



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2019

Jacopo De Santis

TRA ALTARI E BARRICATE

La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849

UDIORUM
UNIVERSITAS
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2019

Jacopo De Santis

TRA ALTARI E BARRICATE

La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849

UDIORUM
UNIVERSITAS
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

PREMIO ISTITUTO SANGALI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

- 9 -

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA
SANGALLI INSTITUTE AWARD IN RELIGIOUS HISTORY

Studi di storia religiosa e culturale / Studies in religious and cultural history

Director

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

Co-Director

Massimo Carlo Giannini, University of Teramo, Italy

Scientific Board

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Roberto Di Stefano, National University of La Pampa, Argentina

Carlo Fantappiè, Roma Tre University, Italy

Myriam Greilsammer, Bar-Ilan University, Israel

Gert Melville, Technische Universitaet Dresden, Germany

Ferial Mouhanna, Damascus University, Syrian Arab Republic

Paolo Naso, University of Rome La Sapienza, Italy

Olivier Poncet, École nationale des chartes, France

Myriam Silvera, University of Rome Tor Vergata, Italy

Lorenzo Tanzini, University of Cagliari, Italy

Jury, year 2019

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Raimondo Michetti, Roma Tre University, Italy

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

Kenneth Stow, HCMH, The Haifa Center for Mediterranean History, Israel

Jacopo De Santis

Tra altari e barricate

La vita religiosa a Roma
durante la Repubblica romana del 1849

Firenze University Press
2020

Tra altari e barricate : La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849 / Jacopo De Santis. – Firenze : Firenze University Press, 2020.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 9)

<https://www.fupress.com/isbn/9788855182638>

ISSN 2704-5749 (print)

ISSN 2612-8071 (online)

ISBN 978-88-5518-262-1 (print)

ISBN 978-88-5518-263-8 (PDF)

ISBN 978-88-5518-264-5 (XML)

DOI 10.36253/978-88-5518-263-8


Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs
Front cover: *Proclamazione della Repubblica romana del 1849*, Biblioteca di Storia moderna e contemporanea di Roma, Fondo iconografico, 21.5.1.12/14.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI https://doi.org/10.36253/fup_best_practice)

All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editorial Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Editorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access, Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Arrigoni, M. Boddi, R. Casalbuoni, F. Ciampi, A. Dolfi, R. Ferrise, P. Guarnieri, A. Lambertini, R. Lanfredini, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Novelli, A. Orlandi, A. Perulli, G. Pratesi, O. Roselli.

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2020 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

*Ai miei nonni, Amedeo ed Ines,
miei primi maestri di storia.*

Sommario

Abbreviazioni	9
Introduzione	11
Capitolo 1	
La gerarchia ecclesiastica e il clero secolare tra Roma e Gaeta	21
1.1 Una statistica del clero e dei religiosi a Roma a ridosso del 1848	21
1.2 Pio IX: un papa martire	30
1.3 La Curia e l'alto clero tra affari temporali e spirituali	40
1.4 Il clero secolare tra fedeltà al papa e adesione alla Repubblica	48
1.5 «Ma chi può penetrare i cuori?». L'adesione dei sacerdoti alla Repubblica attraverso i processi per lesa maestà	55
1.6 Il clero secolare delle basiliche patriarcali: le roccaforti della reazione	72
Capitolo 2	
La vita sotto una regola e sotto le leggi della Repubblica	81
2.1 Gli ordini regolari maschili: aspetti comuni ed elementi distintivi nel modo di rapportarsi alla Repubblica	81
2.2 Le monache e il trauma della rivoluzione nei chiostri	97
2.3 I benedettini della basilica di San Paolo fuori le mura: il contrasto alla Repubblica ai confini dell'Urbe	114
2.4 «Il puzzo de' perversi figliuoli di Sant'Ignazio di Loyola»: i gesuiti dispersi	120
Capitolo 3	
La pratica religiosa in una città in rivoluzione	137
3.1 L'accesso ai sacramenti e il problema della confessione	137
3.2 <i>Novum Pascha</i> , ovvero Pasqua 1849	146

3.3 La predicazione: la parola che muove gli animi contro o a favore della Repubblica	151
3.4 Reliquie, devozioni e culti: dalla Roma cristiana alla Roma repubblicana	157
3.5 «Le bombe benedette da Gaeta»: assistenzialismo, religione e guerra in una città sotto assedio	165
3.6 Comportamenti religiosi al limite: irreligiosità, anticlericalismo e secolarizzazione	174
3.7 La religione della patria e i suoi “apostoli”: tra religione civile, religione progressiva e religiosità patriottica	181
Capitolo 4	
«Quella santa tolleranza che è la madre di ogni virtù». La Repubblica e le confessioni religiose non cattoliche	195
4.1 «Dalla credenza religiosa non dipende l’esercizio dei diritti civili e politici». La genesi del VII principio della Costituzione e il relativo dibattito in Costituente	195
4.2 La Comunità ebraica romana e l’adesione alla Repubblica: un’occasione di emancipazione civile e politica	203
4.3 I protestanti e la Repubblica come fautrice di un progetto di riforma religiosa	213
Epilogo	
Una rivoluzione religiosa	229
Fonti archivistiche	249
Fonti a stampa	255
Bibliografia	259
Indice dei nomi	277
Ringraziamenti	283

Abbreviazioni

ASR = Archivio di Stato di Roma

ASVR = Archivio storico del Vicariato di Roma

ASC = Archivio storico Capitolino - Roma

MCCR = Archivio del Museo Centrale del Risorgimento di Roma

SRRSS AAEESS= Archivio storico della Seconda Sezione della Segreteria di Stato, Segreteria per i Rapporti con gli Stati (Affari Ecclesiastici straordinari) - Città del Vaticano

AAV = Archivio Apostolico Vaticano - Città del Vaticano

ASDP = Archivio storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli - Città del Vaticano

APA = Archivio storico della Penitenzieria Apostolica - Città del Vaticano

ACDF = Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede - Città del Vaticano

NA = National Archives - Londra

APICR = Archive of the Pontifical Irish College in Rome - Roma

AGOP = Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori - Roma

ASMSM = Archivio storico di Santa Maria Sopra Minerva (Provincia Romana dell'Ordine Domenicano) – Roma

AGC = Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini - Roma

APFMC = Archivio della Provincia Romana dei Frati Minori Cappuccini - Roma

ABPSMM = Archivio della Basilica Patriarcale di Santa Maria Maggiore - Roma

ACL = Archivio del Capitolo Lateranense - Roma

ARSI = Archivum Romanum Societatis Jesu - Roma

ASPEM = Archivio storico della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù - Roma

ASBR = Archivio storico dei Barnabiti di Roma - Roma

AGMPS = Archivio Generale dei Missionari del Preziosissimo Sangue – Roma

AGMI = Archivio Generale dei Ministri degli Infermi - Roma

AGOC = Archivio Generale dell'Ordine dei Carmelitani di antica osservanza - Roma

AOBG = Archivio delle Oblate del Bambin Gesù - Roma

AGCSRR = Archivio Generale dell'Ordine del Santissimo Redentore - Roma

ASP = Archivio storico della Basilica e del Monastero di San Paolo fuori le Mura - Roma

AGSP = Archivum Generale Scholarum Piarum - Roma

Jacopo De Santis, University of Rome Tor Vergata, Italy, dsj@hotmail.it

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Jacopo De Santis, *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*, ©2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2612-8071 (online), ISBN 978-88-5518-263-8 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-263-8

Tra altari e barricate

- AGT = Archivio Generale dell'Ordine dei Chierici Regolari Teatini - Roma
AMVR = Archivio del monastero della Visitazione di Roma
AGSMR = Archivio Generale dei Servi di Maria di Roma
AMGFÉC= Archive Maison généralice des Frères des Écoles Chrétiennes - Roma
ASCER = Archivio storico della Comunità ebraica di Roma
ACSP/1= Archivio storico del Capitolo di San Pietro in Vaticano presso la Biblioteca Apostolica Vaticana – Città del Vaticano
ACSP/2 = Archivio storico del Capitolo di San Pietro in Vaticano presso i canonici di San Pietro – Città del Vaticano
BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana – Città del Vaticano
BSMC = Biblioteca di Storia moderna e contemporanea – Roma
BNC = Biblioteca Nazionale Centrale di Roma
DBI = *Dizionario biografico degli italiani*, I-, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, Roma, 1960-
HC = R. Ritzler – P. Sefrin, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, I-IX, Ofm. Conv., Patavii 1913-2002.
DIP = G. Pelliccia – G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, I-X, Paoline, Roma 1974-2003.
Boll. = *Bollettino delle leggi, proclami, circolari, regolamenti ed altre disposizioni della Repubblica romana*, Tipografia nazionale, Roma 1849.
ff = Fogli.

Introduzione

«Che vi sia stato un tempo in cui Mazzini governò Roma e Garibaldi ne difese le mura, suona come il sogno di un poeta»¹. Con questa onirica affermazione, lo storico inglese George Macaulay Trevelyan, accademico britannico ed appassionato studioso del Risorgimento italiano, introduceva il lettore alla sua opera storiografica sulla Seconda Repubblica romana. Il saggio di Trevelyan, incentrato soprattutto sulle vicende militari della Repubblica, venne pubblicato per la prima volta nel 1907; erano ormai trascorsi quasi sessant'anni dagli avvenimenti, ma la narrazione dell'esperienza repubblicana romana del 1849 risentiva ancora fortemente di una idealizzazione romantico-decadente, che impediva agli storici vissuti a cavallo tra XIX e XX secolo di restituire un quadro analitico degli avvenimenti completamente scevro da ogni coinvolgimento emotivo. Tale limite riguardò soprattutto la storiografia italiana, in un momento in cui il Risorgimento, in quanto fenomeno storico come noi oggi lo intendiamo, non si era in realtà del tutto concluso e i tentativi di costruire un senso di appartenenza ad una comunità nazionale passavano soprattutto attraverso la memoria enfaticizzata di questa stagione eroica del Risorgimento, della quale la Seconda repubblica romana – insieme alla Spedizione dei Mille – rappresentava uno dei momenti più salienti². L'analisi degli aspetti religiosi che caratterizzarono questa esperienza politica e sociale non rappresentava certamente una priorità per tale storiografia e i rari riferimenti alla questione potevano ancora risentire fortemente di pregiudizi politici e ideologici.

