1865, lettera riportata ivi, pp. 509-510; cfr. p. 509 [corsivo nel testo].

menti di diffidenza nei confronti dello strapotere dei vescovi e di una Chiesa che sembrava espandersi troppo in regime di libertà. Quest'ostilità crescente, che acquisì progressivamente la fisionomia di un esplicito anticlericalismo, rafforzò le componenti più intransigenti del cattolicesimo belga, favorendo le posizioni di quanti intendevano riavvicinare le istituzioni belghe a quell'ideale di Stato confessionale più volte propugnato da Pio IX per gli Stati a maggioranza cattolica. Tra questi due poli si collocavano i "cattolici costituzionali", i quali accettavano di collocarsi sul terreno delle libertà pubbliche e partecipavano attivamente alla vita politica del paese, contando sull'appoggio di ampi settori del clero, soprattutto a Bruxelles, e di molti professori dell'Università cattolica di Lovanio, oltre che sull'intensa azione del laicato.

La stampa anticlericale belga, ricevuta la notizia della pubblicazione il 26 dicembre, mostrò reazioni non molto dissimili da quelle registrate in Francia: i giornali di questa tendenza affermarono che «il cattolicesimo liberale [era stato] ripudiato da Roma» («L'Etoile belge», 26-27 dicembre) e che non potevano più darsi cattolici quanti accettavano le libertà moderne («L'Indépendance belge», stesso giorno), mettendo così in dubbio la fedeltà dei cattolici alla Costituzione e tacciandoli di ipocrisia. Tra le testate liberali, solo «L'Echo du Parlement belge», pur bollando l'atto pontificio come un'«usurpazione dello spirituale sul temporale» (30 dicembre), ammise realisticamente che le cose non sarebbero cambiate per i cattolici belgi, i quali si sarebbero adattati alla *Quanta cura* come avevano fatto con la *Mirari vos*. Quanto agli intransigenti, il loro organo principale, «Le Bien public», mantenne un profilo più defilato rispetto al corrispettivo francese, incassando la vittoria con giubilo ma senza infierire eccessivamente contro i "costituzionali" e guardandosi bene dal mettere in discussione la Carta fondamentale del paese. Non tutti i cattolici intransigenti condividevano però quest'atteggiamento e qualcuno, come il conte de Liminghe, si sentì in dovere di scrivere al proprietario del giornale rilevando che «le *Bien public* [era] stato troppo riservato» ed esortandolo a prendere a modello la linea aggressiva di «Le Monde»¹⁵.

I cattolici costituzionali dal canto loro furono inizialmente affranti e disorientati dal pronunciamento pontificio: il parlamentare Barthélemy Du Mortier ammise di aver avuto la «coscienza sconvolta d'inquietudini»¹⁶, mentre Alexandre Delmer, redattore politico del «Journal de Bruxelles», organo del gruppo, credette in un primo momento che non vi fosse più «la possibilità di essere allo stesso tempo cattolici ortodossi e liberali sinceri» e che bisognasse «sottomettersi [all'enciclica] o separarsi [dalla Chiesa]»¹⁷, e come lui lo credettero anche gli altri membri della re-

¹⁵ De Liminghe a Joseph de Hemptinne, 5 gennaio 1865, lettera riportata in A. SIMON, *L'hypothèse libérale en Belgique. Documents inédits, 1839-1907*, Wetteren 1956, pp. 178-179; cfr. p. 179.

¹⁶ Du Mortier al card. Sterckx, 30 gennaio 1865, lettera riportata in ID., *Catholicisme et Politique. Documents inédits (1832-1909)*, Wetteren 1955, pp. 124-126; cfr. p. 125.

¹⁷ Note del 27 e 28 dicembre 1864; *Carnets du journaliste catholique Alexandre Delmer (1860-1889)*, vol. II, 1864-1866, Louvain-la-Neuve 1990, pp. 296 e 299.

dazione. Molti temettero che non fosse più permesso ai cattolici belgi di servirsi delle istituzioni parlamentari del loro paese, né di presentarsi alle elezioni come candidati. Bastarono però pochi giorni perché queste interpretazioni radicali venissero smentite e “disinnescate”, e agli inizi del gennaio 1865 era ormai ampiamente comprovato che la condanna del papa non intendeva colpire la Costituzione belga – a suo tempo già approvata dall’intransigente Gregorio XVI. D’altra parte il «Journal de Bruxelles» aveva sostenuto questa tesi già in un articolo del 28 dicembre, affermando fin d’allora che i cattolici belgi potevano conciliare «i loro doveri verso le istituzioni del loro paese [con] il rispetto, l’amore e la sottomissione» verso il pontefice, e l’aveva ripetuta nelle settimane seguenti con maggior ampiezza e convinzione, confermando la propria devozione filiale nei confronti del papa. Nel paese ebbe poi una certa risonanza l’intervento di Adolphe Dechamps, che riprese e sviluppò questi concetti in un articolo pubblicato sulla neonata «Revue générale»¹⁸: la *Quanta cura* era un atto essenzialmente dottrinale – sosteneva il leader dei cattolici costituzionali – e intendeva colpire «il naturalismo, l’ateismo sociale, l’indifferenza alla base di tutto, la secolarizzazione universale, lo Stato-Dio». Rispondendo alle accuse degli anticlericali, Dechamps ribadiva la sua piena fedeltà alla Costituzione belga, poiché essa era «la migliore [...], la più appropriata alla storia e ai bisogni» dei cattolici del paese, senza però considerarla come «un dogma, un principio assoluto applicabile a tutte le nazioni e a tutti i tempi». Il nuovo pronunciamento pontificio non mutava quindi il quadro politico: «i cattolici belgi, come i cattolici francesi o tedeschi, come i cittadini della Svizzera e dell’Olanda, dell’Inghilterra e degli Stati Uniti [...] erano costituzionali, e restano costituzionali» senza alcuna crisi di coscienza. In una lettera all’amico Montalembert, il deputato chiarì ulteriormente il suo pensiero in proposito: «Il papa ha proclamato la tesi, spetta ai vescovi e ai cattolici che si occupano delle posizioni politiche di parlare dell’ipotesi, di rimanere in presenza dei fatti, di mettere la dottrina in rapporto con l’evidenza delle realtà, di tradurre l’enciclica nel linguaggio del nostro tempo. È quello che ha mirabilmente fatto mons. Dupanloup»¹⁹.

Anche in Belgio il problema sollevato della compatibilità tra la dottrina della Chiesa e le libertà moderne fu risolto – o piuttosto – aggirato, distinguendo la sfera dei principî (“tesi”) da quella delle applicazioni concrete, determinate dai tempi e dalle situazioni storiche (“ipotesi”). Molte coscienze furono rassicurate e rafforzate nella fede e i cattolici poterono continuare ad essere uomini e cittadini del proprio tempo senza trasgredire apertamente l’insegnamento del magistero ecclesiastico. Questa scelta tattica non era però priva di ambiguità e poteva rivelarsi un’arma a doppio taglio, esponendo i cattolici – soprattutto quelli direttamente coinvolti nella vita politica – alle accuse d’ipocrisia e slealtà lanciate dai loro avversari e delegit-

¹⁸ *Situation politique de la Belgique. Les craintes et les espérances*, in «Revue générale», 1 (1865), t. I, pp. 1-53. La digressione sull’enciclica è alle pp. 27-40, i passi da me citati alle pp. 31 e 35.

¹⁹ Dechamps a Montalembert, 24 gennaio 1865; lettera riportata in AUBERT, *Les catholiques constitutionnels belges face au «Syllabus»* cit., pp. 557-560.

timando la loro azione in difesa della religione e dei suoi interessi. Anche in Belgio ci fu chi si accorse di questi rischi; il già citato deputato cattolico Du Mortier – ad esempio – riteneva che una simile distinzione fosse pericolosa sul piano politico, soprattutto in Belgio, e che «ogni ipotesi metafisica [avrebbe reso] impossibile la difesa dei diritti della Chiesa [portando] in sé il germe di un'accusa di cattiva fede e la giustificazione della persecuzione della Chiesa»²⁰. E tuttavia la condanna dell'8 dicembre 1864 non sembrava lasciare alternative tra questa distinzione problematica e il rifiuto intransigente di ogni commistione con la modernità.

2. In Italia²¹

Che le proposizioni condannate nel Sillabo facessero riferimento in maniera esplicita e insistita all'Italia e alla questione romana era un dato di fatto inoppugnabile, “testuale”; bastava scorrere le fonti del Sillabo per rendersene conto: ben 13 dei 30 documenti pontifici citati da Bilio si riferivano, più o meno direttamente, alla politica del governo sabaudo, di cui venivano stigmatizzati ora i provvedimenti di laicizzazione e di riforma ecclesiastica (dalle leggi Siccardi del 1850 in poi), ora le usurpazione territoriali ai danni del papa e degli altri sovrani della penisola. Anche per questo motivo, le condanne dell'8 dicembre 1864 furono recepite in Italia in un'ottica più politica che dottrinale, quasi fossero la definitiva conferma dell'insanabile frattura che divideva e rendeva irconciliabili il papato e il regno d'Italia. In particolar modo molti vollero vedere nell'enciclica e nel Sillabo un'esplicita presa di posizione contro la Convenzione di settembre, in merito alla quale la S. Sede aveva fino ad allora mantenuto il più rigoroso silenzio. A sostenere questa tesi non era soltanto l'abate Antonino Isaia – il quale asseriva in un suo opuscolo che i due documenti erano «in apparenza pubblicati per proclamare principî e dottrine cattoliche, ma in pratica realtà al fine di eccitare potenze amiche a sorgere in difesa del regno temporale del pontefice»²² –, ma anche la maggior parte della stampa anticlericale. Questa interpretazione dei fatti era confermata dallo stesso ambasciatore italiano a Parigi, Costantino Nigra, il quale scrisse al primo

²⁰ Du Mortier al card. Antonelli, 5 gennaio 1865; lettera riportata in SIMON, *Catholicisme et Politique* cit., pp. 126-135; cfr. p. 133.

²¹ Un quadro complessivo è tracciato da R. MORI, *La questione romana, 1861-1865*, Firenze 1963, pp. 322-342; per le reazioni della stampa rimando ancora a PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa* cit. e ai vari brani di articoli riportati da G. PEPE, *Il Sillabo e la politica dei cattolici*, Roma 1945, pp. 85-96. Per le proteste dei vescovi contro il governo si vedano invece A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano*, Bari 1946, pp. 37-41 e *L'episcopato e la rivoluzione in Italia, ossia Atti collettivi dei vescovi italiani [...] contro le leggi e i fatti della rivoluzione*, Mondovì 1867, vol. II, dove vengono riportate le lettere collettive scritte dagli episcopati delle varie province ecclesiastiche italiane.

²² A. ISAILA, *Storia ed esame dell'Enciclica e del Sillabo dell'8 dicembre 1864*, Torino 1865, p. 6.

ministro La Marmora che era «impossibile il non vedere in questi incredibili documenti una risposta della Corte di Roma alla Convenzione del 15 settembre»²³.

Quanto alle reazioni della stampa, ad un estremo dello schieramento i giornali democratici anticlericali mostrarono di non stupirsi del nuovo pronunciamento pontificio e ostentarono un atteggiamento di indifferenza nei confronti dell'enciclica e del Sillabo. «Non siamo abbastanza amici della S. Sede per poter discutere con essa», scriveva il 4 gennaio 1865 «Il Diritto» di Firenze, organo della Sinistra, aggiungendo con studiata noncuranza di non potersi fermare «a discutere sulle stolide ed irose declamazioni di un prete vecchio e imbecille contro la ragione umana»; dal canto suo la garibaldina «Gazzetta del Popolo» di Torino scagliava violenti strali contro l'insensato oscurantismo di Roma (30 dicembre 1864), ma riconosceva che la nuova condanna non aveva «fatto [ai nemici della Chiesa] né caldo né freddo», poiché essi sapevano già che «il Papa Pio IX avrebbe parlato come i suoi 262 predecessori» (2 gennaio). Anche i giornali d'ispirazione mazziniana, come «Il Dover» (Genova), «L'Unità italiana» (Firenze) e il «Il Popolo d'Italia» (Napoli), in un primo momento non sembrarono interessarsi più di tanto ai documenti pontifici, limitandosi per lo più a rilevare l'incoerenza dei moderati, colpevoli di cercare un'impossibile conciliazione con il papato; queste testate tornarono di nuovo sull'argomento agli inizi del febbraio 1865, quando pubblicarono una lettera di Giuseppe Mazzini a Pio IX²⁴. Lo scritto intendeva confutare tanto l'enciclica («anatema» scagliato «al mondo civile, al suo moto, alla vita che spira in esso»), quanto l'«esoso materialismo» propagandato dai democratici, e forniva un'articolata e complessa esposizione del credo religioso mazziniano, basato sulla libertà dell'uomo, sul «Progresso», sulla «Legge morale», sulla fede in un Dio che «è vita che afferma» e sul rifiuto di quella visione statica e formalistica della religione che veniva attribuita a Pio IX e alla Chiesa cattolica.

La stampa liberal-moderata cercò invece di minimizzare la portata e il valore delle condanne pontificie, sottolineando lo scarso effetto prodotto sull'opinione pubblica e ostentando una certa indifferenza. Quest'atteggiamento era ben rappresentato da «L'Opinione» di Torino, organo ufficioso degli ambienti governativi di tradizione cavouriana, il cui direttore, Giacomo Dina, apriva così un articolo del 30 dicembre: «L'Italia ha accolto l'Enciclica dell'8 dicembre come accoglierebbe una lettera qualsiasi che ci arrivasse dal Micado, imperatore spirituale del Giappone, od un documento clericale del medio evo che per opera di qualche paziente erudito venisse dissotterrato nelle biblioteche»; e più avanti aggiungeva: «Le teorie dell'Enciclica non sono nuove, il mondo civile le conosce da molto tempo, e tuttavia non ci ha mai badato, avendo progredito loro malgrado. Perché dovremmo ora preoccuparcene?». In maniera analoga «La Stampa» del 26 dicembre rilevava ironica-

²³ Dispaccio del 26 dicembre, citato parzialmente in MORI, *La questione romana* cit., p. 330.

²⁴ *A Pio IX, papa* (gennaio 1865) in G. MAZZINI, *Scritti editi ed inediti*, Ed. nazionale, vol. LXXXIII, Imola 1940, pp. 45-63. La lettera fu pubblicata per la prima volta su «Il Dover» (il 10 febbraio), quindi venne ripresa da «L'Unità nazionale» (il 15) e da «Il Popolo d'Italia» (il 17-18).

mente la “freschezza” dell’enciclica, che sembrava di tutti i tempi, mentre la «Gazzetta di Torino», molto diffusa in tutta la penisola, dedicò vari articoli al pronunciamento pontificio, descrivendo l’oscurantismo del papato e la sua costanza nel riproporre dopo tanti secoli gli stessi toni e gli stessi argomenti di Gregorio VII e Pio V (27-29 dicembre); anche «La Nazione» (Firenze) si mosse sostanzialmente sulla medesima linea, insistendo soprattutto sulle responsabilità dei gesuiti nell’elaborazione della condanna. Pur rilevando l’assurdità delle pretese del papa, queste testate intendevano dimostrare che l’enciclica e il Sillabo non potevano minimamente ostacolare il partito liberale nel suo percorso verso la piena separazione tra lo Stato e la Chiesa, poiché non erano altro che l’ennesima conferma di quanto la S. Sede andava ripetendo da anni circa la propria impossibilità a conciliarsi con la modernità e il Risorgimento italiano.

Com’era prevedibile, i giornali cattolici intransigenti, quali l’«Armonia», «L’Unità Cattolica» (Torino), «Lo Stendardo Cattolico» (Genova) e «Il Contemporaneo» (Firenze), sostennero e lodarono altamente l’intervento di Pio IX e si dedicarono soprattutto ad una intensa e minuta azione di risposta alle accuse e agli attacchi della stampa avversaria, con particolare attenzione per quella francese; anche l’autorevole «Civiltà Cattolica» si distinse in questa attività apologetica, prendendosi in particolar modo con gli articoli pubblicati da Eugène Yung sul «Journal des débats». L’«Archivio dell’Ecclesiastico», periodico fiorentino destinato alla formazione del clero, si dedicò invece alla pubblicazione e al commento dei documenti dai quali erano state estratte le tesi del Sillabo, inquadrando questa iniziativa in una visione intransigente che equiparava la lotta di Pio IX contro la modernità a quella di Cristo contro il paganesimo²⁵. Anche in Italia gli intransigenti ribadirono la necessità di compiere una netta scelta di campo: come scrisse «Il Contemporaneo» il 24 dicembre, si trattava di essere «o codini assoluti vale a dire cattolici con Pio IX o assoluti liberali, cioè separati dalla Chiesa uguali agli scismatici, agli eretici, ai protestanti. Un liberale cattolico sarà da oggi innanzi un assurdo, un controsenso, un’utopia». Nel complesso, però, le polemiche dei “clericali” italiani si rivolsero soprattutto contro i liberali *tout court* e gli anticlericali.

Tutt’altro che univoco e uniforme fu invece l’atteggiamento tenuto dalle due più importanti riviste di orientamento cattolico-liberale: «Il Mediatore» (Torino) e gli «Annali Cattolici» (Genova). Mentre la prima, adeguandosi alla linea apertamente antitemporalista del direttore Carlo Passaglia, mostrò un atteggiamento scettico e solo apparentemente riverente nei confronti dell’enciclica, sottoponendola ad un’analisi serrata, fatta di minuziose insinuazioni e domande di chiarimento²⁶, la seconda affermava invece in una breve nota redazionale di aver apprezzato i documenti pontifici e di riconoscersi pienamente nella dottrina da essi ribadita; non vi era però

²⁵ «Archivio dell’Ecclesiastico», 2 (1865), vol. III, pp. 101-426; questi articoli furono poi pubblicati a parte nel volumetto *I documenti citati nel Syllabus [...] preceduti da analoghe avvertenze*, Firenze 1865.

²⁶ «Il Mediatore», 4 (1865), voll. I-II; per tutta l’annata si susseguirono articoli di Passaglia relativi all’enciclica.

contraddizione, secondo la rivista, tra i doveri del cittadino e quelli del cattolico, dato che il papa si era collocato sul piano dei principî, senza occuparsi «delle condizioni particolari dei diversi popoli»²⁷. La linea seguita dagli «Annali Cattolici» sembrava essere condivisa dalla maggior parte dei cattolici liberali italiani, che apparentemente non vissero le angosce e le crisi di coscienza che si ebbero in Francia, in Belgio o anche in Inghilterra. A testimoniare questa situazione era l'oratoriano napoletano Alfonso Capecelatro, di tendenze moderatamente liberali e futuro cardinale sotto Leone XIII, il quale confidava all'amico Montalembert che «l'enciclica [aveva] prodotto in Italia un effetto meno grande che in Francia» e che «i cattolici liberali non ne [erano] stati colpiti così tanto come i loro amici di Parigi e di Londra». Lo stesso religioso d'altra parte non sembrava troppo in imbarazzo di fronte alle condanne del papa e mostrava di accettarne i «principî astratti e del tutto assoluti», pur sapendo che «la Chiesa non [avrebbe potuto] compiere la sua missione se essa non avesse [avuto] una grande tolleranza per il male»²⁸. Anche Cesare Cantù, altro cattolico di tendenze moderate, la pensava allo stesso modo e tendeva a sminuire la reale portata delle condanne di Pio IX, come scrisse a Montalembert alla fine del gennaio 1865²⁹. Questo atteggiamento più disincantato da parte dei cattolici liberali italiani dipendeva probabilmente dalla particolare situazione politico-religiosa della penisola, nella quale il conflitto tra la Chiesa e l'istanza nazionale e modernizzatrice del Risorgimento era ormai in atto da molti anni e aveva conosciuto punte di estrema durezza. Quanti tentavano di conciliare in Italia religione e libertà conoscevano già da tempo la necessità di distinguere il piano ideale da quello della pratica, evitando di arrischiarsi in pericolose affermazioni di principio: non fu quindi troppo difficile per costoro mantenersi su questo terreno anche dopo la pubblicazione del Sillabo, soprattutto quando fu chiaro che le nuove condanne non facevano altro che ribadire quelle precedenti.

Di primo acchito gli ambienti di governo italiani non rimasero particolarmente sorpresi né colpiti dal pronunciamento pontificio. Anzi qualcuno lo vide addirittura in una luce positiva poiché le condanne di stampo politico che esso esprimeva – fino a quel momento riferite soprattutto al regno d'Italia e ad altri pochi paesi liberali o giurisdizionalisti (come la Colombia o qualche staterello tedesco) – acquisivano ora un carattere più generale e sembravano stemperarsi in una più ampio rifiuto della modernità liberale. Per di più questa nuova prova dell'intransigenza romana poteva costituire un vantaggio per la causa italiana, poiché portava acqua alla tesi dell'inconciliabilità del potere temporale con il mondo moderno e il progresso civile. Cionondimeno, dal momento che un decreto reale del 5 marzo 1863 aveva stabi-

²⁷ «Annali Cattolici», 2 (1865), vol. II, pp. 65-67.

²⁸ Capecelatro a Montalembert, 12 gennaio 1865; lettera riportata in R. AUBERT, *Réactions des catholiques italiens face au Risorgimento*, in «Risorgimento» (Bruxelles), 1 (1958), n. 2, pp. 91-99; cfr. pp. 96-99.

²⁹ Cantù a Montalembert, 31 gennaio 1865; lettera riportata in *Carteggio Montalembert-Cantù, 1842-1868*, a cura di F. Kaucisvili Melzi d'Eril, Milano 1969, pp. 219-221; cfr. soprattutto p. 219.

lito che tutti gli atti e documenti ecclesiastici dovessero ottenere l'*exequatur* – cioè l'autorizzazione preventiva del governo – per poter circolare ed avere valore legale nel paese, il guardasigilli Giuseppe Vacca ritenne necessario intervenire a tutela dei diritti dello Stato: l'8 gennaio 1865 venne così spedita a tutti gli ordinari del regno una circolare con la quale si ricordava loro che non era lecito promulgare ufficialmente il testo della *Quanta cura* e del Sillabo senza prima aver richiesto ed ottenuto l'*exequatur*; il governo si riservava inoltre il diritto di stabilire «con quali clausole e restrizioni l'Enciclica pontificia e l'annesso documento [potessero] avere pubblicazione ed esecuzione nel Regno e quali parti non ne [dovessero] essere ammesse, siccome repugnanti alle istituzioni e leggi dello Stato».

La decisione, presa più per puntiglio che per reali esigenze istituzionali, si rivelò decisamente infelice, innescando – proprio come in Francia – le vive proteste dell'episcopato e della stampa clericale. Se i vescovi piemontesi di Asti, Cuneo, Novara e Mondovì decisero di seguire l'esempio di mons. Moreno di Ivrea scrivendo individualmente al ministro, altri prelati della penisola preferirono per lo più inviare delle lettere collettive di protesta. Così tra la seconda metà di gennaio e gli inizi di febbraio giunsero tra le mani di Vacca le missive firmate dagli ordinari o dai vicari generali della Lombardia, degli ex-ducati di Parma e Modena, delle Romagne, della Toscana, dell'Umbria e delle Marche; in questi documenti la protesta di rito contro l'*exequatur*, di cui veniva contestata la stessa legittimità, si univa alla constatazione dell'ipocrisia del governo, che si professava liberale a parole, ma nei fatti impediva alla Chiesa di svolgere liberamente il proprio magistero e favoriva invece i culti acattolici e la stampa irreligiosa. Il folto episcopato dell'Italia meridionale e della Sicilia si rivolse invece al re, indirizzandogli il 25 gennaio una lunga lettera che era al tempo stesso una protesta contro la circolare ministeriale e una riaffermazione della dottrina immutabile della Chiesa; il documento era firmato da più di cento ecclesiastici, tra vescovi, arcivescovi, vicari capitolari e abati.

Il provvedimento del guardasigilli suscitò malumori e critiche anche negli ambienti liberali più coerenti e un giornale di stretta osservanza cavouriana come «L'Opinione» non mancò di rilevare che l'*exequatur* «cozza[va] contro i sentimenti non meno che contro i principî cardinali» dell'ordinamento politico del paese, pur riconoscendo che «la circolare [era] incensurabile» dal punto di vista legale (14 gennaio). Di fronte a questa generale levata di scudi, il governo capì che non avrebbe ottenuto quanto sperava e preferì fare un passo indietro, per evitare un logorante braccio di ferro con l'episcopato proprio alla vigilia della riapertura dei lavori parlamentari. Così il 6 febbraio fu promulgato un decreto reale che permetteva ai vescovi di pubblicare il Sillabo e la *Quanta cura*, «salvi i diritti dello Stato e della Corona, e senza ammettersi alcuna delle proposizioni contenute in quei documenti, che sono contrarie ai principî delle istituzioni e della legislazione del paese». Il decreto era accompagnato da due circolari del ministro Vacca, una per i procuratori del re, l'altra per i vescovi; in quest'ultima veniva magnificata la «novella e solenne prova di quel sincero proposito, iteratamente

dal Governo medesimo espresso, di lasciar piena libertà alla Chiesa nell'ordine spirituale e in tutto ciò che riguarda la coscienza dei fedeli» e si esortavano gli ordinari a usare «temperatamente della libertà [...] loro concessa», evitando «commenti e discorsi, che [potessero] involgere censura delle leggi ed istituzioni dello Stato»³⁰. Sebbene nel decreto reale si lasciasse intendere che alcuni prelati avevano richiesto l'*exequatur*, non se ne hanno però prove ed è anzi probabile che questa fosse una menzogna finalizzata a salvare le apparenze, visto che anche un giornale ministeriale come «La Stampa» riconosceva il 20 gennaio che nessuna richiesta era pervenuta fino a quel momento al guardasigilli. È comunque vero che l'episcopato italiano, al pari di quello francese, non andò oltre le proteste verbali e la resistenza passiva, e rimase del tutto isolato il caso del focoso vescovo di Mondovì Ghilardi, il quale sfidò apertamente il governo proclamando senza permesso il giubileo e venne pertanto condannato a tre mesi e mezzo di prigione. Ad ogni modo la concessione generalizzata dell'*exequatur* fu interpretata come un segno di ammorbidimento da parte del governo italiano e incoraggiò forse Pio IX – a cui stava particolarmente a cuore il miglioramento della situazione della Chiesa italiana – a scrivere a Vittorio Emanuele II, il 6 marzo 1865, proponendogli l'apertura di trattative al fine di assegnare finalmente le 108 sedi episcopali vacanti nella penisola: la successiva missione di Francesco Saverio Vegezzi a Roma si sarebbe rivelata fallimentare, ma un primo cauto tentativo di approccio tra le parti era stato comunque compiuto.

Se la ricezione del Sillabo e della *Quanta cura* non produsse nell'opinione pubblica italiana quelle tensioni che essa suscitò altrove, non mancarono comunque episodi e manifestazioni di intensa conflittualità, che si inserivano nel più ampio contesto della contrapposizione politico-ideologica tra clericali e anticlericali: a Napoli – ad esempio – un nutrito gruppo di studenti universitari si radunò il 7 gennaio davanti alla statua di Giordano Bruno e bruciò ai piedi di essa alcune copie dei documenti pontifici; un episodio analogo si ebbe a Palermo, mentre a Padova (che a quelle date faceva comunque ancora parte dell'Impero asburgico) si verificarono scontri non solo verbali tra studenti ed esponenti del mondo clericale cittadino. Resta comunque il fatto che la maggior parte della popolazione italiana, ancora largamente analfabeta e contadina, ebbe modo di conoscere il pronunciamento di Pio IX solo attraverso le lettere pastorali dei vescovi e le spiegazioni dei parroci, apprezzandolo verosimilmente più per il solenne giubileo che per le censure.

³⁰ I testi della circolare dell'8 gennaio, del decreto reale del 6 febbraio e delle due circolari annesse sono reperibili in «Civ. Catt.», 16 (1865), s. VI, vol. I, pp. 371 e 621-622.

3. In Spagna³¹

Alla fine del 1864 la Spagna stava attraversando un periodo di grave crisi economica e di profonda instabilità politica, che sarebbe culminata nella rivoluzione del 1868. Il 16 settembre il generale Narváez, leader del *Partido moderado*, era stato chiamato a formare un nuovo governo, dopo i tre che si erano rapidamente succeduti dall'inizio dell'anno: la scelta rappresentava un'apertura di credito nei confronti della corrente più reazionaria e antiliberalista del parlamento spagnolo, e difatti il generale si distinse fin da subito per la sua politica repressiva, soprattutto verso la stampa.

Le prime notizie sulla nuova condanna pontificia furono diffuse in Spagna dai giornali francesi verso la fine di dicembre, ma bisognò attendere gli inizi di gennaio prima che i testi del Sillabo e della *Quanta cura* cominciassero a circolare e ad essere conosciuti nella loro interezza. Del resto anche i vescovi li ricevettero relativamente tardi, visto che il nunzio a Madrid, Lorenzo Barili, poté spedire le copie dei documenti solo dopo il 26 dicembre, poiché un'abbondante nevicata interruppe per alcuni giorni le comunicazioni postali della capitale e di buona parte del paese.

«La prima impressione», scrisse l'ambasciatore francese al suo ministro degli Esteri, «è stata meno viva che nella maggior parte degli altri Stati cattolici, sia che gli animi siano più assorbiti dalle altre preoccupazioni che li agitano in questo momento, sia che essi abbiano ceduto a delle antiche abitudini di sottomissione di fronte alla Corte di Roma»³². Di parere diverso era invece il nunzio, il quale scrisse ad Antonelli parlando della «molta impressione [che] qui produsse l'enciclica»³³. Di sicuro la stampa madrilenica non trascurò l'avvenimento e gli dedicò articoli e commenti. I giornali liberali e progressisti presero posizione contro il pronunciamento di Pio IX, anche se non si soffermarono più di tanto su questa vicenda: «La Iberia» riteneva per esempio che l'enciclica costituisse semplicemente una conferma della linea oscurantista sempre seguita dal papato e dovesse pertanto essere archiviata «senza alcun inconveniente, cambiando solo la firma, tra le Encicliche di tutti i secoli precedenti» (3 gennaio), mentre «Las Novedades» insisteva soprattutto

³¹ Le vicende ecclesiastiche spagnole di questo periodo sono state studiate in maniera esaustiva e ben documentata da V. CÁRCEL ORTÍ, di cui segnaliamo in particolare i seguenti studi: *El Syllabus en España* in *Historia de la Iglesia in España*, vol. V, Madrid 1979, pp. 164-170 e *La publication del «Syllabus» en España*, in «*Analecta Sacra Tarraconensia*», 57-58 (1984), pp. 139-201, che presenta una ricca appendice di documenti inediti. Utile anche lo studio di R. AUBERT, *Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles au Syllabus* in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* («*Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*», XIX), Münster 1962, pp. 281-304. Molti giornali e periodici spagnoli di questo periodo sono disponibili su internet.

³² Mercier de Lostende a Drouyn de Lhuys, 7 gennaio 1865; dispaccio citato in AUBERT, *Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles* cit., p. 293.

³³ Barili ad Antonelli, 9 gennaio 1865; dispaccio riportato da CÁRCEL ORTÍ *La publication del «Syllabus»* cit., pp. 156-159; cfr. p. 157.

sull'invasione di Roma nelle questioni politiche interne agli Stati, alla quale aveva saputo tenere testa per secoli il regalismo di Filippo II e dei suoi successori. Tra le testate democratiche, «La Democracia» attaccò l'enciclica qualificandola come una bestemmia contro il progresso e accusando il papa di voler ricondurre l'umanità alle tenebre del Medioevo, mentre «La Discusión» vedeva nei documenti pontifici «una speranza per i neocattolici [cioè gli intransigenti] e un disinganno per i cattolici liberali» e riteneva che essi sarebbero stati la «rovina di tutte le istituzioni della Spagna moderna» qualora il governo li avesse approvati (11 gennaio). Anche «El Reino», organo dell'*Unión liberal*, il maggior partito d'opposizione, criticò la *Quanta cura* intorno ad alcuni punti che riteneva non strettamente dottrinali, giudicandola contraria allo sviluppo e al perfezionamento della società; le sue osservazioni miravano comunque a tutelare gli interessi della religione e a scongiurare spaccature in seno alla Chiesa.

I tre giornali che rappresentavano l'ala più intransigente e reazionaria del cattolicesimo spagnolo, cioè «El Pensamiento Español», «La Esperanza» e «La Regeneración», furono i primi a pubblicare integralmente i due documenti pontifici, il 31 dicembre, accogliendoli con ossequio ed entusiasmo e traendone spunto per lanciare un duro attacco contro il liberalismo e per difendere i diritti della Chiesa; «El Pensamiento» decise addirittura di adottare la tesi n. 80 del Sillabo come esergo della propria testata. L'idea che bisognasse «essere cattolici con il Papa o non chiamarsi cattolici» era affermata anche dal giornale ultraconservatore «L'España» (8 gennaio), che accettava l'enciclica *sic et simpliciter*, senza dilungarsi in commenti. Al contrario il quotidiano «La Epoca», di orientamento moderatamente cattolico-liberale, pur sottomettendosi al papa e sottolineandone «l'ardente fede e lo zelo evangelico» (2 gennaio), rifiutava le interpretazioni massimaliste dei cosiddetti «assolutisti» ed era convinto che «le parole di Sua Santità non [comportassero] la condanna assoluta di un liberalismo ragionevole e civilizzatore» (3 gennaio). Stando a quello che scriveva il giornalista Joan Mañé i Flaquer³⁴ in una lettera al solito Montalembert, lo sparuto gruppo dei cattolici liberali spagnoli, pur subendo gli attacchi congiunti dei «periodici assolutisti e di quelli antireligiosi», sembrava condividere l'interpretazione moderata e attenuativa di «La Epoca» e si mantenne tutto sommato fiducioso, attendendo con impazienza di conoscere la linea del «Correspondant».

I giornali governativi evitarono invece di prendere un'esplicita posizione e si interessarono molto poco della vicenda: «El Contemporaneo», organo del *Partido moderado*, dedicò all'enciclica solo un trafiletto, riassumendone brevemente il contenuto e giudicandola «scritta con misura e moderazione» (1° gennaio), ma non aggiunse altri giudizi; allo stesso modo «El Gobierno» ne parlò con rispetto, ma brevemente. Questo atteggiamento reticente rispecchiava le incertezze del debole gabinetto di Narváez, che non sapeva quale posizione prendere di fronte al pronun-

³⁴ Mañé i Flaquer a Montalembert, 15 gennaio 1865; lettera citata in AUBERT, *Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles* cit., p. 294, n. 7.

ciamento pontificio: se infatti alcune delle condanne espresse da Pio IX sembravano legittimare la linea antiliberale del governo, altre – nella fattispecie quelle contro il giurisdizionalismo, cioè la pretesa degli Stati di sottomettere al proprio controllo la Chiesa e gli episcopati nazionali – andavano contro la lunga tradizione regalista della corona spagnola, ormai profondamente radicata nel diritto pubblico del paese. In un primo momento si preferì prendere tempo. Quando il 7 gennaio, durante i lavori parlamentari, un deputato dell'opposizione domandò se il governo avesse intenzione di proibire l'enciclica in quanto contenente proposizioni contrarie ad alcune leggi del paese, il ministro di Stato Antonio Benavides rispose evasivamente, riparandosi dietro alla scusa che i due documenti non erano ancora stati comunicati ufficialmente dalla S. Sede all'ambasciatore spagnolo a Roma.

Nel frattempo, fin dagli inizi di gennaio, il nunzio Barili aveva preso contatti confidenziali con Lorenzo Arrazola, ministro di Grazia e Giustizia e cattolico molto devoto, sollecitandolo a non sottoporre i documenti pontifici al *pase* (come era chiamato l'*exequatur* in Spagna) ed esortandolo anzi a sfruttare questa occasione propizia per rinunciare definitivamente agli ingiusti principî giurisdizionalistici ancora vigenti nel paese. In caso contrario ne sarebbe potuto nascere un duro scontro con quei vescovi che avessero deciso di pubblicare l'enciclica senza il permesso regio, e il già vacillante governo avrebbe rischiato di perdere anche il fondamentale appoggio politico della Chiesa.

Nonostante la forte verosimiglianza di questa eventualità, abilmente ventilata dal nunzio, le sue richieste erano però irricevibili per il gabinetto Narváez, che sarebbe caduto per le proteste dell'opposizione e dell'opinione pubblica qualora avesse rinunciato di sua spontanea volontà a diritti secolari dello Stato. Così, per uscire dall'*impasse*, il 15 gennaio il Consiglio dei ministri decise di sottoporre la questione al Consiglio di Stato, nella speranza che l'episcopato evitasse di complicare ulteriormente la situazione violando la legislazione vigente. Fu però una vana illusione: coordinati con discrezione dallo stesso Barili, i vescovi spagnoli cominciarono proprio in quei giorni a pubblicare nei rispettivi bollettini diocesani i testi della *Quanta cura* e del Sillabo, facendoli precedere talvolta da qualche breve commento. Due illustri prelati, Moreno di Valladolid e Alburquerque di Cordoba, si spinsero anche oltre e inviarono entrambi ai propri fedeli una lettera pastorale nella quale commentavano con maggiore ampiezza i documenti pontifici, difendendo con forza i diritti della Chiesa e del papa. La stampa cattolica diede ovviamente grande risonanza a questi atti, mettendo in imbarazzo il governo e incoraggiando altri prelati a seguire la via intrapresa dai loro colleghi. Entro gli inizi di aprile tutto l'episcopato spagnolo – con la sola eccezione di due vescovi, di cui uno gravemente malato – aveva preso posizione in favore del Sillabo e dell'enciclica, mostrando di accettarne le condanne.

Intanto il Consiglio di Stato continuava le sue lunghe consultazioni, stretto fra opposte pressioni. Da un lato il nunzio continuava il suo sottile lavoro diplomatico nel tentativo di «disporre gli animi dei consiglieri ad un'opinione, se non pienamente cattolica (che sarebbe di accettare l'Enciclica e il *Syllabus* rispettosamente),

almeno né disdicevole o disgustosa al Santo Padre, né avversa alla libertà dei vescovi»³⁵, mentre la stessa regina raccomandava a Narváez di non recare un'offesa al papa; dall'altro l'opposizione liberale e progressista insisteva in parlamento e sulla stampa affinché venissero tutelati i diritti della nazione contro le pretese di teocrazia del papa, e anche l'ambasciatore francese a Madrid fece alcuni passi per convincere il governo spagnolo ad imboccare la stessa strada seguita dal proprio, evitando di «lasciarsi dominare troppo esclusivamente dalle ispirazioni della Corte di Roma»³⁶.

Finalmente il 24 febbraio, dopo più di un mese di lavori, il Consiglio di Stato comunicò al ministro di Grazia e Giustizia due diversi pareri, uno di maggioranza, l'altro di minoranza: nel primo si consigliava di concedere il *pase* ai documenti pontifici, rifiutando però quattro proposizioni del Sillabo e accettandone con riserva altre nove, e di inviare una semplice nota di biasimo a quei vescovi che avevano pubblicato l'enciclica senza autorizzazione, in quanto colpevoli di aver violato l'articolo 145 del codice penale. Incalzato da Barili e dalla regina, il ministro Arrazola preferì scartare questo primo parere e presentò invece al consiglio dei ministri una bozza di decreto che si basava sulle proposte della minoranza: il *pase* veniva concesso «senza pregiudizio delle regalie della corona e dei diritti e prerogative della nazione», conferendogli un valore retroattivo, in modo tale da far cadere qualsiasi imputazione nei confronti dei vescovi trasgressori; si preferiva inoltre evitare di esprimere riserve di sorta nei confronti di alcune tesi del Sillabo. Il progetto venne approvato dal governo: il 6 marzo 1865 la regina firmò il decreto nella forma in cui le era stato sottoposto e due giorni dopo il documento fu reso pubblico dalla Gazzetta ufficiale³⁷. La soluzione di questa lunga controversia sembrava aver messo d'accordo ambo le parti, perché ribadiva i diritti giurisdizionalistici della corona spagnola e al tempo stesso autorizzava la circolazione dei due documenti pontifici senza compromettere la dignità dei vescovi che non avevano atteso il *pase* per pubblicarli e commentarli. Il governo di Narváez sperava di essersi conquistato la propria sopravvivenza politica, ma le basi del suo consenso erano troppo fragili e solo qualche mese dopo esso sarebbe caduto di fronte all'ostilità crescente dell'opinione pubblica liberale e moderata, esasperata tra l'altro anche dall'atteggiamento eccessivamente remissivo nei confronti della Chiesa.