Non appare necessario introdurre questa ricerca proponendo una rassegna analitica della vasta e variegata storiografia riguardante la Seconda Repubblica romana

¹ G. M. Trevelyan, *Garibaldi e la difesa della Repubblica romana*, Zanichelli, Bologna 1909, p. 4.

² Un esempio può essere riscontrato nell'opera di G. Leti, *La rivoluzione e la Repubblica romana (1848-1849)*, Casa editrice Vallardi, Milano 1913.

nel suo complesso, poiché esistono già esaustivi contributi sulla questione³, basterà fornire le coordinate necessarie per orientarsi nello status questionis relativo alla trattazione degli aspetti religiosi della vicenda. Pur rappresentando dei veri e propri punti di svolta storiografici sull'argomento, gli studi di Demarco, Ghisalberti e Rodelli, pubblicati tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso, nonostante proponessero dei paradigmi interpretativi sul 1849 romano in grado di condizionare gran parte degli studi successivi sull'argomento, furono notoriamente incentrati di più sulla disamina degli aspetti politici, sociali ed economici della vicenda repubblicana, ma non si dimostrarono particolarmente attenti al ruolo della religione⁴.

³ *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, II, Olschki, Firenze 1972, in particolare la parte dedicata allo Stato Pontificio curata da Fiorella Bartoccini alle pp. 175-242; *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, II, Olschki, Firenze 2003, soprattutto la parte sullo Stato Pontificio curata da Romano Ugolini alle pp. 1026-1090; M. De Nicolò, *Gli studi sulla Repubblica Romana negli ultimi cinquanta anni*, in E. Capuzzo (a cura di), «Rassegna storica del Risorgimento», Numero speciale monografico per il 150° anniversario della Repubblica romana del 1849, LXXXVI (1999), pp. 111-150; Giornate celebrative su «Il centocinquantenario anniversario della Repubblica romana del 1849, Roma, 3 luglio 1999», «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», CCCLCVII (2000), pp. 311-349; L. Di Ruscio, L. Frascangeli (a cura di), *150 anni della Repubblica Romana*. Atti del convegno, Roma, 10 febbraio 1999, Publisprint service, Roma 1999. M. Severini, *Il preludio della Repubblica. Gli studi recenti sulla Repubblica Romana del 1849*, in «Rinascita della scuola», II (2003), pp. 71-79; Id., *Rinnovamento storiografico e nuove fonti per lo studio della Repubblica Romana del 1849*, in S. Mattarelli (a cura di), *Frontiere del repubblicanesimo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 115-122; L. Pupilli, *La recente storiografia sulla Repubblica Romana del 1849*, in *Giuseppe Mazzini nell'assemblea della Repubblica romana del 1849*, Numero speciale per il bicentenario della nascita di Giuseppe Mazzini di «Rassegna storica del Risorgimento», XCII (2005), pp. 65-78; ma anche il più generico *I grandi problemi della storiografia del Risorgimento*. Atti del XLVIII Congresso di Storia del Risorgimento, (Mantova, 26-29 settembre 1976), Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1978. Ulteriori studi di carattere generale, anche di stampo divulgativo, sulla Repubblica romana del 1849 e sul Risorgimento in generale sono citati nella bibliografia posta in appendice al presente volume.

⁴ Attraverso un'attenta analisi soprattutto delle condizioni sociali ed economiche dell'ex Stato Pontificio, dalla fuga di Pio IX alla caduta della Repubblica, Demarco riuscì a dare una interpretazione in chiave rivoluzionaria del 1849 romano, imputando le cause del suo fallimento non tanto agli eventi militari che si susseguirono tra la primavera e l'estate di quell'anno, quanto alla crescente instabilità economica dello Stato romano e all'incapacità della dirigenza repubblicana di far fronte a questo dissesto portando a termine le riforme socioeconomiche tanto agognate, cfr. D. Demarco, *Una rivoluzione sociale. La Repubblica Romana del 1849*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992 (1944'). Pur condividendo il categorico rifiuto di Demarco sul fatto di non collocare la Seconda Repubblica romana all'interno dell'ideologia socialista, Ghisalberti confutò il carattere rivoluzionario della Repubblica, preferendo definire quest'ultima come un'esperienza figlia di un riformismo alquanto moderato, ispirato da ragioni politiche e non economico-sociali, mettendo in risalto il contrasto tra l'orizzonte italiano del progetto politico di Mazzini e l'interesse della classe dirigente repubblicana autoctona, secondo una dicotomia che vedeva contrapposto il nazionale con il locale. Ghisalberti mise, inoltre, in dubbio un'adesione di massa del popolo romano alla Repubblica, che si dimostrò effettivamente molto critico nei confronti dell'amministrazione clericale dello Stato Pontificio, ma non del tutto aderente ai dettami della Repubblica, cfr. A. M. Ghisalberti, *La Repubblica dei romani*, in «Capitolium», IX (1949), pp. 197-204, già anticipato l'anno precedente da Id., *Quarantotto romano*, in «Capitolium», VIII (1948), pp. 35-40. Rodelli rifiutò del tutto il carattere rivoluzionario della Repubblica, che aveva costituito il perno centrale della ricerca di Demarco e, al tempo stesso, eliminò qualsiasi scarto tra istanze riformatrici socio-economiche e istanze riformatrici politiche le quali avanzavano di pari passo nel progetto riformatore della Repubblica. Allo stesso tempo Rodelli condivise l'opinione di Ghisalberti riguardante il malcontento del

Nello stesso numero monografico della rivista *Capitolium*, in cui era stato pubblicato il contributo di Ghisalberti, fece la sua comparsa un articolo dello studioso di storia locale Huetter, relativo alle condizioni del ceto ecclesiastico nel complesso frangente della Roma del 1849⁵. In questo saggio – piuttosto carente di solidi riferimenti documentari – l'autore restituiva un quadro dei rapporti tra clero, religiosi e istituzioni repubblicane caratterizzato da forti contrasti e dipingeva il comportamento degli esponenti della Repubblica, soprattutto quelli appartenenti alle frange più radicali del movimento repubblicano, come del tutto ostile nei confronti dei religiosi.

Il punto di vista della Curia e delle gerarchie ecclesiastiche venne restituito, invece, dalla storiografia sul pontificato di Pio IX, in particolare dalla colossale opera biografica di Giacomo Martina, nella quale lo studioso fornì anche una breve, ma non banale, analisi degli avvenimenti romani del 1849⁶. Lo storico gesuita identificò l'evento repubblicano come uno spartiacque del lungo e complesso pontificato di papa Mastai, mettendo in luce il malcontento del popolo romano nei confronti del governo pontificio e i differenti obiettivi con i quali il progetto repubblicano nacque, del tutto proiettato su orizzonti riformatori esclusivamente romani e non nazionali.

L'analisi delle tematiche religiose, ancora sul finire degli anni Ottanta e fino all'inizio del nuovo Millennio, continuava a muoversi su due piani differenti: uno storico-istituzionale e uno storico-sociale, ma senza in realtà mai andare ad indagare unitamente e in modo incrociato i due ambiti⁷. I due filoni iniziarono ad intrecciarsi proprio a partire dall'anniversario del 1999, coinvolgendo soprattutto gli studi orientati a scrutare i provvedimenti legislativi che il governo repubblicano romano del 1849 prese in materia di rapporti con il clero e i religiosi. In questo senso andava il contributo di Carlo Maria Fiorentino compreso nel volume speciale della *Rassegna*

popolo romano nei confronti del governo pontificio e la sua non incondizionata adesione alla Repubblica cfr. L. Rodelli, *La Repubblica romana del 1849*, Domus Mazziniana, Pisa 1955.

⁵ L. Huetter, *Il clero romano nel '49*, in «Capitolium», IX (1949), pp. 379-390. Intanto, nel 1946 era stato pubblicato anche uno dei primi contributi di carattere storico-giuridico sul tema, in cui si analizzavano le posizioni prese dai deputati cattolici all'interno dell'Assemblea incaricata di redigere la Costituzione e le varie soluzioni proposte al fine di garantire la libertà religiosa ai cittadini della Repubblica, privilegiando, o meno, il ruolo del Cattolicesimo nel corpo del nuovo Stato repubblicano, finanche riflettendo sulla posizione giuridica del papa, si tratta di A. Battaglia, *Libertà di culto e religione di Stato nella Repubblica romana del '49*, in «Civiltà moderna», I (1946), pp. 37-41. La stessa posizione venne riformulata qualche anno più tardi dalla tesi di laurea E. Laureano, *L'atteggiamento del clero a Roma durante la Repubblica del 1849*, Università di Roma La Sapienza, a. a. 1965-1966, in Archivio storico dell'Università di Roma La Sapienza, *Storico studenti*, 1966; Id., *Il plauso del clero alla Repubblica romana del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LVII (1970), pp. 226-232.

⁶ G. Martina S. J., *Pio IX. 1846-1850*, Università Gregoriana, Roma 1974, si veda anche A. Monti, *Pio IX nel Risorgimento italiano. Con documenti inediti e illustrazioni*, Laterza, Bari 1928.