Resta comunque il fatto che in Spagna la maggior parte dell'opinione pubblica cattolica aderì al pronunciamento di Pio IX senza particolari turbamenti e li accolse anzi con fervida devozione. A questo proposito è significativo un episodio che si verificò in un centro della provincia. Il 3 febbraio, a Logroño, una piccola città tra Pamplona, Burgos e Saragozza, alcune persone bruciarono di nascosto i documenti

³⁵ Barili ad Antonelli, 22 gennaio 1865; dispaccio riportato da CÀRCEL ORTÍ, *La publication del «Syllabus»* cit., pp. 166-167; cfr. p. 166.

³⁶ Mercier de Lostende a Drouyn de Lhuys, 24 febbraio 1865; dispaccio citato in AUBERT, *Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles* cit., p. 300.

³⁷ Il decreto, in traduzione italiana, è riportato in CÀRCEL ORTÍ, *La publication del «Syllabus»* cit., pp. 194-196.

pontifici e ne diedero notizia per sfida ad uno dei giornali cattolici locali, scatenando un vero e proprio pandemonio: la stampa cattolica madrilenica gridò allo scandalo, il tribunale cittadino aprì immediatamente un'inchiesta per individuare e punire i responsabili e il vescovo di Calahorra, che già si era distinto in passato per la sua profonda intolleranza, organizzò un'adorazione eucaristica straordinaria per riparare l'offesa arrecata «a sua divina Maestà barbaramente oltraggiata da alcuni disgraziati nell'augusta persona del suo Vicario in terra»³⁸, suscitando il concorso di migliaia di persone provenienti da tutte le parrocchie della diocesi. Niente di simile si ebbe a Napoli o a Palermo quando gli anticlericali bruciarono la *Quanta cura* e il Sillabo nella piena pubblicità delle piazze cittadine.

4. In Inghilterra³⁹

Nel corso della prima metà del XIX sec. la situazione della Chiesa cattolica inglese aveva conosciuto importanti trasformazioni. La forte crescita del numero dei fedeli, riconducibile soprattutto alla massiccia immigrazione irlandese degli anni '40 (nel 1850 si contavano in Inghilterra quasi 700.000 cattolici, di cui solo un quarto erano inglesi), e la conversione di un cospicuo numero di teologi ed ecclesiastici anglicani (tra i quali i futuri cardinali John H. Newman e Henry E. Manning) diedero nuova linfa al cattolicesimo inglese tanto sul piano pastorale, quanto su quello dottrinale e culturale. Due avvenimenti in particolare segnarono questo periodo di crescita: nel 1829 re Giorgio IV aveva emanato il *Catholic Relief Act*, che liberava i cattolici britannici dalle pesanti discriminazioni civili alle quali era sottoposti (come la proibizione di essere eletti in parlamento e di assumere cariche pubbliche), mentre nel 1850 Pio IX, rispondendo alle esigenze espresse dal clero inglese, sancì con la bolla *Universalis Ecclesiae* il ristabilimento della gerarchia episcopale in Inghilterra e Galles, cioè il ripristino dell'organizzazione diocesana e parrocchiale, andata perduta dopo la riforma anglicana.

Quest'atto inaugurò quella che Newman chiamò – un po' ottimisticamente – «la seconda primavera» della Chiesa inglese e rafforzò notevolmente i rapporti con Roma; proprio per questo, però, il ristabilimento unilaterale della gerarchia cattolica fu considerato dal governo e dall'opinione pubblica inglese come un'ingerenza intollerabile, una *Papal Aggression*, e scatenò violente manifestazioni di piazza in tutte le maggiori città del paese, dove si bruciarono le effigi di Pio IX e dei vescovi neo-eletti. Il rafforzamento e l'attivismo del mondo cattolico contribuirono quindi a mantenere

³⁸ Su questo avvenimento si veda ivi, pp. 181-182 e 189-190.

³⁹ Le reazioni al Sillabo in Inghilterra sono state ampiamente studiate e descritte da D. MCELRAITH, *The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England*, Louvain 1964, soprattutto nei capp. II-IV, dove viene fornita un'accurata rassegna della stampa inglese. I dispacci spediti tra il 1864 e il 1865 dal rappresentante britannico a Roma, Odo Russell, al ministro degli Esteri sono in buona parte riportati in *The Roman Question. Extracts from the despatches of Odo Russell from Rome, 1858-1870*, edited by N. Blakiston, London 1962, pp. 299-308.

vivo quel sentimento di sorda ostilità e diffidenza che da tre secoli caratterizzava l'atteggiamento dell'opinione pubblica inglese nei confronti della Roma "papista".

Date queste circostanze, non bisogna stupirsi se nel 1864 la stragrande maggioranza della stampa inglese reagì alla pubblicazione del Sillabo e della *Quanta cura* in maniera uniformemente negativa, deplorando l'insensatezza e l'irrazionalità della condanna fulminata da Pio IX contro il progresso e la società moderna. Vi fu comunque una certa varietà di toni ed accenti, che vennero declinati secondo le coloriture politiche delle varie testate. Abbastanza moderati nella forma, seppur non privi di durezza e acrimonia nella sostanza, furono i commenti dei quotidiani più autorevoli: «The Times», letto tutti i giorni da più di 50.000 persone, criticò la cecità e l'ostinazione del papa, vedendo nella condanna la conferma della prossima caduta del potere temporale (28 dicembre); allo stesso modo la pensavano anche i redattori del «Morning Advertiser», per i quali l'enciclica avrebbe affrettato «la completa distruzione del papato più degli sforzi combinati di tutti i suoi avversari» (29 dicembre); l'aristocratico «Morning Post» insisteva soprattutto sull'intollerabile pretesa di Pio IX di essere non soltanto «un'infallibile guida spirituale, ma anche un'infallibile guida politica e filosofica» (31 dicembre). Toni più accesi ed offensivi caratterizzarono invece i numerosi interventi della «Saturday Review», settimanale liberale fortemente anticattolico, che definì Pio IX un «povero vecchio prete» (31 dicembre), uno «sfortunato papa [...] istigato al male e alla follia dai bisbigli di uomini meno rispettabili di lui» (7 gennaio 1865), mentre il «MacMillan's Magazine» paragonò «l'impotenza della lettera enciclica del papa» al «grido da incubo di un gigante sfinito»⁴⁰. Il settimanale «The Spectator» rimproverò al papato di aver rinunciato a farsi guida e moderatore del progresso e del mondo moderno, e arrivò a chiedersi «se nella storia dell'uomo [fosse] mai apparso un documento così insensato» (31 dicembre)⁴¹.

Anche la stampa anglicana rispose al pronunciamento pontificio in maniera compattamente ostile, seppur con toni meno animosi: l'ufficioso «Church Times» criticò il dogmatismo e l'inopportunità del Sillabo, pur ammettendo che «la maggior parte delle proposizioni incriminate [erano] senza dubbio del tutto incompatibili con il vero Cristianesimo» (7 gennaio). «The Guardian» stigmatizzò invece la pretesa del papa di estendere la propria pretesa d'infallibilità anche al di fuori dell'ambito strettamente dottrinale, mentre «The Church of England Magazine» pubblicò nel marzo 1865 un lungo articolo, tratto da un altro periodico protestante, nel quale l'enciclica veniva bollata come «particolarmente e decisamente papista» e quindi ben lontana dall'«incontaminato spirito di Cristo» e dalla vera fede cristiana⁴².

⁴⁰ F. D. MAURICE, *A Few Words on the Pope's Encyclical Letter*, in «MacMillan's Magazine», 6 (1865), vol. XI, pp. 276-278.

⁴¹ *The Meaning of the Encyclical Letter*, in «The Spectator», 37 (1864), n. 1905, pp. 1490-1492.

⁴² *The Encyclical Letter*, in «The Church of England Magazine», 29 (1865), t. LVIII, pp. 189-193. L'articolo era tratto da «Evangelical Christendom» (rivista dell'Alleanza evangelica inglese), 19 (1865), vol. VI, pp. 53-57.

Nel complesso le critiche della stampa non cattolica si appuntarono soprattutto sulle pretese di autonomia e di superiorità rivendicate dalla Chiesa di Roma rispetto allo Stato (pretese che apparivano medievali in un paese il cui sovrano era da ormai tre secoli anche il capo della Chiesa nazionale), sul rifiuto di ogni compromesso con la modernità e il progresso, e sulla condanna della libertà di coscienza, vista come un ritorno all'intolleranza e alle persecuzioni dei secoli bui. Di certo queste polemiche si basavano su interpretazioni estremamente radicali – e spesso erronee – dei testi pontifici e tendevano a sottolineare eccessivamente il carattere politico della *Quanta cura* e del Sillabo, quasi non fossero altro che una risposta alla Convenzione di settembre.

Di fronte a questa dura campagna polemica, la sparuta stampa cattolica – che poteva contare a quelle date solo su tre settimanali ed un'unica rivista – non seppe opporre una valida resistenza. Solo due periodici, «The Tablet» e il «Weekly Register» cercarono di rispondere ai molti attacchi portati contro il pronunciamento pontificio, ma i loro tentativi risultarono per lo più intempestivi e inadeguati. «The Tablet» in particolar modo, dopo aver accolto con entusiasmo l'enciclica salutandola come «una condanna della Rivoluzione in tutte le sue fasi, forme e principî» (31 dicembre), non si preoccupò di fornire un'adeguata interpretazione dei documenti e solo il 4 febbraio si decise finalmente a controbattere puntualmente ad alcune delle accuse del «Times». Il «Weekly Register» fece qualcosa in più in questo senso e il 7 gennaio fornì un'interpretazione moderata della *Quanta cura*, sottolineando che essa non era né un atto di accusa contro il mondo moderno, né un ritorno al Medioevo, visto che la Chiesa si era sempre fatta promotrice della scienza e non aveva preferenze riguardo alle forme di governo. Ad aprile intervenne nel dibattito anche la «Dublin Review», organo degli ultramontani inglesi: essa pubblicò un lungo articolo⁴³ del suo direttore, William G. Ward, nel quale l'enciclica e il Sillabo, presentati come «il più nobile [documento] mai pubblicato» da Pio IX, venivano esaminati minuziosamente. L'analisi testuale era preceduta e introdotta da ampie considerazioni sul valore dottrinale del pronunciamento pontificio, a cui veniva attribuita «assoluta infallibilità»; Ward riteneva infatti che tutte le istruzioni dottrinali del papa – e non solo le definizioni di fede – dovessero essere considerate come pronunciate *ex cathedra*, e quindi come infallibilmente vere. Non tutti però erano disposti a condividere la radicalità di queste idee tipicamente ultramontane e molti cattolici inglesi – Newman in testa – pur accettando sinceramente il contenuto del Sillabo e della *Quanta cura* (magari interpretandoli in maniera non eccessivamente intransigente), non ritenevano tuttavia di doverli trattare come documenti infallibili; ne nacquero pertanto accese polemiche, combattute a colpi di articoli, lettere pubbliche e pamphlet e protratesi per tutta la seconda metà degli anni '60, e nuovamente alimentate dalla proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia dopo il Concilio Vaticano I

⁴³ [W. WARD], *The Encyclical and the Syllabus*, in «The Dublin Review», 30 (1865), vol. IV, pp. 441-499.

(1870). Tenendo conto di queste dinamiche, si potrebbe dire che in Inghilterra il Sillabo creò tensioni e divisioni in seno al mondo cattolico non tanto per le sue condanne, quanto per il carattere d'infallibilità che alcuni pretendevano di attribuirgli, anche se questa era una questione che interessava tutti i pronunciamenti pontifici.

Il carattere peculiare della polemica oltremontana si dovette forse al fatto che il mondo cattolico inglese accolse con estremo e generale favore l'interpretazione moderata di Dupanloup, il cui opuscolo incontrò in Inghilterra un notevole successo editoriale: ben cinque traduzioni in meno di un mese dalla sua prima edizione parigina. Non solo la maggioranza dell'episcopato mostrò di gradire la linea proposta dal vescovo di Orléans, cosicché ben 8 dei 13 ordinari inglesi gli scrissero per esprimergli la propria gratitudine, ma persino gli ambienti ultramontani riservarono un'accoglienza tutto sommato positiva all'opuscolo, riconoscendo la sua utilità: il maggior esponente ecclesiastico di quella corrente, Manning, destinato di lì a poche settimane a succedere a Wiseman nella carica di arcivescovo di Westminster e primate d'Inghilterra, ne consigliò la lettura al futuro primo ministro liberale Gladstone e la stessa «Dublin Review» lo recensì favorevolmente, presentandolo come una «acuta, epigrammatica, efficace brochure» e lodando l'accuratezza con la quale Dupanloup «aveva colto le esigenze del tempo e la disposizione degli spiriti»⁴⁴.

Quanto ai cattolici liberali inglesi, essi rimasero per lo più defilati dalla polemica e non presero apertamente posizione riguardo al Sillabo e all'enciclica, anche perché la loro unica rivista, la «Home and Foreign Review», aveva cessato di comparire nell'aprile 1864, non potendo condividere quanto Pio IX aveva affermato nella *Tuas libenter* in merito alla libertà della ricerca storico-teologica. Di certo i due documenti pontifici produssero costernazione e disappunto tra le file dei cattolici liberali inglesi, che videro in essi il trionfo di quell'autoritarismo ultramontano da loro così duramente osteggiato. Lord John Acton, l'esponente più in vista – e forse più radicale – di questo gruppo, non nascose ai propri intimi di nutrire una profonda avversione per il Sillabo, che gli sembrava «giustifica[re] tutte le atrocità» compiute dalla Chiesa nei secoli precedenti⁴⁵, e mostrò di non volersi conciliare in alcun modo con questo documento, rifiutando fermamente anche l'interpretazione edulcorante di Dupanloup. Al pari di Montalembert, anche Acton si vedeva ormai respinto ai margini di una Chiesa nella quale stentava a riconoscersi: come ebbe a dire durante un comizio elettorale tenuto alcuni mesi dopo la pubblicazione del Sillabo, egli sentiva di appartenere «più all'anima che al corpo della Chiesa cattolica»⁴⁶.

Nemmeno il governo inglese si espresse pubblicamente in merito al pronunciamento del papa, né intervenne in alcun modo per influenzare il dibattito giornalistico. In mancanza di una legislazione giurisdizionalistica non si verificarono in In-

⁴⁴ *Notices of Books*, ivi, pp. 534-536.

⁴⁵ Lettera a Mary Gladstone, 21 marzo 1882, riportata in *Letters of John Acton to Mary, Daughter of W. E. Gladstone*, edited by H. Paul, London 1904, pp. 130-135; cfr. p. 135.

⁴⁶ Citato in J. L. ALTHOZ, *The Liberal Catholic Movement in England. The "Rambler" and its Contributors, 1848-1864*, London 1962, p. 234.

ghilterra gli stessi incidenti che accaddero in Francia, Italia e Spagna. Questo comunque non significava che a Londra non ci si interessasse delle condanne pontificie, tutt'altro: sappiamo infatti che il rappresentante britannico a Roma, Odo Russell, aggiornò costantemente il *Foreign Office* (il ministero degli Esteri), allora retto da suo zio Lord John Russell, sugli sviluppi della vicenda⁴⁷. Già il 21 dicembre, non appena i due documenti furono resi di dominio pubblico dalla stampa romana, il diplomatico si affrettò a spedirne una copia in patria, qualificandoli come «la più forte rivendicazione mai avanzata da Roma dai tempi della Riforma» e come una conferma della «più illimitate pretese di assoluto controllo sopra le anime e i corpi dell'umanità». Il 31 dicembre Odo Russell ritornò sulla questione sottolineando lo stretto legame che intercorreva tra l'enciclica e la Convenzione di settembre, salvo poi riferire il 3 gennaio di aver avuto una conversazione con il card. Antonelli, il quale gli aveva assicurato «che la pubblicazione di quegli importanti documenti non [aveva] alcun legame di sorta con gli eventi presenti». Durante tutto il mese di gennaio Lord Russell continuò a ricevere notizie dal nipote, ora in merito alle reazioni del clero romano, diviso tra chi «gioiva per l'enciclica» e chi «si lamentava delle probabili conseguenze di quell'incredibile documento» (17 gennaio), ora relativamente all'atteggiamento del papa, il quale «si [aspettava] miracoli» dall'enciclica ed «[era] euforico» (31 gennaio). Odo Russell spedì un ultimo dispaccio in merito alla questione il 17 febbraio, descrivendo dettagliatamente l'udienza concessagli da Pio IX la mattina di quello stesso giorno. L'enciclica e il Sillabo furono l'argomento principale della conversazione e il papa ne parlò «con evidente soddisfazione»; quando il diplomatico domandò se avrebbe potuto riferire al proprio governo che «Sua Santità accettava il pamphlet di mons. Dupanloup come un'autentica interpretazione» dei due documenti, il papa gli rispose che l'opuscolo era «una bella cosa, eloquente e intelligente», ma che «il vero significato delle [sue] parole l'aveva *in petto*», aggiungendo poi – quasi a voler chiarire il senso di questa sua affermazione sibillina – che «i principî della Chiesa sono eterni e immutabili, le circostanze e le condizioni variano»⁴⁸. Non si parlava esplicitamente di tesi e ipotesi, ma il discorso del papa – stando al racconto di Russell – sembrava suggerire proprio questo tipo di distinzione.

5. In Austria e in Germania⁴⁹

A Vienna la stampa cominciò ad occuparsi dell'enciclica e del Sillabo solo negli ultimissimi giorni del 1864, dato che il testo dei due documenti non circolò prima del 25 dicembre. I giornali che rappresentavano più o meno ufficialmente il governo preferirono non lasciarsi coinvolgere nel dibattito e si limitarono a fornire noti-

⁴⁷ Tutti i dispacci che verranno citati sono riportati in *The Roman Question* cit., pp. 299-306.

⁴⁸ Riportato per intero in MCEL RATH, *The Syllabus of Pius IX* cit., pp. 30-32.

⁴⁹ In mancanza di studi più specifici e accurati, mantiene ancora il suo valore il breve quadro fornito da R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, Torino 1970², vol. II, pp. 403-404.

zie laconiche e piuttosto stringate: questa linea elusiva era ben rappresentata dall'ufficiosa «Wiener Zeitung», uno dei più autorevoli quotidiani della capitale, allora stampato dalle stesse tipografie statali, la quale evitò accuratamente ogni tipo di commento e pubblicò soltanto il testo della *Quanta cura* (28-29 dicembre), scusandosi in seguito (5 gennaio) di non poter fornire ai propri lettori anche quello del Sillabo dal momento che quest'ultimo non era stato diffuso dal «Giornale di Roma» (come se la gran parte dei giornali europei non lo avesse ormai reso noto a sufficienza!).

Ben più battagliera fu invece la stampa liberale, la quale attaccò duramente i documenti pontifici – anche se con toni abbastanza moderati e rispettosi – ed insistette soprattutto sul loro significato politico, sfruttando abilmente quest'occasione per dare nuovo alimento alle proteste contro il concordato austriaco del 1855, un accordo che risultava notevolmente favorevole alla S. Sede e che già da alcuni anni era oggetto di forti contestazioni da parte dell'opinione pubblica liberale. Il quotidiano «Die Presse» – ad esempio – dedicò grande spazio a questa polemica, sviluppando gradualmente le sue idee in numerosi interventi successivi: dapprima si limitò a criticare piuttosto genericamente il valore antimoderno dell'enciclica di Pio IX e la sua pretesa di imbrigliare e frenare il progresso delle scienze (27 dicembre); quindi si concentrò più strettamente sul significato politico-religioso dell'enciclica, vista come una minaccia per la pace religiosa di un Impero interconfessionale come quello asburgico (31 dicembre), e del Sillabo, che ledeva pesantemente alcune disposizioni del concordato (3 gennaio); infine si giunse al cuore del problema: dal momento che molte tesi del Sillabo rappresentavano «un'invasione del potere spirituale nel campo della legislazione statale», «Die Presse» riteneva che il governo austriaco dovesse «non reputarsi più vincolato al concordato» (9 gennaio). Anche il quotidiano «Neue Freie Presse», uno dei più letti in tutta Vienna, prese posizione contro il concordato, stigmatizzandolo come un tentativo di applicare all'Impero asburgico quei principî teocratici che ora venivano riaffermati nei documenti dell'8 dicembre, così da «sottomettere lo Stato in tutto e per tutto al dominio di Roma» (28 dicembre), e ribadì la necessità di lottare per far « riguadagnare allo Stato ciò che esso, rinnegando la sua stessa natura, [aveva] perduto a vantaggio dei clericali che gli si scagliavano contro» (3 gennaio). La liberale «Vorstadt Zeitung» intervenne aspramente nella polemica, pubblicando il 31 dicembre un articolo intitolato *Die päpstliche Bulle* (La bolla pontificia): i toni del pezzo furono ritenuti oltraggiosi verso la Chiesa e il tribuna-

Sulle relazioni tra Vienna e Roma in questo periodo si vedano F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatican, 1846-1918*, vol. I, Wien 1958, pp. 115-134 e S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma (1860-1870)*, Bari 1931, soprattutto pp. 130-136. Poche frammentarie notizie sulle reazioni della stampa di lingua tedesca sono fornite da PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa* cit., pp. 237-243, ma molti giornali possono essere consultati direttamente su internet. Varie utili informazioni sono fornite da B. SCHNEIDER, *Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 6 (1968), pp. 371-392.

le dispose il sequestro del numero in questione. Si trattò comunque dell'unico intervento censorio contro la stampa avvenuto a Vienna nel corso del dibattito sul pronunciamento pontificio.

Tra i giornali cattolici che presero le difese del papa e delle sue condanne, si mise in luce per l'assolutezza delle sue posizioni il quotidiano «Das Vaterland», «ultramontano fino al midollo delle sue ossa storico-politiche» – come ebbe a definirlo la «Neue Freie Presse» (3 gennaio) –, il quale esprime vivissimo apprezzamento per la sollecitudine pastorale con la quale Pio IX si era contrapposto al funesto dilagare del disordine morale e sociopolitico e alla sempre più ampia penetrazione delle idee liberali nelle istituzioni austriache. Nell'ottica rigidamente intransigente di questa testata, «il solenne e sconvolgente tuonare del Vaticano» costituiva un avvenimento di portata epocale, che strappava una volta per tutte «il velo con cui la Rivoluzione e i suoi multiformi amici cercavano di irretire la Chiesa e ogni legittimo potere terreno» (3 gennaio), mentre il Sillabo era considerato dal corrispondente romano di «Das Vaterland» come «il lavoro più vasto e completo mai uscito dal Vaticano», superiore «in portata e importanza a tutte le altre costituzioni dei tempi moderni» (29 dicembre).

Come testimoniavano le reticenze dei giornali ufficiali, il governo austriaco si trovò in un certo imbarazzo di fronte al pronunciamento di Pio IX. Se infatti l'art. II del concordato affermava che «la reciproca comunicazione dei vescovi, del clero e del popolo con la Santa Sede, *nelle cose spirituali e negli affari ecclesiastici*, non [aveva] alcun bisogno di ottenere il placet regio, ma [era] assolutamente libera»⁵⁰, era comunque vero che la *Quanta cura* e il Sillabo colpivano con estrema durezza quella tradizione giurisdizionalista al cui rafforzamento l'Impero asburgico aveva così potentemente contribuito nella seconda metà del XVIII secolo. Come comportarsi, quindi, davanti a un atto che molti, dai liberali ai vecchi giurisdizionalisti di scuola giuseppina, vedevano come una indebita ingerenza ecclesiastica ai danni dello Stato? Forse ci si poteva aspettare qualche chiarimento da parte dell'ambasciatore austriaco a Roma, Alexander von Bach, ma questi fu assai parco di informazioni e solo il 31 dicembre si decise a spedire a Vienna un dispaccio sull'argomento: dopo aver fornito qualche generica notizia in merito alle circostanze della pubblicazione e al contenuto dei documenti pontifici, il diplomatico asseriva di non volersi «addentrare in una valutazione dei principî sviluppati in questo notevole documento» e si limitava ad esprimere qualche perplessità in merito all'opportunità del momento scelto per emanare questo atto, perplessità che riteneva condivise anche dal card. Antonelli. Bach non andava oltre queste poche parole, non esprimeva critiche, né apprezzamenti: un atteggiamento che dovette forse apparire un po' inconsueto, visto che l'ambasciatore era stato a suo tempo uno dei più decisi fautori del concordato del 1855 e dell'alleanza trono-altare, a cui quell'atto s'ispirava⁵¹.

⁵⁰ Il testo del concordato è raccolto in *Enchiridion dei concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*, a cura di E. Lora, Bologna 2003, pp. 228-247; cfr. pp. 230-231 [corsivo mio].

⁵¹ Bach a Mensdorff-Pouilly [ministro degli Esteri austriaco], 31 dicembre 1864; dispaccio riportato in JACINI, *Il tramonto del potere temporale* cit., pp. 132-133.

Intanto in patria il giornale «Ost-Deutsche Post» diffuse la notizia – presto ripresa da tutta la stampa liberale – che alla riapertura del *Reichsrat* (il parlamento bicamerale austriaco, istituito con la patente imperiale del 16 febbraio 1861), un membro della Camera bassa avrebbe rivolto un'interpellanza al ministro di Stato Megerle von Mühlfeld per sapere come intendesse comportarsi il governo in questo frangente. Per evitare che la questione venisse portata all'attenzione del parlamento, l'8 gennaio il gabinetto fece pubblicare sulla «Wiener Zeitung» una nota nella quale affermava di non voler esercitare alcuna influenza sulle modalità di diffusione dell'enciclica, giacché «riconosce[va] in essa solo una comunicazione ufficiale di opinioni della Sede papale, che non [era] atta a modificare le leggi e le istituzioni vigenti nell'Impero d'Austria». La questione si chiuse qui: l'interpellanza alla fine non si tenne, «Die Presse» criticò duramente la remissività del governo, che si era lasciato sfuggire un'ottima occasione per disfarsi una volta per tutte del concordato, mentre la S. Sede esprimeva vivo apprezzamento per «l'atteggiamento di riserva benevola» dimostrato dal governo di Vienna⁵².

Nel complesso i vescovi dell'Impero asburgico accettarono di buon grado i documenti pontifici e molti di loro scrissero al clero e ai fedeli delle proprie diocesi per spiegarne il contenuto: i vescovi ungheresi di Rozsnyó (Rožňava), di Győr e di Veszprém, l'arcivescovo di Zagabria, quello di Vienna, il patriarca di Venezia – solo per citare i prelati per i quali ho trovato espliciti riferimenti testuali – pubblicarono lettere pastorali, nelle quali testimoniavano la loro piena adesione alle condanne pontificie ed esortavano tutti i buoni cattolici a sottomettersi ad esse senza riserve e con obbedienza filiale. Dal canto suo il basso clero austriaco, prevalentemente conservatore, non solo accolse con entusiasmo il Sillabo e la *Quanta cura*, ma ne accettò anche le interpretazioni più intransigenti e massimaliste.

Il tentativo di descrivere – seppure in maniera estremamente sintetica e schematica – le reazioni giornalistiche suscitate dal Sillabo nell'allora Confederazione germanica (la lega di Stati tedeschi istituita nel 1815 per sostituire il defunto Sacro Romano Impero) si scontra inevitabilmente con l'estrema frammentazione politica che caratterizzava la regione in quel periodo e con l'assenza di una vera e propria capitale (nonostante l'importanza di Berlino) sulla cui stampa concentrare ricerche e sondaggi. Pertanto mi limiterò a fornire poche informazioni generali, avvalendomi per lo più di notizie indirette.

Anche in Germania i giornali liberali, e più genericamente quelli non cattolici, non si astennero dal criticare il pronunciamento pontificio: a Berlino – ad esempio – la «National Zeitung» rispolverò per l'occasione le vecchie accuse di Machiavelli contro il papato, mentre la «Berliner Gerichts-Zeitung» si prese gioco dell'enciclica mettendone in luce il carattere assolutamente anacronistico: «Se essa recasse la data 1400, sarebbe [...] considerata la pagina più oscura nel libro della storia mondiale. Con la data 1864 è un documento senza valore, una prova dell'impotenza papale, una pagina incolore» (31 dicembre). Bisogna comunque

⁵² Si veda il dispaccio di Bach a Mensdorff-Pouilly, dell'11 febbraio 1865, citato ivi, p. 135.

ricordare che in quei mesi la stampa tedesca era tutta concentrata sulla questione nazionale e sul problema della crescente rivalità austro-prussiana in seno alla Confederazione germanica – rivalità che avrebbe portato alla guerra del 1866 – e pertanto si dedicò alla *Quanta cura* e al Sillabo solo marginalmente, limitandosi per lo più a descrivere le reazioni che i due documenti produssero negli altri paesi europei, in particolar modo in Francia. Dalla stampa non cattolica tedesca non si levarono però solo critiche e lazzi nei confronti dell'atto pontificio: ci fu infatti una testata prussiana, la «*Neue Preussische Zeitung*» («organo del partito feudale e difensore delle istituzioni del passato», come la definiva «*Le Constitutionnel*»), che mostrò di apprezzare l'atteggiamento antimoderno del pontefice e volle «rendere piena giustizia all'abile redazione dell'enciclica e al coraggio che l'[aveva] dettata, deplorando però che essa continu[asse] ad includere la Chiesa evangelica nella condanna degli altri errori del tempo»⁵³.

Per quanto riguarda la stampa cattolica, rappresentata in Germania soprattutto da settimanali e mensili di taglio letterario e culturale, le pubblicazioni che ho potuto consultare (come «*Der Katholik*» di Magonza o gli «*Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*» di Monaco di Baviera) si espressero in termini estremamente positivi in merito al pronunciamento pontificio, giudicandolo una necessaria presa di posizione contro il sempre più diffuso tentativo di escludere la Chiesa e la religione cattolica dalla società e dagli Stati moderni. Un'accoglienza favorevole, quasi entusiastica, venne manifestata anche dalle organizzazioni cattoliche tedesche, che si riunirono a Treviri nel settembre 1865 per celebrare il loro XVII *Katholikentag* (l'assemblea annuale alla quale partecipavano cattolici provenienti da tutta la Germania e anche da altri paesi europei) e che già nel mese di luglio avevano scritto a Pio IX ribadendo il loro risoluto impegno a far sì «che si [ritirassero] ogni giorno di più le tenebre degli errori» che erano stati censurati nella recente enciclica. Fu però durante la prima riunione pubblica del *Katholikentag*, tenutasi la sera dell'11 settembre 1865, che Johann Baptist Heinrich, professore di dogmatica presso il seminario di Magonza, tenne un discorso sui documenti pontifici: essi erano «il più grande avvenimento del [...] secolo e forse di molti secoli» e costituivano «una potente medicina per il XIX secolo», «amara» ma «curativa e necessaria», con la quale il papa aveva inteso distogliere i cattolici dalla «moderna civilizzazione anticristiana» e da quella scienza razionalistica e scristianizzante che esercitava il suo nefasto influsso sulla società, sull'economia, sull'educazione. Le parole di Heinrich riscossero la calda approvazione degli astanti – più di un migliaio – e furono accolte da applausi e da un triplice “evviva” finale in onore del papa⁵⁴.

⁵³ Il passo dell'articolo della «*Neue Preussische Zeitung*» veniva citato in un editoriale di «*Le Constitutionnel*» del 13 gennaio 1865.

⁵⁴ Il discorso di Heinrich è riportato integralmente negli atti a stampa del *Katholikentag* (*Verhandlungen der [...] Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands in Trier*, Trier 1865), pp. 62-71; cfr. pp. 71 e 69. La lettera al papa citata poco sopra si trova invece a pp. IV-VI; cfr. p. VI.

Non tutti i cattolici furono però così entusiasti delle condanne fulminate dal papa. Ad esempio, alcuni di quei teologi e scienziati che nel settembre del 1863 si erano riuniti a Monaco per discutere dell'importanza della libertà di ricerca in seno alla Chiesa, non accolsero certo con grande gioia un documento come il Sillabo, nel quale venivano testualmente citate e ribadite le stesse asserzioni che Pio IX aveva espresso nella lettera *Tuas libenter* in risposta alle richieste della cosiddetta "scuola di Monaco". Cionondimeno non vi furono pubbliche prese di distanza da parte di questo o quel gruppo e anche un inflessibile critico del papato come Döllinger – il quale era stato il principale animatore del congresso bavarese – non osò dare alle stampe un duro pamphlet sul Sillabo da lui composto nel gennaio 1865⁵⁵, per quanto andasse accentuando la propria evoluzione antiromana.

Se – come si è detto – il mondo cattolico tedesco accettò in maniera largamente positiva il pronunciamento pontificio in quanto tale, maggiori divergenze di opinione sorsero invece quando si trattò di interpretare nello specifico le tesi del Sillabo e i vari passaggi della *Quanta cura*: anche in Germania, infatti, si delinearono due diverse tendenze, una nettamente intransigente e un'altra più moderata e conciliante. A sostenere e propagandare la prima furono soprattutto alcuni gruppi di gesuiti tedeschi, i quali produssero due iniziative editoriali di rilievo. La prima nacque nell'ex-convento benedettino di Maria Laach, nella Renania prussiana, dove la Provincia tedesca della Compagnia di Gesù aveva fondato nel 1863 uno *Studium* per la preparazione teologica e filosofica dei suoi nuovi membri; qui alcuni professori, guidati da Florian Rieß e Gerhard Schneemann, diedero vita ad una serie di «trattati popolari sopra le dottrine cattoliche contenute nell'enciclica e nel Sillabo», con l'intento di fornire una chiave di lettura «non tanto [agli] specialisti di teologia, [...] quanto più [ai] lettori colti»⁵⁶; la collana doveva comprendere dodici opuscoli – ognuno dei quali si sarebbe concentrato su una particolare questione toccata nei documenti pontifici – e fu completata nel giro di cinque anni (1865-1869). Le «*Stimmen aus Maria Laach*» (Voci di Maria Laach, come recitava il sottotitolo della serie) erano caratterizzate da un fortissimo conservatorismo sociopolitico, che condannava senza appello la sovranità popolare e ogni benché minima trasformazione nelle istituzioni di un paese, e da una visione rigidamente intransigente della storia, in nome della quale si auspicava il ritorno a un modello di cristianità medievale tanto idealizzato quanto astorico; ne conseguiva una interpretazione massimalista e radicalmente antimoderna delle condanne pontificie.

⁵⁵ Il pamphlet, intitolato *Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus* (La questione del seminario di Spira e il Sillabo), fu pubblicato postumo nella raccolta *Kleinere Schriften gedruckte und angedruckte von Ign. von Döllinger, gesammelt und herausgegeben von F. H. Reusch*, Stuttgart 1890, pp. 197-227.

⁵⁶ I passi citati sono tratti dalla prefazione al primo opuscolo della serie, nel quale si spiegava il significato complessivo dell'iniziativa: F. REIB, *Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. December 1864. Stimmen aus Maria Laach. I. Eine Vorfrage über die Verpflichtung*, Freiburg im Breisgau, 1865, pp. III-IV.

Un'analoga lettura era data anche da un altro gesuita tedesco, Clemens Schrader, il quale tra il 1864 e il 1867 pubblicò a Vienna una serie di cinque opuscoli intitolata *Der Papst und die modernen Ideen* (Il papa e le idee moderne); mentre il primo scritto, apparso nell'autunno del 1864, costituiva quasi un'anticipazione di quanto espresso nei documenti promulgati alcuni mesi dopo, il secondo ne era invece un vero e proprio commento⁵⁷. L'aspetto più originale del lavoro di Schrader non risiedeva tanto nell'analisi in sé, quanto nel tentativo di ricavare da ogni tesi del Sillabo una formulazione positiva della dottrina cattolica: quest'operazione, condotta non senza una certa leggerezza metodologica, non era priva di imperfezioni e ambiguità e tendeva a conferire alle asserzioni ricavate un tono di radicalità ed assolutezza spesso difficilmente giustificabile, meritandosi per questo anche le critiche di teologi tutt'altro che liberali.

A fronte di questo fiorire di interpretazioni radicali, la Germania trovò il suo Dupanloup nel vescovo di Magonza, Wilhelm Emmanuel Ketteler, il quale affrontò in maniera speciale il problema della libertà religiosa. Il prelato aveva già trattato questo tema in un'opera del 1862, intitolata *Freiheit, Autorität und Kirche* (Libertà, autorità e Chiesa), nella quale aveva difeso – seppur con alcune sfumature – la legittimità della libertà dei culti. Poiché questa sua posizione era stata criticata da alcuni dei più intransigenti commentatori del Sillabo (Schrader *in primis*), che la ritenevano inconciliabile con le recenti condanne pontificie, Ketteler ritenne opportuno ritornare sull'argomento e all'indomani della guerra del 1866 pubblicò un'opera di vasto respiro in cui analizzava la situazione dei cattolici tedeschi di fronte ai cambiamenti provocati dalla vittoria della Prussia, la cui costituzione riconosceva tra l'altro la piena libertà dei culti. Nel cap. XII, intitolato *Liberalismo – Enciclica dell'8 dicembre 1864*, il vescovo di Magonza analizzava le ultime quattro tesi del Sillabo (nn. 77-80) e alcuni passaggi della *Quanta cura*, cercando di ricondurre le condanne pontificie al loro vero significato: Pio IX non poteva certo ammettere che «una libertà di coscienza intesa come assoluta libertà di culto pubblico» fosse considerata un'inalienabile diritto umano, poiché questo avrebbe significato accettare il principio dell'uguaglianza tra tutte le religioni, cioè l'indifferentismo, né che la Chiesa dovesse rinunciare alla propria condizione di privilegio laddove questa gli era ancora garantita da ordinamenti statali di tipo confessionale; tutto ciò faceva parte della dottrina della Chiesa e non era affatto in contraddizione – secondo Ketteler – con quanto egli aveva sostenuto cinque anni prima, cioè che era necessario garantire a tutti i cittadini una piena libertà di culto in quei paesi nei quali si era ormai irrimediabilmente persa l'unità della fede – come per l'appunto in Germania – o in quelli che non l'avevano mai conosciuta⁵⁸. Nel complesso la lettura del vescovo di Magonza riportava le condanne pontificie entro i loro giusti termini, fornendo un valido contraltare rispetto alle interpretazioni eccessivamente intransigen-

⁵⁷ [C. SCHRADER], *Der Papst und die modernen Ideen. II. Heft. Die Encyclica vom 8. December 1864 nebst einem Vorworte von P. Clemens Schrader S. J.*, Wien, 1865.

⁵⁸ W. E. KETTELER, *Deutschland nach dem Kriege von 1866*, Mainz 1867. Il capitolo preso in esame si trova a pp. 132-156; per l'espressione citata cfr. p. 150.

ti dei gesuiti di Maria Laach e di Schrader e permetteva così ai cattolici tedeschi di accettare le istituzioni liberali prussiane senza il timore di trasgredire i dettami della propria fede.

Un'ultima parola in merito alle reazioni dei governi dell'area tedesca. Negli Stati più importanti, come la Prussia e la Baviera, i documenti pontifici non furono sottomessi ad alcuna restrizione. Anche se non disponiamo di informazioni dettagliate in proposito, è comunque verosimile che i vari staterelli e città-Stato della Confederazione germanica si siano adeguati senza troppe difficoltà all'esempio delle due potenze egemoni (Prussia e Austria) e abbiano preferito – o per disinteresse, o per calcolo politico – non ostacolare la circolazione del Sillabo e della *Quanta cura*. Curiosamente, anche il governo del granducato di Baden, coinvolto da parecchi anni in un duro scontro giurisdizionalistico con la S. Sede, non emise alcun divieto e – sebbene alcune tesi del Sillabo lo riguardassero direttamente – fece anzi pubblicare i documenti su un proprio organo di stampa, la «Karlsruher Zeitung», con l'intento di dare al pronunciamento pontificio tutta la pubblicità possibile, tanto forte era la convinzione che simili condanne avrebbero solo danneggiato gli interessi della Chiesa e favorito quelli dei suoi avversari.

III. QUALCHE RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Il Sillabo vide la luce dopo quasi quindici anni di lavori e di discussioni. Eppure il documento promulgato l'8 dicembre 1864 recava in sé ben poche tracce del complicato processo redazionale che si era lasciato alle spalle: il *modus operandi* venne radicalmente modificato nelle ultime settimane, con la scelta di estrapolare gli errori da documenti pontifici già pubblicati, anziché formularli in maniera originale; l'idea di qualificare teologicamente le tesi, singolarmente o *in toto*, per chiarire con esattezza la natura e la portata delle condanne, fu scartata negli ultimi mesi, mentre l'elaborazione collegiale del documento, affidata per anni ad ampie commissioni di prelati e teologi, fu sostituita da una gestione particolarmente accentrata e personalistica del processo redazionale, affidata quasi esclusivamente a padre Bilio. Ne uscì – come si è detto – un elenco particolarmente eterogeneo, in cui venivano allineate e censurate proposizioni molto diverse tra loro, alcune di sapore politico, altre più strettamente dottrinali e morali; alcune relative a questioni di carattere generale, altre invece molto più specifiche e particolari.

In queste vicende il ruolo di Pio IX fu assolutamente decisivo. Il papa accolse di buon grado gli stimoli che gli giunsero da molte parti (dall'assemblea episcopale – a dir il vero, un po' pilotata – di Spoleto, da Avogadro della Motta, dai gesuiti della «Civiltà Cattolica», da molti prelati e personalità intransigenti) ma fu la sua costante determinazione a mantenere viva, alimentandola nel tempo, quella che gli appariva come un'esigenza ineludibile: la definizione e la solenne condanna degli errori del suo tempo. Il punto di vista e la sensibilità personale del pontefice furono spesso determinanti e conferirono al processo un indirizzo ben preciso, adottando come modello l'elenco del vescovo Gerbet, respingendo i pareri avversi dei cardinali del S. Uffizio e forse – ma su questo punto non disponiamo di informazioni sicure – decidendo di affidare ad un barnabita pressoché sconosciuto le ultime fasi del processo redazionale. Anche se proprio nei momenti finali la presenza decisionale di Pio IX sembrò attenuarsi e quasi scomparire, nondimeno il Sillabo deve essere innanzitutto ricondotto ad un preciso intento del papa, che lo volle con grande convinzione, proprio come era successo con la definizione dell'Immacolata concezione di Maria.

Detto questo, non possiamo fare a meno di interrogarci sugli scopi che Pio IX intendeva realizzare con il Sillabo e di chiederci per quale motivo questo documento – in cantiere da più di un decennio – vide la luce proprio in quel momento e in quella forma. Le fonti archivistiche e le testimonianze di cui dispone attualmente la storiografia non permettono di dare risposte certe a questi quesiti; cionondimeno vi

sono alcuni elementi ai quali occorre prestare attenzione. Innanzitutto, che il Sillabo sia stato promulgato proprio l'8 dicembre 1864, non prima né dopo, costituisce di per sé un fatto di notevole interesse, che può aiutare a comprendere meglio le stesse motivazioni di questo atto. Nel giro di circa un anno (dall'agosto 1863 al settembre 1864) si verificarono infatti alcuni avvenimenti che resero quanto mai urgente, agli occhi di Roma, la necessità di un preciso intervento definitorio da parte del papa. I congressi di Malines e di Monaco da un lato, la Convenzione di settembre dall'altro, furono visti come tentativi, diversi ma convergenti, di minare l'autorità pontificia nelle sue due componenti, spirituale e temporale: Montalembert e Döllinger (due laici) sembravano voler indicare agli altri cattolici quale strada fosse meglio seguire in materia di libertà di coscienza e di libera ricerca storico-teologica, appropriandosi indebitamente di quella funzione di guida che il Magistero pontificio riteneva sua prerogativa esclusiva; i governi francese e italiano, invece, accordandosi sui destini del potere temporale, sembravano concretizzare una volta di più le dottrine di quanti sostenevano la dipendenza e la subordinazione della Chiesa rispetto allo Stato, negando che la prima disponesse di diritti primitivi ed inalienabili.

Per respingere queste pericolose interferenze la S. Sede decise di levare alta la propria voce, ribadendo i propri diritti e confermando quella che veniva presentata come l'ininterrotta tradizione della Chiesa. Venne così "lanciato" il Sillabo, arrangiato in fretta e furia su di un piede notevolmente più allargato e vario rispetto all'ultimo progetto presentato (che contava solo 20 tesi, per lo più di natura politica). La cifra dominante dei documenti dell'8 dicembre 1864 era comunque la continuità: il Sillabo riprendeva testualmente molti interventi pubblicati da Pio IX nei suoi diciannove anni di pontificato, mentre la *Quanta cura* era per lo più una tessitura di citazioni tratte da scritti ed encicliche di Gregorio XVI, Pio VII, Pio VI, vari papi del XVII e del XVIII sec. e padri della Chiesa. Ma la novità del Sillabo non risiedeva tanto nei contenuti, quanto nella forma in cui questi vennero riproposti. Certo, le tesi erano tratte alla lettera da documenti precedenti, ai quali si rimandava esplicitamente per una migliore comprensione; nondimeno – proprio per il fatto di essere state decontestualizzate e ricontestualizzare in uno "spazio" diverso – esse vivevano per così dire di vita propria, cioè valevano a prescindere dai testi di partenza. Molte tesi apparivano eccessivamente unilaterali e apodittiche – spesso a causa di un trasferimento testuale impreciso –, ma era proprio questo carattere che conferiva loro un significato nuovo: la famosa tesi 80 – solo per fare un esempio – cessava di essere semplicemente un brano dell'allocuzione *Iamdudum cernimus* e diventava qualcosa di autonomo, in sé compiuto, prestandosi così a diventare il nuovo esergo di «El Pensamiento Español» e il cavallo di battaglia di intransigenti e anticlericali. Il Sillabo raccoglieva quindi condanne già sancite nel passato, ma le inseriva in un contesto più ampio e complessivo – anche se non sempre coerente –, conferendo loro un carattere icastico e altamente simbolico.

Quanto ai reali intenti della S. Sede, il discorso rimane delicato, e probabilmente bisognerebbe riprendere in mano la documentazione romana già studiata da Mar-

tina per cercare di ricostruire con maggiore chiarezza, laddove possibile, le fasi decisive del processo redazionale. Di certo il Sillabo fu visto dagli ambienti anticlericali e liberali – e in maniera analoga anche moltissimi cattolici intransigenti – come un documento di irreversibile rottura con la modernità, che poneva un aut-aut dirimente: o cattolici fedeli al papa, o cittadini fedeli alle istituzioni moderne. Anche se questa componente “agonistica” non era estranea alle intenzioni del papa e della Curia, non bisogna però dimenticare che una simile contrapposizione era del tutto irrealistica e irrealizzabile, a meno che non si volessero estraniare i fedeli dal mondo moderno, delegittimando completamente quei partiti cattolici, sorti ormai in molti paesi, che si battevano con gli strumenti parlamentari e le libertà costituzionali per tutelare gli interessi della Chiesa e della religione. Le stesse precisazioni del Segretario di Stato Antonelli, che riguardavano comunque la dimensione strettamente politica, andavano contro una simile lettura del Sillabo. Per comprenderne meglio il significato, credo invece sia necessario leggerlo alla luce di quel processo di rafforzamento pontificio e di accentramento romano (il cosiddetto ultramontanesimo) che costituì una delle cifre dominanti delle vicende ecclesiastiche del XIX sec. e in particolare del pontificato di Pio IX. Raccogliendo e censurando gli errori moderni più diffusi e radicati, il papa non faceva altro che definire – per la prima volta in maniera complessiva, seppur in negativo – la *tesi*, cioè il canone dei principî (dottrinali, morali, politici...) su cui si fondava quel modello ideale di cristianità medievale che Roma non si stancava di proporre, in funzione antiliberale e antirivoluzionaria, come unico prototipo di società veramente cristiana. Ma definendo una volta per tutte la *tesi*, il papa riaffermava anche la propria esclusiva competenza sull'*ipotesi*, di cui lui solo poteva essere arbitro: in altre parole solo Roma poteva decidere fino a che punto fosse lecito deflettere dall'ideale per scendere a patti con una realtà storica che non era possibile piegare – almeno per il momento – alle sue esigenze. Qui si può forse cogliere il punto cruciale di questa operazione: con il Sillabo si toglieva spazio e legittimità a qualsiasi tentativo, intra- o extraecclesiale, di proporre una via di mediazione e di contatto con la modernità che non fosse quella autoritativamente definita da Roma. Una volta fissati i confini entro cui muoversi, solo al Magistero papale (di cui nel 1870 sarebbe stato sancito il primato e l'infallibilità) spettava stabilire quando e come si potesse superarli, a seconda delle circostanze e delle situazioni: ogni eventuale passo in avanti poteva avvenire solo per iniziativa di Roma (come avvenne in varie occasioni sotto il pontificato di Leone XIII). La cosa potrebbe sembrare scontata, ma non bisogna dimenticare che la superiorità del papa rispetto a qualsiasi altra istanza ecclesiale – che ai nostri occhi appare un elemento qualificante e indiscusso della Chiesa di Roma – si sarebbe imposta in maniera definitiva solo in quegli anni, dopo aver vinto tensioni e resistenze di lunghissimo corso.

L'operazione pontificia che ci è sembrato di intravedere dietro la pubblicazione del Sillabo non fu però priva di “costi” e lasciò un segno profondo nella storia successiva della Chiesa e del suo rapporto con la modernità. Da questo punto di vista, fu particolarmente gravida di conseguenze la dura presa di posizione nei confronti delle

libertà moderne (di culto, di stampa, di opinione), che venivano presentate come fonte di corruzione morale e di indifferentismo (così almeno si poteva desumere dalla censura della tesi 79). Una simile condanna da parte del Magistero non era nuova: già Pio VI aveva levato la sua voce contro il riconoscimento della libertà di coscienza da parte della Francia rivoluzionaria; Gregorio XVI aveva parlato nella *Mirari vos* di «delirio» (*deliramentum*) – espressione ripresa anche nella *Quanta cura* – e lo stesso Pio IX aveva espresso più volte la convinzione che l’eguaglianza civile dei culti realizzasse «il principio mostruoso e funestissimo dell’indifferentismo religioso, il quale, essendo la negazione del vero Dio, conduce necessariamente all’ateismo», come ebbe a scrivere all’imperatore Francesco Giuseppe il 19 febbraio 1864¹. Eppure, riproponendola nel Sillabo, questa linea veniva posta in una nuova luce, acquisendo un valore universale: non si trattava solo di deplorare il riconoscimento delle libertà moderne in questo o quel contesto particolare (come quando era stata concessa la libertà di culto agli acattolici in Spagna e nell’Impero asburgico, nonostante i concordati rigidamente confessionali che vigevano in quei paesi), ma di rivendicare ufficialmente la necessità dell’intolleranza religiosa come strumento di preservazione della fede e garanzia della stessa tenuta sociale. La linea proposta da Montalembert a Malines non avrebbe potuto uscirne più sconfitta. Pertanto, visto che il pronunciamento dell’8 dicembre voleva essere il faro dell’ortodossia cattolica, al quale ogni fedele doveva rivolgersi per trovare la retta via, il riconoscimento dei diritti di chi non faceva parte della Chiesa era accettabile solo come opzione “tattica”, come concessione a tempo determinato, in attesa di poter ritornare a quell’ideale di *societas christiana* intollerante che si poteva leggere in controluce nei documenti dell’8 dicembre 1864. Nella convinzione che la modernità non sarebbe durata a lungo, la Chiesa rinunciava così ad impostare un dialogo proficuo e costruttivo con essa, rinunciava a ripensare al proprio ruolo in seno ad un mondo ormai definitivamente trasformato. Dovevano trascorre quasi cent’anni prima che questo atteggiamento di contrapposizione frontale venisse messo radicalmente in discussione.

Da questa presa di posizione intransigente trassero forza e legittimazione gli ambienti anticlericali. Il loro atteggiamento nei confronti delle condanne pontificie era in un certo senso prevedibile: quei giornali, quei settori dell’opinione pubblica, quei partiti che già di per sé vedevano nella Chiesa un baluardo dell’oscurantismo e della reazione contro qualsiasi forma di progresso umano, sociale e scientifico, non dovettero certo stupirsi della pubblicazione del Sillabo e anzi la accolsero con soddisfazione, vedendola come la conferma delle loro idee e sfruttandola come strumento propagandistico. Detto questo, bisogna anche riconoscere che il pronunciamento pontificio contribuì non poco ad allargare – sia nell’immediato che negli anni a venire – il fronte ostile alla Chiesa, attirandovi elementi che fino allora si erano mantenuti su posizioni moderate o neutrali; l’intransigenza degli uni finì così per

¹ La citazione è tratta da G. MARTINA, *L’Eglise, la société moderne et les droits de l’homme. Du Syllabus à Dignitatis humanae*, in «Revue d’histoire ecclésiastique», 95 (2000), n. 3, pp. 595-612; cfr. p. 597.

stimolare e accentuare quella degli altri, radicalizzando i motivi di divisione. Inoltre si rafforzarono notevolmente le posizioni di quanti (come Girardin e Dina) chiedevano una netta separazione tra Stato e Chiesa – l'esatto opposto di quella «concordia di intenti tra il sacerdozio e l'impero» che Pio IX ancora rivendicava nella *Quanta cura* –, al fine di risolvere una volta per tutte i contenziosi tra queste due istanze e garantire ad entrambe piena libertà nelle rispettive sfere. In tale ottica anche la radicalità delle condanne romane poteva apparire pienamente legittima, purché rimanesse confinata nella sfera ecclesiastica e non interferisse con le funzioni dello Stato moderno, anche se rimaneva irrisolto il problema di come conciliare tra loro il modello statale liberale con quello cattolico-confessionale propugnato dalla S. Sede.

Anche in ambito cattolico il Sillabo produsse effetti contrastanti. A questo proposito occorre ricordare preliminarmente che la grande maggioranza dei fedeli – formata da masse scarsamente acculturate o ancora analfabete e legate per lo più al mondo agricolo (soprattutto in Italia e Spagna) – fu toccata solo marginalmente dalle condanne pontificie, che conobbe solo attraverso la mediazione semplificante di vescovi e curati; ad essere colpiti e messi in agitazione dalla pubblicazione del Sillabo furono semmai i cattolici intellettualmente più consapevoli, tutto sommato minoritari. Le reazioni di queste sezioni “alte” del mondo cattolico furono comunque molto diversificate. Di certo non mancarono voci critiche o semplicemente perplesse, ora per l'inopportunità del documento, ora per il suo carattere troppo politico o la formulazione ambigua. In Francia, in Belgio e altrove, molti cattolici si ritennero sconfessati dal papa nel loro tentativo di convivere con le istituzioni liberali del proprio paese, sfruttandole per tutelare la libertà e gli interessi della Chiesa. Ma la durezza del pronunciamento pontificio colpì in particolar modo due istanze del mondo cattolico, in parte sovrapposte: da un lato l'opzione che potremmo definire gallicano-giurisdizionalistica, sostenuta da chi (come Maret, Darboy e altri prelati francesi) intendeva preservare l'autonomia delle varie Chiese ed episcopati nazionali dallo strapotere pontificio e romano (magari accettando anche la tutela di uno Stato invadente); dall'altro quella dei cattolici liberali, molti dei quali credettero di non potersi più posizionare su quel terreno di conciliazione tra cattolicesimo e modernità da loro faticosamente ritagliato. Entrambe queste opzioni uscirono fortemente delegittimate dal confronto con il Sillabo e finirono per convergere verso una comune opposizione al rafforzamento dell'autorità romana e pontificia («assolutismo pontificio spinto ai suoi limiti estremi», come lo definì Maret²), un'opposizione definitivamente sconfitta con il Concilio Vaticano I. All'estremo opposto, gli ambienti intransigenti e ultramontani, in cui si riconoscevano settori molto ampi del clero, accolsero invece con gratitudine e soddisfazione le censure di Pio IX, leggendole come una piena legittimazione delle istanze antiliberali e antimoderne da essi sostenute. Per quasi un secolo il Sillabo sarebbe stato brandito dagli intran-

² L'espressione è citata da A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, p. 165.

sigenti come un'arma per opporsi ad qualsivoglia cedimento "liberale" o modernizzante, legittimando accuse e denunce intestine contro quanti non si fossero adeguati all'ortodossia nuovamente definita.

Di certo l'interpretazione del Sillabo e l'esatto significato da attribuire a questa o quella proposizione non furono certo definite una volta per tutte e alle letture intransigenti e massimaliste di «Le Monde», di Schrader, di Ward o di «El Pensamiento Español» si contrapposero con un certo successo i toni moderanti di Dupanloup, di Newman o di Ketteler. L'opuscolo del prelato francese, in particolar modo, riscosse un notevole successo in tutta Europa e fu accolto con favore non solo da un gran numero di cattolici, ma anche da centinaia di vescovi, quegli stessi vescovi che indirizzarono lettere pastorali ai propri fedeli esortandoli a sottomettersi con gratitudine e obbedienza alle salutari condanne pontificie. Nondimeno bisogna notare che quella di Dupanloup era in realtà un'interpretazione parziale e a tratti superficiale dei documenti pontifici, e costituiva più un pamphlet apologetico – destinato a rispondere a caldo alle accuse degli anticlericali – che un'analisi sistematica dei testi in oggetto. Del resto solo negli ambienti intransigenti ci si dedicò ad un vero e proprio lavoro di commento del Sillabo e questo fatto ci dice molto delle difficoltà incontrate dai cattolici moderati nel maneggiarlo: lo si poteva presentare in una luce non troppo negativa, ma nel suo complesso rimaneva un documento scottante. Accennata solo *en passant* da Dupanloup, la chiave di lettura che s'impose rapidamente su tutte le altre e che divenne predominante nei decenni successivi fu però la distinzione *tesi-ipotesi*; già proposta da alcuni teologi fin dal XVI sec. e rispolverata dal gesuita Carlo Curci in un articolo della «Civiltà Cattolica» del 1863, questa netta distinzione tra piano ideale e piano reale si fondava sul presupposto che vi fosse una contrapposizione irriducibile tra la *societas christiana* e la società nata dalla Rivoluzione francese: tra esse ci poteva essere un accordo momentaneo, un'intesa transitoria, ma mai una piena riconciliazione.

Un'ultima considerazione sui cattolici liberali. Come si è già detto, questo gruppo relativamente minoritario e molto eterogeneo fu quello più duramente colpito dalle censure del Sillabo, tanto che da molte parti si gridò alla fine del cosiddetto cattolicesimo liberale, ormai privato della sua stessa ragion d'essere. In realtà la maggior parte dei cattolici liberali seppe superare il disorientamento iniziale e trovò il modo di adattarsi alle censure romane senza rinunciare del tutto ai propri ideali. Questo atteggiamento ci è stato testimoniato dall'apparente tranquillità dell'abate Capecehatro e di Cesare Cantù, dal progressivo rincuorarsi dei cattolici costituzionali belgi, dai toni dell'articolo del loro leader Dechamps e della nota del «Correspondant», così come dal fermo realismo di Falloux, Foisset e Dupanloup, o dal cauto apprezzamento di Newman per i documenti pontifici. Quest'accettazione, se da un lato evitò disastrose crisi di coscienza, dall'altro eliminò gli elementi più dinamici e fertili della "galassia" cattolico-liberale, indebolendola notevolmente e rendendola sempre più irrilevante sul piano pubblico. Chi non volle o non poté scendere a patti con il Sillabo ne uscì completamente annichilito. Un Montalembert, un Acton o un Döllinger si erano spinti troppo avanti nel tentativo di "libera-

lizzare” la Chiesa per poter ora compiere un passo indietro. Sinceri e convinti assertori della libertà come valore in sé – che si trattasse di riconoscerla agli acattolici o di rivendicarla nei dibattiti interni al corpo ecclesiale – queste autorevoli esponenti della cultura cattolica si trovarono di fronte ad un dilemma insolubile: sottomettersi alle censure pontificie o rivendicare le proprie idee in opposizione ad esse; nel primo caso avrebbero tradito i loro più intimi ideali, nel secondo sarebbero arrivati probabilmente alla rottura con Roma. Sul momento non vollero prendere una simile decisione e preferirono chiudersi in un silenzio carico di sdegno e disapprovazione, ma il Sillabò costituì comunque un punto di non ritorno nella loro esperienza umana e religiosa, innescando o accentuando un processo di deciso allontanamento da Roma, in polemica con le posizioni sostenute dal papa. Davvero – come ebbe a dire Acton – essi appartenevano ormai più all’«anima» che al «corpo» della Chiesa, un corpo nel cui capo visibile essi si riconoscevano sempre meno. Il passo verso la rottura definitiva era ormai breve: Döllinger fu l’unico ad avere il tempo e la volontà di farlo; a Montalembert mancò l’uno, ad Acton l’altra.

3.

I DOCUMENTI

Il testo latino della *Quanta cura* e quello del *Sillabo* sono stati tratti da *Pii IX Acta*, parte I, vol. III, Romae 1864, rispettivamente pp. 687-700 e 701-717.

La traduzione della *Quanta cura* è quella fornita da *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora e R. Simionati, vol. II, Bologna 2002, pp. 500-519; il *Sillabo* è stato invece appositamente ritradotto da L. Sandoni.

Quanta cura

Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis,
et Episcopis universis gratiam et communionem Apostolicae Sedis habentibus.

PIUS PP. IX.

Venerabiles Fratres,

Salutem et Apostolicam Benedictionem

Quanta cura ac pastorali vigilantia Romani Pontifices Praedecessores Nostri exsequentes demandatum sibi ab ipso Christo Domino in persona Beatissimi Petri Apostolorum Principis officium, munusque pascendi agnos et oves nunquam intermiserint universum Dominicum gregem sedulo enutrire verbis fidei, ac salutari doctrina imbuere, eumque ab venenatis pascuis arcere, omnibus quidem ac Vobis praesertim compertum, exploratumque est, Venerabiles Fratres. Et sane iidem Decessores Nostri augustae catholicae religionis, veritatis ac iustitiae assertores et vindices, de animarum salute maxime solliciti nihil potius unquam habuere, quam sapientissimis suis Litteris, et Constitutionibus retegere et damnare omnes haereses et errores, qui Divinae Fidei nostrae, catholicae Ecclesiae doctrinae, morum honestati, ac sempiternae hominum saluti adversi, graves frequenter excitarunt tempestates, et christianam civilemque rempublicam miserandum in modum funestarunt. Quocirca iidem Decessores Nostri Apostolica fortitudine continenter obstiterunt nefariis iniquorum hominum molitionibus, qui despumantes tamquam fluctus feri maris confusiones suas, ac libertatem promittentes, cum servi sint corruptionis, fallacibus suis opinionibus, et perniciosissimis scriptis catholicae religionis civilisque societatis fundamenta convellere, omnemque virtutem ac iustitiam de medio tollere, omniumque animos mentesque depravare, et incautos imperitamque praesertim iuventutem a recta morum disciplina avertere, eamque miserabiliter corrumpere, in erroris laqueos inducere, ac tandem ab Ecclesiae catholicae sinu avellere conati sunt.

Iam vero, uti Vobis, Venerabiles Fratres, apprime notum est, Nos vix dum arcano divinae providentiae consilio nullis certe Nostris meritis ad hanc Petri Cathedram evecti fuimus, cum videremus summo animi Nostri dolore horribilem sane procellam tot pravis opinionibus excitatam, et gravissima, ac nunquam satis lugenda damna, quae in christianum populum ex tot erroribus redundant, pro Apostolici Nostri Ministerii officio illustria Praedecessorum Nostrorum vestigia sectantes Nostram extulimus vocem, ac pluribus in vulgus editis encyclicis Epistolis et Allocutionibus in Consistorio habitis, aliisque Apostolicis Litteris praecipuos tristissimae nostrae aetatis errores damnavimus, eximiamque vestram episcopalem vigilantiam excitavimus, et universos catholicae Ecclesiae Nobis carissimos filios etiam atque etiam monuimus et exhortati sumus, ut tam dira contagia pestis omnino horrerent et devitarent. Ac praesertim Nostra prima Encyclica Epistola die 9 novembris anno

A tutti i venerabili fratelli patriarchi, primati, arcivescovi
e vescovi che hanno la grazia e la comunione della S. Sede

PIO IX PAPA

Venerabili fratelli,

salute e apostolica benedizione

Con quanta cura e pastorale vigilanza i pontefici romani, Nostri predecessori, adempiendo l'ufficio e l'incarico loro affidato dallo stesso Cristo Signore, nella persona del beatissimo Pietro il primo degli apostoli, di pascere gli agnelli e le pecore, non abbiano mai trascurato di nutrire diligentemente tutto il gregge del Signore con le parole della fede, di permearlo con la dottrina di salvezza e di allontanarlo dai pascoli avvelenati, è noto e manifesto a tutti, e specialmente a voi, venerabili fratelli. E veramente quegli stessi Nostri predecessori, difensori e garanti dell'augusta cattolica religione, verità e giustizia, sommamente solleciti della salute delle anime, nulla mai ebbero maggiormente a cuore, che smascherare e condannare con le loro sapientissime lettere e costituzioni tutte le eresie e gli errori, i quali essendo contrari alla nostra divina fede, alla dottrina della Chiesa cattolica, all'onestà dei costumi e alla salvezza eterna degli uomini, frequentemente diedero origine a gravi tempeste e in modo miserando funestarono la cristianità e la società civile. Pertanto, gli stessi Nostri predecessori resistettero continuamente con apostolica fermezza alle scellerate trame degli empi, che come flutti di mare tempestoso spumano le proprie turpitudini, e promettendo libertà, mentre sono schiavi della corruzione, con le loro ingannevoli opinioni e con dannosissimi scritti hanno cercato di demolire le fondamenta della religione cattolica e della società civile, di distruggere ogni virtù e giustizia, di corrompere le menti e i cuori di tutti, di far traviare gli incauti e specialmente l'inesperta gioventù dalla retta disciplina dei costumi, e corromperla miserevolmente, farla cadere nei lacci dell'errore, e infine strapparla dal seno della Chiesa cattolica.

Ora, come a voi, venerabili fratelli, è ben noto, Noi, appena, per arcano volere della divina Provvidenza e certamente senza alcun merito Nostro fummo innalzati a questa cattedra di Pietro, vedendo con immenso dolore dell'animo Nostro l'orribile tempesta scatenata da tante perverse opinioni e i gravissimi e non mai abbastanza deplorati danni che da tanti errori ricadono sul popolo cristiano, secondo il dovere del Nostro apostolico ministero, seguendo le orme illustri dei Nostri predecessori, levammo la Nostra voce, e con parecchie encicliche pubblicate e allocuzioni pronunciate in concistoro e con altre lettere apostoliche condannammo i principali errori della tristissima nostra età, e sollecitammo la esimia vostra episcopale vigilanza, e ammonimmo ed esortammo tutti i figli della Chiesa cattolica a Noi carissimi, affinché detestassero e fuggissero il contagio di peste tanto crudele. E principalmente con la Nostra prima lettera enciclica, scritta a voi il 9 novembre 1846

1846 Vobis scripta, binisque Allocutionibus, quarum altera die 9 decembris anno 1854, altera vero 9 iunii anno 1862 in Consistorio a Nobis habita fuit, monstrosa opinionum portenta damnavimus, quae hac potissimum aetate cum maximo animarum damno, et civilis ipsius societatis detrimento dominantur, quaeque non solum catholicae Ecclesiae, eiusque salutari doctrinae ac venerandis iuribus, verum etiam sempiternae naturali legi a Deo in omnium cordibus insculptae, rectaeque rationi maxime adversantur, et ex quibus alii prope omnes originem habent errores.

Etsi autem haud omiserimus potissimos huiusmodi errores saepe proscribere et reprobare, tamen catholicae Ecclesiae causa, animarumque salus Nobis divinitus commissa, atque ipsius humanae societatis bonum omnino postulant, ut iterum pastorem vestram sollicitudinem excitemus ad alias pravas profligandas opiniones, quae ex eisdem erroribus, veluti ex fontibus erumpunt. Quae falsae ac perversae opiniones eo magis detestandae sunt, quod eo potissimum spectant, ut impediatur et amoveatur salutaris illa vis, quam catholica Ecclesia ex divini sui Auctoris institutione, et mandato libere exercere debet usque ad consummationem saeculi non minus erga singulos homines, quam erga nationes, populos summosque eorum Principes, utque de medio tollatur mutua illa inter Sacerdotium et Imperium consiliorum societas et concordia, quae rei cum sacrae tum civili fausta semper extitit ac salutaris¹. Etenim probe noscitis, Venerabiles Fratres, hoc tempore non paucos reperiri, qui civili consortio, impium absurdumque *naturalismi*, uti vocant, principium applicantes audent docere, «optimam societatis publicae rationem, civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine». Atque contra sacrarum Litterarum, Ecclesiae, sanctorumque Patrum doctrinam, asserere non dubitant, «optimam esse conditionem societatis, in qua Imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet». Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam fovere opinionem catholicae Ecclesiae, animarumque saluti maxime exitialem a rec. mem. Gregorio XVI Praedecessore Nostro *deliramentum* appellatam², nimirum «libertatem conscientiae, et cultuum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari, et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare, ac declarare valeant». Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perdicionis³ praedicant, et quod «si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum, nunquam deesse poterunt, qui veritati audeant resultare, et de humanae sapientiae loquacitate confidere, cum hanc nocentissimam vanitatem quantum debeat fides et sapientia christiana vitare, ex ipsa Domini no-

¹ Gregor. XVI, Epist. encycl. *Mirari*, 15 aug. 1832.

² Eadem Encycl. *Mirari*.

³ S. Aug., Epist. 105 (al. 166).

[*Qui pluribus*], con le due allocuzioni del 9 dicembre 1854 [*Singulari quadam*] e 9 giugno 1862 [*Maxima quidem*] pronunciate in concistoro, condannammo le mostruose enormità delle opinioni che segnatamente in questa nostra età dominano con grandissimo danno delle anime e con detrimento della stessa società civile, e che sono sommamente contrarie non solamente alla Chiesa cattolica, alla sua salutare dottrina e ai suoi venerandi diritti, ma altresì alla legge naturale eterna scolpita da Dio nel cuori di tutti, e dalle quali quasi tutti gli altri errori traggono origine.

E benché non abbiamo ommesso di proscrivere e riprovare spesso questi principali errori, tuttavia la causa della Chiesa cattolica, la salute delle anime affidata a Noi da Dio e lo stesso bene della società civile richiedono assolutamente che di nuovo ravviviamo la vostra sollecitudine pastorale a combattere altre gravi opinioni, che scaturiscono da quei medesimi errori come da loro fonte. Le quali false e perverse opinioni sono tanto più da detestare, in quanto mirano specialmente a impedire e distruggere quella salutare forza che la Chiesa cattolica, per istituzione e mandato del suo divino Autore, deve liberamente esercitare fino alla consumazione dei secoli, non meno verso gli uomini singoli che verso le nazioni, i popoli e i loro sommi principi, e mirano a distruggere quella vicendevole società e concordia di intenti tra il sacerdozio e l'impero, che fu sempre vantaggiosa e salutare tanto alla Chiesa quanto allo Stato⁴. Infatti sapete bene, venerabili fratelli, che in questo tempo si trovano non pochi, che applicando alla convivenza civile l'empio e assurdo cosiddetto principio del *naturalismo*, osano insegnare che «il migliore ordinamento della società pubblica e il progresso civile esigono assolutamente che la società umana sia costituita e governata senza alcun riguardo per la religione, come se essa non esistesse, o almeno senza fare alcuna differenza tra la vera e le false religioni». E contro l'insegnamento delle sacre Scritture, della Chiesa e dei santi padri non dubitano di asserire che «la migliore condizione della società è quella, in cui non si riconosce all'impero il dovere di reprimere con pene stabilite i violatori della religione cattolica, se non in quanto ciò sia richiesto dalla pace pubblica». Con tale assolutamente falsa idea di governo della società non temono di appoggiare quell'altra opinione sommamente dannosa alla Chiesa cattolica e alla salute delle anime, chiamata *deliramento* dal Nostro predecessore Gregorio XVI di veneranda memoria⁵, cioè «la libertà di coscienza e dei culti essere diritto proprio di ciascun uomo, che si deve con legge proclamare e sostenere in ogni società bene costituita, ed essere diritto d'ogni cittadino una totale libertà, che non può essere limitata da alcuna autorità sia civile sia ecclesiastica, in virtù della quale possano manifestare e dichiarare i propri pensieri quali che siano, palesemente e in pubblico, sia a viva voce, sia con la stampa, sia in altro modo». E mentre temerariamente affermano queste cose, non pensano e non considerano che essi predicano la libertà della perdizione⁶, e che, «se alle umane persuasioni fosse sempre data libertà di disputare,

⁴ GREGORIO XVI, enciclica *Mirari vos*, 15 agosto 1832.

⁵ Stessa enciclica *Mirari vos*.

⁶ S. AGOSTINO, epistola 105 (166 secondo altra numerazione).

stri Iesu Christi institutione cognoscat⁷».

Et quoniam ubi a civili societate fuit amota religio, ac repudiata divinae revelationis doctrina et auctoritas, vel ipsa germana iustitiae humanique iuris notio tenebris obscuratur et amittitur, atque in verae iustitiae legitimique iuris locum materialis substituitur vis, inde liquet cur nonnulli, certissimis sanae rationis principiis penitus neglectis posthabitisque, audeant conclamare, «voluntatem populi, publica, quam dicunt, opinione vel alia ratione manifestatam constituere supremam legem ab omni divino humanoque iure solutam, et in ordine politico facta consummata, eo ipso quod consummata sunt, vim iuris habere». Verum ecquis non videt, planeque sentit, hominum societatem religionis ac verae iustitiae vinculis solutam nullum aliud profecto propositum habere posse, nisi scopum comparandi, cumulandique opes, nullamque aliam in suis actionibus legem sequi, nisi indomitam animi cupiditatem inserviendi propriis voluptatibus et commodis? Eapropter huiusmodi homines acerbo sane odio insectantur Religiosas Familias quamvis de re christiana, civili, ac litteraria summopere meritas, et blaterant easdem nullam habere legitimam existendi rationem, atque ita haereticorum commentis plaudunt. Nam, ut sapientissime rec. mem. Pius VI. Decessor Noster docebat «regularium abolitio laedit statum publicae professionis consiliorum evangelicorum, laedit vivendi rationem in Ecclesia commendatam tamquam Apostolicae doctrinae consentaneam, laedit ipsos insignes fundatores, quos super altaribus veneramus, qui nonnisi a Deo inspirati eas constituerunt societates»⁸. Atque etiam impie pronunciant, auferendam esse civibus et Ecclesiae facultatem «qua eleemosynas christianae caritatis causa palam erogare valeant», ac de medio tollendam legem «qua certis aliquibus diebus opera servilia propter Dei cultum prohibentur» fallacissime praetexentes, commemoratam facultatem et legem optimae publicae oeconomiae principiis obsistere. Neque contenti amovere religionem a publica societate, volunt religionem ipsam a privatis etiam arcere familiis. Etenim funestissimum *Communismi* et *Socialismi* docentes ac profitentes errorem asserunt «societatem domesticam seu familiam totam suae existantiae rationem a iure dumtaxat civili mutuari; proindeque ex lege tantum civili dimanare ac pendere iura omnia parentum in filios, cum primis vero ius institutionis, educationisque curandae». Quibus impiis opinionibus, machinationibusque in id praecipue intendunt fallacissimi isti homines, ut salutifera catholicae Ecclesiae doctrina ac vis a iuventutis institutione et educatione prorsus eliminetur, ac teneri flexibilesque iuvenum animi perniciosis quibusque erroribus, vitiisque misere inficiantur ac depraventur. Siquidem omnes, qui rem tum sacram, tum publicam perturbare, ac rectum societatis ordinem evertere, et iura omnia divina et humana delere sunt conati, omnia nefaria sua consilia, studia et operam in improvidam praesertim

⁷ S. Leo, Epist. 164 (al. 133), § 2, edit. Ball.

⁸ Epist. ad Card. De la Rochefoucault, 10 martii 1791.

non mancherebbero mai coloro che osano impugnare la verità e confidare nella loquacità della sapienza umana; invece quanto la fede e la sapienza cristiana debbano evitare questa dannosissima vanità, si conosce dalla stessa istituzione del Signore nostro Gesù Cristo»⁹.

E poiché, dove la religione è stata rimossa dalla società civile e la dottrina e autorità della divina rivelazione è stata ripudiata, la stessa genuina nozione di giustizia e di diritto umano si ottenebra e si perde, e in luogo della giustizia vera e del legittimo diritto si sostituisce la forza materiale; di conseguenza appare chiaro perché alcuni, pienamente trascurati e disprezzati i certissimi principî della sana ragione, osino proclamare «la volontà del popolo, manifestata, come dicono, attraverso la pubblica opinione o in altro modo, costituire la legge suprema, sciolta da ogni diritto umano o divino; e nell'ordine politico i fatti compiuti avere forza di legge appunto perché compiuti». Ora chi non vede e non capisce pienamente che la società umana, sciolta dai vincoli della religione e della vera giustizia, null'altro può certamente prefiggersi, fuorché lo scopo di procurare e di accumulare ricchezze, né seguire altra legge nelle sue azioni, se non l'indomita cupidigia dell'animo di servire ai propri comodi e piaceri? Per questo gli uomini di tal fatta con acre odio perseguitano le famiglie religiose, sebbene altamente benemerite della cristianità, della civiltà e della letteratura, e blaterano che esse non hanno nessuna legittima ragione di esistere, e così applaudono alle affermazioni degli eretici. Infatti, come sapientissimamente insegnava il Nostro predecessore Pio VI di venerata memoria, «l'abolizione dei regolari offende lo stato della pubblica professione dei consigli evangelici, offende quella maniera di vivere raccomandata nella Chiesa come consentanea alla dottrina apostolica, offende gli stessi insigni fondatori che veneriamo sugli altari, i quali fondarono quelle società ispirati unicamente da Dio»¹⁰. E inoltre empicamente sentenziano doversi togliere ai cittadini e alla Chiesa la facoltà «di poter pubblicamente fare elemosine per ragione di cristiana carità», e doversi abolire la legge «con la quale in alcuni determinati giorni si proibiscono le opere servili per attendere al culto di Dio», affermano con somma fallacia che tale facoltà e tale legge si oppongono ai principî di una ottimale pubblica economia. E non contenti di rimuovere la religione dalla pubblica società, vogliono strappare la religione stessa anche dalle private famiglie. Infatti, insegnando e professando il funestissimo errore del *comunismo* e *socialismo*, affermano che «la società domestica, ossia la famiglia, trae tutta la sua ragione di esistere solamente dal diritto civile; e che perciò soltanto dalla legge civile derivano e dipendono tutti i diritti dei genitori sui figli, e in particolare il diritto di procurarne l'istruzione e l'educazione». Con le quali empie opinioni e macchinazioni questi uomini ingannatori mirano principalmente a far sì che la salutifera dottrina e forza della Chiesa cattolica venga pienamente bandita dall'istruzione e dall'educazione della gioventù, e i teneri e flessibili animi dei giovani vengano miseramente contagiati e depravati da perniciosi errori e vizi di ogni

⁹ S. LEONE I, epistola 164 (133 secondo altra numerazione), § 2.

¹⁰ PIO VI, Lettera al card. De la Rochefoucault, 10 marzo 1791.

iuventutem decipiendam ac depravandam, ut supra innuimus, semper contulerunt, omnemque spem in ipsius iuventutis corruptela collocarunt. Quocirca nunquam cessant utrumque clerum, ex quo, veluti certissima historiae monumenta splendide testantur, tot magna in christianam, civilem, et litterariam rempublicam commoda redundarunt, quibuscumque infandis modis divexare, et edicere, ipsum Clerum «ut-pote vero, utilique scientiae et civilitatis progressui inimicum ab omni iuventutis instituendae educandaeque cura et officio esse amovendum».

At vero alii instaurantes prava ac toties damnata novatorum commenta, insigni impudentia audent, Ecclesiae et huius Apostolicae Sedis supremam auctoritatem a Christo Domino ei tributam civilis auctoritatis arbitrio subiicere, et omnia eiusdem Ecclesiae et Sedis iura denegare circa ea quae ad exteriorem ordinem pertinent. Namque ipsos minime pudet affirmare «Ecclesiae leges non obligare in conscientia, nisi cum promulgantur a civili potestate; acta et decreta Romanorum Pontificum ad religionem et Ecclesiam spectantia indigere sanctione et approbatione, vel minimum assensu potestatis civilis; constitutiones Apostolicas¹¹, quibus damnantur clandestinae societates, sive in eis exigatur, sive non exigatur iuramentum de secreto servando, earumque asseclae et fautores anathemate mulctantur, nullam habere vim in illis orbis regionibus ubi eiusmodi aggregationes tolerantur a civili gubernio; excommunicationem a Concilio Tridentino et Romanis Pontificibus latam in eos, qui iura possessionesque Ecclesiae invadunt, et usurpant, niti confusione ordinis spiritualis, ordinisque civilis ac politici ad mundanum dumtaxat bonum proseguendum; Ecclesiam nihil debere decernere, quod obstringere possit fidelium conscientias in ordine ad usum rerum temporalium; Ecclesiae ius non competere violatores legum suarum poenis temporalibus coercendi; conforme esse sacrae theologiae, iurisque publici principiis, bonorum proprietatem, quae ab Ecclesia, a Familiis religiosis, aliisque locis piis possidentur, civili gubernio asserere, et vindicare». Neque erubescunt palam publiceque profiteri haereticorum effatum et principium, ex quo tot perversae oriuntur sententiae, atque errores. Dictitant enim «Ecclesiasticam potestatem non esse iure divino distinctam et independentem a potestate civili, neque eiusmodi distinctionem, et independentiam servari posse, quin ab Ecclesia invadantur et usurpentur essentialia iura potestatis civilis». Atque silentio praeterrere non possumus eorum audaciam, qui sanam non sustinentes doctrinam contendunt «illis Apostolicae Sedis iudiciis et decretis, quorum obiectum ad bonum generale Ecclesiae, eiusdemque iura, ac disciplinam spectare declaratur, dummodo fidei morumque dogmata non attingat, posse assensum et obedientiam detrectari et absque peccato, et absque ulla catholicae professionis iactura». Quod quidem quantopere adversetur catholico dogmati plenae potestatis Romano Pontifici ab ipso Chri-

¹¹ Clement. XII, «*In eminenti*»; Benedict. XIV, «*Providas Romanorum*»; Pii VII, «*Ecclesiam*»; Leonis XII, «*Quo graviora*».

sorta. Di fatto tutti coloro, che hanno cercato di turbare la convivenza sia sacra sia pubblica, e di sconvolgere il retto ordine della società, e distruggere tutti i diritti divini e umani, rivolsero sempre, come sopra abbiamo detto, tutto il loro impegno nell'ingannare e depravare principalmente la sprovveduta gioventù e collocarono tutta la loro speranza nella corruzione della gioventù medesima. Perciò non cessano mai di vessare con modi nefandi l'uno e l'altro clero – da cui, come splendidamente attestano i certissimi documenti della storia, sì grandi vantaggi ridondarono alla cristianità, alla civiltà e alla letteratura – e di asserire che lo stesso clero «in quanto nemico del vero ed utile progresso della scienza e della civiltà, dev'essere rimosso da qualsiasi incarico e ufficio d'istruire ed educare la gioventù».