⁷ Tra gli studi che si sono occupati di ricostruire le dinamiche politico-istituzionali, soprattutto la ridefinizione dei rapporti tra lo Stato repubblicano e la Chiesa, si possono citare: G. Grilli, *Riflessioni in tema di rapporti fra Stato e Chiesa nella Repubblica romana del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXIII (1989), pp. 283-296; M. Di Napoli, *Le relazioni tra Stato e Chiesa nell'esperienza storica della Repubblica romana del 1849*, numero monografico di «Quaderni laici», IV, (2011). Entrambi i contributi analizzano le diverse posizioni espresse all'interno del movimento repubblicano e dell'Assemblea costituente in materia di rapporti tra la Repubblica e la Chiesa cattolica, soprattutto in merito al ruolo del romano Pontefice e alle garanzie che gli si dovevano offrire come capo di una istituzione religiosa, al fine di permettergli di esercitare la propria autorità spirituale.

storica del Risorgimento del 1999⁸. L'autore riprendeva il paradigma interpretativo di Demarco, restituendo una lettura della politica ecclesiastica repubblicana come una conseguenza e un aspetto della cosiddetta "rivoluzione sociale", illustrando in che modo questo tipo di legislazione cercò di ridefinire lo *status* sociale del clero e dei religiosi nello Stato romano, con uno sguardo anche al ruolo, svolto dall'amministrazione municipale, di mediazione tra il governo repubblicano e il tessuto delle istituzioni ecclesiastiche e religiose cittadine.

Nel 2001 un volume monografico della rivista *Roma moderna e contemporanea*, curato da Marina Caffiero, intendeva proporre un confronto tra la Repubblica romana del 1798-1799 e quella del 1849. Al suo interno si trovava anche un contributo di Catherine Brice sulle nuove direzioni e prospettive verso le quali sarebbe stato opportuno indirizzare le future ricerche sull'esperienza repubblicana romana di metà Ottocento⁹. La storica francese denunciava la carenza quasi totale di un'analisi degli aspetti religiosi degli avvenimenti romani del 1849, auspicando che la nuova storiografia in merito battesse, al più presto, proprio questo sentiero di ricerca, attraverso una trattazione organica ed esauriente della tematica religiosa¹⁰.

Ancora oggi, nonostante i recenti ed efficaci lavori di sintesi sulla Seconda Repubblica romana¹¹, la più completa e sistematica ricerca relativa alla questione religiosa nella Roma repubblicana del 1849 è da ricondurre nel solco degli studi storico-giuridici e porta la firma del canonista Daniele Arru¹². L'aspetto metodologico è si-

⁸ C. M. Fiorentino, *La politica ecclesiastica della Repubblica romana e il ruolo dell'amministrazione capitolina*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI (2000), pp. 33-48. Una versione riassunta di questo saggio è stata ripubblicata come Id., *La politica ecclesiastica della Repubblica romana del 1849*, in E. Ciccozzi, L. Di. Ruscio, R. Gravina (a cura di), *L'Italia tra '800 e '900. Ipotesi e percorsi*, pp. 19-30, pubblicato on line al link <<http://www.progettomemoria.info/core/wp-content/uploads/2016/07/ItaliaOttoNove.pdf>>, (10/18).

⁹ C. Brice, *Il 1849 a Roma: nuove piste di ricerca. A colloquio con Catherine Brice*, in M. Caffiero (a cura di), *Roma repubblicana 1798-99, 1849*, numero monografico di «Roma moderna e contemporanea», IX (2001), pp. 307-312.

¹⁰ Effettivamente, il taglio comparativo del volume tendeva ad accentuare tale mancanza rispetto all'esperienza repubblicana di cinquant'anni prima della Repubblica giacobina, la quale può vantare, al contrario, una prolifica storiografia che ha approfondito gli aspetti religiosi. A tale proposito cfr: M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia (secc. XVII-XIX)*, Istituti editoriali poligrafici, Pisa 2000; Ead., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova 1991; M. A. Visceglia, C. Brice (a cura di), *Cérémonial et rituel à Rome (XVII-XIX siècle)*, École Française de Rome, Rome 1997; L. Fiorani, D. Rocciolo (a cura di), *Chiesa romana e Rivoluzione francese 1789-1799*, École Française de Rome, Rome 2004; L. Fiorani (a cura di), "Deboli progressi della filosofia", *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, numero monografico di «Ricerche per la storia religiosa di Roma» IX (1992); M. Formica, *La città e la Rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1994; Ead., *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Carocci, Roma 2004. Si veda anche il numero monografico *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria 1789-1799* della rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma», XI (2006).

¹¹ G. Monsagrati, *Roma senza il papa. La Repubblica romana del 1849*, Laterza, Roma-Bari 2014; Id., *La primavera della Repubblica. Roma 1849: la città e il mondo*, La Lepre Edizioni, Roma 2016; e il più recente volumetto che riprende la tesi esposta, ormai più di sessant'anni fa, da Demarco: R. Carocci, *La Repubblica romana. 1849, prove di democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Odradek, Roma 2017.

¹² D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 2012, le tesi esposte in questo volume erano state anticipate in una relazione preliminare in Id., *Sulla legislazione ecclesiastica della Repubblica romana del 1849*, in «Clio», XLIII (2007), pp. 189-205.

curamente il punto più originale di tale ricerca e consiste nella capacità di passare dall'analisi del documento normativo alla verifica delle conseguenze e dei comportamenti che l'emanazione di questo stesso provvedimento aveva avuto nella pratica religiosa quotidiana della popolazione romana.

La metodologia di ricerca che si è deciso di adottare è pressappoco la stessa, ovvero l'analisi del rapporto tra il prescritto e il vissuto in ambito religioso. Ovviamente il campo di indagine si è spostato dalla dimensione storico-giuridica a quelle della storia istituzionale e sociale, valorizzando l'elemento della realtà urbana romana. I due piani di analisi, quello istituzionale e quello socio-culturale, risultano infatti fortemente interconnessi, soprattutto se si intende dare un taglio sociologico anche all'analisi degli aspetti istituzionali, nel tentativo di ricondurre entrambi gli aspetti nella categoria storiografica di "vita religiosa", citata anche nel titolo del volume.

Ci si potrebbe quindi interrogare su cosa si intenda con il termine, apparentemente troppo generico, di "vita religiosa". Non è semplice fornire una definizione unica e sintetica di tale concetto, soprattutto se lo si concepisce come una categoria storiografica, un oggetto della ricerca storica, e non sembra questa la sede opportuna per ripercorrere il decennale dibattito che la storiografia religiosa ha sviluppato in merito¹³. In realtà, la nozione di vita religiosa può essere concepita come un contenitore all'interno del quale possono trovare posto diversi aspetti relativi alla dimensione del sacro, che possono essere studiati singolarmente oppure in relazione tra loro, in un determinato contesto storico. Il modo di agire delle istituzioni e le strategie pastorali intraprese dal clero nell'ambito di una società confessionale, o in fase di seco-

¹³ Riscontri metodologici sull'uso del termine "vita religiosa" nella storiografia si possono trovare in P. Prodi, *Il convegno di Bologna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XII (1958), pp. 413-419; H. Jedin (a cura di), *Problemi di vita religiosa italiana nel Cinquecento*, Antenore, Padova 1960; G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962; D. Cantimori, *Conversando di storia*, Laterza, Bari 1967; G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano 1969; M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici», XV (1970), pp. 653-758; F. Bolgiani, *Per un dibattito sulla «storia religiosa»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», VII (1971), pp. 613-616; G. Alberigo, *Nuove frontiere della storia della Chiesa*, in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 7-30; G. Miccoli (a cura di), *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Annali*, II, Einaudi, Torino 1974; C. Russo, *La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi*, in Ead. (a cura di), *Società, chiesa e vita religiosa in "Ancien Regime"*, Guida, Napoli 1976, pp. XVII-CCXLIV; J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Edizione italiana a cura di F. Bolgiani, SEI, Torino 1979; G. De Rosa, *La storiografia socio-religiosa in Italia e in Francia e Per una storia della Chiesa come storia del "religioso vissuto"*, in Id., *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli 1983², pp. 449-468; G. Miccoli, *Problemi e aspetti della storiografia sulla Chiesa contemporanea*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 1-16; J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia, Milano 1991; Id., *Il prescritto e il vissuto*, in F. Pitocco (a cura di), *Storia delle mentalità*, I, *Interpretazioni*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 193-222; A. Prosperti, *Storia della pietà*, in «Archivio italiano della storia della pietà», IX (1996), pp. 3-29; M. Faggioli, A. Melloni (a cura di), *Religious Studies in the 20th Century: a Survey on Disciplines, Cultures and Questions. Proceedings of the Assisi Conference 2003*, LIT Verlag, Münster 2006; D. Menozzi, M. Montacutelli (a cura di), *Storici e religione nel Novecento italiano*, Morcelliana, Brescia 2011; *Scrivere di storia. Narrazioni del cristianesimo nei secoli*, numero monografico di «Rivista di storia del Cristianesimo» XII (2015), si veda anche il recente G. Miccoli, *Questione di metodo. Scritti su storici e storiografia*, a cura di G. Battelli, Viella, Roma 2020.

larizzazione, come era quella del XIX secolo, avevano poi un diretto riflesso sugli aspetti della vita quotidiana, soprattutto in relazione alla pratica religiosa, ovvero ad un comportamento condiviso e ripetuto costantemente dalla comunità dei fedeli. Particolarmente importante in questo ambito può apparire lo studio dei rapporti tra religiosità e spiritualità, della pratica e del vissuto religioso dei singoli e delle masse, anche in relazione alle istituzioni ecclesiastiche e, nello specifico, alle strategie di organizzazione, di incentivazione e di controllo della prassi religiosa da parte di queste ultime, nonché al rapporto tra prescritto e vissuto, che si venne a creare in una determinata realtà storica. Partendo da queste categorie tematiche generali, l'attenzione dello studioso può concentrarsi su alcune più specifiche manifestazioni della religione all'interno di un contesto storico-sociale: si possono menzionare, per esempio, gli aspetti agiografici, devozionali, culturali e liturgici, le forme e le modalità di rappresentazione del sacro, le mentalità e le credenze religiose, le esperienze di fede legate a particolari condizioni spirituali o sociali, senza trascurare la vita religiosa in comunità confessionali al di fuori del Cattolicesimo e perfino del Cristianesimo.