Altri poi, rinnovando le prave e tante volte condannate affermazioni dei novatori, osano con insigne impudenza sottomettere all'arbitrio dell'autorità civile la suprema autorità della Chiesa e di questa Sede apostolica, datale da Cristo Signore, negando tutti i diritti della stessa Chiesa e Sede riguardo a quelle cose che si riferiscono all'ordine esteriore. Infatti non si vergognano di affermare che «le leggi della Chiesa non obbligano in coscienza, se non quando vengono promulgate dalla potestà civile; che gli atti e i decreti dei romani pontefici relativi alla religione e alla Chiesa abbisognano della sanzione e approvazione, o almeno dell'assenso della potestà civile; che le costituzioni apostoliche¹², con le quali si condannano le società segrete, si richieda o no in esse il giuramento di mantenere il segreto, e con le quali i loro membri e fautori sono scomunicati, non hanno nessuna forza in quei paesi del mondo dove quelle congreghe sono tollerate dal governo civile; che la scomunica inflitta dal Concilio di Trento e dai romani pontefici contro coloro che invadono e usurpano i diritti e i possedimenti della Chiesa, si fonda sulla confusione dell'ordine spirituale e dell'ordine civile e politico soltanto per ottenere un bene mondano; che la Chiesa nulla deve stabilire, che possa vincolare le coscienze dei fedeli in ordine all'uso delle cose temporali; che non compete alla Chiesa punire con pene temporali chi viola le sue leggi; che è conforme alla sacra teologia ed ai principî del diritto pubblico attribuire e rivendicare al governo civile la proprietà dei beni posseduti dalle chiese, dalle famiglie religiose e da altri luoghi pii». E non si vergognano di professare apertamente e pubblicamente un detto e principio degli eretici, dal quale derivano tante perverse sentenze ed errori. Infatti dicono «non essere la potestà ecclesiastica per diritto divino distinta e indipendente dalla potestà civile, né potersi mantenere questa distinzione e indipendenza, senza che dalla Chiesa siano invasi ed usurpati gli essenziali diritti della potestà civile». E non possiamo tacere dell'audacia di coloro che, intolleranti della sana dottrina, pretendono «che si possa, senza peccato e senza pregiudizio della professione cattolica, negare l'assenso e l'obbedienza a quei giudizi e decreti della Sede apostolica, il cui oggetto si dichiara essere il bene generale della Chiesa, i diritti della medesima e la disciplina,

¹² CLEMENTE XII, *In eminenti apostolatus*, 28 aprile 1738; BENEDETTO XIV, *Providas Romanorum Pontificum*, 28 maggio 1751; PIO VII, *Ecclesiam a Iesu Christo*, 13 settembre 1821; LEONE XII, *Quo graviora*, 13 marzo 1825.

sto Domino divinitus collatae universalem pascendi, regendi, et gubernandi Ecclesiam, nemo est qui non clare aperteque videat et intelligat.

In tanta igitur depravatarum opinionum perversitate, Nos Apostolici Nostri officii probe memores, ac de sanctissima nostra religione, de sana doctrina, et animarum salute Nobis divinitus commissa, ac de ipsius humanae societatis bono maxime solliciti, Apostolicam Nostram vocem iterum extollere existimavimus. Itaque omnes et singulas pravas opiniones ac doctrinas singillatim hisce Litteris commemoratas auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscribimus atque damnamus, easque ab omnibus catholicae Ecclesiae filiis, veluti reprobatas, proscriptas atque damnatas omnino haberi volumus et mandamus.

Ac praeter ea, optime scitis, Venerabiles Fratres, hisce temporibus omnis veritatis iustitiaeque osores, et acerrimos nostrae religionis hostes, per pestiferos libros, libellos, et ephemerides toto terrarum orbe dispersas populis illudentes, ac malitiose mentientes alias impias quasque disseminare doctrinas. Neque ignoratis, hac etiam nostra aetate, nonnullos reperiri, qui satanae spiritu permoti, et incitati eo impietatis devenerunt, ut Dominatorem Dominum Nostrum Iesum Christum negare, eiusque Divinitatem scelerata procacitate oppugnare non paveant. Hic vero haud possumus, quin maximis meritisque laudibus Vos efferamus, Venerabiles Fratres, qui episcopalem vestram vocem contra tantam impietatem omni zelo attollere minime omisistis.

Itaque hisce Nostris Litteris Vos iterum amantissime alloquimur, qui in sollicitudinis Nostrae partem vocati summo Nobis inter maximas Nostras acerbitates solatio, laetitiae et consolationi estis propter egregiam, qua praestatis religionem, pietatem, ac propter mirum illum amorem, fidem, et observantiam, qua Nobis et huic Apostolicae Sedi concordissimis animis obstricti gravissimum episcopale vestrum ministerium strenue ac sedulo implere contenditis. Etenim ab eximio vestro pastoralis zelo expectamus, ut assumentes gladium spiritus, quod est verbum Dei, et confortati in gratia Domini Nostri Iesu Christi velitis ingeminatis studiis quotidie magis prospicere, ut fideles curae vestrae concrediti «abstineant ab herbis noxiis, quas Iesus Christus non colit, quia non sunt plantatio Patris»¹³. Atque eisdem fidelibus inculcare nunquam desinite, omnem veram felicitatem in homines ex augusta nostra religione, eiusque doctrina et exercitio redundare, ac beatum esse populum, cuius Dominus Deus eius¹⁴. Docete «catholicae Fidei fundamento regna subsistere»¹⁵, et nihil tam mortiferum, tam praeceps ad casum, tam expositum ad omnia pericula, si hoc solum nobis putantes posse sufficere, quod liberum arbitrium, cum nascemur, accepimus, ultra iam a Domino nihil quaeramus, idest, auctoris nostri obliti,

¹³ S. Ignatius M., *Ad Philadelph.*, 3.

¹⁴ Psal. 143.

¹⁵ S. Caelest., *Epist. 22 ad Synod. Ephes.*; apud Coust., p. 1200.

purché essi non tocchino i dogmi della fede e della morale». Il che, quanto si opponga al dogma cattolico della piena potestà al romano pontefice, divinamente conferita dallo stesso Cristo Signore, di pascere, reggere e governare la Chiesa universale, non v'è chi apertamente e chiaramente non vegga e comprenda.

In tanta perversità di depravate opinioni, Noi, ben memori del Nostro apostolico ufficio e grandemente solleciti della santissima nostra religione, della sana dottrina, della salvezza delle anime a Noi divinamente affidata, e del bene della stessa umana società, abbiamo ritenuto di dover nuovamente alzare la Nostra apostolica voce. Pertanto tutte e singole le distorte opinioni e dottrine ad una ad una in questa lettera ricordate con la Nostra autorità apostolica riproviamo, proscriviamo e condanniamo; e vogliamo e comandiamo che da tutti i figli della Chiesa cattolica si abbiano assolutamente come riprovate, proscritte e condannate.

E, oltre a queste cose, sapete molto bene, venerabili fratelli, come in questi tempi gli odiatori d'ogni verità e giustizia e i nemici acerrimi della nostra religione, ingannando i popoli con libri, libelli e giornali pestilenziali sparsi per tutto il mondo, e maliziosamente mentendo, spargono altre empie dottrine d'ogni genere. Né ignorate come anche in questa nostra età si trovino alcuni che, invasi e mossi dallo spirito di Satana, sono giunti a tal misura di empietà, che non temono di negare con procacità scellerata il Dominatore Signore nostro Gesù Cristo e la sua divinità. E qui non possiamo fare a meno di tributarvi le massime e meritate lodi, venerabili fratelli, perché non tralasciate di levare con ogni zelo la vostra voce episcopale contro tanta empietà.

Pertanto, con questa Nostra lettera Ci rivolgiamo nuovamente a voi che, chiamati a partecipare della Nostra sollecitudine, Ci siete di sommo conforto, letizia e consolazione tra le grandissime Nostre amarezze, per l'egregia vostra religione e pietà, e per quel meraviglioso amore, fedeltà e venerazione, con cui stretti a Noi ed a questa apostolica Sede, con unione perfetta vi adoperate per adempiere con forza e diligenza il gravissimo vostro episcopale ministero. Infatti attendiamo dall'esimio vostro zelo pastorale che, impugnando la spada dello spirito, che è la parola di Dio, e confortati nella grazia del Signore nostro Gesù Cristo, vogliate con zelo raddoppiato ogni giorno più provvedere che i fedeli affidati alla vostra cura «si astengano dalle erbe nocive che Gesù Cristo non coltiva perché non sono piantagione del Padre»¹⁶. E non cessate mai dall'inculcare agli stessi fedeli, che ogni vera felicità ridonda negli uomini dall'augusta nostra religione, dalla sua dottrina, dalla sua pratica, e che è beato il popolo il cui Dio è il Signore¹⁷. Insegnate che «i regni sussistono per il fondamento della fede cattolica»¹⁸, e che «nulla può essere così mortifero e così vicino alla caduta, così esposto ad ogni pericolo, quanto il pensare che a noi basta il libero arbitrio, che ricevammo quando siamo nati, e quindi non

¹⁶ S. IGNAZIO [D'ANTIOCHIA], *Epistola ad Philadelphenses*, 3.

¹⁷ Salmo 143, 15.

¹⁸ S. CELESTINO, epistola 22, al sinodo di Efeso.

eius potentiam, ut nos ostendamus liberos, abiuremus¹⁹. Atque etiam ne omittatis docere regiam potestatem non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam²⁰, et «nihil esse quod civitatum Principibus et Regibus maiori fructui, gloriaeque esse possit, quam si, ut sapientissimus fortissimusque alter Praedecessor Noster s. Felix Zenoni Imperatori prescribat, Ecclesiam catholicam ... sinant uti legibus suis, nec libertati eius quemquam permittant obsistere. ... Certum est enim, hoc rebus suis esse salutare, ut, cum de causis Dei agatur, iuxta ipsius constitutum regiam voluntatem Sacerdotibus Christi studeant subdere, non praeferre²¹».

Sed si semper, Venerabiles Fratres, nunc potissimum in tantis Ecclesiae, civili-sque societatis calamitatibus, in tanta adversariorum contra rem catholicam, et hanc Apostolicam Sedem conspiratione tantaque errorum congerie, necesse omnino est, ut adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Quocirca omnium fidelium pietatem excitare existimavimus, ut una Nobiscum Vobisque clementissimum luminum et misericordiarum Patrem ferventissimis humillimisque precibus sine intermissione orent, et obsecrent, et plenitudine fidei semper confugiant ad Dominum nostrum Iesum Christum, qui redemit nos Deo in sanguine suo, Eiusque dulcissimum Cor flagrantissimae erga nos caritatis victimam enixe iugiterque exorent, ut amoris sui vinculus omnia ad seipsum trahat, utque omnes homines sanctissimo suo amore inflammati secundum Cor Eius ambulent, digne Deo per omnia placentes, in omni bono opere fructificantes. Cum autem sine dubio gratiores sint Deo hominum preces, si animis ab omni labe puris ad ipsum accedant, idcirco caelestes Ecclesiae thesauros dispensationi Nostrae commissos Christifidelibus Apostolica liberalitate reserare censuimus, ut iidem fideles ad veram pietatem vehementius incensi, ac per Poenitentiae Sacramentum a peccatorum maculis expiati fidentius suas preces ad Deum effundant, eiusque misericordiam et gratiam consequantur.

Hisce igitur Litteris auctoritate Nostra Apostolica omnibus et singulis utriusque sexus catholici orbis fidelibus Plenariam Indulgentiam ad instar Iubilaei concedimus intra unius tantum mensis spatium usque ad totum futurum annum 1865 et non ultra, a Vobis, Venerabiles Fratres, aliisque legitimis locorum Ordinariis statuendum, eodem prorsus modo et forma, qua ab initio supremi Nostri Pontificatus concessimus per Apostolicas Nostras Litteras in forma Brevis die 20 mensis Novembris anno 1846 datas, et ad universum episcopalem vestrum Ordinem missas, quarum initium *Arcano Divinae Providentiae consilio*, et cum omnibus eisdem facultatibus, quae per ipsas Litteras a Nobis datae fuerunt. Volumus tamen, ut ea omnia serventur, quae in commemoratis Litteris praescripta sunt, et ea excipiantur, quae

¹⁹ S. Innocent. I, Epist. 29 ad Episc. conc. Carthag.; apud Coust., p. 891.

²⁰ S. Leo, Epist. 156 (al. 125).

²¹ Pius VII, Epist. Encycl. *Diu satis*, 15 maii 1800.

chiediamo più nulla al Signore, cioè dimentichi del nostro Autore rinneghiamo la sua potenza per mostrarci liberi»²². E non omettete di insegnare «che la potestà regale non è conferita solamente per il governo del mondo, ma specialmente a presidio della Chiesa»²³, e che «nulla può recare maggior profitto e gloria per i capi di città e per i re, che – come l’altro valorosissimo e sapientissimo predecessore Nostro san Felice raccomandava all’imperatore Zenone – “lasciare che la Chiesa cattolica ... si serva delle sue leggi, e non permettere che alcuno si opponga alla sua libertà. ... Infatti è certamente salutare per i loro interessi che, quando si tratta delle cause di Dio, secondo la Sua legge, cerchino di subordinare la loro regale volontà ai sacerdoti di Cristo, non di anteporla”»²⁴.

Ma se fu sempre assolutamente necessario, venerabili fratelli, che ci presentassimo con fiducia al trono della grazia, per ottenere misericordia e trovare grazia con opportuno aiuto, ora lo è più che mai in tante calamità della Chiesa e della società civile, in mezzo a tanta cospirazione dei nemici contro la cattolicità e questa Sede apostolica, in mezzo a sì gran cumulo di errori. Pertanto abbiamo pensato di sollecitare la pietà di tutti i fedeli, affinché insieme con Noi e voi preghino e scongiurino senza interruzione il clementissimo Padre dei lumi e delle misericordie con ferventissime e umilissime preghiere, e in pienezza di fede ricorrano sempre al Signore nostro Gesù Cristo che ci ha redenti a Dio nel Suo sangue, e con fervore e perseveranza preghino il Suo dolcissimo cuore, vittima dell’ardentissimo Suo amore per noi, affinché coi vincoli del Suo amore attiri a sé ogni cosa, e perché tutti gli uomini infiammati del Suo santissimo amore, camminino secondo il Suo cuore, in modo da piacere in tutto a Dio e portando frutto in ogni buona opera. Essendo poi senza dubbio più gradite a Dio le preghiere degli uomini, se questi si presentano a Lui con cuore mondo da ogni macchia, abbiamo pensato di aprire con apostolica liberalità i celesti tesori della Chiesa affidati alla Nostra dispensazione, affinché i fedeli più ardentemente accesi di vera pietà e purificati dalle macchie dei peccati col sacramento della penitenza, con maggior fiducia presentino a Dio le loro preghiere e conseguano la Sua misericordia e la Sua grazia.

Dunque con questa lettera, di Nostra autorità apostolica, concediamo a tutti e singoli i fedeli dell’uno e dell’altro sesso dell’orbe cattolico l’indulgenza plenaria in forma di giubileo per lo spazio solamente di un mese fino a tutto l’anno prossimo 1865 e non oltre, da determinarsi da voi, venerabili fratelli, e dagli altri legittimi ordinari dei luoghi nello stesso modo assolutamente e forma, con cui al principio del Nostro sommo pontificato lo concedemmo con la Nostra lettera apostolica in forma di breve in data 20 novembre 1846, e spedita a tutto il vostro ordine episcopale, la quale comincia con le parole *Arcano Divinae Providentiae consilio*, e con tutte le stesse facoltà, che con quella lettera furono da Noi concesse. Vogliamo tuttavia che sia osservato tutte ciò che nella citata lettera è prescritto, e si eccettui

²² S. INNOCENZO I, epistola 29, ai vescovi del Concilio di Cartagine.

²³ S. LEONE I, epistola 156 (125 secondo altra numerazione).

²⁴ PIO VII, enciclica *Diu satis*, 15 maggio 1800.

quae excepta esse declaravimus. Atque id concedimus, non obstantibus in contrarium facientibus quibuscumque, etiam speciali et individua mentione, ac derogatione dignis. Ut autem omnis dubitatio et difficultas amoveatur, earumdem Litterarum exemplar ad Vos perferri iussimus.

«Rogemus, Venerabiles Fratres, de intimo corde et de tota mente misericordiam Dei, quia et ipse addidit dicens: misericordiam autem meam non dispergam ab eis. Petamus et accipiemus, et si accipiendi mora et tarditas fuerit quoniam graviter offendimus, pulsemus, quia et pulsanti aperietur, si modo pulsant ostium preces, gemitus, et lacrymae nostrae, quibus insistere et immorari oportet, et si sit unanimes oratio ... unusquisque oret Deum non pro se tantum, sed pro omnibus fratribus, sicut Dominus orare nos docuit»²⁵. Quo vero facilius Deus Noster, Vestrisque, et omnium fidelium precibus, votisque annuat, cum omni fiducia deprecatricem apud Eum adhibeamus Immaculatam sanctissimamque Deiparam Virginem Mariam, quae cunctas haereses interemit in universo mundo, quaeque omnium nostrum amantissima Mater «tota suavis est ... ac plena misericordiae, ... omnibus sese exorabilem, omnibus clementissimam praebet, omnium necessitates amplissimo quodam miseratur affectu»²⁶, atque utpote Regina adstans a dextris Unigeniti Filii Sui Domini Nostri Iesu Christi in vestitu deaurato circumamicta varietate nihil est, quod ab Eo impetrare non valeat. Suffragia quoque petamus Beatissimi Petri Apostolorum Principis, et Coapostoli eius Pauli, omniumque Sanctorum Caelitum, qui facti iam amici Dei pervenerunt ad caelestia regna, et coronati possident palmam, ac de sua immortalitate securi, de nostra sunt salute solliciti.

Denique caelestium omnium donorum copiam Vobis a Deo ex animo adprecantes singularis Nostrae in Vos caritatis pignus Apostolicam Benedictionem ex intimo corde profectam Vobis ipsis, Venerabiles Fratres, cunctisque Clericis Laicisque fidelibus curae vestrae commissis peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die VIII Decembris anno 1864, decimo a dogmatica Definitione Immaculae Conceptionis Deiparae Virginis Mariae.

Pontificatus Nostri Anno Decimonono.

²⁵ S. Cyprian., Epist. 11.

²⁶ S. Bernard., *Sermo de duodecim praerogativis B. M. V. ex verbis Apocalyp.*

ciò che abbiamo dichiarato eccettuato. E ciò concediamo nonostante qualunque cosa in contrario, anche degna di speciale ed individuale menzione e deroga. E per togliere ogni dubbio e difficoltà, abbiamo comandato che vi venisse spedita copia di quella lettera.

«Preghiamo, venerabili fratelli, dall'intimo del cuore e con tutta la mente la misericordia di Dio, perché Egli stesso aggiunse dicendo: "Non disperderò la mia misericordia da loro". Chiediamo e riceveremo, e se vi sarà un po' di ritardo nel ricevere, perché gravemente peccammo, bussiamo, perché a chi bussa sarà aperto, purché battano la porta le preghiere e i gemiti e le lacrime nostre nelle quali bisogna insistere e perseverare; e se è unanime la preghiera ... ciascuno preghi Dio non tanto per sé, quanto per tutti i fratelli, come il Signore c'insegnò a pregare»²⁷. E affinché più facilmente Dio esaudisca i voti e le preghiere Nostre, vostre, e di tutti i fedeli, interponiamo con ogni fiducia come interceditrice presso di Lui l'immacolata e santissima vergine Maria, madre di Dio, che uccise tutte le eresie del mondo universo, e la quale amatissima madre di tutti noi «è tutta soave ... e piena di misericordia, ... si offre a tutti indulgente, a tutti clementissima, e con uno smisurato amore compatisce le necessità di tutti»²⁸, e come regina che sta alla destra dell'unigenito Figlio Suo, il Signore nostro Gesù Cristo, in veste aurea con ogni varietà, nulla v'è che ella non possa da Lui impetrare. Invochiamo anche il soccorso del beatissimo Pietro, primo degli apostoli, e del suo coapostolo Paolo e di tutti i santi del cielo, che già fatti amici di Dio giunsero al regno celeste e, coronati, possiedono la palma, e sicuri della loro immortalità sono solleciti della nostra salvezza.

Infine, implorando sinceramente da Dio l'abbondanza di tutti i doni celesti, come pegno della singolare Nostra carità verso di voi, amorevolmente impartiamo di tutto cuore l'apostolica benedizione a voi stessi, venerabili fratelli, e a tutto il clero e ai fedeli laici fedeli affidati alla vostra cura.

Roma, presso San Pietro, 8 dicembre 1864, anno decimo dalla definizione dogmatica dell'immacolata concezione di Maria vergine madre di Dio, anno XIX del Nostro pontificato.

²⁷ S. CIPRIANO, epistola 11.

²⁸ S. BERNARDO, *Sermo de duodecim praerogativas B. M. V. Ex verbis Apocalypsis*.

Sillabo

SYLLABUS complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in Encyclicis aliisque Apostolicis Litteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX

§ I. Pantheismus, Naturalismus et Rationalismus absolutus

1. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et iccirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto.

Alloc. Maxima quidem, 9 iunii 1862

2. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

Alloc. Maxima quidem, 9 iunii 1862

3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.

Alloc. Maxima quidem, 9 iunii 1862

4. Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

Epist. encycl. Qui pluribus, 9 novembris 1846

Epist. encycl. Singulari quidem, 17 martii 1856

Alloc. Maxima quidem, 9 iunii 1862

5. Divina revelatio est imperfecta, et iccirco subiecta continuo et indefinito progressui qui humanae rationis progressioni respondeat.

Epist. encycl. Qui pluribus, 9 novembris 1846

Alloc. Maxima quidem, 9 iunii 1862

6. Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

SILLABO che raccoglie i principali errori del nostro tempo censurati nelle allocuzioni concistoriali, nelle encicliche e in altre lettere apostoliche del nostro santissimo signore papa Pio IX

§ I. Panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto

1. Non esiste alcun supremo, sapientissimo e provvidentissimo Essere divino, distinto da questo universo, e Dio non è altro che la natura, ed è perciò soggetto ai cambiamenti, e realmente Dio si fa nell'uomo e nel mondo, e tutte le cose sono Dio e hanno la stessissima sostanza di Dio; e Dio è una stessa unica cosa con il mondo, e ugualmente lo spirito con la materia, la necessità con la libertà, il vero con il falso, il bene con il male, il giusto con l'ingiusto.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

2. Si deve negare ogni azione di Dio sugli uomini e sul mondo.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

3. La ragione umana, senza tenere Dio nella benché minima considerazione, è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male, è legge a se stessa e con le sue forze naturali è sufficiente a procurare il bene degli uomini e dei popoli.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

4. Tutte le verità della religione derivano dalla forza nativa della ragione umana; perciò la ragione è la norma principale per mezzo della quale l'uomo può e deve conseguire la conoscenza di tutte le verità di qualsiasi genere.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846

Enciclica *Singulari quidem*, 17 marzo 1856

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

5. La rivelazione divina è imperfetta, e quindi soggetta a un continuo e indefinito progresso, che corrisponde al progresso della ragione umana.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

6. La fede di Cristo contrasta con la ragione umana; e la divina rivelazione non solo non giova a nulla, ma anzi nuoce alla perfezione dell'uomo.

Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846
Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

7. Prophetiae, et miracula in sacris Litteris exposita et narrata, sunt poetarum commenta, et christianae fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Iesus Christus est mythica fictio.

Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846
Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

§ II. Rationalismus moderatus

8. Quum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, iccirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt.

Alloc. *Singulari quadam*, 9 decembris 1854

9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam obiectum proposita fuerint.

Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas inter*, 11 decembris 1862
Epist. ad eundem *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

10. Quum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati.

Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas inter*, 11 decembris 1862
Epist. ad eundem *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.

Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas inter*, 11 decembris 1862

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846
Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

7. Le profezie e i miracoli esposti e narrati nelle sacre Scritture sono invenzioni di poeti e i misteri della fede cristiana sono la summa di speculazioni filosofiche; e nei libri di entrambi i Testamenti sono contenute delle invenzioni mitiche; e lo stesso Gesù Cristo è una finzione mitica.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846
Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

§ II. Razionalismo moderato

8. Siccome la ragione umana è equiparata della religione, pertanto le discipline teologiche devono essere trattate alla stregua di quelle filosofiche.

Allocuzione *Singulari quadam*, 9 dicembre 1854

9. Tutti i dogmi della religione cristiana sono indistintamente oggetto della scienza naturale o della filosofia; e la ragione umana, coltivata solo in maniera storica, può in virtù delle sole sue forze e principî pervenire alla vera conoscenza di tutti i dogmi, anche di quelli più reconditi, purché questi dogmi siano stati proposti alla stessa ragione come oggetto di studio.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Gravissimas inter*, 11 dicembre 1862
Lettera al medesimo *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

10. Poiché una cosa è il filosofo, un'altra la filosofia, quello ha il diritto e il dovere di sottomettersi a quell'autorità che egli stesso ha giudicato come vera; ma la filosofia non può, né deve sottomettersi ad alcuna autorità.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Gravissimas inter*, 11 dicembre 1862
Lettera al medesimo *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

11. La Chiesa non solo non deve mai infierire contro la filosofia, ma anzi deve tollerare gli errori della stessa filosofia e lasciare che questa si corregga da se stessa.

Lettera *Gravissimas inter*, 11 dicembre 1862

12. Apostolicae Sedis, romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt.

Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

13. Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.

Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

14. Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

N.B. Cum rationalismi systemate cohaerent [quoad] maximam partem errores Antonii Günther, qui damnantur in Epist. ad Card. Archiep. Coloniensem *Eximiam tuam*, 15 iunii 1857, et in epist. ad Episc. Wratislaviensem *Dolore haud mediocri*, 30 aprilis 1860.

§ III. Indifferentismus, Latitudinarismus

15. Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851
Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

16. Homines in cuiusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire, aeternamque salutem assequi possunt.

Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846
Alloc. *Ubi primum*, 17 decembris 1847
Epist. encycl. *Singulari quidem*, 17 martii 1856

17. Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur.

Alloc. *Singulari quadam*, 9 decembris 1854
Epist. encycl. *Quanto conficiamur*, 10 augusti 1863

12. I decreti della S. Sede e delle Congregazioni romane impediscono il libero progresso della scienza.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

13. Il metodo e i principî con i quali gli antichi dottori scolastici coltivarono la teologia, non si addicono affatto alle necessità dei nostri tempi e al progresso delle scienze.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

14. Si deve trattare la filosofia senza tenere in alcun conto la rivelazione soprannaturale.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

N.B. Al sistema del razionalismo sono connessi in massima parte gli errori di Anton Günther, condannati nella lettera al card. arcivescovo di Colonia *Eximiam tuam*, 15 giugno 1857, e nella lettera al vescovo di Breslavia *Dolore haud mediocri*, 30 aprile 1860.

§ III. Indifferentismo, latitudinarismo

15. Ogni uomo è libero di abbracciare e professare quella religione che ciascuno, guidato dal lume della ragione, avrà ritenuto vera.

Lettera apostolica *Multiplikes inter*, 10 giugno 1851

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

16. Gli uomini possono trovare la via della salvezza eterna e conseguire la salvezza eterna nel culto di qualsiasi religione.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846

Allocuzione *Ubi primum*, 17 dicembre 1847

Enciclica *Singulari quidem*, 17 marzo 1856

17. Si deve almeno ben sperare riguardo alla salvezza eterna di tutti coloro che non dimorano in alcun modo nella vera Chiesa di Cristo.

Allocuzione *Singulari quadam*, 9 dicembre 1854

Enciclica *Quanto conficiamur*, 10 agosto 1863

18. Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

Epist. encycl. *Nostis et Nobiscum*, 8 decembris 1849

§ IV. Socialismus, Communismus, Societates clandestinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales

Eiusmodi pestes saepe gravissimisque verborum formulis reprobantur in Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novemb. 1846; in Alloc. *Quibus quantisque*, 20 aprilis 1849; in Epist. encycl. *Nostis et Nobiscum*, 8 decembr. 1849; in Alloc. *Singulari quadam*, 9 decembr. 1854; in Epist. encycl. *Quanto conficiamur moerore*, 10 augusti 1863.

§ V. Errores de Ecclesia eiusque iuribus

19. Ecclesia non est vera perfectaue 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.

Alloc. *Singulari quadam*, 9 decembris 1854

Alloc. *Multis gravibusque*, 17 decembris 1860

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

20. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu.

Alloc. *Meminit unusquisque*, 30 septembris 1861

21. Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem Catholicae Ecclesiae esse unice veram Religionem.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

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.

18. Il protestantesimo non è altro che una diversa forma della medesima vera religione cristiana, nella quale è dato di piacere a Dio proprio come nella Chiesa cattolica.

Enciclica *Nostis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849

§ IV. Socialismo, comunismo, società segrete, società bibliche, società clerico-liberali

Simili sciagure sono condannate spesso e con gravissime espressioni nell'enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846; nell'allocuzione *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849; nell'enciclica *Nostis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849; nell'allocuzione *Singulari quadam*, 9 dicembre 1854; nell'enciclica *Quanto conficiamur moerore*, 10 agosto 1863.

§ V. Errori sulla Chiesa e i suoi diritti

19. La Chiesa non è una vera e perfetta società pienamente libera, né gode di suoi propri e costanti diritti, ad essa conferiti dal suo divino fondatore, ma spetta al potere civile definire quale siano i diritti della Chiesa e i limiti entro i quali essa li possa esercitare.

Allocuzione *Singulari quadam*, 9 dicembre 1854

Allocuzione *Multis gravibusque*, 17 dicembre 1860

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

20. Il potere ecclesiastico non deve esercitare la sua autorità senza il permesso e l'approvazione del governo civile.

Allocuzione *Meminit unusquisque*, 30 settembre 1861

21. La Chiesa non ha il potere di definire dogmaticamente che la religione della Chiesa cattolica è l'unica vera religione.

Lettera apostolica *Multiplices inter*, 10 giugno 1851

22. L'obbligo a cui sono assolutamente vincolati i maestri e gli scrittori cattolici, si riduce soltanto a quelle cose che vengono proposte dall'infallibile giudizio della Chiesa come dogmi di fede ai quali tutti devono credere.

Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

23. Romani Pontifices et Concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, iura principum usurparunt, atque etiam in rebus fidei et morum definiendis errarunt.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

24. Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

25. Praeter potestatem episcopatus inhaerentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

26. Ecclesia non habet nativum ac legitimum ius acquirendi ac possidendi.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

Epist. encycl. *Incredibili afflictamur*, 17 septembris 1863

27. Sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

28. Episcopis, sine Gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas Litteras promulgare.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

29. Gratiae a Romano Pontifice concessae existimari debent tamquam irritae, nisi per Gubernium fuerint imploratae.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

30. Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a iure civili ortum habuit.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

23. I pontefici romani e i concili ecumenici hanno superato i limiti della loro autorità, hanno usurpato i diritti dei principi e hanno errato anche nel definire questioni di fede e di morale.

Lettera apostolica *Multiplices inter*, 10 giugno 1851

24. La Chiesa non ha il potere di usare la forza, né alcun potere temporale diretto o indiretto.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

25. Oltre al potere inerente all'episcopato, ad esso è attribuito un altro potere, di natura temporale, concesso espressamente o tacitamente dall'autorità civile, e pertanto revocabile a piacimento dalla stessa autorità civile.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

26. La Chiesa non ha un innato e legittimo diritto di acquistare e possedere.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

Enciclica *Incredibili afflictamur*, 17 settembre 1863

27. Si devono assolutamente escludere i ministri sacri della Chiesa e il romano pontefice da ogni gestione e possesso delle cose temporali.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

28. Ai vescovi non è lecito neanche promulgare le stesse lettere apostoliche senza il permesso del governo.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

29. Le grazie concesse dal romano pontefice non devono essere ritenute valide se non sono state implorate per mezzo del governo.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

30. L'immunità della Chiesa e delle persone ecclesiastiche ha avuto origine dal diritto civile.

Lettera apostolica *Multiplices inter*, 10 giugno 1851

31. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede.

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856.

32. Absque ulla naturalis iuris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.

Epist. ad Episc. Montisregal. *Singularis Nobisque*, 29 septembris 1861

33. Non pertinet unice ad ecclesiasticam iurisdictionis potestatem proprio ac nativo iure dirigere theologiarum rerum doctrinam.

Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 decembris 1863

34. Doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa Ecclesia, doctrina est quae medio aevo praevaluit.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

35. Nihil vetat, alicuius Concilii generalis sententia aut universorum populorum facto, summum Pontificatum ab romano Episcopo atque Urbe ad alium Episcopum aliamque civitatem transferri.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

36. Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

37. Institui possunt nationales Ecclesiae ab auctoritate Romani Pontificis subductae planeque divisae.

Alloc. *Multis gravibusque*, 17 decembris 1860

Alloc. *Iamdudum cernimus*, 18 martii 1861

31. Si deve assolutamente abolire il foro ecclesiastico per la cause temporali dei chierici, sia civili che criminali, anche senza consultare la S. Sede e malgrado i suoi reclami.

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

32. Senza alcuna violazione del diritto naturale e della giustizia si può abolire l'immunità personale in virtù della quale i chierici sono esentati dall'onere di affrontare ed esercitare il servizio militare; il progresso civile esige infatti questa abolizione, soprattutto in una società costituita secondo le forme di un regime più libero.

Lettera al vescovo di Mondovì, *Singularis Nobisque*, 29 settembre 1861

33. Non appartiene unicamente alla giurisdizione ecclesiastica, per suo proprio e innato diritto, dirigere l'insegnamento delle discipline teologiche.

Lettera all'arcivescovo di München-Freising *Tuas libenter*, 21 dicembre 1863

34. La dottrina di coloro che paragonano il pontefice romano ad un principe libero e che agisce in tutta quanta la Chiesa, è una dottrina che prevalse nel Medioevo.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

35. Nulla vieta che, per decisione di qualche concilio o per opera di tutti quanti i popoli, il sommo pontificato sia trasferito dal vescovo di Roma ad un altro vescovo e dall'Urbe ad un'altra città.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

36. La definizione di un concilio nazionale non ammette nessun'altra discussione e l'amministrazione civile può esigere [che] la cosa [sia applicata] in questi termini.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

37. Si possono istituire Chiese nazionali sottratte e del tutto separate dall'autorità del pontefice romano.

Allocuzione *Multis gravibusque*, 17 dicembre 1860

Allocuzione *Iamdudum cernimus*, 18 marzo 1861

38. Divisioni Ecclesiae in orientalem atque occidentalem nimia Romanorum Pontificum arbitria contulerunt.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

§ VI. Errores de societate civili tum in se, tum in suis ad Ecclesiam relationibus spectata

39. Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

40. Catholicae Ecclesiae doctrina humanae societatis bono et commodis adversatur.

Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846

Alloc. *Quibus quantisque*, 20 aprilis 1849

41. Civili potestati vel ab infideli imperante exercitae competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum ius quod vocant *exequatur*, sed etiam ius *appellationis*, quam nuncupant, *ab abusu*.

Lett. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

42. In conflictu legum utriusque potestatis, ius civile praevalet.

Lett. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

43. Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solennes Conventiones (vulgo *Concordata*) super usu iurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas, sine huius consensu, immo et ea reclamante.

Alloc. *In Consistoriali*, 4 novembris 1850

Alloc. *Multis gravibusque*, 17 decembris 1860

44. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus quae ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent. Hinc potest de instructionibus iudicare, quas Ecclesiae pastores ad conscientiarum normam pro suo munere edunt, quin etiam potest de di-

38. Gli arbitri eccessivi dei pontefici romani hanno portato alla divisione della Chiesa in quella d'Oriente e quella d'Occidente.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

§ VI. Errori sulla società civile considerata tanto in sé, quanto nei suoi rapporti con la Chiesa

39. Lo Stato, in quanto origine e fonte di tutti i diritti, gode di un diritto non circoscritto da alcun limite.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

40. La dottrina della Chiesa cattolica è contraria al bene e agli interessi della società umana.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846

Allocuzione *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849

41. Al potere civile, anche se esercitato da un sovrano pagano, spetta un potere negativo indiretto sulle cose sacre; ad esso compete ugualmente non soltanto il cosiddetto diritto di *exequatur*, ma anche il diritto che chiamano di *appello per abuso*.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

42. Nel conflitto tra le leggi dei due poteri, prevale il diritto civile.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

43. Il potere civile ha l'autorità di rescindere, di dichiarare e di rendere nulli i solenni trattati (i cosiddetti *concordati*) stipulati con la S. Sede intorno all'uso dei diritti che riguardano l'immunità ecclesiastica, senza il suo consenso e anche se essa protesta.

Allocuzione *In Consistoriali*, 4 novembre 1850

Allocuzione *Multis gravibusque*, 17 dicembre 1860

44. L'autorità civile può immischiarsi nelle questioni che riguardano la religione, la morale e il governo spirituale. Conseguentemente essa può giudicare delle istruzioni che i pastori della Chiesa, secondo il proprio dovere, promulgano a nor-

vinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere.

Alloc. *In Consistoriali*, 1 novembris 1850

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

45. 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.

Alloc. *In Consistoriali*, 1 novembris 1850

Alloc. *Quibus luctuosissimis*, 5 septembris 1851

46. Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subiicitur.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

47. Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae patent omnibus cuiusque 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 ingerentia, plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiiciantur ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim.

Epist. ad Archiep. Friburg. *Quum non sine*, 14 iulii 1864

48. 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.

Epist. ad Archiep. Friburg. *Quum non sine*, 14 iulii 1864

49. Civilis auctoritas potest impedire quominus sacrorum Antistites et fideles populi cum Romano Pontifice libere ac mutuo communicent.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

ma delle coscienze, e può anche decidere in merito all'amministrazione dei divini sacramenti e alle disposizioni necessarie per riceverli.

Allocuzione *In Consistoriali*, 4 novembre 1850

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

45. Tutta la direzione delle scuole pubbliche nelle quali viene educata la gioventù cristiana di un qualsiasi Stato, fatta una qualche eccezione soltanto per i seminari vescovili, può e deve essere attribuita all'autorità civile, e attribuita in modo tale che non si riconosca a nessun'altra autorità il diritto d'intromettersi nell'organizzazione delle scuole, nel regolamento degli studi, nel conferimento dei titoli, nella scelta e nell'approvazione dei maestri.

Allocuzione *In Consistoriali*, 4 novembre 1850

Allocuzione *Quibus luctuosissimis*, 5 settembre 1851

46. Persino il metodo di studio da impiegare negli stessi seminari dei chierici è soggetto all'autorità civile.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

47. La condizione ottimale della società civile richiede che le scuole popolari aperte a tutti i fanciulli di qualsiasi classe del popolo, e in generale gli istituti pubblici destinati ad insegnare le lettere e le discipline più rigorose e a curare l'educazione della gioventù, siano sottratti a ogni autorità, influenza moderatrice e ingerenza della Chiesa e siano sottomessi al totale controllo dell'autorità civile e politica, secondo la volontà dei sovrani e in piena conformità alle comuni opinioni del tempo.

Lettera all'arcivescovo di Freiburg im Breisgau *Quum non sine*, 14 luglio 1864

48. I cattolici possono approvare un sistema di educazione della gioventù che sia disgiunto dalla fede cattolica e dall'autorità della Chiesa e che sia rivolto in maniera esclusiva, o per lo meno in maniera primaria, alla conoscenza delle sole cose naturali e ai fini della vita sociale terrena.