L'intento perseguito in questo lavoro è stato quello di attribuire al concetto di vita religiosa un'accezione il più possibile ampia, includendo al suo interno anche lo studio delle istituzioni e del clero e applicando tale categoria storiografica alla specifica realtà della Roma del 1849, nel tentativo di esplorare, per quanto consentito dalle fonti reperite, tutti gli aspetti relativi alla dimensione del sacro in questo particolare frangente politico e sociale. Anche scorrendo l'indice del volume, si evince che si è voluto partire dall'analisi degli aspetti istituzionali, con lo studio delle gerarchie ecclesiastiche, per poi passare al clero secolare e regolare, finendo con l'analisi degli aspetti sociali riguardanti la vita religiosa della popolazione romana, con una certa attenzione anche alle comunità religiose non cattoliche, ma senza prevedere una soluzione di continuità tra i due piani di indagine, andando bensì a mettere continuamente in rilievo le relazioni di causa ed effetto che li tengono legati. L'obiettivo di fondo di questa ricerca è stato, dunque, quello di indagare e ricostruire la condizione esistenziale e la vita sociale e culturale dell'uomo romano dell'epoca, inteso come fedele e devoto, concependo la religione come parte integrante di precisi contesti economici, politici e culturali. Gli ambiti di studio legati al concetto di vita religiosa sono stati intesi come parametri che, nel momento in cui subiscono precisi e repentini cambiamenti, finiscono per influire e modificare anche le condizioni di vita dell'uomo che prega e che pratica la religione. Pertanto, proprio l'approccio sociologico e sociale allo studio della prassi religiosa, nel particolare frangente della Seconda Repubblica romana, si deve considerare uno dei maggiori aspetti di originalità che questa ricerca intende presentare, scaturito dalla convinzione che l'esperienza repubblicana romana del 1849 rappresentò, per i cittadini dell'Urbe, il vero clinale attraverso il quale una società, che per molti aspetti poteva ancora considerarsi di tipo confessionale, iniziò il suo lungo ma inesorabile percorso di secolarizzazione, un punto di vista che nessuno studio relativo alla tematica aveva ancora affrontato in maniera organica, sistematica e sufficientemente approfondita.

La presente ricerca nasce quindi dalla necessità di chiarire in che modo il clero e i religiosi romani si rapportarono al potere civile, e viceversa, nel frangente repubblicano del 1849, e come questa complessa rete di relazioni andò ad influire sullo

svolgimento della pratica religiosa in quei turbolenti mesi, prendendo come punto di osservazione privilegiato, ma non necessariamente esclusivo, la diocesi di Roma. Infatti, la complessità del campo di indagine ha imposto di circoscrivere fortemente l'ambito geografico alla sola realtà urbana romana, senza però ignorare del tutto importanti spunti di ricerca riguardanti anche aree periferiche dell'ex Stato Pontificio. Questa scelta è stata dettata soprattutto dalla consapevolezza che la prospettiva romana avrebbe potuto fornire più materiale da analizzare, poiché proprio a Roma era collocato il centro pulsante dell'esperienza repubblicana.

È quindi evidente quanto in questa ricerca, che ad un primo approccio potrebbe sembrare un saggio di storia sociale e religiosa condotto su base locale, si vanno ad innestare e intrecciare tra loro diversi indirizzi storiografici: da quello più generale sulla Seconda Repubblica romana del 1849 a quello sul clero e le istituzioni ecclesiastiche e religiose nel XIX secolo. Invero, la complessità della situazione romana rende il caso dell'Urbe esemplare nello studio dei rapporti tra religione e politica nel Risorgimento, presentandosi come una prima esperienza di confronto tra Stato e Religione nel secolo XIX, alla quale, considerati gli originali e avanzati risultati politici ai quali giunsero i protagonisti dell'esperienza repubblicana romana di metà Ottocento, si continuò a guardare con interesse per quasi un secolo. La Città eterna, in quanto centro della Cristianità e sede del papato, aveva fatto sì che il clero e le istituzioni ecclesiastiche che vi si trovavano a vivere ed operare fossero state, fino alla metà del secolo XIX, poco abituate – fatte salve le brevi parentesi giacobina e napoleonica – a relazionarsi con una autorità civile laica e, in questo ambito, il contesto del 1848-'49 rappresentò, anche per il caso romano, un punto di svolta fondamentale. La rete di rapporti tra istituzioni statali ed istituzioni ecclesiastiche ebbe poi più che rilevanti conseguenze anche sullo svolgimento della prassi religiosa nell'Urbe. Per questo si è cercato di mettere in risalto motivi e ragioni di continuità o di rottura nella vita religiosa romana rispetto alle condizioni antecedenti la fuga del papa a Gaeta, oltre che il ruolo svolto dalla religione nelle particolari condizioni di guerra in cui versava la Città in quel frangente, che appaiono ben riassunte nella formula scelta per il titolo *Tra altari e barricate*.

Un primo passo in tal senso è stato compiuto nel cercare di ricostruire la situazione della componente religiosa a Roma a ridosso del 1848, per poi analizzare, con un procedimento di indagine dal vertice alla base e dal generale al particolare, i vari cambiamenti intervenuti nei rapporti tra i poteri statuali e i diversi ambiti della religione nell'Urbe. Ovviamente non è stato possibile esporre la questione secondo un criterio cronologico, ma si è preferito sviluppare la scansione progressiva del lavoro mediante nuclei tematici in cui, di volta in volta, si sono messi in risalto momenti salienti dell'esperienza repubblicana romana. D'altra parte, lo scopo iniziale non era quello di fornire una ricostruzione puntuale degli avvenimenti attraverso i quali si dipanò la vicenda della Repubblica romana del 1849, elementi che si reputano in gran parte per acquisiti, quanto indagare i nodi riguardanti il ruolo svolto dalla religione e dai suoi ministri in quei pochi, ma così intensi, mesi. Particolare attenzione è stata dedicata alle dinamiche e alle ragioni dell'adesione o del contrasto alla Repubblica da parte del clero e dei religiosi, ricorrendo spesso anche a particolari casi di studio. All'interno del più ampio contesto, di volta in volta, hanno trovato occasione di essere sviluppati diversi problemi storiografici: dalle questioni di genere alle lettu-

re transnazionali del fenomeno, dalla sociologia religiosa allo studio della santità e dei culti, dall'analisi di alcuni aspetti storico-giuridici della legislazione in materia ecclesiastica della Repubblica all'osservazione comparata delle altre confessioni religiose, e così via.

Il repertorio di fonti al quale si sarebbe potuto accingere sarebbe stato senza dubbio molto vasto; per questo si è deciso di stabilire un criterio di selezione della documentazione che, nelle ipotesi iniziali, avrebbe permesso di aver un quadro il più completo possibile della problematica storiografica. Tale criterio è stato formulato a partire dalla consapevolezza che ogni fonte storica rispecchia una posizione particolare, un assunto che appare tanto più vero proprio nel contesto analizzato, in cui pregiudizi politici e meccanismi della propaganda avrebbero potuto restituire una visione falsata e partigiana di eventi e problemi, soprattutto nel caso in cui tale documentazione fosse stata prodotta a Repubblica ormai caduta, come effettivamente è emerso nella maggior parte dei risultati dello scavo archivistico. Anche il criterio di selezione delle fonti ha risentito dell'impostazione metodologica prescelta, ovvero del dialogo e della valorizzazione dei punti di contatto tra storia istituzionale e storia sociale: pertanto, alle fonti d'archivio prodotte dalle autorità politiche e dalla gerarchia ecclesiastica si sono andate ad affiancare memorie, cronache, diari, carteggi, ma anche documentazione in grado di restituire il punto di vista dell'opinione pubblica, come la pubblicistica e i quotidiani, nel continuo tentativo di far dialogare i diversi punti di vista e di contestualizzarli in modo tale da restituire un'interpretazione critica e consapevole delle problematiche analizzate¹⁴. Particolarmente significative per capire quale rappresentazione visiva assunse la componente religiosa nel discorso propagandistico del 1849 romano si sono rivelate anche le fonti iconografiche, poste in appendice al volume.

Ovviamente non si presume che questo libro sia in grado di esaurire del tutto la problematica storiografica in questione. Diversi sono i dubbi da sciogliere, gli interrogativi rimasti del tutto o parzialmente irrisolti, le lacune ancora da colmare e molti sono ancora gli aspetti che meritano di essere approfonditi e sottoposti ad un supplemento di indagine, soprattutto attraverso lo studio di ulteriore documentazione in grado di generare nuove riflessioni ed interpretazioni critiche, nella speranza che il contributo fornito al dibattito storiografico sull'argomento possa sollecitare nuovi e sempre stimolanti interrogativi, ma anche incoraggiare a percorrere nuove piste di indagine, sempre in grado di cogliere spunti di riflessione anche sul tempo presente.

¹⁴ Rassegne documentarie sulla Repubblica romana del 1849 sono state proposte già da alcuni studi ai quali si può fare riferimento per una precisa descrizione dei fondi archivistici: *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, I, cit., pp. 175-242; *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, II, cit., pp. 1026-1090; L. Londei, *Fonti per lo studio della Repubblica romana conservate nell'Archivio di Stato di Roma*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI (1999), pp. 346-350; G. Martina, *La Repubblica romana e le carte dell'Archivio Segreto Vaticano*, in *Ivi*, pp. 351-368; P. Pavan, *L'Archivio Capitolino e la sua documentazione sulla Repubblica romana*, in *Ivi*, pp. 369-376; G. Luseroni, *Documenti sulla Repubblica romana nel Museo centrale del Risorgimento di Roma*, in *Ivi*, pp. 377-386; L. Rossi, *Le fonti sulla Repubblica romana del 1849 nelle raccolte della Biblioteca di Storia moderna e contemporanea*, in *Ivi*, pp. 387-396. Si veda anche il portale sulla Repubblica romana del 1849 messo a disposizione dalla Biblioteca di Storia moderna e contemporanea di Roma e consultabile al link <<http://www.repubblicaromana-1849.it/>> (09/20).