Lettera all'arcivescovo di Freiburg im Breisgau *Quum non sine*, 14 luglio 1864

49. L'autorità civile può impedire che i vescovi e i popoli cattolici comunichino liberamente e scambievolmente con il pontefice romano.

Allocuzione *Macima quidem*, 9 giugno 1862

50. Laica auctoritas habet per se ius praesentandi episcopos et potest ab illis exigere ut ineant dioecesium procuracionem antequam ipsi canonicam a S. Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

51. Immo laicum Gubernium habet ius deponendi ab exercitio pastoralis ministerii episcopos, neque tenetur obedire Romano Pontifici in iis quae episcopatum et episcoporum respiciunt institutionem.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

52. Gubernium potest suo iure immutare aetatem ab Ecclesia praescriptam pro religiosa tam mulierum quam virorum professione, omnibusque religiosis familiis indicare, ut neminem sine suo permissu ad solemnia vota nuncupanda admittant.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

53. Abrogandae sunt leges quae ad religiosarum familiarum statum tutandum, earumque iura et officia pertinent; immo potest civile gubernium iis omnibus auxilium praestare, qui a suscepto religiosae vita instituto deficere ac solemnia vota frangere velint; pariterque potest, religiosas easdem familias perinde ac collegiatas Ecclesias et beneficia simplicia etiam iuris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et redditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subiicere et vindicare.

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

Alloc. *Probe memineritis*, 22 ianuarii 1855

Alloc. *Cum saepe*, 26 iulii 1855

54. Reges et Principes non solum ab Ecclesiae iurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus iurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

55. Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia seiungendus est.

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

50. L'autorità civile ha di per se stessa il diritto di presentare i vescovi e può esigere che essi assumano l'amministrazione delle diocesi prima di ricevere dalla S. Sede l'istituzione canonica e le lettere apostoliche.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

51. Anzi il governo civile ha il diritto di deporre i vescovi dall'esercizio del ministero pastorale e non è tenuto ad obbedire al pontefice romano in ciò che riguarda l'istituzione dei vescovati e dei vescovi.

Lettera apostolica *Multiplies inter*, 10 giugno 1851

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

52. Il governo può per suo diritto mutare l'età prescritta dalla Chiesa per la professione religiosa tanto delle donne quanto degli uomini e può imporre a tutte le famiglie religiose di non ammettere nessuno alla professione dei voti solenni senza il suo permesso.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

53. Si devono abrogare le leggi che riguardano la protezione dello stato delle famiglie religiose e dei loro diritti e doveri; anzi il governo civile può prestare aiuto a tutti quanti vogliano abbandonare la regola di vita religiosa che hanno intrapreso, e infrangere i voti solenni; e allo stesso modo può sopprimere del tutto le stesse famiglie religiose e ugualmente le chiese collegiate e i benefici semplici, quantunque con diritto di patronato, e sottoporre e attribuire i loro beni e redditi all'amministrazione e all'arbitrio del potere civile.

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

Allocuzione *Probe memineritis*, 22 gennaio 1855

Allocuzione *Cum saepe*, 26 luglio 1855

54. I re e i principi non soltanto sono esenti dalla giurisdizione della Chiesa, ma sono anzi superiori alla Chiesa nel dirimere questioni giurisdizionali.

Lettera apostolica *Multiplies inter*, 10 giugno 1851

55. Si deve separare la Chiesa dallo Stato e lo Stato dalla Chiesa.

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

§ VII. Errores de Ethica naturali et christiana

56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanae leges ad naturae ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

57. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

58. Aliae vires non sunt agnoscendae nisi illae quae in materia positae sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

Epist. encycl. *Quanto conficiamur*, 10 augusti 1863

59. Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

60. Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa.

Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862

61. Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert.

Attoc. *Iamdudum cernimus*, 18 martii 1861

62. Proclamandum est et observandum principium quod vocant de *non-interventu*.

Alloc. *Novos et ante*, 28 septembris 1860

63. Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.

Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846

Alloc. *Quisque vestrum*, 4 octobris 1847

§ VII. Errori sull'etica naturale e cristiana

56. Le leggi morali non abbisognano della sanzione divina e non è affatto necessario che le leggi umane si conformino al diritto naturale o ricevano da Dio la forza di obbligare.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

57. La scienza filosofica e morale, e allo stesso modo le leggi civili, possono e devono sottrarsi all'autorità divina ed ecclesiastica.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

58. Non si devono riconoscere altre forze se non quelle che sono poste nella materia e ogni disciplina e dignità morale deve essere posta nell'accumulare e aumentare in qualsiasi modo le ricchezze e nella soddisfazione dei piaceri.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862
Enciclica *Quanto conficiamur*, 10 agosto 1863

59. Il diritto risiede nel fatto materiale e tutti i doveri degli uomini sono un nome vuoto, e tutti i fatti umani hanno forza di legge.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

60. L'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiali.

Allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862

61. La fortunata ingiustizia di un fatto non arreca danno alla santità del diritto.

Allocuzione *Iamdudum cernimus*, 18 marzo 1861

62. Si deve proclamare e osservare il cosiddetto principio del *non intervento*.

Allocuzione *Novos et ante*, 28 settembre 1860

63. È lecito rifiutare obbedienza, anzi ribellarsi ai principi legittimi.

Enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846
Allocuzione *Quisque vestrum*, 4 ottobre 1847

Epist. encycl. *Nostis et Nobiscum*, 8 decembris 1849
Litt. Apost. *Cum catholica Ecclesia*, 26 martii 1860

64. Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelestas flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.

Alloc. *Quibus quantisque*, 20 aprilis 1849

§ VIII. Errores de matrimonio christiano

65. Nulla ratione ferri potest, Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

66. Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

67. Iure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851
Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

68. Ecclesia non habet potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta existentia tollenda sunt.

Litt. Apost. *Multiplies inter*, 10 iunii 1851

69. Ecclesia sequioribus saeculis dirimentia impedimenta inducere coepit, non iure proprio, sed illo iure usa, quod a civili potestate mutuata erat.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

Enciclica *Nostis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849
Lettera apostolica *Cum catholica Ecclesia*, 26 marzo 1860

64. Tanto la violazione di qualsiasi santissimo giuramento, quanto qualunque scellerata e vergognosa azione contraria alla legge eterna non solo non deve essere riprovata, ma anzi è del tutto lecita, e deve essere esaltata con somme lodi, quando essa viene compiuta per amor di patria.

Allocuzione *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849

§ VIII. Errori sul matrimonio cristiano

65. Non si può dimostrare in nessun modo che Cristo abbia innalzato il matrimonio alla dignità di sacramento.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

66. Il sacramento del matrimonio non è altro che un elemento accessorio al contratto e da esso separabile, e lo stesso sacramento consiste soltanto in una benedizione nuziale.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

67. Per diritto naturale il vincolo del matrimonio non è indissolubile e in varie circostanze il divorzio propriamente detto può essere sancito dall'autorità civile.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1852
Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

68. La Chiesa non ha il potere di introdurre elementi dirimenti rispetto al matrimonio, ma questo potere spetta all'autorità civile, dalla quale devono essere rimossi gli impedimenti esistenti.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

69. La Chiesa ha incominciato ad introdurre impedimenti dirimenti in secoli tardi, non per diritto proprio, ma usando di quel diritto che aveva mutuato dal potere civile.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

70. Tridentini canones qui anathematis censuram illis inferunt qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiae negare audeant, vel non sunt dogmatici vel de hac mutuata potestate intelligendi sunt.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

71. Tridentini forma sub infirmitatis poena non obligat, ubi lex civilis aliam formam praestituat, et velit hac nova forma interveniente matrimonium valere.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

72. Bonifacius VIII votum castitatis in ordinatione emissum nuptias nullas reddere primus asseruit.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

73. Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

Lettera di S. S. Pio IX al Re di Sardegna, 9 settembre 1852

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

Alloc. *Multis gravibusque*, 17 decembris 1860

74. Causae matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent.

Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, 22 augusti 1851

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

N.B. Huc facere possunt duo alii errores de clericorum coelibatu abolendo et de statu matrimonii statui virginitatis anteferendo. Confodiuntur, prior in epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846, posterior in litteris apost. *Multiplikes inter*, 10 iunii 1851.

§ IX. Errores de civili Romani Pontificis principatu

75. De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianae et catholicae Ecclesiae filii.

70. I canoni tridentini che infliggono la censura della scomunica a quanti osano negare alla Chiesa la facoltà di introdurre impedimenti dirimenti, o non sono dogmatici, o si devono intendere secondo il potere mutuato di cui sopra.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

71. La forma del Concilio di Trento non ha valore vincolante, sotto pena d'invalidità, quando la legge civile stabilisce un'altra forma e vuole far valere il matrimonio celebrato secondo questa nuova forma.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

72. Bonifacio VIII ha affermato per primo che il voto di castità pronunciato durante l'ordinazione annulla le nozze.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

73. In forza di un contratto meramente civile può esservi tra cristiani un vero matrimonio; ed è falso che o il contratto di matrimonio tra cristiani è sempre un sacramento, o il contratto è nullo se si esclude il sacramento.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*, 22 agosto 1851

Lettera di Pio IX al re di Sardegna, 9 settembre 1852

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

Allocuzione *Multis gravibusque*, 17 dicembre 1860

74. Le cause di matrimonio e i fidanzamenti riguardano per loro natura il foro civile.

Lettera apostolica *Ad Apostolicae*, 22 agosto 1851

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

N.B. Possono fare al caso due altri errori, quello sull'abolizione del celibato dei chierici e quello sul preferire lo stato matrimoniale a quello virginale. Questi errori sono condannati, il primo, nell'enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, il secondo, nella lettera apostolica *Multiplices inter*, 10 giugno 1851.

§ IX. Errori sul principato civile del pontefice romano

75. Sulla compatibilità del potere temporale con quello spirituale disputano tra di loro i figli della Chiesa cristiana e cattolica.

Litt. Apost. *Ad Apostolicæ Sedis*, 22 augusti 1851

76. Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiæ libertatem felicitatemque vel maxime conducet.

Alloc. *Quibus quantisque*, 20 aprilis 1849

N.B. Praeter hos errores explicite notatos, alii complures implicite reprobantur, proposita et asserta doctrina, quam catholici omnes firmissime retinere debeant, de civili Romani Pontificis principatu. Eiusmodi doctrina luculenter traditur in Alloc. *Quibus quantisque*, 20 april. 1849; in Alloc. *Si semper antea*, 20 maii 1850; in Litt. apost. *Cum catholica Ecclesia*, 26 mart. 1860; in Alloc. *Novos et ante*, 28 sept. 1860; in Alloc. *Iamdudum cernimus*, 18 mart. 1861; in Alloc. *Maxima quidem*, 9 iunii 1862.

§ X. Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur

77. Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tamquam unicam Status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis.

Alloc. *Nemo vestrum*, 26 iulii 1855

78. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere.

Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembris 1852

79. Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.

Alloc. *Numquam fore*, 15 decembris 1856

80. Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

Alloc. *Iamdudum cernimus*, 18 martii 1861

Lettera apostolica *Ad Apostolicæ*, 22 agosto 1851

76. L'abolizione del dominio civile che la S. Sede possiede gioverebbe moltissimo alla libertà e alla prosperità della Chiesa.

Allocuzione *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849

N.B. Oltre a questi errori esplicitamente censurati, moltissimi altri sono condannati in virtù della dottrina proposta e difesa in merito al principato civile del pontefice romano, dottrina che tutti i cattolici devono conservare fermissimamente. Tale dottrina viene splendidamente esposta nell'allocuzione *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849; nell'allocuzione *Si semper antea*, 20 maggio 1850; nella lettera apostolica *Cum catholica Ecclesia*, 26 marzo 1860; nell'allocuzione *Novos et ante*, 28 settembre 1860; nell'allocuzione *Iamdudum cernimus*, 18 marzo 1861; nell'allocuzione *Maxima quidem*, 9 giugno 1862.

§ X. Errori che riguardano l'odierno liberalismo

77. Ai giorni nostri non è più opportuno che la religione cattolica sia tenuta come unica religione di Stato ad esclusione di qualsiasi altro culto.

Allocuzione *Nemo vestrum*, 26 luglio 1855

78. Pertanto in certe regioni cattoliche si è lodevolmente stabilito per legge che a tutti gli uomini che lì emigrano sia lecito esercitare pubblicamente il culto proprio di ciascuno.

Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852

79. È falso, infatti, che la libertà civile di qualsiasi culto, e allo stesso modo la piena facoltà, attribuita a tutti, di manifestare apertamente e in pubblico qualsivoglia opinione e pensiero, porti a corrompere più facilmente i costumi e gli animi dei popoli e a diffondere la sciagura dell'indifferentismo.

Allocuzione *Numquam fore*, 15 dicembre 1856

80. Il pontefice romano può e deve riconciliarsi e farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna.

Allocuzione *Iamdudum cernimus*, 18 marzo 1861

4.
APPARATO CRITICO

di Luca Sandoni

Avvertenza

È sembrato opportuno accompagnare al testo del Sillabo alcune brevi annotazioni di carattere storico-filologico. Esse non sono – né hanno la pretesa di essere – un commento esaustivo e puntuale a questo documento, ma intendono piuttosto fornire un inquadramento che permetta al lettore di cogliere i legami testuali più o meno stretti che intercorrono tra le 80 proposizioni e i documenti dai quali esse sono state tratte. In questo senso non si è fatto altro che sviluppare ulteriormente una delle caratteristiche costitutive del Sillabo – cioè quella di riportare in dettaglio le fonti di ogni singola tesi proprio per permettere ai lettori più esperti di comprendere con maggior pienezza e precisione il significato delle condanne risalendo al loro contesto documentario originale. Attraverso questa analisi si cercherà quindi di ricostruire il percorso seguito da Bilio durante l'ultima fase del processo redazionale, per comprendere quale fu il peso delle sue scelte, quali le conseguenze delle modifiche da lui eventualmente apportate ai testi di partenza.

Per ciascuna tesi verranno riportati i brani del/dei documento/i da cui essa è tratta (quando è stato possibile rintracciarli); i passi più significativi saranno citati sia nell'originale latino che in traduzione italiana (da me curata), mentre quelli di minore rilevanza saranno riportati solo in traduzione.

Si è deciso di evidenziare con una semplice sottolineatura le parole, le espressioni e le frasi dei documenti pontifici che sono state riprese alla lettera nelle proposizioni del Sillabo.

In certi casi i testi saranno seguiti da alcune brevi notazioni, con lo scopo di rendere ragione di modifiche, problemi testuali o altre questioni legate all'intervento di Bilio.

Ogni qual volta verrà chiamato in causa un documento pontificio di cui non si è ancora parlato, si potranno sempre riscontrare le seguenti caratteristiche (che non verranno però ripetute alle successive occorrenze):

- 1) il titolo del documento sarà riportato in **grassetto** per segnalarlo visivamente all'attenzione del lettore;
- 2) verranno specificati il volume e le pagine dei *Pii IX Acta* (stampati nell'Ottocento ma disponibili su internet nel sito <http://books.google.it/>) da cui è possibile recuperare il testo originale completo del documento in questione;
- 3) il documento sarà accompagnato da un paragrafo che ne riassume brevemente il contenuto e l'argomento, contestualizzandolo dal punto di vista storico.

§ I. Panteismus, naturalismus et rationalismus absolutus

1. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem* del 9 giugno 1862 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 451-461):

«[...] haud timent asserere, nullum supremum sapientissimum providentissimuque Numen divinum exsistere ab hac rerum universitate distinctum, et Deum idem esse ac rerum natura, et iccirco immutationibus obnoxium, Deumque reapse fieri in homine et mundo, atque omnia Deum esse et ipsissimam Dei habere substantiam; ac unam eandemque rem esse Deum cum mundo, ac proinde spiritum cum materia, necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi et excogitari unquam potest» (pp. 454-455)

«[...] non temono di affermare che non esiste alcun supremo, sapientissimo e provvidentissimo Essere divino, distinto da questo universo, e Dio non è altro che la natura ed è perciò soggetto ai cambiamenti, e realmente Dio si fa nell'uomo e nel mondo e tutte le cose sono Dio e hanno la stessissima sostanza di Dio; e che Dio è una stessa unica cosa con il mondo e ugualmente lo spirito con la materia, la necessità con la libertà, il vero con il falso, il bene con il male, il giusto con l'ingiusto. Ciò di cui non può di certo essere inventato ed escogitato nulla di più folle, nulla di più empio, nulla di più contrario alla stessa ragione»

L'allocuzione *Maxima quidem* fu pronunciata da Pio IX di fronte ad un nutrito gruppo di prelati (circa 255 tra vescovi, arcivescovi e cardinali), convocati a Roma nel maggio del 1862 per assistere alla canonizzazione di alcuni martiri giapponesi e per dare un segno visibile dell'unità del clero cattolico intorno al suo pastore. Il documento è dominato da un forte pessimismo e si apre con una descrizione apocalittica dell'«accanitissima guerra suscitata [dai nemici della Chiesa] contro tutto ciò che è cattolico» (p. 451); segue poi una dettagliata ricognizione dei più gravi errori del tempo: razionalismo, panteismo, rifiuto del carattere soprannaturale e perfetto della rivelazione, che è quindi «soggetta a un continuo ed indefinito progresso» (p. 453), negazione dell'autonomia della Chiesa come «vera e perfetta società pienamente libera» (*ibid.*), esaltazione dello Stato come unica fonte di diritto, sostituzione dei «falsi diritti degli uomini» al posto del «vero e legittimo diritto» (p. 455) della religione, affermazione del principio democratico, che riduce l'autorità ad una semplice questione di numeri. Su tutti questi errori cade la più solenne condanna pontificia («tutti gli errori ricordati [...] li riproviamo, li proscriviamo e li condanniamo», p. 458); nella conclusione il papa esorta i prelati a vigilare con zelo pastorale sui fedeli loro affidati, badando soprattutto a consolidare la disciplina e la virtuosità del clero, e a non desistere dalla preghiera. Secondo G. Martina, l'allocuzione *Maxima quidem* costituisce la condanna più organica ed efficace espressa da Pio IX contro il mondo moderno, i suoi presupposti e le sue peculiarità, tanto intellettuali quanto politiche.

Nel complesso le molte tesi estrapolate da questo documento – seppur decontestualizzate e rese pertanto ancora più apodittiche – ben difficilmente potrebbero esagerare o travisare lo sdegno e il tono di inesorabile condanna che traboccano da questa allocuzione.

2. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Insuper inficiari audent omnem Dei in homines mundumque actionem» (p. 454) «Osano inoltre negare ogni azione di Dio sugli uomini e sul mondo»

La scelta di Bilio di utilizzare il verbo «nego» al posto di «inficior» non cambia il significato complessivo della frase, dato che i due termini risultano sostanzialmente sinonimi.

3. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Hi turbulentissimi perversorum dogmatum cultores [...] temere affirmant, <u>humanam rationem, nullo prorsus Dei respectu habito, unicum esse veri et falsi, boni et mali arbitrum, eandemque humanam rationem sibi ipsi esse legem, ac naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficere</u>» (p. 454)	«Questi turbulentissimi cultori di dogmi stravolti [...] affermano sfrontatamente che la ragione umana, senza tenere Dio nella benché minima considerazione, è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male, e che la medesima ragione umana è legge a se stessa e con le sue forze naturali è sufficiente a procurare il bene degli uomini e dei popoli»
--	---

4. La prima parte della tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Cum [...] <u>omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi perverse derivare</u> audeant, tum cuique homini quoddam veluti primum ius tribuunt, ex quo possit libere de religione cogitare et loqui eumque Deo honorem et cultum exhibere, quem pro suo libito meliorem existimat» (p. 454)	«Siccome osano far derivare falsamente tutte le verità della religione dalla forza nativa della ragione umana, pertanto attribuiscono a ciascun uomo un diritto – per così dire – primario, in virtù del quale può pensare e parlare liberamente della religione e offrire a Dio quel rispetto e quel culto che ritiene migliori a suo piacimento»
--	---

Come fonti della tesi vengono citate anche:

- l'enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 4-24), dove si condanna il razionalismo di quanti trattano la religione «come se non fosse opera di Dio, ma dell'uomo, una specie di scoperta filosofica (*philosophicum ali-quod inventum*)», mentre in realtà «la santissima nostra religione non fu scoperta dalla ragione umana (a *ratione humana inventa*), bensì rivelata (*patefacta*) con somma clemenza da Dio agli uomini» (pp. 7-8);
- l'enciclica *Singulari quidem* del 17 marzo 1856 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. II, pp. 510-530), dove il papa rinnova la condanna del «*rationalismus*» e biasima coloro che «abusando della ragione, non si vergognano né temono di opporla e anteporla, con

empia stoltezza, all'autorità della stessa parola di Dio (Dei ipsius loquentis auctoritati)» (pp. 515-516).

La *Qui pluribus* è la prima enciclica di Pio IX, quella programmatica. Sembra sia stata redatta dal card. Luigi Lambruschini, ultimo segretario di Stato di Gregorio XVI, principale avversario di Mastai durante il conclave del 1846 e uomo forte del "partito" intransigente in seno alla Curia romana. Nella prima parte del documento viene ribadita la condanna dei principali errori del tempo (razionalismo, indifferentismo, comunismo, sfrenata libertà di pensiero, parola e stampa etc.) e viene affermata l'«infallibile autorità» («*infallibilis auctoritas*»; p. 10) del Magistero ecclesiastico nel dirimere le controversie di fede; la seconda parte è invece dedicata ai problemi pastorali della Chiesa e ai rimedi necessari per risolverli (maggiore sollecitudine dei vescovi verso i fedeli, miglioramento dei costumi e della formazione del clero, fondazione di seminari, esercizi spirituali etc.). Il documento si chiude con un'invocazione ai principi cattolici affinché sostengano e difendano sempre la Chiesa e la religione secondo il tipico schema dell'alleanza trono-altare.

L'enciclica *Singulari quidem* è invece indirizzata ai vescovi e ai cardinali dell'Impero asburgico, i quali nel marzo del 1856 si erano radunati a Vienna, su consiglio del papa e dell'imperatore Francesco Giuseppe, per concordare collegialmente le modalità di applicazione del Concordato stipulato nel 1855. Nell'esortare i prelati a difendere con tutte le loro forze il sacro deposito di fede, il papa indica i due principali errori del presente, cioè l'indifferentismo e – per l'appunto – il razionalismo, e ne descrive accuratamente cause e conseguenze. La seconda parte del documento, come già nella *Qui pluribus*, è dedicata alle "precauzioni" pastorali da adottare per evitare la diffusione di questi errori e per migliorare la vita interna della Chiesa, nell'Impero asburgico come altrove.

La seconda parte della tesi («hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat») non è presa da nessuno dei documenti citati ed è quindi da ritenersi un'aggiunta di Bilio. Questa scelta non è priva di rilievo, giacché sembra provocare un certo slittamento di significato rispetto all'originale: se nella *Maxima quidem* l'idea che tutte le verità di fede derivino dalla ragione umana viene additata come l'origine di un soggettivismo razionalistico che scivola nell'indifferentismo (ogni uomo, in quanto dotato di ragione, ha un «*primarium ius*» che gli permette di pensare quello che preferisce in materia religiosa e di praticare il culto divino nella forma che ritiene più opportuna), nella formulazione adottata da Bilio si perde quest'importante concatenazione logica e ci si limita a indicare come oggetto di condanna la pretesa autosufficienza conoscitiva della ragione umana, che permetterebbe di conseguire «tutte le verità di qualsiasi genere». Il cambiamento è forse dipeso dalla volontà del redattore di non esulare dall'argomento del I paragrafo (panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto) anticipando un tema a cui è destinato il III paragrafo (indifferentismo), anche se in questo modo Bilio tocca comunque il cosiddetto "razionalismo moderato", che verrà approfondito nel II paragrafo.

5. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Summa praeterea impudentia asserere non dubitant, <u>divinam revelationem [...]</u> esse imperfectam, et iccirco subiectam <u>continuo et indefinito progressi, qui humanae rationis progressioni respondeat</u> » (p. 453)	«Per di più non esitano ad asserire con somma impudenza che la divina rivelazione è imperfetta, e quindi soggetta a un continuo e indefinito progresso, che corrisponde al progresso della ragione umana»
--	---

L'altra fonte della tesi è l'enciclica *Qui pluribus*: «[...] questi nemici della divina rivelazione che esaltano con somme lodi il progresso umano (humanum progressum), con un sfrontato e sacrilego atto d'audacia vorrebbero introdurlo nella religione cattolica» (p. 7).

6. La prima frase della tesi è tratta dall'enciclica *Qui pluribus*:

«[...] numquam desinunt humanae rationis vim et excellentiam appellare, extollere contra sanctissimam <u>Christi fidem</u> , atque audacissime blaterant, eam <u>humanae refragari rationi</u> » (p. 7)	«[...] non la smettono mai di chiamare in causa la forza e l'eccellenza della ragione umana, di esaltarla conto la santissima fede di Cristo, e blaterano con estrema sfrontatezza che essa contrasta con la ragione umana»
---	---

Il secondo periodo, invece, è tratto dall'enciclica *Maxima quidem*:

«Summa praeterea impudentia asserere non dubitant, <u>divinam revelationem non solum nihil prodesse, verum etiam nocere hominis perfectioni</u> » (p. 453)	«Per di più non esitano ad asserire con somma impudenza che la rivelazione divina non solo non giova a nulla, ma anzi nuoce alla perfezione dell'uomo»
--	--

7. La tesi è tratta dall'enciclica *Maxima quidem*:

«Nec verentur [...] iactare, <u>prophetias et miracula in sacris Litteris exposita et narrata esse poetarum commenta, et sacrosanta divinae fidei nostrae mysteria philosophicarum investigationum summam, ac divinis utriusque Testamenti libris mythica contineri inventa, et ipsum Dominum Nostrum Iesum Christum, horribile dictu!, mythicam esse finctionem</u> » (pp. 453-454)	«E [...] non temono di affermare con ostentazione che le profezie e i miracoli esposti e narrati nelle sacre Scritture sono invenzioni di poeti e i sacrosanti misteri della nostra divina fede sono la summa di speculazioni filosofiche; e che nei divini libri di entrambi i Testamenti sono contenute delle invenzioni mitiche; e lo stesso Nostro Signore Gesù Cristo – cosa orribile a dirsi! – è una finzione mitica»
--	--

L'altra fonte di questa tesi è l'enciclica *Qui pluribus*, dove si legge: «[...] con audacia assolutamente inaudita non arrossiscono nell'insegnare apertamente e pubblicamente che i sacrosanti misteri (sacrosanta mysteria) della nostra religione sono fittizi (commentitia) e [sono] invenzioni degli uomini (hominum inventa), [...] e non temono di rinnegare persino Cristo stesso e Dio (ipsum Christum et Deum eiurare)» (p. 6).

§ II. Rationalismus moderatus

8. La tesi è tratta dall'allocuzione *Singulari quadam* del 9 dicembre 1854 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 620-631):

«Sunt praeterea viri quidam eruditione praestantes, qui religionem munus esse fatentur longe praestantissimum a Deo hominibus datum, humanam nihilominus rationem tanto habent in pretio, tantopere extollunt, ut vel ipsi religioni aequiparandam stultissime putent. Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt» (p. 623)

«Vi sono poi certi uomini, insigni per erudizione, i quali affermano che la religione è il dono di gran lunga più prezioso fatto da Dio agli uomini e nondimeno tengono la ragione umana in così grande considerazione e la esaltano a tal punto da ritenerla – assai sconsideratamente – equiparabile alla stessa religione. Ne consegue, secondo la vana opinione di costoro, che le discipline teologiche devono essere trattate alla stregua di quelle filosofiche»

L'allocuzione *Singulari quadam* fu pronunciata all'indomani della promulgazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Il documento è pervaso da un certo ottimismo, dovuto alla gioia per il traguardo appena raggiunto (e molto sentito da Pio IX) e alla constatazione che «è chiaramente diminuito il numero dei depravati che ostentano e si vantano della propria incredulità» (p. 622); non mancano però motivi di preoccupazione e infatti la maggior parte dell'allocuzione è dedicata a stigmatizzare i due errori che assillano maggiormente la Chiesa e il papa: il razionalismo di coloro che pensano di poter svelare e spiegare i misteri della fede con l'ausilio della sola ragione, dimenticandosi dei limiti imposti all'uomo dal peccato originale (Pio IX li chiama «seguaci o piuttosto adoratori di una ragione umana di tal fatta, i quali se la rappresentano come maestra sicura», p. 624), e l'indifferentismo («religionis indifferentiam», p. 627). Il rimedio contro questi mali è – come sempre – il rafforzamento dello zelo pastorale e della preparazione del clero. Anche se l'argomento politico è quasi del tutto assente nella *Singulari quadam*, il papa fa un breve accenno al giurisdizionalismo di quei governanti i quali, pur professandosi cattolici, non fanno altro che limitare e conculcare i diritti della Chiesa (cfr. passo citato): in questo contesto non manca un rapidissimo riferimento alla politica religiosa del Regno sabaudo.

9. La tesi è tratta dalla lettera *Gravissimas inter* dell'11 dicembre 1862 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 548-556):

«Ex his omnibus patet, alienam omnino esse a catholicae Ecclesiae doctrina sententiam, qua idem Frohschammer asserere non dubitat, omnia indiscriminatim christianae religionis dogmata esse obiectum naturalis scientiae, seu philosophiae, et humanam rationem historice tantum excultam, modo haec dogmata ipsa ratio-

«Da tutto questo appare che è completamente estranea alla dottrina della Chiesa cattolica l'opinione in base alla quale lo stesso Frohschammer non esita a sostenere che tutti i dogmi della religione cristiana sono indistintamente oggetto della scienza naturale o della filosofia; e che la ragione umana, coltivata soltanto in ma-

ni tamquam obiectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principio ad veram de omnibus etiam reconditoribus dogmatibus scientiam pervenire» (p. 553)

niera storica, può in virtù delle sole sue forze e principî pervenire alla vera conoscenza di tutti i dogmi, anche di quelli più reconditi, purché questi dogmi siano stati proposti alla stessa ragione come oggetto di studio»

L'altra fonte di questa tesi è la lettera *Tuas libenter* del 21 dicembre 1863 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 636-645), dove si stigmatizza «quel nuovo modo di fare filosofia alla rovescia (recentem [...] praeposteram philosophandi rationem) che, pur ammettendo la divina rivelazione come un fatto storico, tuttavia sottopone alle investigazioni della ragione umana le ineffabili verità esposte dalla stessa rivelazione divina, come se quelle verità fossero soggette alla ragione o la ragione fosse in grado di conseguire con le sue forze e i suoi principî (suis viribus et principiis) la conoscenza (intelligentiam et scientiam) di tutte le supreme verità e i misteri della nostra santissima fede» (p. 641).

Le lettere in questione sono entrambe indirizzate all'arcivescovo di München-Freising (Monaco-Frisinga), Gregor von Scherr. Nella *Gravissimas inter* Pio IX si scaglia contro il pensiero del teologo e sacerdote tedesco Jakob Frohschammer, professore di filosofia presso l'Università di Monaco, e contro la sua rivendicazione di «una libertà d'insegnamento e di scrittura finora inaudita nella Chiesa» (p. 548) e dell'autonomia delle scienze e della filosofia (il papa la chiama «philosophiae licentia», p. 553) rispetto all'autorità del Magistero, anche in materia di religione; la lettera culmina dunque in una nuova presa di posizione contro il razionalismo e contro la pretesa di sottoporre all'indagine meramente razionale i dogmi di fede e i misteri della rivelazione. Nella lettera viene inoltre comunicata la messa all'Indice delle seguenti opere del Frohschammer (già censurato una prima volta nel 1857): *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie* (1858), in cui viene confutato l'assunto tomistico della subordinazione della filosofia alla teologia, *Über die Freiheit der Wissenschaft* (1861), sulla libertà della scienza, e tutti i numeri della rivista scientifica *Athenaeum*, da lui fondata nel 1862. La decisione della Congregazione dell'Indice era già stata presa il 3 aprile 1862, ma il decreto fu pubblicato ufficialmente solo il 15 dicembre 1862.

La *Tuas libenter* porta la data del 21 dicembre 1863 ma comparve effettivamente solo alla fine del gennaio 1864; redatta in larga parte dal card. Karl August von Reisach, la lettera s'incentra sul congresso di teologi tedeschi tenutosi a Monaco di Baviera alla fine del settembre 1863 e costituisce una decisa affermazione dei limiti a cui deve sottostare la ricerca in ambito teologico. Pur senza prendere apertamente posizione contro gli esiti del congresso, di cui si biasimano però le modalità di convocazione, Pio IX ribadisce che la scienza teologica deve essere sempre guidata dall'autorità ecclesiastica (cfr. p. 637), biasima gli attacchi contro la Scolastica – di cui esalta il valore quale «fortissimo baluardo della fede» (p. 639) – e afferma che la rivelazione deve costituire la «stella guida» non solo della teologia, ma anche di tutte le «discipline naturali» (p. 641); diversamente da quanto era stato riconosciuto a Monaco, il papa stabilisce inoltre che gli studiosi cattolici devono conformarsi non solo alle definizioni dogmatiche e ufficiali della Chiesa, ma anche alle decisioni prese ordinariamente dalle Congregazioni romane e dal Magistero (cfr. pp. 642-643).

10. La tesi è tratta dalla lettera *Gravissimas inter*:

«Quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta tribuit philosopho ius et officium se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, sed utrumque philosophia ita denegat, ut nulla doctrinae revelatae ratione habita, asserat, ipsam numquam debere ac posse auctoritati se submittere» (p. 553)

«Compiuta infatti una certa distinzione tra filosofo e filosofia, [Frohschammer] attribuisce al filosofo il diritto e il dovere di sottomettersi a quell'autorità che egli stesso ha giudicato come vera, ma alla filosofia nega l'uno e l'altro, così da affermare, senza tenere in nessun conto la dottrina rivelata, che la stessa filosofia non deve mai, né può, sottomettersi all'autorità»

L'altra fonte di questa tesi è la lettera *Tuas libenter*, dove si trova solo un rapido riferimento alla «falsa distinzione tra filosofo e filosofia, di cui ti parlammo in un'altra nostra lettera a te scritta [la *Gravissimas inter*, appunto]» (p. 641); viene inoltre ribadito il dovere per tutti i cattolici di «obbedire in coscienza ai decreti dogmatici dell'infallibile Chiesa cattolica nei loro dotti studi» (p. 642).

L'espressione «quum aliud sit philosophus, aliud philosophia» scelta da Bilio è una riformulazione dell'ablativo assoluto «quadam distinctione inter philosophum et philosophia facta» presente nella lettera pontificia.

11. La tesi è tratta dalla lettera *Gravissimas inter*:

«[...] idem Auctor philosophiae libertatem seu potius effrenatam licentiam tam acriter, tam temere propugn[at] ut minime vereatur asserere, Ecclesiam non solum non debere in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debere ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat» (p. 554)

«[...] lo stesso autore [Frohschammer] difende la libertà – o piuttosto la sfrenata licenza – della filosofia in maniera così dura e avventata da non esitare affatto ad affermare che la Chiesa non solo non deve mai infierire contro la filosofia, ma anzi deve tollerare gli errori della stessa filosofia e lasciare che questa si corregga da se stessa»

12. La tesi è tratta dalla lettera *Tuas libenter*:

«[...] huiusmodi catholici misere decepti iis saepe consenti[unt], qui contra huius Apostolicae Sedis, ac Nostrarum Congregationum decreta declamant, ac blaterant, ea liberum scientiae progressum impedi-re» (p. 639)

«[...] simili cattolici, miseramente ingannati, concordano spesso con coloro che inveiscono contro i decreti di questa S. Sede e delle nostre Congregazioni e vanno blaterando che tali decreti impediscono il libero progresso della scienza»

13. La tesi è tratta a senso dalla lettera *Tuas libenter*, dove si torna in più punti sul tema in oggetto:

«Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam, et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum [...]» (p. 639)

«E non ignoravamo che in Germania avesse anche preso piede una falsa opinione contro l'antica scuola e contro la dottrina di quegli illustri sommi dottori [gli Scolastici]»

«[...] ipsa Ecclesia non solum per tot continentia saecula permisit, ut ex eorumdem Doctorum methodo, et ex principiis communi omnium catholicarum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit, illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit» (*ibid.*)

«[...] la Chiesa stessa non solo permise per così tanti secoli successivi che la scienza teologica venisse coltivata secondo il metodo di quei medesimi dottori e secondo i principî sanciti dal comune accordo di tutte le scuole cattoliche, ma anche esaltò spessissimo con somme lodi la loro dottrina e vivamente la raccomandò come fortissimo baluardo della fede e arma temibile contro i propri nemici»

«[...] in summo pretio habeant veros solidosque scientiae progressus, qui, santissima ac divina fide duce, et magistra, in catholicis scholis habiti fuerunt, [et] theologicas praesertim disciplinas excolant secundum principia, et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi Doctores immortalem sibi nominis laudem, et maximam Ecclesiae, et scientiae utilitatem ac splendorem pepererunt» (pp. 644-645)

«[...] tengano nella massima considerazione i veri e solidi progressi della scienza che sono stati conseguiti nelle scuole cattoliche sotto la guida docente della santissima e divina fede, e coltivino soprattutto le discipline teologiche secondo i principî e le costanti dottrine su cui si sono unanimemente fondati i dottori più sapienti, che procurarono a sé fama immortale e alla Chiesa e alla scienza massima utilità e splendore»

La tesi condensa in una formulazione estremamente sintetica – ma sostanzialmente fedele – il contenuto di questi ampi passaggi della *Tuas libenter*, dove vengono esaltate l'importanza e la centralità della Scolastica come metodo di indagine teologica e vengono rigettate le accuse («falsam opinionem adversus veterem scholam») di quegli studiosi, soprattutto tedeschi, che le imputavano invece di essere ormai scientificamente superata e inadatta a favorire lo sviluppo della ricerca in ambito teologico. Ignaz von Döllinger, promotore e presidente del congresso di Monaco del 1863, rientrava di certo nel novero di quei critici, tanto che nel suo discorso di apertura al congresso aveva affermato: «Il vecchio edificio fabbricato dalla Scolastica è divenuto ruinoso; non vi si può occorrere con riparazioni, ma vi si deve con un nuovo edificio; perciocchè quel primo in nessuna sua parte può soddisfare ai bisogni dei viventi» [cit. in trad. it. da «La Civiltà Cattolica», 15 (1864), s. V, vol. IX, p. 387 e n.]

14. La fonte di questa tesi dovrebbe essere la lettera *Tuas libenter*, ma in questo documento non si è ritrovato alcun passaggio a cui essa possa essere chiaramente ricondotta.

La tesi può forse essere vista come il generico capovolgimento del passo in cui Pio IX afferma che «sebbene le discipline naturali (naturales disciplinae) si fondino sui propri principi, conosciuti in virtù della ragione, è tuttavia opportuno che i cattolici che le studiano abbiano sempre davanti agli occhi la rivelazione divina come stella guida (veluti reatricem stellam)» (p. 641); rimane comunque più semplice constatare la mancanza di qualsiasi legame testuale esplicito tra la tesi 14 e la lettera *Tuas libenter*. Questa situazione dimostra palesemente l'artificiosità del metodo redazionale seguito da Bilio, che deve comporre una tesi *ex novo* qualora non riesca a trovare in qualche documento di Pio IX un passaggio o una frase che esprimano con sufficiente chiarezza ed efficacia l'idea o il concetto che si vuole condannare, indicando poi come fonte della tesi il testo pontificio che sembra trattare con maggior aderenza il problema in questione.

§ III. Indifferentismus, latitudinarismus

15. La tesi è tratta dalla lettera apostolica ***Multiplices inter*** del 10 giugno 1851 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 280-284):

«Auctor enim, licet Catholicus, ac divino Ministerio, ceu fertur, mancipatus, ut indifferentismum ac rationalismum, quo se infectum prodit, securius, ac impune sequatur, [...] docet cuique liberum esse eam amplecti ac profiteri Religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit» (p. 281)

«L'autore [González Vigil], infatti, sebbene sia cattolico e, come si riferisce, sottomesso al divino ministero, per seguire impunemente e con maggior tranquillità l'indifferentismo e il razionalismo di cui si rivela infetto, [...] insegna che ognuno è libero di abbracciare e professare quella religione che ciascuno, guidato dal lume della ragione, avrà ritenuto vera»

La lettera apostolica ***Multiplices inter*** promulga la solenne condanna – sollecitata da tempo dall'arcivescovo di Bogotá e sancita dal S. Uffizio – dell'opera *Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los Obispos contra las pretensiones de la Curia romana* (6 voll., 1848-1849) del sacerdote peruviano Francisco de Paula González Vigil. L'autore viene accusato di fomentare l'indifferentismo e il razionalismo (cfr. il passo citato), di attaccare il celibato e i diritti della Chiesa in materia di matrimonio, di affermare la natura umana e non divina delle immunità ecclesiastiche e di sostenere la superiorità dei governi rispetto alla Chiesa in materia giurisdizionale, riconoscendo ai primi il potere di deporre i vescovi dalle loro funzioni anche spirituali (cfr. pp. 281-282).