Infatti, l'interesse dello storico per taluna indagine non è mai una cosa astratta o calata dall'alto, la decisione di intraprendere uno studio del passato scaturisce sempre da una suggestione offerta dal tempo presente, da un problema che si percepisce vivo e attuale. Il pensiero è chiaro a tutti gli studiosi di storia e, pur avendo radici crociate, è stato efficacemente sintetizzato da Giovanni Miccoli, il quale scrisse che «non si dà ricerca storica senza un problema forte che la animi, riflesso di se stessi e dell'esperienza del proprio tempo. "Quale è il suo problema?" [...]. La domanda era terribilmente impegnativa: suggeriva, imponeva vorrei dire, un aggancio reale alle vicende e alle questioni che agitavano il presente, stimolava l'attenzione e l'impegno verso i suoi problemi come premessa essenziale per poter studiare e capire quelli del passato»¹⁵. Gli ideali di libertà, democrazia e tolleranza che animarono gli uomini e le donne che accorsero a Roma nel 1849 sembrano ormai conquiste assodate, diritti sanciti da una Costituzione che fonda le sue radici proprio in quella esperienza; ma oggi è quanto mai opportuno attualizzare quegli avvenimenti, per ricordare che quelli che oggi appaiono come benefici acquisiti sono in realtà frutti di un lungo e tortuoso percorso di civiltà, costato sacrifici e vite umane. In questo il Gianicolo svolge il ruolo di luogo della memoria e, per chi scrive, anche di luogo dell'anima, custode privilegiato di tanti ricordi d'infanzia, consumati tra le erme dei patrioti e all'ombra delle statue equestri di Garibaldi e di Anita. Nel 2011, in occasione del 150° anniversario dell'Unità d'Italia, il piccolo edificio di Porta San Pancrazio è diventato un museo della Repubblica romana, mentre sulla balaustra del belvedere che affaccia sull'Urbe sono stati scolpiti gli articoli di quella Costituzione tanto agognata, ma mai entrata in vigore. Il visitatore che si affaccia da quella terrazza ha alle sue spalle l'imponente cupola di San Pietro, ma di fronte ai suoi occhi si staglia il profilo della Città eterna solcato da altrettante cupole barocche, segno evidente del ruolo, per nulla secondario, che la religione ha sempre ricoperto a Roma.

Roma, 9 febbraio 2021

¹⁵ G. Miccoli, *Per continuare la discussione...*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXII (1996), pp. 429-433, ripubblicato in Id., *Questione di metodo*, cit., pp. 97-116.

Capitolo 1

La gerarchia ecclesiastica e il clero secolare tra Roma e Gaeta

1.1 Una statistica del clero e dei religiosi a Roma a ridosso del 1848

Nella Roma di metà Ottocento molti erano gli artisti che giungevano in città dall'Europa continentale per immortalare, nei loro dipinti, le rovine antiche e la vita quotidiana all'ombra dei resti della civiltà classica. Tra questi c'era anche il pittore olandese Johan Philip Koelman, giunto nell'Urbe già nel 1840 grazie ad una borsa di studio concessagli dall'Accademia di Belle arti di Amsterdam¹. Koelman rimase a Roma anche durante la Repubblica, lasciando una preziosa testimonianza sugli eventi del 1849 e, in generale, sulle condizioni della capitale dello Stato Pontificio e dei romani alla metà del XIX secolo:

Roma, quell'immenso convento, dove non si poteva andare per la strada senza incontrare preti, cardinali nei loro magnifici equipaggi con gli agghindati lacchè, che sembravano appartenere ancora al secolo scorso, gesuiti dai larghi mantelli e cappelli colossali che camminavano sempre per tre, con le mani giunte e gli occhi attenti, monaci degli ordini più svariati, che passavano anche loro indifferenti come se il mondo non li riguardasse, quella Roma aveva cancellato dalle sue porte la parola clausura².

L'artista olandese descriveva una città in cui la componente clericale e religiosa era fortemente visibile, non solo nelle imponenti architetture delle chiese barocche, con le loro numerose cupole adagate sui tetti di Roma, ma anche nella variegata umanità che popolava quotidianamente le strade e che tradiva, senza troppe riserve, un'evidente sproporzione tra la componente ecclesiastica e quella laica della cittadinanza. Lo squilibrio numerico doveva risultare ancora maggiore nel momento in

¹ Su J. P. Koelman si veda l'introduzione critica a J. P. Koelman, *Memorie romane*, a cura di M. L. Trebiliani, I-II, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1963; A. Villari, *Arte e artisti a Roma durante la Repubblica*, in L. Rossi (a cura di), *Un laboratorio politico per l'Italia. La Repubblica romana del 1849*, Binklink editori, Roma 2011, pp. 137-149, e M. Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica: storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, Bruno Mondadori, Milano 2003. Sulla presenza degli artisti stranieri a Roma, durante la Repubblica del 1849 è stata recentemente discussa una tesi di dottorato: T. Antoniozzi, *Fine but liberal: the roman evolution and the art scene of Rome (1846-1849)*, Ph. D. dissertation, IMT School for Advanced Studies, Lucca 2016, in particolare le pp. 270-320, 340-352.

² J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, cit. p. 209.

cui si fossero prese in considerazione anche le monache – che Koelman non cita –, meno visibili agli occhi dei visitatori, in quanto erano ancora in gran parte soggette alla prescrizione di una rigida osservanza della clausura. La testimonianza del pittore straniero risulta significativamente indicativa per farsi un'idea dell'entità del ceto ecclesiastico romano alla metà del secolo XIX, e può rappresentare un utile spunto per tentare di tracciare una stima della popolazione religiosa della Città eterna. Già altri studi sulla storia di Roma nell'Ottocento hanno proposto delle stime, elaborate partendo dai dati desunti dai *Liber animarum*, custoditi presso l'Archivio storico del Vicariato di Roma, in cui si possono trovare le statistiche sommarie della popolazione frutto delle visite pastorali compiute, da ogni parroco, in occasione della Pasqua di ogni anno.

Chiunque intenda approfondire qualsiasi aspetto riguardante la storia dell'Urbe nel XIX secolo non può prescindere dall'importante lavoro di Fiorella Bartoccini. La storica ottocentista, all'interno di un percorso di ricostruzione demografica più ampio, dedica qualche pagina anche al tentativo di definire la consistenza del ceto ecclesiastico romano, in una prospettiva cronologica di lunga durata, che abbraccia l'intero secolo³. Secondo la studiosa, prima del 1860, ruotavano attorno ai circa 600 edifici religiosi romani⁴, tra chiese, monasteri, conventi e case religiose, un ecclesiastico ogni 30 abitanti, con una maggiore concentrazione di clero e religiosi nel popoloso rione Monti. Il solo clero secolare superava il 10% della popolazione nei rioni centrali e nel rione Trastevere – la percentuale si deve invece raddoppiare per il clero regolare – ed era distribuito in modo piuttosto disomogeneo, con una maggiore concentrazione nei rioni con intensità abitativa più alta e con più parrocchie all'interno dei propri confini. Le stesse parrocchie erano state ridotte da 82 a 54 dalla riforma voluta da Leone XII nel 1825⁵, mentre le sole quattro basiliche patriarcali contavano al loro servizio 500 individui tra clero e religiosi.

Il decennio che si estende dal 1840 al 1850 viene preso in considerazione dalle ricerche condotte dallo storico della demografia Sonnino⁶, il quale fissa come sparti-

³ F. Bartoccini, *Roma nell'Ottocento. Il tramonto della "Città santa", nascita di una capitale*, Cappelli, Bologna 1985, pp. 264-309.

⁴ *Ivi*, p. 89, Demarco ha sostenuto, invece, che durante il pontificato di Gregorio XVI le chiese romane fossero 360, cfr. D. Demarco, *Il tramonto dello Stato Pontificio. Il papato di Gregorio XVI*, Einaudi, Torino 1949, p. 190. Andando più indietro cronologicamente, la visita pastorale del 1824 aveva riguardato 133 chiese di confraternite, 39 tra conventi e monasteri maschili con le rispettive chiese, 34 monasteri femminili, 16 conservatori, 8 ospedali e 14 ospizi, a cui si devono aggiungere 82 parrocchie. Per questi dati si confronti S. Pagano, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», IV (1980), pp. 407-412.

⁵ Sulla riforma delle parrocchie del 1825 si veda D. Rocciolo, *La riforma delle parrocchie tra Pio VII e Leone XII*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX, Amministrazione, economia, società e cultura*, Herder, Roma 1997, pp. 349-372. Si veda anche *Libro manoscritto che spiega l'assetto delle parrocchie di Roma dopo la riforma del 1825, con precisato per ognuna il numero delle anime, le chiese che ricadono entro i suoi confini i possessori della stessa, cioè religiosi, confraternite, pie istituzioni*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, dossier D, fascicolo VII.

⁶ E. Sonnino, *Le anime dei romani: fonti religiose e demografia storica*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di papa Wojtyła*, *Storia d'Italia, Annali*, XVI, Einaudi, Torino 2000, pp. 327-364, in particolare della stima del

acque gli eventi del 1848-'49 che, sostiene, provocarono a Roma un deficit di popolazione di circa 10000 abitanti nel giro di un solo anno. I grafici allegati al saggio, che sintetizzano i dati desunti dai *Liber animarum*, rivelano che nel decennio preso in esame erano presenti a Roma 3 ecclesiastici ogni 100 abitanti, tra i quali si distinguevano 34 vescovi, 1390 preti, 2240 frati, 1697 monache, per un totale di una popolazione religiosa che constava di 5361 unità, nettamente sproporzionata in relazione alla popolazione civile.

Più concentrata sulla prima metà degli anni Quaranta dell'Ottocento risulta, invece, la stima proposta da Maria Lupi in un saggio sui problemi pastorali a Roma durante il pontificato di Pio IX⁷. La studiosa sostiene che nel 1841, su una popolazione di 168991 abitanti, di cui 164839 cattolici, fossero presenti 158868 laici, 32 vescovi, 1478 sacerdoti, 2208 religiosi, 1581 monache e 672 seminaristi. Tra i non cattolici si potevano invece annoverare 456 tra "eretici, turchi e infedeli"⁸, 3696 ebrei, giungendo alla media conclusiva di 3129 individui per parrocchia e un sacerdote secolare ogni 114 abitanti, compresi coloro che non professavano il Cattolicesimo.

In uno dei più recenti studi di sintesi sugli avvenimenti romani del 1849, Giuseppe Monsagrati ha affermato che, alla metà dell'Ottocento, Roma vantava una popolazione totale di 170000 abitanti, tra i quali si potevano distinguere 3500 individui appartenenti al clero secolare e regolare e 1500 monache⁹. Come si può constatare, le cifre sono abbastanza costanti all'interno dell'arco cronologico, più o meno ampio, che la storiografia ha preso in considerazione. Inoltre, emerge chiaramente l'unicità del caso romano, in cui ci si trova a fare i conti con una diocesi vastissima e molto variegata che attraeva al suo interno un numero imprecisato di sacerdoti da ogni dove, i quali non sempre segnalavano la propria presenza all'autorità ecclesiastica.

È quindi possibile fornire una esatta statistica del ceto ecclesiastico presente a Roma alla vigilia della Repubblica e subito dopo la sua caduta? Le fonti seriali che solitamente vengono interrogate dagli storici per studiare l'andamento della popolazione romana, in particolare gli Stati delle anime, i *Liber animarum* e le *Notizie per l'anno*¹⁰, risultano, per il periodo che va dal 1848 al 1850, frammentarie o compilate in modo sommario, mentre la circolare emanata dal Ministero dell'Interno della Repubblica, al fine di formare una statistica del clero regolare romano, non giunse ad esiti definitivi ed organici e, pertanto, la documentazione archivistica in merito non garantisce la possibilità di avanzare una stima esatta della popolazione religiosa ro-

clero si parla alle pp. 348- 353; si veda anche Id. (a cura di), *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998.

⁷ M. Lupi, *Problemi pastorali a Roma nell'età di Pio IX*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma, la sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 133- 174, in particolare p. 138.

⁸ Con questa dicitura erano indicati negli Stati delle anime gli abitanti che non professavano il Cattolicesimo tranne gli ebrei.

⁹ G. Monsagrati, *Roma senza il papa*, cit., p. 73. Non è chiaro a quale tipo di fonti faccia riferimento Monsagrati, probabilmente riprende le stime proposte dalla Bartoccini.

¹⁰ *Le notizie per l'anno*, pubblicazione annuale del famigerato stampatore romano Chracas, non venne compilata tra il 1847 e il 1851, un arco cronologico troppo esteso per ottenere informazioni attendibili sul biennio 1848-'49.

mana a ridosso del 1849¹¹. Nello sforzo di tentare di ricostruire questo frammentato quadro, si può partire dalle fonti memorialistiche.

Tra le numerose voci che proposero, negli anni successivi alla Repubblica, ricostruzioni degli avvenimenti del 1849 romano, quella di Giuseppe Gabussi tentò di fornire una statistica del ceto ecclesiastico romano in quel frangente, attestando la stima a 4000 individui in tutto, monache comprese¹².

La cifra proposta dallo storico della rivoluzione romana si avvicina abbastanza a quella che doveva essere l'esatta consistenza di clero e religiosi, che si può evincere da uno dei *Liber animarum*. I grandi libri, compilati a stampa, restituiscono per l'anno 1849 un ristretto dei dati raccolti nel periodo compreso tra la Pasqua del 1849 e quella del 1850, dal quale si evince un quadro abbastanza esatto della situazione: la popolazione religiosa romana complessiva doveva attestarsi a 4440 unità su una popolazione totale di 166744, distribuita in 37447 nuclei familiari¹³. Nel computo totale sono compresi 28 vescovi, 1187 esponenti del clero secolare, 1764 di quello regolare e 1461 monache, ai quali si devono aggiungere 492 tra seminaristi e collegiali, 332 eretici e turchi, senza contare gli ebrei. Scendendo ad un grado di osservazione maggiormente analitico su base parrocchiale, risulta che il maggior numero di sacerdoti (64) era concentrato nel territorio parrocchiale di Santa Caterina della Rota, mentre la parrocchia che poteva vantare una maggiore concentrazione di religiosi maschi (215) era quella dei SS. Vincenzo e Anastasio in Trivio. Le monache erano presenti solo nel territorio di alcune parrocchie, la maggior parte (268) in quello di Santa Maria Maggiore. Tuttavia è necessario fare una precisazione: i dati raccolti negli stati delle anime dai vari parroci, come è noto, fotografano la composizione della popolazione cittadina allo scadere della Pasqua, che nel 1849 cadde il 9 aprile, ma è possibile che lo stato di guerra in cui sprofondò la città, poco più di quindici giorni più tardi, avesse mutato profondamente la situazione. Ponendo, comunque, la questione in una prospettiva di lungo raggio, si evince chiaramente che, rispetto al 1848, il 1849 vide diminuire la popolazione totale romana, la quale tornò poi a crescere, anche se di poco, nel 1850. Seguì questo stesso andamento anche la popolazione religiosa dell'Urbe, anche se il clero secolare, seppur oscillante nel corso del triennio 1848-1850, non sembra aver subito variazioni significative. I religiosi uomini diminuirono notevolmente tra il 1848 al 1849, per poi aumentare di poco nel 1850. Diversamente, nell'anno della Repubblica, le monache diminuirono di più di

¹¹ Per quanto riguarda la suddetta circolare si veda anche *Detta circolare fatta dai medesimi sulla statistica del Clero regolare* in AAV, *Collezione Spada*, 83, 144; si veda anche Il Commissariato del Rione Colonna al Superiore del Convento della Maddalena, Roma, 18 marzo 1849, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdaleneae ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, f. 13 r. Si vedano i risultati riportati in ASR, *Miscellanea della statistica (1785-1872)*, in particolare i risultati relativi a Roma si trovano nelle buste 1 e 3.

¹² Su Giuseppe Gabussi si veda la voce G. Monsagrati, *Gabussi Giuseppe*, in DBI, LI, 1998, pp. 118-121. Il riferimento alla stima sul clero romano si trova in G. Gabussi, *Memorie per servire alla storia della rivoluzione degli Stati Romani dall'elevazione di Pio IX al pontificato sino alla caduta della Repubblica*, III, Regio Istituto de' sordomuti, Genova 1852, p. 85.

¹³ *Stato delle anime dell'alma Città di Roma per l'anno 1850*, Tipografia della Reverenda Camera apostolica, Roma s.d., in ASVR, *Liber animarum dal 1832 al 1867*, si veda in particolare il ristretto per l'anno 1849.

quattrocento unità, aumentando solo di quattro unità nel 1850, un incremento veramente esiguo.

In realtà, una stima quantitativa della popolazione religiosa romana non chiarisce diversi aspetti fondamentali sull'argomento. Non si può rilevare infatti quale fosse la provenienza di questa fetta consistente di abitanti dell'Urbe, sia geografica che sociale, e non è facile nemmeno ricavare informazioni su quali fossero di preciso le occupazioni alle quali erano dediti i sacerdoti e i religiosi romani¹⁴. Consultando i libri delle ordinazioni sacre custoditi presso l'Archivio storico del Vicariato, si evince che la maggior parte del clero ordinato a Roma nel 1849 rifletteva una caratteristica che era già stata messa in risalto da Luigi Fiorani in uno studio sul clero romano in età moderna, ovvero che la maggioranza di esso non era affatto autoctona¹⁵. Infatti, tra il 14 gennaio e il 17 dicembre 1849, vennero conferiti gli ordini minori e maggiori, dalla tonsura al presbiterato, solamente ad una trentina di chierici di origine romana, una decina provenivano dalle altre diocesi italiane, mentre quasi tutte le ordinazioni riguardavano il clero straniero appartenente agli ordini religiosi o proveniente dai vari collegi presenti in città¹⁶.

Un'altra peculiarità del clero romano riguardava la sua occupazione: non tutti i sacerdoti dell'Urbe erano, infatti, addetti alla cura d'anime e all'attività pastorale. Per le 54 parrocchie, uscite dalla riforma del 1825, si deve immaginare che ci fosse solo un parroco ed, eventualmente, un vice parroco. La scarsa presenza di clero curato a Roma era una condizione che strideva del tutto con la situazione del clero diocesano in altre realtà statuali della Penisola. Confrontando infatti il contesto romano con quello degli altri Stati preunitari, emerge chiaramente che in alcuni di essi, già dalla fine del secolo precedente, il clero diocesano era stato maggiormente sollecitato a dedicarsi all'assistenza religiosa, soprattutto laddove era più forte l'influenza o il dominio diretto degli Asburgo e dove le riforme in senso giurisdizionalista avevano favorito un impiego massiccio del clero nell'amministrazione delle parrocchie, come effetto diretto della soppressione di una serie di benefici ecclesiastici, di prebende e, soprattutto, di diversi ordini religiosi di natura esclusivamente contemplati-

¹⁴ Su questo punto si vedano gli studi di D. Rocciolo, *La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l'Ottocento*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma la città del papa*, cit., pp. 367-386; V. Paglia, *Note sulla formazione culturale del clero romano tra Otto e Novecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», LXVIII (1991), pp. 175-214; Ph. Boutry, *Les silencieuses mutations de la prélatrice romaine (1814-1846)*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 33-54; G. Battelli, *La tipologia del prete romano fra tradizione e "romanitas" nell'Ottocento-Novecento*, in *Il clero nell'età post-tridentina: utopie, modelli e realtà*, numero monografico di «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 331-386; G. Martina, *Il clero romano tra Ancien Régime e secolarizzazione*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma*, cit., pp. 115-132. Si veda anche C. Semeraro, *Il clero in Italia fra Restaurazione e primo Novecento. Dall'intransigenza alla consapevolezza del ruolo*, in «Salesianum», LV (1993), pp. 663-691, e X. Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1982.