16. La tesi è tratta dall'enciclica *Qui pluribus*:

«Huc spectat horrendum, ac vel ipsi naturali rationis lumini maxime repugnans de

«A ciò [conculcare le leggi e l'autorità della Chiesa] mira l'orrendo sistema del-

cuiuslibet religionis indifferentia systema, quo isti veteratores, omni virtutis et vitii, veritatis et erroris, honestatis et turpitudinis sublato discrimine, homines in cuiusvis religionis cultu aeternam salutem assequi posse comminiscuntur» (pp. 12-13)

l'indifferenza religiosa, che ripugna allo stesso lume della ragione naturale, sistema grazie al quale questi furboni, tolta ogni distinzione tra virtù e vizio, verità ed errore, onestà e vergogna, s'inventano che gli uomini possono conseguire la salvezza eterna nel culto di qualsiasi religione»

Come fonti della tesi vengono citate anche:

- l'allocuzione ***Ubi primum*** del 17 dicembre 1847 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 70-77), dove il papa nega di aver mai affermato che «non solo i figli della Chiesa, ma anche tutti gli altri, pur rimanendo estranei all'unità della Chiesa, siano allo stesso modo sulla via della salvezza e possano pervenire alla vita eterna (esse in salutis via, atque ad aeternam vitam pervenire posse)» (p. 74) e ricorda che la Chiesa è l'«unica via di verità e di salvezza (unicam veritatis et salutis viam)» (p. 75);
- l'enciclica *Singulari quidem*, in cui viene trattato a lungo l'«errore dell'indifferentismo», il quale spinge «uomini estranei alla verità, avversari del vero credo religioso e dimentichi della propria salvezza» a pretendere «che per tutti, a qualunque religione appartengano, si apra il porto della vita eterna (aeternae vitae portum patere)» (pp. 512-513).

Nell'allocuzione ***Ubi primum*** (da non confondere con le due encicliche che si aprono con le stesse parole, una del giugno 1847, l'altra del gennaio 1849) Pio IX parla brevemente dello stato della religione cattolica in Spagna (dove sono state assegnate molte delle sedi episcopali vacanti) e in Russia (con il cui governo si spera di poter addivenire presto ad un accordo che migliori le difficili condizioni della Chiesa e dei suoi fedeli in questo paese), prende le distanze dall'indifferentismo, che alcuni gli imputano di sostenere, e deplora la breve guerra civile scoppiata in Svizzera nel settembre del 1847, che ha visto contrapposti i cantoni cattolici secessionisti, riuniti nel *Sonderbund*, e quelli a maggioranza protestante e di orientamento liberale (cfr. pp. 75-76).

17. La tesi è tratta dall'allocuzione *Singulari quadam*:

«Errorem alterum nec minus exitiosum aliquas catholici orbis partes occupasse non sine moerore novimus, animisque insedissemus plerumque catholicorum, qui bene sperandum de aeterna illorum omnium salute putant, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur» (p. 625)

«Non senza dolore abbiamo appreso che un altro errore non meno funesto ha occupato alcune parti dell'orbe cattolico e si è insediato negli animi di parecchi cattolici, i quali ritengono si debba ben sperare riguardo alla salvezza eterna di tutti coloro che non dimorano in alcun modo nella vera Chiesa di Cristo»

L'altra fonte di questa tesi è l'enciclica *Quanto conficiamur* del 10 agosto 1863 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 609-621), in cui si biasima «il gravissimo errore in cui miseramente si dibattono parecchi cattolici, i quali ritengono che gli uomini viventi negli errori ed estranei alla vera fede e all'unità cattolica possano giungere alla vita eterna (ad aeternam vitam pervenire posse)» (p. 613).

L'enciclica *Quanto conficiamur* è indirizzata all'episcopato italiano e costituisce una solenne conferma delle condanne già espresse dal papa in numerosi documenti precedenti (accuratamente elencati a p. 612, n. 1): vengono così colpiti l'indifferentismo, lo smodato amore per se stessi, la bramosia di potere e ricchezza («dominandi et acquirendi cupiditas», p. 615). Il papa concentra poi la propria attenzione sulla condizione del clero italiano e biasima quei sacerdoti che si fanno promotori di sentimenti ostili alla Santa Sede e al potere temporale e che aderiscono alle «Societates Clerico-liberali, Di mutuo soccorso, Emancipatrice del Clero italiano vulgo appellatas» (p. 616), duramente condannate. L'enciclica si conclude con un'energica esortazione a diffondere con zelo la religione e con un sincero riconoscimento della fede e dei meriti del clero e dei fedeli italiani (cfr. pp. 618-619).

L'aggiunta dell'avverbio «saltem» (almeno) sembra istituire una connessione logica tra le tesi 16-17. Se non è lecito affermare che la formulazione adottata da Bilio deformi il pensiero del papa, nondimeno bisogna rilevare la radicalità che essa assume una volta estratta dal contesto in cui era originariamente inserita: nei due documenti pontifici, infatti, Pio IX ribadisce senz'altro il dogma cattolico dell'«extra Ecclesiam nulla salus» (cfr. *Singulari quadam*, p. 626 e *Quanto conficiamur*, p. 613) ma sottolinea anche che non spetta all'uomo porre limiti alla misericordia divina («Lungi da noi l'osare porre un termine alla misericordia divina, che è infinita; lungi da noi il voler indagare gli arcani progetti e giudizi di Dio, che sono altrettanti abissi e non possono essere compresi dal ragionamento umano», *Singulari quadam*, p. 626), né definire fino a che punto l'ignoranza della vera fede possa essere addotta come giustificazione («Ora chi sarebbe così arrogante da poter stabilire i limiti di una simile ignoranza, secondo la natura e la varietà dei popoli, delle regioni, degli ingegni e di così tante altre cose?», *ibid.*). In verità il papa sembra stigmatizzare soprattutto il legame razionalismo-indifferentismo, cioè la superbia intellettuale di quanti pensano di poter arrivare alla verità – e quindi alla salvezza – con le sole forze della ragione umana e quindi si tengono consapevolmente lontani dalla fede cattolica: si tratta degli «ostinati ribelli contro l'autorità e le definizioni della medesima Chiesa, pervicacemente divisi dall'unità con la Chiesa stessa e dal pontefice romano successore di Pietro», i quali «non possono ottenere la salvezza eterna» (*Quanto conficiamur*, p. 613).

18. La tesi è tratta dall'enciclica *Nostis et Nobiscum* del 8 dicembre 1849 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 198-223):

«Idcirco consilium inierunt de Italis populis traducendis ad Protestantium placita et conventicula; in quibus ut illos decipiant, non aliud esse dictitant, quam diversam verae eiusdem christianae Religionis formam, in qua, aequae ac in Ecclesia catholica, Deo placere datum sit» (p. 202)

«Per questo hanno intrapreso il proposito di far passare i popoli italici ai principî e alle conventicole dei Protestanti; e vanno dicendo per ingannarli che queste non sono altro che una diversa forma della medesima vera religione cristiana, nella quale è dato di piacere a Dio proprio come nella Chiesa cattolica»

L'enciclica *Nostis et Nobiscum* fu pronunciata da Pio IX mentre ancora si trovava a Portici, alcuni mesi dopo la caduta della Repubblica romana, ed è diretta all'episcopato italiano; in essa per la prima volta il papa mostra di recepire appieno il paradigma intransigente di interpretazione della storia. Il pontefice respinge infatti le calunnie di quanti accusano la religione cattolica di «essere contraria alla gloria, alla grandezza e alla prosperità della Stirpe italiana» e auspicano la diffusione del protestantesimo in Italia affinché il paese possa ritornare allo «splendore dei tempi antichi, cioè pagani» (pp. 199-200); lo scopo di costoro è quello di abbattere la Chiesa e di favorire così l'affermazione degli «empi sistemi del socialismo e del comunismo» (p. 202), stravolgendo ogni autorità, sottraendo le proprietà altrui e calpestando i più sacri diritti umani e divini (cfr. p. 210). Per sventare queste macchinazioni i prelati sono chiamati a vigilare sul gregge cattolico, difendendolo «dalle insidie e dagli attacchi dei lupi rapaci» (p. 203); a rafforzare la fede e la devozione dei fedeli attraverso la regolare amministrazione dei sacramenti, la predicazione e la continua moralizzazione dei costumi; a contrastare il «contagio di libri malvagi» (p. 208) attraverso la promozione della buona stampa; a rafforzare in ogni buon cristiano il rispetto per l'autorità legittimamente costituita e nei poveri la mite accettazione della propria condizione (cfr. pp. 211-213); a migliorare la qualità e la disciplina del clero (sia secolare che regolare); e ad esercitare un fermo e paterno controllo sugli istituti d'insegnamento. Il documento si conclude con un'esortazione a «tutti i principi d'Italia» perché sostengano i vescovi nel loro difficile compito e proteggano «la Chiesa e tutti i suoi diritti tanto spirituali, quanto temporali» (p. 219), nella consapevolezza che gli sconvolgimenti rivoluzionari scaturiscono sempre dal tentativo d'indebolire la religione cattolica e di eliminare il benefico influsso che essa esercita sulla società e sugli uomini.

§ V. Errores de Ecclesia eiusque iuribus

19. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Siquidem haud erubescunt asserere [...] <u>Ecclesiam non esse veram perfectamque societatem plane liberam, nec pollere suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo Fundatore collatis, sed civilis potestatis esse definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat</u>» (p. 453).	«Giacché non si vergognano di sostenere [...] che la Chiesa non è una vera e perfetta società pienamente libera, né gode di suoi propri e costanti diritti, ad essa conferiti dal suo divino fondatore, ma che spetta al potere civile definire quale siano i diritti della Chiesa e i limiti entro i quali essa li possa esercitare»
---	--

Come fonti della tesi vengono citate anche:

- l'allocuzione *Singulari quadam*, in cui si lamenta il fatto che certi uomini politici, «che pure si dicono fautori e sostenitori della religione, nondimeno vogliono regolare la disciplina [della Chiesa], governare i ministri sacri, immischiarsi nell'amministrazione delle cose sacre, in una parola: si sforzano di costringere la Chiesa entro i limiti dello Stato civile (civilis intra status limites coercere nituntur Ecclesiam)» (p. 622);

- l'allocuzione *Multis gravibusque* del 17 dicembre 1860 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 206-215), dove si condanna la «falsa dottrina dei protestanti», secondo la quale «la Chiesa esiste nello Stato (in civili Imperio) a mo' di collegio, e pertanto non dispone di alcun diritto al di fuori di quelli che le sono stati concessi e attribuiti dal potere civile (nullis proinde pollere iuribus, praeter ea quae concessa illi sint atque attributa a civili potestate)», mentre al contrario «la Chiesa è stata istituita dal suo divino autore come vera e perfetta società (Ecclesia ut vera et perfecta societas a divino auctore suo fuit instituta)» (p. 207).

Nell'allocuzione *Multis gravibusque* Pio IX prende posizione contro le ingerenze del potere civile negli affari ecclesiastici e contro i «perniciosissimi errori intorno alla potestà e ai diritti della Chiesa» (p. 206) che hanno preso piede in molte parti d'Europa, provocando la sistematica trasgressione dei concordati stipulati con la S. Sede; nella fattispecie, il papa deplora che il Parlamento del Granducato di Baden non abbia ratificato il concordato stipulato il 28 giugno 1859 tra il granduca Federico I e la S. Sede e abbia invece approvato alcune leggi che la Chiesa giudica lesive della propria libertà e dei propri diritti (cfr. p. 207: è a questo caso che si riferisce il passo citato). Il papa condanna con forza un «malvagissimo libello da poco pubblicato a Parigi» (p. 208: si tratta forse dell'opuscolo *Le Pape et le Congrès* del visconte de la Guéronnière, comparso nel dicembre 1859), nel quale si invocherebbe l'istituzione di una Chiesa gallicana, autonoma dall'autorità del pontefice romano, e sarebbe messa in discussione l'integrità stessa del potere temporale. Infine vengono passati in rassegna i molti atti compiuti in Italia ai danni della Chiesa e della religione cattolica: dalla proliferazione di «turpissimi libretti» (p. 210) all'apertura di scuole miste e di luoghi di culto per i protestanti; dalla soppressione di ordini religiosi e fondazioni pie agli attacchi sferrati contro la dottrina cattolica sul matrimonio. Tutto ciò è imputato alla politica dei Piemontesi, ai quali si allude come a «coloro che [...] dovunque arrivano lasciano impresse, come una fierissima tempesta, tracce di furore e di eccidio» (p. 212).

20. La tesi è tratta dall'allocuzione *Mementis unusquisque* del 30 settembre 1861 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 281-287):

«[...] in Neogranatensi ditione recentissimis hisce diebus rerum civilium perturbatores suprema auctoritate potiti infandum protulere decretum, quo ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere prohibetur absque civilis gubernii venia et assensu» (p. 284)

«[...] nel territorio della Nuova Granata [Colombia], proprio in questi ultimissimi giorni, i perturbatori delle cose civili, impadronitisi del potere, hanno pubblicato un empio decreto con cui si proibisce al potere ecclesiastico di esercitare la sua autorità senza il permesso e l'approvazione del governo civile»

Nell'allocuzione *Mementis unusquisque* il papa descrive a tinte fosche le condizioni in cui versa la Chiesa in Italia: vescovi espulsi dalle proprie diocesi e persino incarcerati, ecclesiastici perseguitati, ordini religiosi soppressi, vergini consacrate costrette a «mendicare il pane», chiese spogliate e «ridotte a spelonche di ladroni»; e ancora scuole che diffondono pubblicamente empie dottrine, libelli e giornali «usciti dalle tenebre» liberi di circolare per la penisola, diffusa corruzione dei costumi e della moralità e così via (cfr. il lungo elenco a pp.

282-283). Si parla anche della dura repressione operata dai Piemontesi nell'Italia meridionale, con il suo strascico di «città bruciate e rase al suolo», arresti e uccisioni, anche di ecclesiastici (p. 283). La situazione italiana viene poi paragonata a quella messicana e colombiana (cfr. il passo citato), dove da alcuni anni è stata varata una rigida politica giurisdizionalistica che mira a subordinare la Chiesa e le gerarchie ecclesiastiche al controllo dell'autorità civile. In un momento così difficile è di grande consolazione per il papa constatare l'amore e la fedeltà che le masse cattoliche e la maggior parte del clero continuano a testimoniare nei confronti della Chiesa e del suo sommo pastore (cfr. pp. 285-286).

La sostituzione del verbo «prohibetur» con il verbo «non debet» segnala chiaramente il passaggio dalla constatazione di un fatto particolare (la politica giurisdizionalistica della repubblica della Nuova Granata intorno alla metà del XIX secolo) all'asserzione – e alla condanna – di una proposizione di carattere generale e universale.

21. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Multiplices inter*:

«Auctor [...] denegat, <u>Ecclesiae inesse potestatem dogmaticae definiendi, Religionem Ecclesiae Catholicae esse unice veram Religionem</u>» (p. 281)	«L'autore [González Vigil] nega che alla Chiesa spetti il potere di definire dogmaticamente che la religione della Chiesa cattolica è l'unica vera religione»
---	--

22. La tesi è tratta dalla lettera *Tuas libenter*:

«[...] persuadere Nobis volumus, noluisse <u>obligationem, qua catholici Magistri, ac Scriptores omnino adstringuntur, coartare in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio, veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur</u>» (p. 642)	«[...] Ci vogliamo persuadere che loro [i partecipanti al congresso di Monaco] non volessero restringere l'obbligo a cui sono assolutamente vincolati i maestri e gli scrittori cattolici soltanto a quelle cose che vengono proposte dall'infallibile giudizio della Chiesa come dogmi di fede, ai quali tutti devono credere»
---	--

23. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Multiplices inter*:

«[...] eo audaciae et impietatis progreditur, ut <u>Romanos Pontifices et Concilia Oecumenica a limitibus suae potestatis recessisse, iura Principum usurpasse, atque etiam in rebus fidei, et morum definiendis errasse</u> infando ausu contendat» (p. 282)	«[González Vigil] si spinge a un tale livello di impudenza ed empietà da affermare, con vergognoso atto d'audacia, che i pontefici romani e i concili ecumenici hanno superato i limiti della loro autorità, hanno usurpato i diritti dei principi e hanno errato anche nel definire questioni di fede e di morale»
--	--

24. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis* del 22 agosto 1851 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 285-292):

«[...] aperte in editis dicti Auctoris libris asseritur “Ecclesiam vis inferendae potestatem non habere, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam”» (p. 287)

«[...] nei libri pubblicati dal detto autore [Nuytz] si afferma apertamente “che la Chiesa non ha il potere di usare la forza, né alcun potere temporale diretto o indiretto”»

La lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis* emana la condanna – sancita dal S. Ufficio – di due opere di Giovanni Nepomuceno Nuytz, professore di diritto canonico presso l’ateneo torinese: *Iuris ecclesiastici institutiones* (1844) e *In ius ecclesiasticum universum tractationes* (in cinque parti, 1844-1848). La parte più importante di questo documento è costituita da un elenco di proposizioni estratte direttamente – o almeno così sembra, visto l’uso delle virgolette – dalle opere del Nuytz (cfr. pp. 287-289), nelle quali si affermano posizioni giurisdizionalistiche (la potestà ecclesiastica è solo spirituale e non dispone di forza coattiva; la Chiesa non ha alcun potere temporale; allo Stato compete un’autorità indiretta e negativa sulle cose sacre) e giansenisteggianti (il papato può essere attribuito a un altro vescovo e insediato in un’altra città; un concilio generale è superiore al pontefice) e si critica apertamente la dottrina della Chiesa in materia di matrimonio.

La lettera *Ad Apostolicae Sedis* costituisce una delle principali fonti del Sillabo e da essa sono state estratte ben diciassette tesi sulle ottanta complessive.

25. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«[...] “praeter potestatem Episcopatus inhaerentem, aliam esse attributam temporalem a civili imperio vel expresse, vel tacite concessam, revocandam propterea cum libuerit a civili imperio”» (p. 287)

«[Nuytz asserisce che] “Oltre al potere inerente all’episcopato, ad esso è attribuito un altro potere, di natura temporale, concesso espressamente o tacitamente dall’autorità civile, e pertanto revocabile a piacimento dalla stessa autorità civile»

26. La tesi deriva in parte dall’allocuzione *Numquam fore* del 15 dicembre 1856 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. II, pp. 538-549), in parte dall’enciclica *Incredibili afflictamur* del 17 settembre 1863 (*ivi*, vol. III, pp. 622-628):

«Preterea in hac eadem regione nativum Ecclesiae ius omnino oppugnatur, acquirendi scilicet proprietates» (p. 546)

«Pertanto in questa medesima regione [in Nuova Granata] viene del tutto contrastato un innato diritto della Chiesa, cioè quello di acquistare delle proprietà»

«Atque per easdem iniustissimas leges, et decreta legitimum Ecclesiae acquirendi, et possidendi ius omnino oppugnatum [est]» (p. 623)

«E per mezzo di queste stesse ingiustissime leggi e decreti [è] del tutto osteggiato il legittimo diritto della Chiesa di acquistare e possedere»

L'allocuzione *Numquam fore* costituisce una sorta di panoramica sulle condizioni della Chiesa in alcune parti del mondo. Prima il papa si sofferma sulla difficile situazione del Messico, dove a partire dal 1855 è stata approvata un'ampia legislazione che abolisce il foro ecclesiastico, priva i membri del clero del diritto di voto, espropria e mette all'incanto la maggior parte dei beni della Chiesa ("Ley Lerdo", giugno 1856); per di più il Parlamento messicano ha avanzato un progetto di Costituzione che vorrebbe introdurre nel paese la libertà di culto e di espressione. Il papa denuncia questo tentativo di stravolgere le cose della religione ed esprime la sua solidarietà verso tutti coloro che sono stati puniti con il carcere o l'esilio a causa della loro opposizione a queste misure. Si parla poi dell'America meridionale – dove si affermano sempre più idee politiche contrarie ai diritti della S. Sede e degli episcopati nazionali (come nella repubblica della Nuova Granata; cfr. passo citato) – e della Svizzera, in cui la supremazia dello Stato ai danni della Chiesa si è rafforzata e si amplia anche grazie al favore di alcuni settori del clero cattolico.

L'enciclica *Incredibili afflictamur* è indirizzata direttamente all'episcopato della Nuova Granata e ha per oggetto la politica anticlericale varata dal governo di quel paese sin dai primi anni '50 e rafforzata a partire dal 1861 (cfr. in proposito l'allocuzione *Acerbissimum* del settembre 1852 e l'allocuzione *Meminit unusquisque* del settembre 1861). L'enciclica è costruita secondo una struttura triadica, tipica di molti documenti pontifici di protesta: il papa descrive dapprima i provvedimenti governativi e le loro dolorose conseguenze per la Chiesa e la religione (beni espropriati, comunità religiose soppresse e disperse, vescovi scacciati dalle loro diocesi, ecclesiastici imprigionati o esiliati, chiese e luoghi di culto trasformati in caserme etc.; cfr. pp. 623-625), quindi condanna e dichiara nulli questi decreti, esortando i governanti granatini a pentirsi e a tornare sui propri passi, e conclude la sua enciclica lodando i vescovi, il clero e i fedeli per la loro fede e il loro attaccamento alla religione cattolica (cfr. pp. 626-628).

Mi sembra opportuno segnalare che contrapporsi al «nativum ac legitimum ius acquirendi ac possidendi» della Chiesa – come farebbe il governo granatino secondo le parole del papa – non comporta necessariamente la negazione di questo diritto – negazione che è invece formalizzata nella tesi condannata nel Sillabo: «Ecclesia non habet [...] ius». Le due azioni sono logicamente contigue ma non esattamente sovrapponibili, per quanto la prima possa senz'altro presupporre e fondarsi sulla seconda. Che la Chiesa – in quanto «societas perfecta» – possieda un legittimo diritto di proprietà è un principio incontestabile dal punto di vista ecclesiastico, tuttavia quanto espresso nella tesi può essere desunto solo indirettamente dai due documenti pontifici. La formulazione di Bilio rende dunque esplicito il presupposto ideologico – più o meno evidente – dei provvedimenti stigmatizzati da Pio IX ed estrae ancora una volta da un contesto particolare (la politica religiosa della Nuova Granata) un'asserzione di carattere generale.

27. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Nihil vero timent omni fallacia ac dolo in vulgus proferre, sacros Ecclesiae ministros Romanumque Pontificem ab omni rerum temporalium iure ac dominio esse omnino excludendos» (p. 453)

«In verità non temono affatto di divulgare con ogni frode ed inganno che si devono assolutamente escludere i ministri sacri della Chiesa e il romano pontefice da ogni gestione e possesso delle cose temporali»

28. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore*:

«Atque in iisdem regionibus [...] nec fas est [Episcopis] sine Gubernii venia vel ipsas apostolicas litteras promulgare» (p. 545)

«E in quelle medesime regioni [dell'America meridionale] [...] ai vescovi non è lecito neanche promulgare le stesse lettere apostoliche senza il permesso del governo»

Vale la pena ricordare che in questo passaggio – come in quelli citati per le tesi 29-31 – il papa si limita a descrivere polemicamente uno specifico provvedimento di natura politica, adottato da certi paesi latino-americani in un dato momento storico, mentre la tesi che se ne ricava presenta un forte carattere di assolutezza e generalità. Il meccanismo messo in atto è quello già visto: si estrae da una proposizione di carattere particolare e contingente una tesi di carattere generale.

29. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore*:

«Nullae prorsus declarantur gratiae a Romano Pontifice concessae, nisi per Gubernium fuerint imploratae» (p. 546)

«Sono dichiarate nulle le grazie concesse dal romano pontefice se non sono state implorate per mezzo del Governo»

30. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Multiplices inter*:

«[...] Ecclesiae et personarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam, a iure civili ortum habuisse asserit» (pp. 281-282)

«[González Vigil] afferma che l'immunità della Chiesa e delle persone [ecclesiastiche], istituita per ordine di Dio e in virtù delle sanzioni canoniche, ha avuto origine dal diritto civile»

31. La tesi è tratta dall'allocuzione *Acerbissimum* del 27 settembre 1852 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 383-395):

«[...] alia sancita lex est, qua Ecclesiasticum Forum de medio omnino tollitur, ac declaratur, causas omnes ad idem forum pertinentes, ac vel ipsas tum Archiepiscopi, tum Episcoporum causas sive civiles sive criminales ante laicalia Tribunalia ab illius Reipublicae Magistratibus in posterum esse iudicandas» (p. 386)

«[...] è stata approvata un'altra legge con cui viene del tutto soppresso il foro ecclesiastico e si dichiara che tutte le cause di pertinenza del medesimo foro, e perfino le stesse cause sia civili che criminali tanto dell'arcivescovo quanto dei vescovi, dovranno essere giudicate d'ora in avanti da magistrati di quella Repubblica [della Nuova Granata] davanti a tribunali laici»

L'altra fonte di questa tesi è l'allocuzione *Numquam fore*, dove vengono condannati i provvedimenti adottati dal governo messicano contro il foro ecclesiastico (cfr. pp. 539 e 542).

L'allocuzione *Acerbissimum* costituisce la prima, decisa presa di posizione di Pio IX contro la politica religiosa della Repubblica della Nuova Granada, a cui – come si è già visto – fecero seguito altre condanne e proteste; le linee generali di questo documento furono discusse ed elaborate da un'apposita commissione cardinalizia, che si riunì nel maggio e nel settembre 1852. Il papa ricorda di aver inviato nel 1847 una lettera all'allora presidente granatino Tomás de Mosquera, per convincerlo a bloccare due progetti di legge sull'abolizione delle decime e l'introduzione della libertà di culto pubblico per gli immigrati acattolici (cfr. pp. 384-385); ciononostante questi provvedimenti sono stati approvati e per di più nel maggio 1851 il governo ha varato misure ancora più ostili: espulsione dei gesuiti dal paese, forti limitazioni alle comunità religiose, abolizione del foro ecclesiastico e soprattutto istituzione in ogni diocesi di un «consiglio parrocchiale che chiamano *Cabildo parroquial*» (p. 386) a cui viene demandato il potere di nominare i parroci; la nuova Costituzione granatina ha inoltre introdotto la libertà di stampa e quella di culto pubblico e privato. Vengono poi descritte e biasimate le vessazioni subite dall'arcivescovo di Bogotá, Manuel de Mosquera, imprigionato e poi costretto all'esilio per la sua irriducibile opposizione alle decisioni del governo in materia ecclesiastica, mentre verso la fine del documento il papa accenna ad un progetto di legge sul matrimonio civile discusso e poi respinto nel Parlamento granatino e trae spunto da questa situazione per ribadire la dottrina cattolica in materia di matrimonio (cfr. pp. 392-393).

L'espressione «etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede» non si ritrova espressamente in nessuno dei documenti pontifici sopra citati, anche se di fatto descrive la maniera unilaterale con cui si è proceduto all'abolizione del foro ecclesiastico in Nuova Granada e in altri paesi. Questa aggiunta esplicativa non è senza importanza, in quanto permette di contestualizzare entro i suoi giusti limiti la portata della condanna: ciò che viene rifiutato, infatti, non è tanto l'abrogazione del foro in sé, quanto la sua abrogazione unilaterale e «ostile», realizzata – per l'appunto – «senza consultare la S. Sede e malgrado i suoi reclami». Grazie a questa precisazione la condanna della tesi così formulata non entra in contraddizione con la politica tante volte seguita dalla diplomazia pontificia, la quale ha sempre acconsentito a rinunciare ad una parte dei privilegi ecclesiastici solo nell'ambito di una più ampia ridefinizione pattizia e concordataria dei rapporti Stato-Chiesa.

32. La tesi è ispirata alla lettera *Singularis Nobisque* del 29 settembre 1864 (il documento non è riportato nei *Pii IX Acta*, ma può essere consultato ne *I documenti citati nel Syllabus [...]*, Firenze, 1865, pp. 323-324):

«Perlibenter autem accepimus duo opuscula a Te conscripta typisque edita, quorum uno, Venerabilis Frater, oppugnas iniustissimam legem istic adversus religiosas praesertim Familias propositam, altero vero iniquissimam pariter legem istic quoque propositam de Clericis militiae adscribendis, quae infandae sane leges omnibus divinis, ecclesiasticis humanisque iuribus vel maxime adversae, omnino sunt reprobandae ac damnandae» (p. 323)

«Abbiamo poi ricevuto con estremo piacere i due opuscoli da te scritti e pubblicati, nel primo dei quali attacchi l'ingiustissima legge proposta qui in Italia contro le congregazioni religiose, mentre nel secondo [attacchi] la legge ugualmente ingiustissima – proposta anch'essa qui in Italia – sull'arruolamento dei chierici, leggi davvero obbrobriose e sommamente contrarie a tutti i diritti divini, ecclesiastici e umani, che devono essere del tutto riprovate e condannate»

La lettera *Singularis Nobisque* è indirizzata al vescovo di Mondovì, Giovanni Tommaso Ghilardi, esponente dell'ala più intransigente del cattolicesimo italiano. Come si evince dal passo citato, il papa ringrazia il prelado per due brevi opuscoli da lui pubblicati nel 1864: nel primo (*Difesa delle corporazioni religiose e di altri enti morali minacciati dalla legge Pisanelli [...]*) il vescovo si scaglia contro la legge di soppressione della corporazioni religiose discussa e poi approvata nel 1866 dal Parlamento italiano, mentre nel secondo (*La legge Della Rovere riprovata dalla storia, dalla religione e dalla società*) attacca la proposta di introdurre il servizio militare obbligatorio anche per gli ecclesiastici, abolendo così la tradizionale immunità personale riconosciuta ai membri del clero; questa legge fu approvata alla Camera il 28 aprile 1864 e passò infine al Senato nel 1869.

Come si può constatare, la tesi non ha quasi nulla a che vedere con il testo della *Singularis Nobisque*: Pio IX si limita infatti a riassumere in poche righe il soggetto delle due leggi confutate da Ghilardi, bollandole come «contrarie a tutti i diritti divini, ecclesiastici e umani», mentre Bilio amplia notevolmente la questione parlando di «naturalis iuris et aequitatis violatio» e di «personalis immunitas» e aggiungendo una parte del tutto nuova (riferimento al «civilis progressus»). Ancora una volta il documento pontificio viene utilizzato come semplice pretesto legittimante per trattare un certo argomento, senza che vi sia una reale contiguità testuale con la tesi da esso ricavata. Questo caso permette di cogliere con una certa chiarezza quale sia il percorso redazionale seguito da Bilio, il quale non parte dalle lettere e dalle encicliche del papa per arrivare al Sillabo, ma all'opposto parte dal Sillabo per arrivare alle lettere e alle encicliche, cioè parte da un elenco sostanzialmente già formato di errori per i quali si cercano riscontri più o meno precisi nei documenti di Pio IX: al termine di questa «spigolatura», se è possibile rinvenire una formulazione particolarmente comoda ed efficace, la si utilizza così come è, altrimenti la si modifica o se ne adotta addirittura una nuova.

33. La tesi è tratta dalla lettera *Tuas libenter*:

«[...] non potuimus non vehementer mirari videntes memorati Conventus invitationem privato nomine factam et promulgatam, quin ullo modo intercederet impulsus, auctoritas, et missio ecclesiasticae potestatis, ad quam proprio, ac nativo iure unice pertinet advigilare ac dirigere theologicarum praesertim rerum doctrinam» (p. 637)

«[...] vedendo che l'invito al ricordato Congresso [di Monaco] fu fatto e diramato a titolo privato, non potemmo non meravigliarci grandemente che non vi entrassero in alcun modo l'iniziativa, l'autorità e la missione del potere ecclesiastico, al quale appartiene unicamente, per suo proprio e innato diritto, di vigilare e dirigere l'insegnamento soprattutto delle discipline teologiche»

34. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] doctrinam comparantium libero Principi Romanum Pontificem, et agendi in universa Ecclesia, doctrinam esse quae medio aevo praevaluit, effectusque adhuc manere”» (p. 287)

«[Nuytz afferma che] “la dottrina di coloro che paragonano il pontefice romano ad un principe libero e che agisce in tutta quanta la Chiesa, è una dottrina che prevalse nel medioevo e i suoi effetti durano ancora”»

35. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] nihil vetare alicuius Concilii generalis sententia, aut universorum populorum facto, Summum Pontificatum ab Romano Episcopo, atque Urbe ad alium Episcopum, aliamque Civitatem transferri”» (*ibid.*)

«[Nuytz afferma che] “nulla vieta che, per decisione di qualche concilio generale o per opera di tutti quanti i popoli, il sommo pontificato sia trasferito dal vescovo di Roma ad un altro vescovo e dall’Urbe ad un’altra città”»

36. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] nationalis Concilii definitionem nullam aliam admittere disputationem, et civilem administrationem, rem ad hosce terminos exigere posse”» (*ibid.*)

«[Nuytz afferma che] “la definizione di un concilio nazionale non ammette nessun’altra discussione e l’amministrazione civile può esigere la cosa in questi termini»

37. La tesi è tratta dall’allocuzione *Multis gravibusque*:

«[...] eo audaciae atque impietatis deven[it], ut posteaquam sacrum civilemque Ecclesiae Romanae principatum impetere non sit veritus, peculiarem quamdam novique generis sibi fingat Ecclesiam in Galliarum Imperio ex illius sententia excitandam, quae ab auctoritate Romani Pontificis subducta sit planeque divisa» (p. 209)

«[l’autore dell’opuscolo *Du Pape et du Congrès*] è giunto a un tale livello di audacia ed empietà che, dopo non aver esitato ad attaccare il sacro e civile principato della Chiesa Romana, si immagina una specie di Chiesa di nuovo tipo da erigere, secondo quel che dice, nell’Impero francese, una Chiesa che sia sottratta e separata del tutto dall’autorità del pontefice romano»

L’altra fonte di questa tesi è l’allocuzione *Iamdudum cernimus* del 18 marzo 1861 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 220-230), dove il papa esclama: «Quanti apostati – lo diciamo con incredibile dolore del Nostro animo – [...] si sforzano di lacerare la veste di Cristo, poiché non esitano affatto a propugnare e sostenere le cosiddette Chiese Nazionali (Nationales, uti dicunt, Ecclesiae) e altre empietà di questo genere!» (p. 225).

L’allocuzione *Iamdudum cernimus* fu pronunciata in un momento particolarmente difficile per il papato, cioè all’indomani della solenne proclamazione del Regno d’Italia. L’argomento del documento è quindi di carattere essenzialmente politico: Pio IX respinge le lusinghe e gli inganni di quanti lo esortano ad adeguarsi alla «civiltà moderna», una civiltà che ha sempre mostrato un volto ostile verso la Chiesa e la religione cattolica (di questa parte dell’allocuzione si parlerà più diffusamente in seguito; cfr. *infra*, tesi 80). A coloro che gli chiedono di riconciliarsi con il neonato Stato italiano e di accettare la perdita delle sue province come un fatto ormai compiuto, il papa risponde che la S. Sede, «baluardo di fede e verità», non potrà mai avallare con il proprio assenso un sopruso e un’usurpazione che ledono la

«santità del diritto» (cfr. pp. 225-226) e controbatte esortando i suoi avversari a pentirsi e a tornare fiduciosi nel grembo della madre Chiesa, certi di ottenerne un totale perdono (cfr. p. 228). La posizione del papa si riassume in queste parole conclusive: «Se Ci chiedono cose ingiuste non possiamo concederle, ma se Ci chiedono il perdono, spontaneamente e volentieri [...] lo concederemo» (p. 229).

38. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«[...] <u>Divisioni Ecclesiae in Orientalem atque Occidentalem nimia Romanorum Pontificum arbitria contulisse</u>» (p. 287)	«[Nuytz afferma che] “gli arbitrî eccessivi dei pontefici romani hanno portato alla divisione della Chiesa in quella d’Oriente e quella d’Occidente”»
--	--

§ VI. Errores de societate civili tum in se, tum in suis ad Ecclesiam relationibus spectata

39. La tesi è tratta dall’allocuzione *Maxima quidem*:

«[...] perperam animo et cogitatione confingunt et imaginantur <u>ius quoddam nullis circumscriptum limitibus, quo reipublicae Statum pollere existimant, quem omnium iurium originem et fontem esse temere arbitrantur</u>» (p. 456)	«[...] nell’animo e nel pensiero s’immaginano a torto una diritto tale <i>che non è circoscritto da nessun confine</i>, diritto di cui pensano debba godere lo Stato, il quale temerariamente ritengono che sia origine e fonte di tutti i diritti»
--	--

La riformulazione sintattica adottata nella tesi rende il passo in questione estremamente più chiaro e lineare. Per di più, aggiungendo l’avverbio «utpote» (come, in quanto), Bilio introduce una marcata consequenzialità logica tra il riconoscimento dello Stato come fonte prima dei diritti e l’attribuzione ad esso di un diritto illimitato: questo nesso non è formalmente esplicitato nel testo dell’allocuzione, ma è comunque in sintonia con lo spirito e il senso complessivo dell’intricato passo di Pio IX. Questo è forse uno dei pochi casi in cui l’intervento redazionale di Bilio contribuisce a chiarire il testo di partenza, rendendolo più incisivo e coerente, senza tradirne la sostanza.

40. La tesi è tratta dall’enciclica *Qui pluribus*:

«[...] palam publiceque edocere non erubescunt [...] <u>catholicae Ecclesiae doctrinam humanae societatis bono ac commodis adversari</u>» (p. 6)	«[...] non si vergognano di insegnare pubblicamente e apertamente [...] che la dottrina della Chiesa cattolica è contraria al bene e agli interessi della società umana»
---	---

L’altra tesi citata come fonte è l’allocuzione *Quibus quantisque* del 20 aprile 1849 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 167-194), dove si afferma l’esatto contrario di quanto sostenuto nella tesi condannata, cioè che «la Santa Chiesa [di Cristo] [...]»

mentre educa gli uomini ad ogni verità e giustizia e li unisce nella mutua carità, attende e provvede mirabilmente al bene pubblico e all'ordine della società civile (pubblico civilis societatis bono, et ordini mirandum in modo consulit et prospicit)» (pp. 185-186).

La lunga allocuzione *Quibus quantisque* fu pronunciata a Gaeta, poco più di due mesi dopo la proclamazione della Repubblica romana (9 febbraio 1849). La maggior parte del documento è occupata dalla ricostruzione – non priva di forzature – degli avvenimenti degli ultimi due anni, culminati nella rivoluzione romana e nella fuga del papa (cfr. pp. 169-179): Pio IX passa in rassegna le concessioni fatte dagli inizi del suo pontificato (amnistia, Consulta, Guardia civica, Statuto del 1848) e descrive dettagliatamente le calunnie e le macchinazioni messe in atto di volta in volta da quei «pervicaci autori di agitazioni e di insidie» (p. 171) che hanno sfruttato la sua sollecitudine pastorale e le sue buone intenzioni con il solo scopo di abbattere il potere temporale e di danneggiare la religione; per colpa loro il popolo romano è stato ingannato, la situazione è precipitata nella violenza e nell'anarchia e il pontefice è stato costretto a fuggire e infine spogliato del potere temporale. Le condizioni religiose e materiali in cui versano Roma, le provincie pontificie e l'amministrazione dello Stato sotto il nuovo governo sono descritte a tinte foschissime: i sacri diritti della Chiesa vengono conculcati (cfr. p. 182), gli ecclesiastici perseguitati (cfr. p. 183), Roma trasformata in una «foresta di bestie frementi», pullulante di «apostati, eretici, maestri del cosiddetto *comunismo* o *socialismo*» (*ibid.*), mentre le casse pubbliche sono vuote, i commerci languono e sempre nuove tasse opprimono la popolazione (cfr. p. 184). Di fronte a questa situazione il papa non ha potuto fare a meno di invocare l'intervento delle potenze cattoliche per riottenere il trono che gli è proprio. L'allocuzione si conclude con un'esortazione ai vescovi, affinché custodiscano il loro gregge tenendolo lontano dagli errori che hanno portato a mali tanto gravi.

41. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] civili potestati vel ab infideli imperante exercitae competere potestatem indirectam negativam in sacra [...]; illi competere nedum ius, quod vocant, exequatur, sed vero etiam appellationem ab abusu”» (p. 287)

«[Nuytz afferma che] “al potere civile, anche se esercitato da un sovrano pagano, spetta un potere negativo indiretto sulle cose sacre; [...] ad esso compete ugualmente non soltanto il cosiddetto diritto di *exequatur*, ma anche l'appello per abuso”»

42. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] in conflictu legum utriusque potestatis, ius Civile prevalere”» (*ibid.*)

«[Nuytz afferma che] “nel conflitto fra le leggi dei due poteri, prevale il diritto civile”»

43. La tesi è tratta dall'allocuzione *In Consistoriali* del 1° novembre 1850 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 251-261):

«[...] plures ex Deputatis ac Senatoribus Regni, qui in publica utriusque Consilii

«[...] parecchi deputati e senatori del Regno [di Sardegna], i quali presero la paro-

deliberatione verba fecerunt et quorum sententia vicit, eam sibimetipsis seu Lai-
cae Potestati auctoritatem asserere non
dubitaver[unt], ut solemnes Conventiones
super usu illorum eorumdem iurium cum
Sede Apostolica initas, sine huius con-
sensu, immo et ea reclamante rescindere
et declarare ac facere irritas valeant» (p.
254)

la durante il pubblico dibattito di entram-
be le Camere e il cui parere ebbe la me-
glio, non esitarono a rivendicare per se
stessi, o piuttosto per il potere civile, la
autorità di rescindere, di dichiarare e di
rendere nulli i solenni trattati, stipulati
con la S. Sede per intorno all'uso di quei
medesimi diritti, senza il suo consenso e
anche se essa protesta»

L'altra fonte della tesi è l'allocuzione *Multis gravibusque*, nella quale il papa de-
plora «lo studio costantemente messo in opera per togliere ogni vigore alle conven-
zioni strette con la S. Sede circa le cose sacre (initis cum Apostolica Sede de sacra re
conventionibus) e la cura spesa affinché in avvenire non si contraggano altre con-
venzioni per comporre gli affari della Chiesa, e affinché la sola autorità civile entri a
comporli e a regolarli» (pp. 206-207).

L'allocuzione *In Consistoriali* ha per oggetto la politica religiosa del Regno di Sardegna
e costituisce una forte presa di posizione contro l'abolizione del privilegio di foro, del diritto
di asilo e di altre immunità sancita dall'approvazione delle leggi Siccardi (aprile 1850). Il pa-
pa critica il comportamento del governo sabaudo, che ha avviato trattative per la revisione
del Concordato del 1841, le ha sospese in occasione della rivoluzione romana e ha infine de-
ciso di modificare unilateralmente gli accordi stipulati con la S. Sede mettendola di fronte al
fatto compiuto (cfr. pp. 251-253); vengono inoltre condannati i provvedimenti punitivi presi
contro alcuni prelati piemontesi – nella fattispecie gli arcivescovi di Torino (Luigi Fransoni),
Sassari (Alessandro Domenico Varesini) e Cagliari (Emanuele Marongiu Nurra), che aveva-
no duramente protestato contro le leggi giurisdizionalistiche approvate dal governo (cfr. pp.
255-256) – e viene criticata la legge Boncompagni sull'insegnamento (1848), che ha sottratto
le «scuole di qualsiasi tipo» dal controllo dei vescovi (cfr. pp. 256-257). Pio IX termina lan-
ciando un messaggio molto chiaro al Piemonte e a tutti gli altri Stati cattolici: la S. Sede è di-
sposta a ridimensionare i privilegi ecclesiastici, seppur sanciti dai sacri canoni e da una tradi-
zione secolare, ma solo a patto che «la Chiesa ottenga [in cambio] un più libero esercizio dei
suoi diritti in altri ambiti» (p. 259).

Gli «illorum eorumdem iurium» dell'allocuzione non sono altro che gli «iurium ad eccle-
siasticam immunitatem pertinentium» di cui si parla nella tesi.

44. La prima parte della tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Hinc perverse comminiscuntur, civilem
potestatem posse se immiscere rebus,
quae ad religionem, mores et regimen
spirituale pertinent» (p. 453)

«Immaginano quindi perversamente che
il potere civile possa immischiarsi nelle
cose che riguardano la religione, la mora-
le e il governo spirituale»

La seconda parte, invece, è tratta da due diversi passi dell'allocuzione *In Consi-
storiali*:

«Ita igitur id sibi arrogavit Civilis Auctoritas ut de instructionibus iudicaret, quas Ecclesiae Pastores ad conscientiarum normam pro suo munere ediderant» (p. 255)

«Così l'autorità civile si arrogò il potere di giudicare delle istruzioni che i pastori della Chiesa, secondo il proprio dovere, avevano promulgato a norma delle scienze»

«[...] quasi vero ad Laicam Potestatem pertinere possit, ut de divinorum Sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernat» (pp. 255-256)

«[...] come se davvero possa spettare al potere civile di decidere in merito all'amministrazione dei divini sacramenti e alle disposizioni necessarie per riceverli»

I due passi dell'allocuzione *In Consistoriali* fanno riferimento ad alcuni provvedimenti del governo piemontese, che aveva punito gli arcivescovi di Torino e Sassari a causa del tenore delle istruzioni da loro inviate ai parroci circa l'atteggiamento da tenere nei confronti delle leggi Siccardi e aveva inoltre espulso da Torino i membri dell'Ordine dei Servi di Maria poiché un sacerdote di questa congregazione si era rifiutato di amministrare gli ultimi sacramenti a Pietro De Rossi di Santarosa, ministro dell'Agricoltura, il quale era così morto nell'agosto 1850 senza il conforto della religione.

Mi sembra interessante rilevare che Bilio ha adottato nella tesi l'espressione «civilis auctoritas» preferendola a «civilis potestas» e «laica potestas», e ritenendola dunque più adatta a definire il “potere civile”.

45. La tesi è tratta dall'allocuzione *In Consistoriali*:

«Totum illarum regimen, Episcopalibus Seminariis aliqua ratione exceptis, attributum ea in Lege habetur Regio Ministro, atque auctoritatibus eidem subditis; et ita quidem attributum ut in Articolo 58 Legis eiusdem statuatur ac declaretur, nullum alii cuicumque auctoritati fore ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione Magistrorum» (pp. 256-257)

«Tutto il regime di quelle [le scuole pubbliche e private piemontesi], fatta una qualche eccezione soltanto per i seminari vescovili, in forza di quella legge si considera attribuito al ministro regio e alle autorità sottomesse al medesimo; e attribuito inoltre in modo tale che nell'art. 58 della medesima legge si stabilisce e dichiara che una qualsiasi altra autorità non avrà alcun diritto d'intromettersi nell'organizzazione delle scuole, nel regolamento degli studi, nel conferimento dei titoli, nella scelta e nell'approvazione dei maestri»

L'altra fonte di questa tesi è l'allocuzione *Quibus luctuosissimis* del 5 settembre 1851 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 293-302), dove viene descritto lo stato dell'istruzione in Spagna dopo il Concordato del 1851: «è stato stabilito che il sistema di preparazione e d'insegnamento in tutte le università, i collegi, i seminari, le scuole pubbliche e private debba conformarsi alla dottrina della medesima religione cattolica e che ai vescovi e alle altre autorità diocesane [...] non venga mai in alcun modo

impedito di vigilare attentamente sulle scuole, anche pubbliche, e di operare liberamente in quegli campi del loro dovere pastorale» (pp. 295-296).

Nonostante il tono delle parole d'apertura, l'allocuzione *Quibus luctuosissimis* esprime la gioia e la soddisfazione del pontefice per il Concordato stipulato con il governo spagnolo il 16 marzo 1851. Pio IX sottolinea che d'ora in poi la Spagna tornerà ad essere un paese pienamente ed esclusivamente cattolico, visto che tutti gli altri culti sono esclusi dal paese, e descrive con precisione tutto ciò che è stato possibile ottenere dai negoziati con i rappresentanti della regina Maria Isabella: il sistema d'istruzione, sia pubblico che privato, viene sottoposto al controllo dei vescovi; le autorità civili s'impegnano a collaborare con il clero per perseguire quanti «tramano per pervertire le menti dei fedeli e corrompere i costumi» (p. 296); la legislazione civile verrà depurata da qualsiasi provvedimento risulti in conflitto con gli articoli del Concordato; il diritto della Chiesa di possedere e acquistare «beni stabili e fruttiferi» viene pienamente ribadito e garantito (p. 297). Viene però passato sotto silenzio ciò che la Chiesa ha concesso allo Stato spagnolo, cioè il diritto di nomina dei vescovi e la rinuncia al foro ecclesiastico. Nel complesso il Concordato del 1851 – seppur destinato a non durare a lungo – ripristina in Spagna quel modello di Stato confessionale che Pio IX cerca instancabilmente di restaurare nei paesi a maggioranza cattolica.

Il passo dell'allocuzione *In Consistoriali* si riferisce alla legge Boncompagni, emanata nel Regno di Sardegna il 4 ottobre 1848: il provvedimento, che presenta uno spiccato carattere accentratore e laicista, intende realizzare una profonda riforma degli studi superiori e subordina tutte le scuole di ogni ordine e grado al controllo governativo; a questo scopo viene anche istituito il Consiglio superiore della Pubblica Istruzione.

46. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore*:

«Atque in iisdem regionibus [...] studiorum methodus in Clericorum Seminariis adhibenda civili auctoritati subiicitur» (p. 545)

«E in quelle stesse regioni [dell'America meridionale] [...] il metodo di studio da impiegare nei seminari dei chierici è soggetto all'autorità civile»

47. La tesi è data dalla giustapposizione e dalla riformulazione di alcuni passi della lettera *Quum non sine* del 14 luglio 1864 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 650-656):

«At vero cum huiusmodi perniciosissima docendi ratio seiuncta a catholica fide et ab Ecclesiae potestate maximo sit hominibus et societati damno, dum agitur de litteris severioribusque disciplinis tradendis, ac de educatione curanda in scholis publicisque Institutis, quae honestioribus societatis classibus sunt destinata, equis non videt, multo graviora mala et damna ex hac methodo derivare, si eadem in populares inducatur scholas? Etenim in hisce potissimum scholis omnes cuiusque

«Ma se un simile perniciosissimo sistema d'istruzione, disgiunto dalla fede cattolica e dalla potestà della Chiesa, è estremamente dannoso per gli uomini e la società, quando si tratta di insegnare le lettere e le discipline più rigorose e di curare l'educazione nelle scuole e nei pubblici istituti che sono destinati alla classi più rispettabili della società; chi non vede che da questo metodo derivano mali e danni molto più gravi se viene introdotto nelle scuole popolari? E difatti soprattutto

e populo classis pueri [...] sanctissimae nostrae religionis mysteriis, ac praeceptionibus sedulo sunt erudiendi» (p. 653) to in queste scuole tutti i fanciulli di qualsiasi classe del popolo [...] devono essere diligentemente educati ai misteri e ai precetti della nostra santissima religione»

«Li autem omnes [...] perperam contendunt, Ecclesiam debere salutem suam moderatricem vim erga populares scholas deponere» (p. 654) «Tutti questi pretendono ingiustamente [...] che la Chiesa debba deporre la sua salutare influenza moderatrice verso le scuole popolari»

«Quamobrem nihil intentatum, nihilque inexpertum relinquunt, ut [...] ipsa Instituta pleno civilis, politicaeque auctoritatis arbitrio subiiciant ad imperantium placita, et ad volubilitatem aetatis opinionum rationem» (p. 652) «Perciò non lasciano nulla di intentato, nulla di non provato per [...] sottoporre quegli stessi istituti al totale controllo dell'autorità civile e politica, secondo la volontà dei sovrani e in conformità alle volubili opinioni del tempo»

La lettera *Quum non sine* è indirizzata all'arcivescovo di Freiburg im Breisgau [Friburgo in Brisgovia], Hermann von Vicari, e riguarda l'abolizione del controllo ecclesiastico sull'insegnamento pubblico decretata dal governo del Granducato di Baden con una legge del 29 giugno 1864. Il papa lamenta il continuo tentativo di spogliare la Chiesa della «sua autorità nei confronti della società umana» (p. 652) allo scopo di eliminare il più forte ostacolo che si oppone alla totale «naturalizzazione» della vita umana e all'eliminazione di ogni meta soprannaturale. Gli sforzi per ridurre o eliminare l'influenza e il controllo dei vescovi sull'insegnamento (come si è verificato nel Granducato di Baden), rientrano in questo progetto (cfr. p. 654) e come tali vengono duramente condannati; Pio IX ribadisce dunque l'ineliminabile dovere educativo della Chiesa e l'obbligo per i cattolici di non frequentare «siffatte scuole ostili alla Chiesa cattolica» (p. 655).

La tesi – prodotto di un vero e proprio “collage” di brani ed espressioni della *Quum non sine* – esprime sostanzialmente l'idea-guida riprovata dal papa in questo documento, cioè che la «optima civilis societatis ratio» esiga, e renda quindi auspicabile, una ritirata della Chiesa e dei vescovi dal campo dell'istruzione pubblica.

48. La tesi deriva dall'accostamento e dalla riformulazione di due passaggi della lettera *Quum non sine*:

«[...] huiusmodi perniciosissima docendi ratio seiuncta a catholica fide et ab Ecclesiae potestate maximo [est] hominibus et societati damno» (p. 653) «[...] un simile pericolosissimo sistema d'istruzione, disgiunto dalla fede cattolica e dall'autorità della Chiesa, [è] estremamente dannoso per gli uomini e la società»

«Et sane institutio, quae non solum rerum dumtaxat naturalium scientiam, ac terranae socialis vitae fines spectat, verum etiam a veritatibus a Deo revelatis decedit, «E davvero un'istituzione che non solo è rivolta alla conoscenza delle sole cose naturali e ai fini della vita sociale terrena, ma si allontana anche dalle verità rivelate

in erroris, mendacique spiritum prolaba- da Dio, è necessario che scivoli nello spi-
ritu oportet» (*ibid.*) rito di errore e falsità»

L'espressione «*catholicis viris probari potest ea iuventutis instituendae ratio*», coniata da Bilio, potrebbe sembrare a prima vista il capovolgimento dell'affermazione: «siffatte scuole ostili alla Chiesa cattolica non possono in coscienza essere frequentate [dai fedeli cattolici] (*eiusmodi scholas catholicae Ecclesiae adversas haud posse in conscientia frequentari*)» (p. 655); in realtà Bilio dice di più di quanto non dica Pio IX e stigmatizza non solo la frequentazione, ma anche la semplice accettazione da parte dei cattolici di un sistema educativo che sia sottratto all'autorità ecclesiastica. In questo modo il redattore del Sillabo, pur non tradendo il pensiero del papa – che non avrebbe accettato un atteggiamento di connivenza dei fedeli nei confronti di un sistema scolastico non orientato confessionalmente – opera comunque un'autonoma esegesi del documento pontificio (esplicitando un presupposto concettuale non espresso e ampliando il senso della condanna) e si allontana in questo modo dal significato strettamente letterale del testo originale.

49. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«*Hinc perverse comminiscuntur, civilem potestatem posse [...] impedire, quominus Sacrorum Antistites et fideles populi cum Romano Pontifice supremo totius Ecclesiae Pastore divinitus constituto libere ac mutuo communicent*» (p. 453)

«Immaginano quindi perversamente che il potere civile possa [...] impedire che i vescovi e i popoli cattolici comunichino liberamente e scambievolmente con il pontefice romano, stabilito per volontà divina come supremo pastore di tutta la Chiesa»

50. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore*:

«*In illis enim regionibus laica potestas, inter alia, sibi temere arrogat ius praesentandi Episcopos, et ab illis exigit ut inquant Dioecesium procuracionem, antequam ipsi canonicam ab hac Sancta Sede institutionem, et Apostolicas Litteras accipiant*» (p. 545)

«Infatti in quelle regioni [dell'America meridionale] il potere civile, tra le altre cose, si arroga temerariamente il diritto di presentare i vescovi ed esige che essi assumano la amministrazione delle diocesi, prima di ricevere da questa S. Sede l'istituzione canonica e le lettere apostoliche»

In un altro passaggio di questo documento, laddove viene descritta la politica anticlericale del governo della Nuova Granata, si legge: «il governo civile ha anche prescritto nuove regole per l'elezione dei vescovi, regole che indeboliscono la disciplina stabilita dalla Chiesa» (p. 546).

51. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Multiplices inter*:

«*Gubernio laico attribuit ius deponendi ab exercitio pastoralis ministerii Episco-*

«[González Vigil] attribuisce al governo civile il diritto di deporre i vescovi dall'e-

pos, quos Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei: suadere nititur iis, qui clavum tenent publicarum rerum, ne obediant Romano Pontifici in iis, quae Episcopatum et Episcoporum respiciunt institutionem»
(p. 282)

servizio del ministero pastorale, loro che lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio: si sforza di persuadere coloro che tengono il timone degli affari pubblici, a non obbedire al pontefice romano in ciò che riguarda l'istituzione dei vescovadi e dei vescovi»

L'altra fonte di questa tesi è l'allocuzione *Acerbissimum*, dove il papa – come già ricordato – deplora il comportamento del governo della Nuova Granata, che ha deposto illegittimamente e con la forza l'arcivescovo di Bogotá, mandandolo poi in esilio, e ha riservato analoghi trattamenti a molti altri prelati del paese (cfr. pp. 390-392).

Sebbene la tesi sia tratta testualmente solo dalla *Multiplies inter*, Bilio cita come fonti tutti e due questi documenti poiché entrambi – anche se in maniera diversa – costituiscono un valido riferimento per chi volesse ben contestualizzare la proposizione in oggetto: nel primo, infatti, il principio giurisdizionalistico secondo cui gli episcopati dovrebbero essere sottoposti ai governi nazionali viene formulato in termini “teorici”, come parte di una più ampia dottrina, mentre nel secondo vengono descritti e biasimati gli effetti causati dall'applicazione pratica di questo principio in un contesto storico-geografico preciso, cioè nella Repubblica della Nuova Granata alla metà del XIX secolo.

52. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore*:

«[...] et proprio arbitrio immutata est aetas ab Ecclesia praescripta pro religiosa tam mulierum, quam virorum professione, et omnes Religiosae Familiae neminem sine Gubernii permissu ad solemnia vota nuncupanda admittere possunt»
(p. 546)

«[...] ed è stata arbitrariamente modificata l'età prescritta dalla Chiesa per la professione religiosa tanto delle donne quanto degli uomini, e tutte le famiglie religiose non possono ammettere nessuno alla professione dei voti solenni senza il permesso del governo»

In questo passo si fa sempre riferimento ad alcuni provvedimenti varati dal governo della Nuova Granata, questa volta in materia di ordini religiosi.

53. La prima parte della tesi è tratta dall'allocuzione *Acerbissimum*:

«[...] proponebatur, [...] ut omnes abrogarentur leges, quae ad Religiosarum Familiarum statum tutandum, earumque iura et officia tuenda pertinent» (p. 392)

«[...] si proponeva [...] che venissero abrogate tutte le leggi che riguardano la protezione dello stato delle famiglie religiose e la tutela dei diritti e dei doveri delle medesime»

«Insuper eadem lege iis omnibus promittitur auxilium, qui a suscepto religiosae

«Per di più con la medesima legge si promette aiuto a tutti quanti vogliano abban-

vitae instituto deficere, ac solemnia vota donare la regola di vita religiosa che han-
frangere velint» (p. 386) no intrapreso, e infrangere i voti solenni»

La seconda parte deriva invece dall'allocuzione ***Probe memineritis*** del 22 gennaio 1855 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. II, pp. 5-8):

«[...] alia in medio posita lex est [...], qua inter alia proponitur, ut omnes fere Monasticae, Religiosaeque utriusque sexus Familiae et Collegiatae Ecclesiae, ac Beneficia simplicia etiam iuris patronatus penitus exstinguantur, utque illorum bona, et redditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subiiciantur, et vindicentur» (p. 6)

«[...] è stata avanzata un'altra legge [...], con cui si propone tra le altre cose che quasi tutte le famiglie monastiche e religiose di ambo i sessi e le chiese collegiate e i benefici semplici, quantunque con diritto di patronato, siano del tutto soppressi e che i loro beni e redditi siano sottoposti e attribuiti all'amministrazione e all'arbitrio del potere civile»

Come fonte della tesi viene citata anche l'allocuzione ***Cum saepe*** del 26 luglio 1855 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. II, pp. 436-440), dove viene ripreso quasi alla lettera il passo della *Probe memineritis* appena citato (cfr. pp. 436-437).

Con l'allocuzione ***Probe memineritis*** Pio IX prende nuovamente posizione contro la politica ecclesiastica del governo piemontese, che da alcuni anni ha varato leggi e provvedimenti che ledono e violano «l'immunità, la libertà e i venerabili diritti della Chiesa» (p. 6) e ne usurpano i beni; in particolar modo il papa critica il progetto di legge – ancora in discussione ma approvato definitivamente il 29 maggio 1855 – che intende sopprimere molti ordini religiosi (essenzialmente quelli non dediti alla predicazione, all'insegnamento e all'assistenza agli infermi) e sottoporre i loro beni e redditi al controllo dello Stato (cfr. passo citato: intorno a questa legge si verificò la cosiddetta “crisi Calabiana”). Tutti questi provvedimenti sono dichiarati nulli e i loro artefici vengono severamente ammoniti ed esortati a ritornare sui propri passi, evitando così le censure spirituali previste contro i «predatori e i profanatori delle cose sacre» (p. 7). Negli *Acta Pii IX* quest'allocuzione è seguita da una lunga *Esposizione* sulla politica religiosa piemontese nel periodo 1848-1854 (pp. 9-52), corredata da una corposo appendice documentaria (pp. 52-435).

Nell'allocuzione ***Cum saepe*** Pio IX torna a parlare della politica ecclesiastica del Regno di Sardegna, a qualche mese di distanza dalla definitiva approvazione della legge sulla soppressione di molti ordini religiosi. Il papa ricorda la sua precedente allocuzione e le proteste levate allora contro i provvedimenti introdotti o discussi dal governo di Torino; le sue parole, però, non sono state ascoltate e anzi la situazione è ulteriormente peggiorata a causa della nuova legge: per questo motivo, lasciando da parte la mansuetudine che gli è propria, il pontefice si trova costretto a infliggere «la scomunica maggiore e le altre censure e pene ecclesiastiche» a quanti «non hanno esitato a proporre, approvare e sancire i suddetti decreti e [questa] legge contro i diritti della Chiesa e della Santa Sede» (p. 439).

I passi dell'allocuzione *Acerbissimum* si riferiscono – come sempre – alla situazione della Nuova Granata.

54. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Multiplices inter*:

«Reges aliosque Principes, qui per Baptismum facti sunt membra Ecclesiae, subtrahit ab eiusdem Ecclesiae iurisdictione non secus ac Reges paganos, quasi Principes Christiani in rebus spiritualibus et ecclesiasticis non essent filii ac subditi Ecclesiae: imo coelestia terrenis, sacra profanis, summa imis monstruose permiscens, docere non veretur, terrenam potestatem in quaestionibus iurisdictionis dirimendis superiorem esse Ecclesia» (p. 282)

«[González Vigil] sottrae i re e gli altri principi che mediante il battesimo sono diventati membra della Chiesa, alla giurisdizione della Chiesa stessa, non diversamente da re pagani, come se i principi cristiani non fossero figli e sudditi della Chiesa nelle materie spirituali ed ecclesiastiche; anzi, mescolando in modo mostruoso le cose celesti con quelle terrene, le sacre con le profane, le più elevate con le infime, non si vergogna di insegnare che il potere civile è superiore alla Chiesa nel dirimere questioni giurisdizionali»

Togliendo la specificazione espressa dalla frase «qui per Baptismum facti sunt membra Ecclesiae», Bilio tende ad generalizzare l'asserzione del papa: nella tesi, infatti, la subordinazione alla giurisdizione ecclesiastica non riguarda solo i re e i principi cattolici, ma tutti i governanti in genere; lo stesso discorso non vale però per la seconda parte della tesi, visto che già nella *Multiplices inter* si parla genericamente di «terrena potestas» e non di sovrani o autorità connotati confessionalmente.

55. La tesi è tratta dall'allocuzione *Acerbissimum*:

«[...] nihil dicimus de illis conceptis decretis, quibus proponebatur, ut Ecclesia nempe a Statu seiungeretur» (p. 392)

«[...] non diciamo nulla di quei progettati decreti, con i quali si proponeva che la Chiesa venisse separata dallo Stato»

La seconda metà della tesi («[...] Statusque ab Ecclesia seiungendus est») costituisce un'aggiunta di Bilio, peraltro abbastanza scontata: se la Chiesa viene separata dallo Stato è da ritenersi implicito anche l'opposto. Risulta più difficile capire quali siano i decreti separatisti a cui allude il papa nella sua allocuzione, dato che la politica religiosa della Nuova Granata, descritta e stigmatizzata in queste pagine, sembra ispirata più da un giurisdizionalismo fortemente anticlericale che dall'intento di separare nettamente lo Stato dalla Chiesa.

§ VII. Errores de ethica naturali et christiana

56. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Quare hi turbulentissimi perversorum dogmatum cultores blaterant, morum leges divina haud egere sanctione, et minime opus esse, ut humanae leges ad na-

«Per cui questi turbulentissimi cultori di dogmi rovesciati blaterano che le leggi morali non abbisognano di sanzione divina e che non è affatto necessario che le

turae ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant, ac propterea asserunt, nullam divinam existere legem» (p. 454) leggi umane si conformino al diritto naturale o ricevano da Dio la forza di obbligare, e inoltre affermano che non esiste alcuna legge divina»

57. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«[...] haud erubescunt asserere, philosophicarum rerum, morumque scientiam, itemque civiles leges posse ac debere a divina revelatione, et Ecclesiae auctoritate declinare» (p. 453) «[...] non si vergognano di affermare che la scienza filosofica e morale, e allo stesso modo le leggi civili, possono e devono sottrarsi alla divina rivelazione e all'autorità della Chiesa»

58. La tesi è tratta dall'allocuzione *Maxima quidem*:

«Neque alias vires agnoscunt, nisi illas, quae in materia positae sunt, et omnem morum disciplinam honestatemque collocant in cumulandis et augendis quovis modo divitiis, et in pravis quibusque voluptatibus explendis» (p. 455) «E non riconoscono altre forze se non quelle che sono poste nella materia e pongono ogni disciplina e dignità morale nell'accumulare e aumentare in qualsiasi modo le ricchezze, e nella soddisfazione di ogni abietto piacere»

Come fonte della tesi viene citata anche l'enciclica *Quanto conficiamur* cit., dove si deplorano «quell'ardente amor proprio, sfrenato e dannoso, per colpa del quale non pochi uomini – senza tenere in alcuna considerazione il prossimo – cercano e badano soltanto ai loro interessi e ai loro comodi» e «quell'insaziabile bramosia di dominare e possedere (*insatiabilis illa dominandi et acquirendi cupiditas*) per la quale [...] non smettono di ammassare e accumulare ricchezze avidamente e in qualsiasi modo (*divitias quovis modo cupidissime congerere, et cumulare non desinunt*)» (p. 615).

La sostituzione di «in pravis quibusque voluptatibus explendis» con «in voluptatibus explendis» accentua la radicalità del passaggio, poiché vengono a perdersi le sfumature espresse dagli aggettivi «pravis» e «quibusque».

59. }
60. } Le due tesi sono tratte dallo stesso passo dell'allocuzione *Maxima quidem*:

«De auctoritate autem et iure ita temere effutiunt, ut impudenter dicant, auctoritatem nihil aliud esse, nisi numeri, et materialium virium summam [60], ac ius in materiali facto consistere, et omnia hominum officia esse nomen inane, et omnia» «Sull'autorità e sul diritto cianciano poi così insensatamente da affermare con impudenza che l'autorità non è che la somma del numero e delle forze materiali, e che il diritto risiede nel fatto materiale, e che tutti i doveri degli uomini sono

humana facta iuris vim habere [59]»
(p. 455)

un nome vuoto, e che tutti i fatti umani
hanno forza di legge»

61. La tesi è tratta dall'allocuzione *Iamdudum cernimus*:

«Qua sane audaci et hactenus inaudita postulatione quaerent, ut ab hac Apostolica Sede, [...] sanciretur, rem iniuste violenterque direptam posse tranquille honesteque possideri ab iniquo aggressore; utque ita falsum constitueretur principium, fortunatam nempe facti iniustitiam nullum iuris sanctitati detrimentum afferre» (p. 226)

«E con questa richiesta davvero audace e finora inaudita pretenderebbero che da questa S. Sede venisse sancito che l'iniquo aggressore posseda tranquillamente e onestamente la cosa con l'ingiustizia e la violenza, e che venisse così fondato il falso principio secondo cui la fortunata ingiustizia di un fatto non arreca danno alla santità del diritto»

Il passo della *Iamdudum cernimus* fa ovviamente riferimento alle richieste di coloro che insistevano affinché il papa accettasse la perdita di buona parte dello Stato pontificio come un fatto ormai compiuto (è proprio questa la «casuale ingiustizia di un fatto» a cui si fa riferimento nel passo citato) e riconoscesse la legittimità del Regno d'Italia, rendendo possibile una riconciliazione tra cattolicesimo e Risorgimento italiano.

62. La tesi è ispirata all'allocuzione *Novos et ante* del 28 settembre 1860 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 180-189):

«[...] abstinere non possumus, quin praeter alia deploremus funestum ac perniciosum principium, quod vocant de *non Interventu*, a quibusdam Guberniis haud ita pridem, ceteris tolerantibus, proclamatum, et adhibitum etiam cum de iniusta alicuius Gubernii contra aliud aggressione agatur» (p. 186)

«[...] non possiamo fare a meno di deplorare, tra le altre cose, il funesto e pernicioso principio che chiamano del *non intervento*, proclamato non molto tempo fa da certi governi con la tolleranza degli altri e applicato anche quando si tratta di un'ingiusta aggressione di un governo ai danni di un altro»

L'allocuzione *Novos et ante* fu pronunciata dieci giorni dopo la sconfitta inflitta dall'esercito sabaudo alle truppe pontificie nella battaglia di Castelfidardo (18 settembre 1860). Il papa condanna l'aggressione subita ad opera del Regno di Sardegna, che dopo aver strappato allo Stato della Chiesa l'Emilia e la Romagna ha ora invaso e sottomesso con la forza delle armi anche le Marche e l'Umbria (cfr. pp. 180-181), e descrive tutte le calunnie e gli inganni messi in opera dai Piemontesi per screditare il governo pontificio; vengono poi ricordati ed elogiati i sacrifici e gli atti d'eroismo compiuti dai soldati papalini, respingendo l'indegna «etichetta di mercenari» (mercenarii nota; p. 182) con cui sono stati bollati dai Piemontesi. Infine il papa riserva una stoccata all'atteggiamento tenuto da Napoleone III («uno dei principi più potenti d'Europa», come viene definito; pp. 185-186), il quale non ha mosso un dito in difesa dello Stato pontificio – nonostante «le ripetute dichiarazioni fatte» (*ibid.*) – facendosi scudo del principio del non-intervento, come d'altronde le altre potenze europee (cfr. passo citato); se i governi del continente avalleranno l'usurpazione di cui è stato vittima il papa, non solo

legittimeranno una violazione dell'«universale diritto delle genti» (p. 187), ma apriranno la strada alla ribellione e allo stesso comunismo (cfr. *ibid.*).

Tra il documento pontificio e la tesi che ad esso pretende di ispirarsi si rileva una notevole discrepanza. Nella *Novos et ante* Pio IX, nella sua qualità di sovrano temporale, deplora – come si è detto – che l'applicazione del principio diplomatico del non-intervento abbia giustificato l'isolamento in cui lo Stato pontificio si è ritrovato di fronte ad una nuova aggressione da parte dei Piemontesi; un fatto che appare al papa doppiamente odioso e ingiusto, poiché da un lato ha lasciato uno Stato più debole alla mercé dei suoi nemici, mentre dall'altro ha inferito un *vulnus* al diritto internazionale. Di fronte alla pluralità di questioni sollevate dall'allocuzione, Bilio ricorre invece ad una formulazione estremamente imprecisa e generalizzante, e finisce per stigmatizzare «il cosiddetto principio del non-intervento» senza dare modo di capire in che cosa esso consista esattamente: ad una lettura ingenua – o malevola – si potrebbe persino credere che la tesi condanni la possibilità stessa di rimanere neutrali. E dire che la *Novos et ante* presenta una frase («anche quando si tratti di un'ingiusta aggressione di un governo ai danni di un altro») che avrebbe conferito alla tesi una maggiore chiarezza e un tono più circostanziato qualora fosse stata mantenuta, ma così non è stato. Se è abbastanza chiaro che la proposizione 62 vuole prendere di mira quegli Stati, cattolici e non, che si parano dietro al pretesto del non-intervento e assistono immobili e indifferenti agli attacchi contro il potere temporale del papa (un problema tanto più sentito a Roma dopo la stipula della Convenzione di settembre tra Francia e Italia); tuttavia non si può negare che la formulazione adottata da Bilio risulti eccessivamente oscura e fuorviante, tanto in se stessa quanto in relazione alla fonte, e si presti pertanto a facili deformazioni e fraintendimenti, come puntualmente si è verificato.

63. La tesi riassume alcuni passaggi dei seguenti documenti:

- l'enciclica *Qui pluribus*, nella quale i vescovi vengono esortati a «inculcare nel popolo cristiano la dovuta obbedienza e soggezione verso i principi e le autorità (debitam erga Principes, et potestates obedientiam ac subiectionem), insegnando, secondo l'ammonimento dell'apostolo [Paolo], che non c'è autorità se non da Dio e che quanti resistono all'autorità resistono all'ordinamento divino e si meritano certamente la dannazione, e che pertanto nessuno può mai violare senza colpa il precetto di obbedire alla stessa autorità, a meno che non venga ordinato qualcosa che sia contrario alle leggi di Dio e della Chiesa» (p. 16);
- l'allocuzione *Quisque vestrum* del 4 ottobre 1847 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 64-69), in cui il papa deplora che «molti, abusando temerariamente del Nostro nome e arrecando gravissima offesa alla Nostra persona e suprema dignità, os[ino] negare la dovuta soggezione verso i principi (debitam erga Principes subiectionem denegare) ed eccitare contro di essi disordini e malvagie sedizioni» (p. 68);
- l'enciclica *Nostis et Nobiscum*: «pertiene assolutamente alla stessa natura della società umana che tutti debbano obbedire all'autorità legittimamente costituita in essa (Auctoritati obtemperare [...] legitimae in illa constitutae)» (pp. 210-211);

- la lettera apostolica *Cum catholica Ecclesia* del 26 marzo 1860 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. III, pp. 137-147), dove vengono condannati quelli che «non si vergognano di persuadere i popoli alla nefanda ribellione contro i legittimi principi (nefandam populis suadere rebellionem erga legitimos principes)» (p. 138).

Nell'allocuzione *Quisque vestrum* il papa comunica ai cardinali riuniti in concistoro la nomina di Giuseppe Valerga, un missionario ligure da tempo attivo in Oriente, a patriarca latino di Gerusalemme, carica istituita dopo alcune esitazioni nell'estate dello stesso 1847 (cfr. la lettera apostolica *Nulla celebrior* del 23 luglio 1847). Nella parte finale del documento viene ribadito il dovere di obbedire alle autorità costituite (cfr. passo citato).

L'allocuzione *Cum catholica Ecclesia* ribadisce l'assoluta necessità del potere temporale per permettere al papa di «esercitare senza impedimento la sua potestà, autorità e giurisdizione spirituale su tutto il globo» (p. 137). Vengono pertanto condannate le «subdole e perverse macchinazioni» (p. 139) messe in atto dal Regno di Sardegna per abbattere il potere temporale e le ingiuste spoliazioni territoriali che lo Stato della Chiesa ha subito durante e dopo la guerra austro-franco-piemontese del 1859; la conseguenza immediata di questa condanna è quasi scontata: su tutti coloro che hanno deciso, compiuto, favorito queste usurpazioni cade il fulmine della scomunica maggiore, accompagnato però – come sempre – dalla preghiera per il ritorno di costoro sulla via della salvezza (cfr. p. 142).

Bilio prende da ciascuno di questi documenti una parola, o un'espressione e li combina in una formulazione semplice ed efficace; la radicalità della condanna, che non prevede circostanze attenuanti nelle quali sia lecito ribellarsi od opporsi ai propri governanti, rispecchia sostanzialmente il tono dei testi di Pio IX, che non prevedono eccezioni al precetto paolino dell'obbedienza assoluta (solo nella *Qui pluribus* si accenna alla possibilità di resistere a provvedimenti dannosi per la religione, ma già nella *Quisque vestrum* si perde questa attenuante).

64. La tesi è tratta dall'allocuzione *Quibus quantisque*:

«Neque eos pudet palam publiceque asserere, tum cuiusque sanctissimi iuramenti violationem, tum quamlibet scelestam flagitiosamque actionem sempiternae legi repugnantem non solum haud esse improbandam, verum etiam omnino licitam, summisque laudibus efferendam, quando id pro patriae amore, ut ipsi dicunt, agatur» (p. 189)

«E non si vergognano di affermare apertamente e pubblicamente che tanto la violazione di qualsiasi santissimo giuramento, quanto qualunque scellerata e vergognosa azione contraria alla legge eterna non solo non deve essere riprovata, ma anzi è del tutto lecita, e deve essere esaltata con somme lodi quando essa è compiuta per il cosiddetto amor di patria»

In questo passo dell'allocuzione, pronunciata appena dieci giorni dopo la proclamazione della Repubblica romana, Pio IX si scaglia contro quanti pretendono di giustificare – e anzi esaltano – le usurpazioni compiute ai danni della Chiesa e dell'autorità pontificia (soprattutto sul versante del potere temporale) in nome di ciò che i patrioti romani (e italiani in genere) ritengono benefico e utile per la patria e per lo Stato.

Questa tesi è stata spesso citata come esempio dell'antiveggenza di Pio IX, che avrebbe saputo prevedere e stigmatizzare fin da allora gli eccessi del nazionalismo e le sue nefaste conseguenze [si veda ad esempio R. CAMMILLERI, *L'ultima difesa del papa re. Elogio del Silabo di Pio IX*, Casale Monferrato 2001², pp. 241-242]; senza voler qui giudicare l'evidente

astoricità di una simile interpretazione *a posteriori*, vorrei solo segnalare che il papa non utilizza né il termine “nazione”, né il termine “nazionalismo”, ma parla solamente di “amor di patria”, cioè ricorre a una categoria (già ben presente nel linguaggio ecclesiastico prima degli sconvolgimenti rivoluzionari sette-ottocenteschi) che esprime semplicemente l’affetto e l’attaccamento del suddito o del cittadino nei confronti della comunità e della terra da cui proviene, per il bene della quale è disposto a compiere rinunce e sacrifici. Ciò che il papa condanna non sono quindi le conseguenze più estreme del nazionalismo, bensì la pretesa – dal forte sapore naturalistico – di anteporre alla «legge eterna» e ai suoi sacri vincoli un valore tutto umano come l’attaccamento alla patria (terrena).

§ VIII. Errores de matrimonio cristiano

65. } Le due tesi sono tratte dallo stesso passo della lettera apostolica *Ad Apostolicæ*
66. } *Sedis*:

«Plura quoque de Matrimonio falsa asseruntur “Nulla ratione ferri posse Christum evexisse Matrimonium ad dignitatem Sacramenti [65]; matrimonii Sacramentum non esse nisi quid contractui accessorium, ab eoque separabile, ipsumque Sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse [66]”» (pp. 287-288)

«[Nelle opere di Nuytz] vengono affermate anche molte falsità riguardo al matrimonio: “che non si può dimostrare in nessun modo che Cristo abbia innalzato il matrimonio alla dignità di sacramento; che il sacramento del matrimonio non è altro che un elemento accessorio al contratto e da esso separabile, e che lo stesso sacramento consiste soltanto in una benedizione nuziale”»

La *Ad Apostolicæ Sedis* è pressoché l’unica fonte di tutte le tesi del paragrafo relativo al matrimonio.

67. La prima parte della tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicæ Sedis*:

«“[...] iure naturæ Matrimonii vinculum non esse indissolubile”» (p. 288)

«[Nuytz asserisce] che “per diritto naturale il vincolo del matrimonio non è indissolubile”»

Mentre la seconda parte è tratta dall’allocuzione *Acerbissimum*:

«Nihil dicimus de alio illo decreto, quo [...] proponebatur iuxta iam damnatos haereticorum errores, atque adversus catholice Ecclesiae doctrinam, ut matrimonium tamquam civilis tantum contractus

«Non diciamo nulla di quell’altro decreto con il quale [...] veniva proposto secondo gli errori già condannati degli eretici e contro la dottrina della Chiesa cattolica, che il matrimonio venisse considerato co-

haberetur, et in variis casibus divortium proprie dictum sanciretur» (p. 392) me un contratto solo civile e che venisse sancito in diversi casi il divorzio propriamente detto»

Nel passo tratto dall'*Acerbissimum* Pio IX si riferisce ad un progetto di legge sull'amministrazione civile del matrimonio discusso e infine respinto dal Parlamento della Nuova Granata.