¹⁵ Cfr. L. Fiorani, *Identità e crisi del prete romano tra Sei e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 135-212.

¹⁶ *Ordinazioni sacre del 1849*, in ASVR, *Libro ordinazioni sacre*, 1843-1850. A questo proposito sarebbe utile anche studiare la documentazione conservata nel fondo ASVR, *Documenti riguardanti il clero*, palchetto 68, che, purtroppo, risulta ancora interdetto alla consultazione da parte degli studiosi.

va o senza alcuna finalità sociale. Come ha scritto Giacomo Martina, al nord, soprattutto in Veneto, il sacerdote rimase legato al modello del parroco illuminista «educatore civile e braccio spirituale del governo più che strumento di una salvezza religiosa»¹⁷. Tale differenza di occupazione era meno tangibile, seppure più presente rispetto allo Stato Pontificio, nel Regno delle due Sicilie, dove erano certamente sopravvissuti quei benefici ecclesiastici che permettevano a una buona parte del clero, ancora alla metà dell'Ottocento, di dedicarsi ad occupazioni che esulavano dall'assistenza religiosa, tranne in Sicilia, dove erano più presenti gli ordini religiosi e dove il clero era meno legato agli ambienti di corte e maggiormente attivo anche nelle zone rurali¹⁸.

Nell'Italia centrale, sottoposta al governo temporale della Chiesa, le riforme giurisdizionaliste non avevano, ovviamente, avuto applicazione. Pertanto, la sopravvivenza di una ampia fetta di clero beneficiato non aveva favorito l'aumento di sacerdoti e religiosi dediti esclusivamente alla cura d'anime; ciò era tanto più vero a Roma quanto in altre diocesi dello Stato Pontificio¹⁹. A quali occupazioni erano dunque

¹⁷ G. Martina, *Il clero italiano dell'Ottocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 61-77, la citazione si trova a p. 65. Sempre Martina sostiene che in Toscana il clero era debole e non edificante, mentre sul clero meridionale aleggiava una cattiva di fama e si propagava l'immagine di un clero di sacrestia intento ad accumulare benefici per arricchire il clan al quale apparteneva. Per un quadro generale sul clero nel secolo XIX si veda A. Gambasin, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale: clero, sinodi e laicato cattolico in Italia*, Liviana, Padova 1974; G. Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXX (1976), pp. 25-72; X. Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero nell'Ottocento*, cit.; G. Miccoli, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico, Storia d'Italia, Annali*, IX, Einaudi, Torino 1986, pp. 881-928; G. Battelli, *La tipologia del prete romano fra tradizione e "romanitas" nell'Ottocento-Novecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 331-386; M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1992, si veda soprattutto l'introduzione dell'autore alle pp. 3-41 e G. Battelli, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di lettura*, in *Ivi*, pp. 43-123; D. Menozzi, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in *Ivi*, pp. 124-179. Si veda anche L. Ceci, L. Demofonti (a cura di), *Chiesa, laicità e società civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Carocci, Roma 2005; C. Brezzi, *Laici, Cattolici, Chiesa e stato dall'Unità d'Italia alla Grande Guerra*, Bologna, Il Mulino, 2011. Si può fare riferimento a questi studi per ulteriore bibliografia specifica riguardante il clero nelle diverse realtà locali italiane prima e dopo l'Unità.

¹⁸ Sul clero del Mezzogiorno nell'Ottocento si veda F. L. Oddo, *Clero liberale nella provincia di Trapani tra il 1848 e il 1860*, Corrao, S.L. 1960; A. Cestaro, *La ricerca storico-religiosa nel Sud con particolare riferimento alla tipologia dell'organizzazione ecclesiastica nell'Ottocento*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 130-165; B. Pellegrino, *Terra e clero nel Mezzogiorno. Il reclutamento sacerdotale a Lecce dalla Restaurazione all'Unità*, Milella, Lecce 1976; M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, in particolare *Id.*, *Le parrocchie italiane in età moderna e contemporanea*, pp. 157-181; F. M. Stabile, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'Unità d'Italia (1860-1870)*, I - II, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1978; A. Gambasin, *Religiosa magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979; F. M. Stabile, *L'episcopato siciliano*, in F. Flores D'Arcais (a cura di), *L'episcopato di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, Sciascia, Caltanissetta - Roma 1994, pp. 135-156; U. Dovere (a cura di), *Chiesa e Risorgimento nel Mezzogiorno*, Velar, Gorle 1996; B. Pellegrino, *Leali o ribelli. La chiesa del Sud e l'Unità d'Italia*, Congedo, Galatina 2011.

¹⁹ Basti prendere come metro di paragone il caso di Perugia dove il clero diocesano era, rispetto a quello romano, di gran lunga maggiore se si considera la densità di popolazione, il numero di parrocchie e

votati i preti romani non impegnati nella cura d'anime? Gran parte di questi uomini consacrati erano eruditi e membri delle accademie, oppure dediti allo studio e all'insegnamento sia nelle scuole che nei seminari²⁰. Molti ecclesiastici dovevano poi essere impiegati nelle funzioni di cappellani delle numerosissime confraternite presenti a Roma, mentre una fetta importante del clero era ancora titolare di benefici ecclesiastici all'interno di istituzioni come chiese, capitoli, collegiate e basiliche²¹, a riprova che riforme in senso giurisdizionalista non avevano avuto applicazione nello Stato della Chiesa.

Come ha giustamente messo in rilievo Maria Lupi, l'occupazione del clero, in particolare del clero romano, influiva non poco anche sulla sua estrazione sociale. Questo clero beneficiato era infatti intento a compiti differenti dalla cura d'anime e costituiva una vera e propria *élite* religiosa che aveva compiuto un percorso formativo praticamente identico a quello della *élite* colta laica, con la quale era perfettamente integrata da vincoli familiari e professionali²².

l'estensione della diocesi, come ha messo chiaramente in luce lo studio M. Lupi, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci, 1846-1878, tra Stato Pontificio e Stato Unitario*, Herder, Roma 1998, in particolare alle pp. 3-59. Sul clero nell'Italia centrale si veda G. Brocanelli, *Seminari e clero nelle Marche nella seconda metà dell'Ottocento*, Herder, Roma 1978; G. Martina, *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, in *Problemi di storia della chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Dehoniane, Napoli 1985, pp. 245-279, che prende in considerazione lo Stato Pontificio e il Granducato di Toscana (1815-1861), facendo riferimento anche ad una vasta bibliografia pregressa e a un repertorio di fonti edite come le visite *ad limina*, i decreti dei sinodi diocesani e provinciali, la corrispondenza dei vescovi, i piani di riforma del sistema di istruzione del clero, operette ascetiche distribuite tra i seminaristi, le circolari al clero emanate dai vescovi; ma anche M. Lupi, *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1860-1978)*, in Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa (a cura di), *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985, pp. 281-320; Ead., *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1860-1978)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXIX (1985), pp. 57-108; Ead., *La cultura ecclesiastica a Perugia nell'Ottocento*, in L. Polverini (a cura di), *Erudizione e antiquaria a Perugia nell'Ottocento*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998, pp. 271-307.

²⁰ Su questo aspetto si veda soprattutto M. Guasco, *La formazione del clero*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 629-715; X. Toscani, *Il reclutamento del clero*, in *Ivi*, pp. 575-628; M. Guasco, *La formazione del clero*, Jaca Book, Milano 2002; M. Sangalli (a cura di), *Chiesa, chierici, sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Herder, Roma 2000 (nonostante il titolo sono pochi i contributi sull'età contemporanea). Per una interessante prospettiva comparata si veda anche Id. (a cura di), *Pastori, pope, preti e rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secc. XVI-XIX)*, Herder, Roma 2005. Per una analisi che prende in considerazione un più vasto panorama geografico si veda N. Lemaitre (a cura di), *Histoire des curés*, Fayard, Paris 2002; J. Art, *L'histoire du recrutement des prêtres et religieux en Europe occidentale au 19^e et 20^e siècle: chapitre clos?*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XCV (2000), pp. 225-237, anche se sono pochi i riferimenti alla situazione Italiana.

²¹ Le quattro basiliche patriarcali romane erano anche parrocchie.