68. Sebbene Bilio citi come unica fonte di questa tesi la lettera apostolica *Multiplikes inter*, in realtà la tesi proviene anch'essa dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] Ecclesiam non habere potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed eam civili potestati competere a qua impedimenta existentia tollenda sint” » (p. 288) «[Nuytz afferma] che “la Chiesa non ha il potere di introdurre impedimenti dirimenti rispetto al matrimonio, ma questo potere spetta all'autorità civile, dalla quale devono essere rimossi gli impedimenti esistenti”»

Le stesse idee vengono condannate anche nella *Multiplikes inter*, seppur con parole diverse: «[González Vigil] sostiene che il potere di stabilire impedimenti dirimenti nel matrimonio (potestas [...] stabiliendi impedimenta Matrimonium dirimentia) – potere che è stato donato da Dio alla Chiesa – deriva dai principi della terra e afferma ampiamente che la Chiesa di Cristo si è arrogata questo potere» (p. 281).

69. }
70. }
71. } Tutte queste tesi sono tratte – in esatta successione e senza alcuna modifica – da
72. } un unico passo della lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] Ecclesiam sequioribus saeculis dirimentia impedimenta inducere coepisse, non iure proprio sed illo iure usam, quod a civili potestate mutuata erat [69]; Tridentinos Canones [...], qui anathematibus censuram illis inferunt, qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiae negare audeant, vel non esse dogmaticos, vel de hac mutuata potestate intelligendos [70]”. Quin addit “Tridentinam formam sub infirmitatis poena non obligare ubi lex civilis aliam formam praestituat, et velit hac nova forma interveniente” » «[Nuytz afferma] che “la Chiesa ha cominciato ad introdurre gli impedimenti dirimenti in secoli tardi, non per diritto proprio, ma usando di quel diritto che aveva mutuato dal potere civile; che i canonici tridentini [...] che infliggono la censura della scomunica a quanti osano negare alla Chiesa la facoltà di introdurre impedimenti dirimenti, o non sono dogmatici, o si devono intendere secondo il potere mutuato di cui sopra”. E aggiunge che “la forma del Concilio di Trento non ha valore vincolante, sotto pena d'invalidità”»

matrimonium valere [71]: Bonifacium VIII votum castitatis in Ordinatione emissum nuptias nullas reddere primum asseruisse [72]”» (p. 288)

dità, quando la legge civile stabilisce una altra forma e vuole far valere il matrimonio celebrato secondo questa nuova forma; che Bonifacio VIII ha affermato per primo che il voto di castità pronunciato durante l’ordinazione annulla le nozze”»

Forse con l’intento di sfruttare al massimo gli spunti della *Ad Apostolicae Sedis*, Bilio inserisce nel Sillabo anche l’ultimo degli errori contestati a Nuytz in materia di matrimonio (tesi 72); come è stato notato da molti studiosi, il problema in questione è di ordine storico e interpretativo (Bonifacio VIII ha davvero affermato che il voto di castità annulla le nozze?), oltre che di carattere estremamente particolare e specifico, e appare quindi fuori luogo il suo inserimento in un elenco che pretende di condensare e condannare in appena 80 proposizioni tutti i principali errori del tempo.

73. Anche se la tesi non è tratta strettamente da nessuno di essi, vengono citati come fonti i seguenti documenti pontifici:
- la lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*: «il sacramento del matrimonio non è altro che un elemento accessorio al contratto (quid contractui accessorium) e da questo separabile» (p. 288; cfr. tesi 66);
 - la **lettera di Pio IX a Vittorio Emanuele II** del 9 settembre 1852 (*I documenti citati nel Syllabus* cit., pp. 133-138), in cui viene ribadita la dottrina cattolica in materia di matrimonio: «[...] è dottrina della Chiesa cattolica che il Sacramento non è una qualità accidentale aggiunta al contratto, ma è di essenza al matrimonio stesso, cosicché l’unione coniugale tra i cristiani non è legittima, se non nel matrimonio Sacramento, fuori del quale non vi è che un pretto concubinato» (pp. 135-136);
 - l’allocuzione *Acerbissimum*: «nessun cattolico ignora o può ignorare che [...] non può darsi matrimonio tra i fedeli se non vi sia nello stesso tempo il sacramento (inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum), e che pertanto qualsiasi altra unione tra uomo e donna al di fuori del sacramento, stretta anche in forza di una qualsiasi legge civile (cuiuscumque legis civilis vi factam), non è altro se non un turpe e funesto concubinato, duramente condannato dalla Chiesa, e che quindi il sacramento non può essere mai seprato dal patto coniugale» (pp. 392-393);
 - l’allocuzione *Multis gravibusque*, nella quale si condanna un decreto approvato in Umbria dalle autorità piemontesi «con il quale il matrimonio [...] viene vincolato da leggi civili e tolto quasi pienamente dalla potestà ecclesiastica, forse con l’intenzione che questo sia poi sottoposto alle sole leggi civili e si dia così luogo – ciò che Dio voglia tener lontano! – ad un concubinato legale, con estremo danno delle anime» (p. 211).

La lettera di Pio IX a Vittorio Emanuele II del 9 settembre 1852 costituisce la risposta ad una missiva spedita dal re di Sardegna il 25 luglio precedente e relativa al progetto di legge sul matrimonio civile di cui si discuteva in quei mesi nel Parlamento piemontese. Secondo quanto afferma G. Martina [*Pio IX (1846-1850)*, Roma 1974, p. 451], la lettera non fu redatta dal papa, ma fu da lui rivista e ritoccata; in essa il papa elogia il sovrano sabaudo per averlo voluto interpellare su una materia così delicata, ma non concede deroghe rispetto alla tradizionale dottrina cattolica sul matrimonio e rifiuta quindi di riconoscere valore a qualsiasi vincolo coniugale sancito in assenza della consacrazione sacramentale.

74. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] <u>causas Matrimoniales, et Sponsalia suapte natura ad forum civile pertine-re</u>”» (p. 288)	«[Nuytz afferma che] “le cause di matrimonio e i fidanzamenti spettano per loro natura al foro civile”»
--	--

Come fonte della tesi viene citata anche l’allocuzione *Acerbissimum*, nella quale viene condannato il tentativo del governo della Nuova Granata di far sì che «tutte le cause di matrimonio fossero deferite ai tribunali laici e da essi venissero giudicate (omnesque matrimoniales causae ad laica deferrentur tribunalia, et ab illis iudicarentur)» (p. 392).

§ IX. Errores de civili Romani Pontificis principatu

75. La tesi è tratta dalla lettera apostolica *Ad Apostolicae Sedis*:

«“[...] <u>de temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputare inter se Christianae et Catholicae Ecclesiae filios</u>”» (p. 287)	«[Nuytz afferma che] “sulla compatibilità del potere temporale con quello spirituale disputano tra loro i figli della Chiesa cristiana e cattolica”»
---	---

La formulazione di questa tesi non permette di cogliere appieno l’errore che si vuole condannare, giacché essa si limita a descrivere un dato di fatto difficilmente contestabile, cioè che sia in atto da tempo una disputa tra cristiani in materia di potere temporale, ma non tocca il vero nodo del problema, cioè se questa disputa sia legittima oppure no, e non chiarisce esplicitamente quale delle due posizioni sia ortodossa.

76. La tesi è sostanzialmente tratta dall’allocuzione *Quibus quantisque*:

«[...] <u>haud possumus eos non monere speciatim, et redarguere, qui decreto illi, quo Romanus Pontifex omni <u>civilis</u> sui <u>imperii</u> honore ac dignitate est spoliatus, plaudunt, ac decretum idem ad ipsius <u>Ecclesiae libertatem felicitatemque</u> procu-</u>	«[...] non possiamo non ammonire e redarguire specialmente coloro che lodano quel decreto con il quale il Romano Pontefice è stato spogliato d’ogni onore e dignità del suo dominio civile, e affermano che questo medesimo decreto giova mol-
---	---

randam vel maxime conducere asserunt» tissimo a procurare la libertà e la prosperità della Chiesa stessa» (p. 182)

Nel “N.B.” inserito tra le tesi 76-77, viene citata, insieme ad altri documenti, l’allocuzione ***Si semper antea*** del 20 maggio 1850 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. I, pp. 224-234), nella quale è possibile riscontrare alcune assonanze con la tesi 76; in un passaggio di tale allocuzione, infatti, il papa loda «la provvidenza di Dio [...], il quale anche in questa così grave confusione e infelicità dei tempi ha fatto sì che anche i principi assolutamente non legati alla Chiesa romana sostenessero e difendessero il principato civile [...] che il pontefice romano possiede da ormai così tanti secoli per singolare decisione della medesima provvidenza divina (civilem Principatum [...] quo Romanus Pontifex singulari eiusdem divinae providentiae consilio per tot iam continentia saecula [...] potitur), affinché egli possa esercitare in tutto il mondo la sua suprema autorità apostolica nel governo di tutta la Chiesa [...] con quella libertà che è tanto necessaria per affrontare il compito del sommo pontificato, e ottenere la salvezza di tutto il gregge di Dio» (pp. 227-228).

L’allocuzione ***Si semper antea*** è il primo discorso tenuto da Pio IX in concistorio dopo il suo rientro a Roma, avvenuto il 12 aprile dello stesso anno. Il papa loda l’intervento straordinario della Provvidenza divina, che gli ha permesso di ritornare a Roma dopo sedici mesi di lontananza, e ringrazia con particolare attenzione i governanti dei quattro paesi cattolici che lo hanno maggiormente aiutato e sostenuto in questi difficili frangenti: nell’ordine, Ferdinando II delle Due Sicilie, il presidente della Repubblica francese (di cui però non viene fatto il nome), Francesco Giuseppe d’Austria e Maria Isabella di Spagna. Dopo i ringraziamenti Pio IX passa ai rimproveri e ricorda l’«inesorabile guerra scoppiata tra la luce e le tenebre, la verità e l’errore, i vizi e la virtù» (p. 229), con il suo strascico di errori pervicaci, corruzione dei costumi, attacchi contro i più sacri diritti umani e divini; in questo contesto viene deplorata la politica religiosa del governo piemontese e in particolare il trattamento riservato all’arcivescovo di Torino, Fransoni, arrestato e imprigionato (cfr. pp. 232-233).

Nella tesi il «civile imperium» viene attribuito non al «Romanus Pontifex», come nei due documenti pontifici, ma all’«Apostolica Sedes». Bilio sembra quindi optare per una visione ecclesiologica meno personalistica rispetto a quella espressa da Pio IX nelle sue allocuzioni, in quanto attribuisce il principato ecclesiastico non al “sedente”, cioè al pontefice, ma alla “sede” («quo Romanus Pontifex [...] potitur» → «quo Apostolica Sedes potitur»).

§ X. Errores, qui ad liberalismum hodiernum referuntur

77. La tesi trova un riscontro molto vago nell’allocuzione ***Nemo vestrum*** del 26 luglio 1855 (*Pii IX Acta*, parte I, vol. II, pp. 441-446), che nondimeno viene citata come unica fonte della tesi:

«Neque Vos latet quomodo in eadem «E non vi sfugge in che modo in quello Conventione inter plurima, quae statuta stesso concordato, tra le molte cose che fuerunt ad catholicae religionis rationes furono stabilite per difendere gli interessi

tuendas, cautum in primis fuerit, ut ipsa augusta religio, quocumque alio cultu excluso, pergens esse sola religio hispanicae Nationis, esset ut antea in universo Hispaniarum Regno conservanda cum omnibus iuribus et praerogativis, quibus potiri debet iuxta Dei legem et Canonicas Sanctiones» (p. 441)

della religione cattolica, *in primis* fu stabilito che la stessa augusta religione, ad esclusione di qualsiasi altro culto, continuando ad essere l'unica religione del popolo spagnolo, dovesse essere conservata come in passato in tutto il regno spagnolo con tutti i diritti e le prerogative che deve possedere secondo la legge di Dio e le sanzioni canoniche»

Nell'allocuzione *Nemo Vestrum* il papa deplora che il governo spagnolo, durante il cosiddetto "biennio progressista" (1854-1856), abbia varato delle leggi apertamente contrarie al Concordato stipulato il 16 marzo 1851 (su questo Concordato si veda l'allocuzione *Quibus luctuosissimis* del 5 settembre 1851; cfr. *supra* tesi 45).

Come si può vedere, la ripresa testuale è quanto mai vaga e di fatto si limita alla sola espressione «ceteris quibuscumque cultibus exclusis», che riecheggia il «quocumque alio cultu excluso»; tutto il resto è formulato in maniera autonoma da Bilio. Per di più l'argomento della tesi (cioè l'inopportunità di mantenere la religione cattolica come unica religione di Stato) viene toccato solo marginalmente e in maniera implicita nell'allocuzione di Pio IX, che in questa occasione prende posizione non tanto contro chi rifiuta il confessionarismo di Stato, quanto contro la politica anticlericale di certi governi liberali e contro il "tradimento" degli impegni concordatari perpetuato dalle autorità spagnole. Si ha ancora una volta la fondata impressione che Bilio abbia utilizzato il documento pontificio solo come pretesto per introdurre nel Sillabo una tesi sul tema della religione di Stato.

78. La tesi è parzialmente tratta dall'allocuzione *Acerbissimum*:

«Neque praetermisimus iisdem Litteris [...] conquiri de binis illis praesertim iam conceptis decretis, quorum altero proponebatur, ut, hac Apostolica Sede minime consulta, decimae tollerentur; altero autem, ut hominibus illuc immigrantibus liceret publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere» (p. 385).

«E non tralasciammo in quella lettera [...] di deplorare soprattutto quei due decreti ormai concepiti, dei quali il primo proponeva che fossero abolite le decime senza consultare affatto la S. Sede, mentre l'altro che a tutti gli uomini che lì emigrassero fosse lecito esercitare pubblicamente il culto proprio di ciascuno»

Il brano della *Acerbissimum* da cui è tratta la seconda parte della tesi ricalca esattamente un passaggio della lettera che Pio IX scrisse nell'agosto 1847 a Tomás de Mosquera, presidente della Repubblica della Nuova Granata, per condannare la libertà di culto pubblico concessa in quel paese alle minoranze religiose [il testo della lettera è parzialmente riprodotto in MARTINA, *Pio IX* cit., p. 477]. In senso stretto, quindi, la condanna di quanto espresso nella tesi 78 non deve essere fatta risalire al 1852, bensì al 1847, cioè proprio alla presunta fase liberale del pontificato piano: un'ulteriore conferma della continuità che caratterizzò la sensibilità religiosa del papa prima e dopo il biennio 1848-1849.

La prima parte della tesi («Hinc laudabiliter [...] cautum est») è aggiunta da Bilio; l'avverbio «hinc» («da qui», «quindi») esplicita e rafforza l'idea che il riconoscimento della libertà di culto pubblico per gli immigrati acattolici sia la naturale conseguenza dell'inopportu-

nità di mantenere la religione cattolica come unica religione di Stato, come affermato nella tesi precedente (77).

79. La tesi è tratta dall'allocuzione *Numquam fore* e costituisce il capovolgimento del seguente periodo:

«Hac enim nova proposita Constitutione [...] ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac detestabilem, terribimamque indifferentismi pestem propagandam, ac sanctissimam nostram religionem convellendam admittitur liberum cuiusque cultus exercitium, et omnibus quaslibet opiniones cogitationesque palam publice manifestandi plena tribuitur potestas» (pp. 541-542).

«Infatti con questo nuovo progetto di Costituzione [...] per corrompere più facilmente i costumi e gli animi dei popoli e diffondere l'odiosa e turpissima sciagura dell'*indifferentismo* e per sconvolgere la nostra santissima religione si ammette il libero esercizio di qualsiasi culto e si attribuisce a tutti la piena facoltà di manifestare apertamente e in pubblico qualsiasi voglia opinione e pensiero»

Ancora una volta Bilio connette la tesi a quella precedente introducendo l'avverbio «enimvero» («e infatti») e conferisce così alle tre proposizioni relative alla libertà religiosa (77-79) un carattere fortemente unitario, come se fossero parte di un unico discorso – ovviamente da condannarsi – che dal rifiuto del confessionalismo arriva a respingere («falsum est») qualsiasi legame tra l'introduzione della libertà di culto e di pensiero e la diffusione dell'immoralità e dell'*indifferentismo*; tale legame viene invece esplicitamente sostenuto da Pio IX nella sua allocuzione. Le due espressioni «civilem cuiusque cultus libertatem» e «liberum cuiusque cultus exercitium» sembrano sostanzialmente equivalenti; non si capisce invece per quale motivo Bilio abbia deciso di togliere «[ad] sanctissimam nostram religionem convellendam».

80. La tesi è tratta dall'allocuzione *Iamdudum cernimus*:

«Namque alii ex una parte tuentur quaedam modernae, uti appellant, civilitatis placita, alii ex altera iustitiae sanctissimaeque nostrae Religionis iura propugnant. Ac primi postulant, ut Romanus Pontifex cum Progressu cum Liberalismo, uti vocant, ac recenti civilitate se reconciliet et componat. Alteri vero merito efflagitant, ut immobilia et inconcussa aeternae iustitiae principia integra et inviolata custodiantur [...]» (p. 220).

«E infatti alcuni da un lato sostengono certi principî della cosiddetta civiltà moderna, mentre dall'altro altri propugnano i diritti della giustizia e della nostra santissima religione. E i primi chiedono che il pontefice romano si riconcili e si faccia amico con il progresso, il cosiddetto liberalismo e la civiltà moderna. Gli altri invece a buon diritto domandano insistentemente che vengano custoditi integri e inviolati gli immutabili e incrollabili principî della giustizia eterna»

La famosa ultima tesi del Sillabo non esagera il pensiero del papa che mostra chiaramente di stare dalla parte di quanti «merito [si badi bene all'avverbio] efflagitant, ut immobilia et inconcussa aeternae iustitiae principia integra et inviolata custodiantur»; cionondimeno la frase, tolta dal suo contesto, non permette di capire appieno cosa rappresenti per Pio IX quella «recens civitas» a cui si allude nella tesi. Un passaggio successivo dell'allocuzione è mol-

to chiaro a riguardo e merita di essere citato per esteso: «Questa civiltà moderna, mentre favorisce qualsiasi culto acattolico e non impedisce affatto agli stessi acattolici di assumere incarichi pubblici e apre le scuole cattoliche ai loro figli, s'adira contro le famiglie religiose, contro gli Istituti fondati per dirigere le scuole cattoliche, contro parecchi ecclesiastici di ogni grado, insigniti anche di ragguardevolissima dignità, dei quali non pochi trascorrono miseramente la vita nell'incertezza dell'esilio o in carcere, e anche contro laici stimati, i quali, consacrati a Noi e a questa S. Sede, difendono con ardore la causa della religione e della giustizia. Questa civiltà mentre elargisce sussidi agli istituti e alle persone acattoliche spoglia la Chiesa cattolica dei suoi giustissimi possessi e usa ogni energia e ogni progetto per sminuire la salvifica efficacia della Chiesa. [...] Ad una tale civiltà il pontefice romano come potrebbe mai stendere la destra amica e stringere di cuore con essa un patto e un'unione?» (p. 222). È quindi abbastanza evidente che il rifiuto di conciliarsi con la modernità, ribadito dal papa in un momento di profonda amarezza, si fonda soprattutto sulla stigmatizzazione del carattere fortemente anticlericale di molti aspetti di questa «moderna civiltas», che appare come un «sistema preparato appositamente per indebolire e forse perfino cancellare la Chiesa di Cristo (sistema apposite comparatum ad debilitandam ac fortasse etiam delendam Christi Ecclesiam)» (p. 223), e sul rifiuto di sottostare all'ipocrisia di chi con una mano sembra offrire pegni di riconciliazione, mentre con l'altra continua a minacciare la Chiesa e la religione cattolica. Per di più Pio IX è ben consapevole che «fare la pace» con la società moderna e con gli Stati che ne condividono i principî (*in primis* il neonato Regno d'Italia) costituirebbe un'implicita legittimazione delle spoliazioni territoriali appena subite. È quindi quasi superfluo sottolineare come questa pluralità di problematiche e di argomenti venga notevolmente semplificata dalla lapidaria formulazione della tesi 80; con sintesi efficace G. Martina ha scritto a questo proposito: «Una pagina in sé chiara e ineccepibile, anche se un po' enfatica [quella della *Iamdudum*], diveniva ora, sintetizzata, un'arma in mano agli avversari» [*Pio IX (1851-1866)*, Roma 1986, p. 344].

5.

INDICI

INDICE DEI NOMI¹

- | | |
|--|--|
| Acton, John Emerich Edward, 73 e n, 88-89 | Brunelli, Giovanni, 33 |
| Agostino d'Ippona, 97 n | Brunetti, Angelo (detto Ciceruacchio), 20 n |
| Albuquerque, Juan Alfonso de, 68 | Brunetti, Manlio, 14 e n, 19 n |
| Altholz, Josef Lewis, 73 n | Bruno, Giordano, 65 |
| Amerio, Romano, 13 e n | |
| Andreotti, Giulio, 19 e n | Caffiero, Marina, 17 n |
| Antonelli, Giacomo, 26 e n, 27, 39, 46, 53, 60 n, 66 e n, 69 n, 74, 76, 85 | Calvetti, Giuseppe, 29 e n, 30-31, 36 |
| Arnaldi, Andrea, 19 n | Camaiani, Pier Giorgio, 18 e n |
| Arnold, Claus, 9 n | Cammilleri, Rino, 15 e n, 16, 17 e n, 19 e n, 21, 173 |
| Arrazola y García, Lorenzo, 68-69 | Camus, F., 51 |
| Aubert, Roger, 10 e n, 26 n, 49 n, 56 n, 59 n, 63 n, 66 n, 67 n, 69 n, 74 n | Canestri, Alberto, 10, 11 n |
| Avogadro della Motta, Emiliano, 17 n, 26 n, 28, 29 e n, 31 e n, 32 e n, 33, 83 | Canobbio, Giacomo, 9 n |
| | Cantù, Cesare, 63 e n, 88 |
| Bach, Alexander von, 76 e n, 77 n | Capecelatro, Alfonso, 63 e n, 88 |
| Barili, Lorenzo, 66 e n, 68, 69 e n | Cárcel Ortí, Vicente, 66 n, 69 n |
| Baroque, Pierre-Jules, 53-55 | Cardini, Franco, 15-17 |
| Bazin, Gustave, 55 n | Castrillón Hoyos, Darío, 21 n |
| Benavides y Fernández de Navarrete, Antonio, 68 | Caterini, Prospero, 37, 39, 40 e n, 42, 45 |
| Benedetto XIV, 101 n | Cavalcanti, Elena, 26 n |
| Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), 9 e n, 14 n, 21-22 | Cavedini, Nicola, 13 n |
| Bilio, Luigi Maria, 12, 26 n, 44 e n, 45, 47, 60, 83, 139, 141-142, 146, 148, 150, 155, 158, 160, 163, 166-167, 169, 172-173, 176, 178-180 | Cavour, Camillo Benso di, 56 |
| Blakiston, Noel, 70 n | Celestino I, 103 n |
| Boncompagni di Mombello, Carlo, 162, 164 | Christophe, Paul, 21 n, 49 n |
| Bonifacio VIII, 133, 176 | Ciceruacchio, <i>vedi</i> Brunetti, Angelo |
| Brogie, Albert de, 52, 53 n, 56 e n, 57 e n | Cipriani Panunzio, Lucrezia, 32 n |
| | Clemente XII, 101 n |
| | Cochin, Augustin, 52, 56 |
| | Corrêa de Oliveira, Plínio, 20 e n |
| | Curci, Carlo Maria, 29, 44, 88 |
| | |
| | Dagens, Claude, 21 e n |
| | Dalberg-Acton, John, <i>vedi</i> Acton, John E. Edward |

¹ Non si è tenuto conto delle voci "Pio IX" e "Mastai Ferretti, Giovanni Maria".

- Darboy, Georges, 53-55, 87
 Darwin, Charles, 50 n
 Dechamps, Adolphe, 59 e n, 88
 De Ferrari, Giacinto, 37, 41 n
 De la Rochefoucault, Dominique, 99 n
 Della Rovere, Alessandro, 158
 Del Noce, Augusto, 15
 Delicati, Pio, 37
 Delmer, Alexandre, 58 e n
 Delord, Taxile, 52
 De Mattei, Roberto, 20 e n
 De Ram, Pierre, 33-35, 38, 40
 De Rosa, Gabriele, 32 n
 De Rossi di Santarosa, Pietro, 163
 De Smedt, Emile-Joseph, 10
 D'Ideville, Henry, 46 e n
 Dina, Giacomo, 61, 87
 Döllinger, Ignaz von, 43-44, 79 e n, 84, 88-89, 147
 Doney, Jean-Marie, 54
 Donoso Cortés y Fernández Canedo, Juan, 17 e n, 32 e n
 Dreux-Brézé, Pierre Simon de, 55
 Drouyn de Lhuys, Édouard, 53 e n, 55 n, 66 n, 69 n
 Dumont, Jean-Noël, 42 n
 Du Mortier, Barthélemy Charles, 58 e n, 60 e n
 Dupanloup, Félix, 41, 49 n, 53, 55, 56 e n, 57, 59, 73-74, 80, 88
 Dupont des Loges, Paul-Georges-Marie, 54
 Engel-Janosi, Friedrich, 75 n
 Falloux, Alfred de, 52, 88
 Federico I (di Baden), 152
 Felice III, 105
 Ferdinando II (delle Due Sicilie), 178
 Feuerbach, Ludwig, 30
 Filippo II (di Spagna), 67
 Foisset, Joseph Théophile, 52, 53 n, 88
 Forcade, Eugène, 51 n
 Fornari, Raffaele, 17, 30-32, 35-36
 Francesco Giuseppe (d'Austria), 86, 142, 178
 Fransoni, Luigi, 162, 178
 Frénaud, Georges, 26 n, 31 n
 Frohschammer, Jakob, 144-146
 García Moreno, Gabriel, 15 e n
 Geissel, Johannes von, 32
 Gerbet, Philippe, 35-38, 40-42, 45, 83
 Gherardini, Brunero, 18 e n
 Ghilardi, Giovanni (in religione Tommaso), 65, 158
 Ghisalberti, Alberto Maria, 26 n
 Giorgio IV (d'Inghilterra), 70
 Giovanni XXIII, 10, 18
 Giovanni Paolo II, 13 n, 14 e n, 18, 19 n, 22 n
 Girardin, Émile de, 51, 87
 Gladstone, Mary, 73 n
 Gladstone, William Ewart, 73 e n
 Godard, Léon-Nicolas, 39
 González Vigil, Francisco de Paula, 148, 153, 156, 166, 169, 175
 Gregorio VII, 62
 Gregorio XVI, 35, 51, 53, 59, 84, 86, 97 e n, 142
 Guéranger, Prosper, 26 n, 30, 31 n, 32-35, 38, 40
 Günther, Anton, 115
 Hasquin, Hervé, 50 n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 28
 Heinrich, Johann Baptist, 78 e n
 Hemptinne, Joseph de, 58 n
 Hourat, Pierre, 26 n
 Ignazio d'Antiochia, 103 n
 Innocenzo I, 105 n
 Isaia, Antonino, 60 e n
 Jacini, Stefano, 75 n, 76 n
 Jacobini, Ludovico, 37 e n
 Kaucisvili Melzi d'Eril, Francesca, 63 n
 Keller, Émile, 50
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel, 80 e n, 88
 Laforêt, Nicholas-Joseph, 34

- La Guéronnière, Arthur de, 50, 152
 La Marmora, Alfonso, 61
 Lamennais, Félicité Robert de, 35
 Lambruschini, Luigi, 142
 Lavigerie, Charles, 55
 Lecanuet, Édouard, 44 n
 Lecler, Joseph, 52 n
 Lecourtier, François-Joseph, 55
 Lefebvre, J. B., 34
 Lefebvre, Marcel, 12 e n
 Le Guillou, Louis, 52 n
 Leone I, 99 n, 105 n
 Leone XII, 101 n
 Leone XIII (Giacchino Pecci), 26 n, 27 e n, 85
 Limayrac, Paulin, 51
 Liminghe [Limminghe], L. de, 58 e n
 Lora, Erminio, 76 n
 Lupi, Maria, 27 n

 Machiavelli, Niccolò, 77
 Magister, Sandro, 14 n
 Mañé i Flaquer, Joan, 67 e n
 Manning, Henry Edward, 70, 73
 Mansi, Giovanni Domenico, 27 n
 Maret, Henri, 53-54, 55 e n, 87 e n
 Maria Isabella (di Spagna), 164, 178
 Marongiu Nurra, Emanuele, 162
 Martin, Jean Baptiste, 27 n
 Martina, Giacomo, 10 n, 11 e n, 14, 26 e n, 28 e n, 30 n, 33 n, 34 n, 36 e n, 38 n, 41 n, 44 n, 45 n, 84-85, 86 n, 140, 177, 179, 181
 Martone, Alfonso, 19 n
 Mathieu, François-Désiré, 55
 Mattei, Mario, 40
 Maurain, Jean, 41 n, 49 n, 53 n
 Maurice, Frederick Denison, 71 n
 Mazzini, Giuseppe, 28, 61 e n
 McElrath, Damian, 70 n, 74 n
 Megerle von Mühlfeld, Eugen Alexander, 77
 Mencucci, Angelo, 14 e n
 Menozzi, Daniele, 14 n, 22 n
 Mensdorff-Pouilly, Alexander von, 76 n, 77 n

 Mercier de Lostende, Henri, 66 n, 69 n
 Mérode, Frédéric-François-Xavier de, 46
 Messori, Vittorio, 16 e n, 19
 Miccoli, Giovanni, 10 n, 14 n
 Mieli, Paolo, 20 n
 Minnerath, Roland, 21 n
 Modena, Carlo, 20 n
 Montalembert, Charles Forbes de, 26 n, 42 e n, 43, 44 e n, 50, 52 e n, 57 e n, 59 e n, 63 e n, 67 e n, 73, 84, 86, 88-89
 Moreno, Luigi, 64
 Moreno y Maisónave, Juan Ignacio, 68
 Mori, Renato, 60 n, 61 n
 Mosquera, Manuel José de, 157
 Mosquera, Tomás Cipriano de, 157, 179
 Moulinet, Daniel, 42 n
 Mucci, Giandomenico, 14 n

 Napoleone III, 46, 50, 53, 171
 Narváez y Campos, Ramón María, 66-69
 Nazari di Calabiana, Luigi, 168
 Negri, Luigi, 21 e n
 Newman, John Henry, 70, 72, 88
 Nigra, Costantino, 60
 Nuytz, Giovanni Nepomuceno, 154, 158-161, 174-175, -177
 O'Malley, John W., 22 n

 Pange, Jean de, 53 n
 Paolo VI, 12
 Papa, Egidio, 49 n, 60 n, 75 n
 Parente, Pietro, 12 e n
 Parisi, Pierre-Louis, 54
 Passaglia, Carlo, 30, 32, 42, 62 e n
 Passerin d'Entrèves, Ettore, 26 n
 Paul, Herbert, 73 n
 Pavy, Louis-Antoine-Augustin, 54
 Pecci, Giacchino, *vedi* Leone XIII
 Pepe, Gabriele, 60 n
 Périn, Charles, 34
 Perrone, Giovanni, 37
 Petit, Louis, 27 n
 Pie, Louis-Édouard, 32, 33 e n, 34-35, 38, 40, 44, 54
 Pio V, 62

- Pio VI, 84, 86, 99 e n
 Pio VII, 84, 101 n, 105 n
 Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), 10
 Piolanti, Antonio, 14
 Pisanelli, Giuseppe, 158
 Plantier, Claude-Henri-Augustin, 47, 54
 Polverari, Alberto, 14 n
 Procaccia, Micaela, 17 n
 Proudhon, Pierre-Joseph, 28

 Quacquarelli, Antonio, 60 n

 Ratzinger, Joseph, *vedi* Benedetto XVI
 Reisach, Karl August von, 145
 Reusch, Franz Heinrich, 79 n
 Riccardi, Andrea, 87 n
 Rieß, Florian, 79 e n
 Rinaldi, Carlo, 26 n, 32 n, 36 n, 37 n, 40 n, 42 e n, 47 n
 Roger-Taillade, Nicole, 52 n
 Rusconi, Roberto, 19 n
 Russell, John, 74
 Russell, Odo William Leopold, 70 n, 74

 Sabbioni, Giovanni, 26 e n
 Sacconi, Carlo, 36
 Saint-Simon, Claude-Henri de, 28
 Sale, Giovanni, 18 n
 Sanguinetti, Oscar, 20 n
 Santucci, Vincenzo, 33
 Sardi, Vincenzo, 30 n
 Sartiges, Étienne-Gilbert-Eugène de, 53 e n, 55 n
 Sarto, Giuseppe Melchiorre, *vedi* Pio X
 Scatena, Silvia, 10 n
 Scherer, Édouard, 52
 Scherr, Gregor von, 43-44, 145
 Schneemann, Gerhard, 79

 Schneider, Burkhart, 75 n
 Schrader, Clemens, 80 e n, 81, 88
 Scoppola, Pietro, 20 n
 Serafini, Alberto, 31 e n
 Siccardi, Giuseppe, 60, 162-163
 Simon, Alois, 58 n, 60 n
 Siri, Giuseppe, 16
 Smith, Bernard, 33
 Socci, Antonio, 15 e n
 Sterckx, Engelbert, 58 n
 Strauss, David, 30

 Talbot de Malahide, George, 46
 Taparelli d'Azeglio, Luigi, 29 n, 31 e n
 Tornielli, Andrea, 20 n

 Vacca, Giuseppe, 64
 Vailhé, Siméon, 47 n
 Valentino, Vittoria Romana, 17 n, 26 n, 29 n, 31 n, 32 n
 Valerga, Giuseppe, 173
 Vannoni, Gianni, 13 e n
 Varesini, Alessandro Domenico, 162
 Vegezzi, Francesco Saverio, 65
 Veuillot, Louis, 32, 57
 Vian, Giovanni, 9 n
 Vicari, Hermann von, 165
 Viglione, Massimo, 20 n
 Vittorio Emanuele II, 65, 176-177

 Ward, William George, 72 e n, 88
 Wiseman, Nicholas Patrick, 41 e n, 73
 Wojtyła, Karol Józef, *vedi* (Giovanni Paolo II)

 Yung, Eugène, 51, 62

 Zenone (di Bisanzio), 105

INDICE DEI DOCUMENTI PONTIFICI¹

- Acerbissimum* (1852), 121, 123, 127, 131, 133, 135, 155-158, 167, 169, 174-177, 179
- Ad Apostolicae Sedis* (1851), 119, 121, 131, 133, 135, 154, 158-161, 174-177
- Cum catholica Ecclesia* (1860), 131, 135, 173
- Cum saepe* (1855), 127, 168
- Dignitatis humanae* (1965), 9, 10 n, 18, 86 n
- Diu satis* (1800), 105 n
- Dolore haud mediocri* (1860), 115
- Ecclesiam a Iesu Christo* (1821), 101 n
- Eximiam tuam* (1857), 115
- Gaudium et spes* (1965), 9
- Gravissimas inter* (1862), 113, 144-146
- Humani generis* (1950), 13
- Iamdudum cernimus* (1861), 84, 121, 129, 135, 159, 171, 180
- In Consistoriali* (1850), 123, 125, 161-164
- Incredibili afflictamur* (1863), 119, 154-155
- In eminenti apostolatus* (1738), 101 n
- Lamentabili sane exitu* (1907), 13
- Maxima quidem* (1862), 40-41, 111, 113, 115, 117, 119, 123, 129, 135, 140-143, 151, 155, 160, 162, 166, 169-170
- Meminit unusquisque* (1861), 117, 152, 155
- Mirari vos* (1832), 35, 53, 58, 86, 97 n
- Multiplies inter* (1851), 115, 117, 119, 125, 127, 133, 148, 153, 156, 166-167, 169, 175
- Multis gravibusque* (1860), 117, 121, 123, 133, 152, 159, 162, 176
- Nemo vestrum* (1855), 135, 178-179
- Nostis et nobiscum* (1849), 117, 131, 150-151, 172
- Novos et ante* (1860), 129, 135, 171-172
- Numquam fore* (1856), 119, 121, 125, 127, 135, 154-156, 164, 166-167, 180
- Pascendi Dominici gregis* (1907), 9 n
- Probe meminere* (1855), 127, 168
- Providas Romanorum Pontificum* (1751), 101 n
- Quanto conficiamur moerore* (1863), 115, 117, 129, 150, 170
- Quemadmodum Ecclesia* (1852), 26 n, 30, 32
- Quibus luctuosissimis* (1851), 125, 163-164, 179

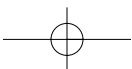
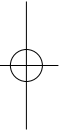
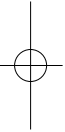
¹ Non si è tenuto conto delle voci *Quanta cura* e *Sillabo*.

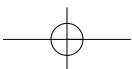
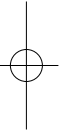
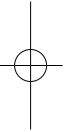
Quibus quantisque (1849), 117, 123, 131, 135, 160-161, 173, 177
Qui pluribus (1846), 111, 113, 115, 117, 123, 129, 133, 141-143, 148, 160, 172-173
Quisque vestrum (1847), 129, 172-173
Quo graviora (1825), 101 n
Quum non sine (1864), 125, 164-165
Singulari nos (1834), 35
Singulari quadam perfusi (1854), 113, 115, 117, 144, 149-151
Singulari quidem (1856), 111, 115, 141-142, 149
Singularis Nobisque (1864), 121, 157-158
Si semper antea (1850), 135, 178
Tuas libenter (1863), 43, 79, 113, 115, 119, 121, 145-148, 153, 158
Ubi primum (1847), 115, 149
Ubi primum (1849), 28
Universalis Ecclesiae (1850), 70

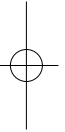
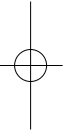
INDICE DEI GIORNALI E DEI PERIODICI OTTOCENTESCHI

- | | |
|--|--|
| Annali Cattolici, 62, 63 e n | Gazzetta di Torino, 62 |
| Archivio dell'Ecclesiastico, 62 e n | Giornale di Roma, 50, 75 |
| Armonia della religione colla civiltà, 62 | Gobierno (El), 67 |
| | Guardian (The), 71 |
| Berliner Gerichts-Zeitung, 77 | |
| Bien public (Le), 58 | Historisch-politische Blätter für das ka-
tholische Deutschland, 78 |
| Church of England Magazine (The), 71
e n | Home and Foreign Review, 73 |
| Church Times, 71 | |
| Civiltà Cattolica (La), 29 e n, 31, 33, 41
n, 44, 62, 65 n, 83, 88, 147 | Iberia (La), 66 |
| Constitutionnel (Le), 50-51, 78 e n | Indépendance belge (L'), 58 |
| Contemporaneo (El), 67 | |
| Contemporaneo (Il), 62 | Journal de Bruxelles, 58-59 |
| Correspondant (Le), 52, 53 e n, 67 | Journal des débats, 51, 62 |
| | Journal des Villes et des Campagnes,
52 |
| Democracia (La), 67 | |
| Diritto (Il), 61 | Karlsruher Zeitung, 81 |
| Discusión (La), 67 | Katholik (Der), 78 |
| Dovere (Il), 61 e n | |
| Dublin Review (The), 72 e n, 73 | MacMillan's Magazine, 71 e n |
| | Mediatore (Il), 42, 62 e n |
| Echo du Parlement belge (L'), 58 | Monde (Le), 52-53, 58, 88 |
| Epoca (La), 67 | Morning Advertiser, 71 |
| España (L'), 67 | Morning Post, 71 |
| Esperanza (La), 67 | |
| Etoile belge (L'), 58 | National Zeitung, 77 |
| Evangelical Christendom, 71 n | Nazione (La), 62 |
| | Neue Freie Presse, 75-76 |
| France (La), 50 | Neue Preussische Zeitung, 78 e n |
| | Novedades (Las), 66 |
| Gazette de France (La), 52 | |
| Gazzetta del Popolo, 61 | Opinion nationale (L'), 51 |
| | Opinione (L'), 61, 64 |

Osservatore romano, 50	Stampa (La), 61, 65
Ost-Deutsche Post, 77	Stendardo Cattolico (Lo), 62
Pensamiento Español (El), 52 n, 67, 84, 88	Tablet (The), 72
Popolo d'Italia (Il), 61 e n	Temps (Le), 51-52
Presse (Die), 75, 77	Times (The), 71-72
Presse (La), 51	
Rambler (The), 73 n	Unità cattolica (L'), 62
Regeneración (La), 67	Unità italiana (L'), 61
Reino (El), 67	Unità nazionale (L'), 61 n
Revue des Deux Mondes, 51 e n	Vaterland (Das), 76
Revue générale, 59 e n	Vorstadt Zeitung, 75
Saturday Review, 71	
Siècle (Le), 51-52	Weekly Register, 72
Spectator (The), 71 e n	Wiener Zeitung, 75, 77







Finito di stampare
da Studio Rabbi - Bologna
Maggio 2012