²² Su questo aspetto si veda M. Lupi, *Clero e cultura in Italia tra antico regime ed età liberale: percorsi storiografici*, in R. Millar, R. Rusconi (a cura di), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del Cattolicesimo tra 1400 e 1850*, Viella, Roma 2011, pp. 319-341; Ead., *Formazione e modelli sacerdotali*, in R. Ugolini (a cura di), *Gregorio XVI tra oscurantismo e innovazione. Stato degli studi e percorsi di ricerca*, F. Serra, Roma-Pisa 2012, pp. 115-138. Per una generale rassegna storiografica sul clero nel XIX e XX secolo si veda Ead., *Clero italiano e cura pastorale in età contemporanea. Fonti e dibattito storiografico*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LX (2006), pp. 69-89, e M. Guasco, *Il prete dall'Ottocento al Vaticano II: tra storia e storiografia*, in Associazione italiana dei professori di

Parlando poi di occupazione del clero romano non si può certamente ignorare il fatto che lo Stato Pontificio era uno stato teocratico, dove gran parte dell'amministrazione statale era gestita direttamente dal ceto ecclesiastico, massicciamente impiegato nella complessa macchina di governo e, come ha avuto modo di osservare Demarco, che non si era mai mescolato al popolo²³. Certamente, gran parte dei sacerdoti romani erano preti beneficiati semplici, molti tra loro erano anche impiegati nell'istruzione elementare, che era considerata il naturale prolungamento della missione ecclesiastica²⁴. Tuttavia, come ha sottolineato anche padre Martina, nella capitale dello Stato Pontificio molti giovani sacerdoti preferivano intraprendere la carriera curiale piuttosto che l'attività pastorale e la cura d'anime, tendenza che provocava nel popolo «una fede sincera mista a un largo anticlericalismo»²⁵. Secondo una statistica, compilata probabilmente dallo stesso cardinale Antonelli durante il soggiorno a Napoli nel 1849, a fronte dei 243 impiegati ecclesiastici, tra cui si potevano distinguere 134 cappellani delle carceri di tutto lo Stato pontificio, corrispondevano 5059 impiegati secolari²⁶. Mentre in un promemoria datato 31 maggio 1850, vergato sempre dal prosegretario di Stato di Pio IX, la cifra era diminuita, ma si contavano comunque nell'amministrazione dello Stato Pontificio 104 impiegati ecclesiastici e 5023 secolari²⁷. Leggermente più specifica risulta la statistica, compilata

Storia della Chiesa (a cura di), *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*, Herder, Roma 1999, pp. 299-322. Su questo aspetto si vedano gli studi di G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, in R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino 1964, pp. 751-782; A. Gambasin, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, I, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 174-177. G. Martina, *Il clero italiano nell'Ottocento*, in *Un uomo nuovo per un mondo più umano: don Pietro Bonilli*. Atti del V convegno di studi storici ecclesiastici dell'arcidiocesi di Spoleto-Norcia (Spoleto, 27-29 dicembre 1984), Centro studi e ricerche dell'arcidiocesi di Spoleto-Norcia, Spoleto 1987, pp. 25-55; P. Stella, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, III, *L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 87-113.

²³ D. Demarco, *Una rivoluzione sociale*, cit., p. 257.

²⁴ G. Martina, *Il clero italiano dell'Ottocento*, cit., pp. 74-75.

²⁵ G. Martina, *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità*, cit., pp. 249-250.

²⁶ Cfr. *Statistica di tutti gli impieghi governativi, giudiziari e amministrativi co' rispettivi assegni annui per l'esercizio del dominio temporale della S. Sede all'epoca del 1848 nonché de' Tribunali e Congregazioni Ecclesiastiche*, Napoli 1849, in ASR, *Archivio Antonelli*, b. 30.

²⁷ Girolamo Petri al cardinale Antonelli, Roma, 2 gennaio 1850, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca Moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici*, rubrica 160, fascicolo 1, f. 3 r-v, in cui l'avvocato romano comunicava al cardinale Antonelli di aver compilato una statistica degli impieghi per l'amministrazione dello Stato Pontificio, dalla quale, probabilmente, riprese i dati lo stesso cardinale per compilare il promemoria di cui sopra, cinque mesi più tardi. Una statistica degli ecclesiastici impiegati nell'amministrazione dello Stato Pontificio viene proposta anche in G. Margotti, *Le vittorie della Chiesa nel primo decennio del pontificato di Pio IX*, Tipografia De Agostini, Torino 1857, p. 405, con delle tabelle riassuntive alle pp. 546-547, in cui la cifra proposta rimane, grosso modo, la stessa. Sull'interessante figura di Giacomo Margotti si veda P. Stella, *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1864*, in U. Levra (a cura di), *La città nel Risorgimento (1798-1864)*. *Storia di Torino*, VI, Einaudi, Torino 2000, pp. 493-525. Confrontando questi dati con quelli riportati nei *Liber animarum* sul clero totale presente a Roma si è indotti a pensare che le stime proposte in questi documenti siano arrotondate per eccesso. Tali dati sono relativi a tutto lo Stato Pontificio, ma sono comunque utili per stabilire una proporzione. Bisogna comunque immaginare che, data la presenza a Roma della Curia, gli impiegati ecclesiastici nell'Urbe fossero in numero nettamente maggiore rispetto agli altri luoghi dello Stato della Chiesa.

probabilmente diversi anni più tardi e senza dubbio non prima del 1856, in cui si afferma che gli ecclesiastici impiegati nella macchina statale pontificia erano 303, tra cui 179 cappellani delle carceri addetti al solo culto. Tolti questi ultimi, la quota degli ecclesiastici si attesta a 124, contro i laici che erano quantificati in 6854, quindi un ecclesiastico ogni 54 laici, ovvero meno del 2%. A questi numeri si dovevano poi aggiungere gli impiegati presso i numerosi tribunali e le Congregazioni che contavano 158 ecclesiastici contro 317 secolari²⁸. È evidente da questi dati che, nonostante fosse impiegato nell'amministrazione statale pontificia, il ceto ecclesiastico rimaneva sempre meno numeroso rispetto agli impiegati statali laici, ma, prestando credito a quanto affermato da Giacomo Martina, le statistiche compilate a ridosso della metà del XIX secolo, o comunque nel periodo immediatamente precedente la caduta dello Stato Pontificio, possono restituire un quadro complessivo della situazione degli impiegati statali, distinti in laici ed ecclesiastici, meramente di carattere quantitativo e non qualitativo. Al contrario, una statistica attenta anche al ruolo svolto dagli impiegati all'interno della macchina statale avrebbe rivelato l'importante dato secondo il quale i ruoli dirigenziali e di maggior potere all'interno dell'amministrazione erano, quasi esclusivamente, riservati al clero²⁹. Lo stesso storico gesuita arrivò a confutare la tesi storiografica secondo la quale tutto il clero secolare romano avrebbe abbracciato la carriera curiale, mentre l'attività pastorale sarebbe stata competenza quasi esclusiva dei religiosi, rivendicando il ruolo non secondario del clero secolare romano nella cura d'anime³⁰. Molti sacerdoti erano occupati poi come precettori, come segretari al seguito di qualche aristocratico, o erano dediti ad occupazioni anche poco decorose: alcuni di loro vivevano praticamente di espedienti. Non bisogna poi dimenticare che i parroci tenevano anche i registri di Stato civile, annotando nascite, morti e matrimoni, svolgendo anche mansioni di sorveglianza sulla morale pubblica e relazionandosi spesso anche con la Direzione Generale di Polizia. Insomma, gran parte del clero svolgeva compiti che andavano anche ben oltre la cura d'anime, ma che potevano rientrare nelle competenze di un pubblico ufficiale o di un addetto alla pubblica sicurezza, aspetti che andranno a scemare solo nel momento in cui Roma diventerà capitale del Regno d'Italia. In curia era poi frequente il fenomeno degli ecclesiastici non sacerdoti, o consacrati sacerdoti solo nel momento in cui venivano innalzati a ricoprire importanti cariche di governo³¹.

Dopo questa precisazione sull'occupazione degli ecclesiastici romani, va da sé che la popolazione religiosa dell'Urbe nella prima metà dell'Ottocento non si trovava solo nelle parrocchie, nei conventi, nei monasteri e nelle case religiose, ma nem-

²⁸ "Brevi cenni sullo Stato Pontificio" in difesa delle calunniose accuse sollevate contro il Governo del S. Padre Pio IX. Si danno brevi cenni che mettono in chiaro quale fosse la condizione a cui si ridusse lo Stato Romano per la Repubblica del 1849, e quale sia di fatto il restaurato Governo Pontificio, in S.RR.SS, AAEESS, *Periodo I, Stati Ecclesiastici II*, posizione 886, fascicolo 298.

²⁹ Cfr. G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, I, cit., p. 383.

³⁰ Id., *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità*, cit., p. 250, in cui Martina confuta la tesi enunciata da C. Weber, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der curiale Führungsschicht zur Zeit Pius IX (1846-1878)*, cit. in Ivi.

³¹ Ivi, p. 252.

meno esclusivamente nei seminari e nei palazzi del potere. Il clero e i religiosi romani, a parte le monache relegate nella clausura, costituivano il capitale umano attraverso il quale svolgevano le proprie funzioni religiose e sociali una serie di altre istituzioni ecclesiastiche, che, in uno stato teocratico come quello pontificio, finivano per aderire completamente all'apparato statale oltre che religioso, come, per esempio, i Capitoli delle basiliche patriarcali, con le annesse chiese collegiate, le scuole, gli stabilimenti pii e di beneficenza di varia natura e le numerosissime confraternite.

Questa sterminata e intricata rete istituzionale faceva capo alla Curia e al pontefice in una sorta di dualismo che, dopo la fuga del papa da Roma, si venne a spezzare anche geograficamente. Anche se la gerarchia ecclesiastica continuò ad amministrare gli aspetti religiosi relativi alla Città e al mondo cattolico dal suo esilio a Gaeta, ciò che veniva deciso nella cittadina all'estremo confine settentrionale del Regno delle due Sicilie aveva dirette ripercussioni anche sulla vita, soprattutto quella religiosa, che si svolse nell'Urbe nei concitati mesi tra l'autunno del 1848 e l'estate del 1849.

1.2 Pio IX: un papa martire

La mattina del 24 novembre 1848 a Roma si respirava un'aria pesante, il clima mite e spensierato delle "ottobrate" romane, illustrate più volte dall'artista Bartolomeo Pinelli nelle sue incisioni, aveva lasciato il posto ad un'atmosfera tesa ed incerta. Tutto aveva avuto inizio una decina di giorni prima, quando una mano misteriosa aveva scagliato un fendente mortale al primo ministro Pellegrino Rossi, appena giunto al Palazzo della Cancelleria per pronunciare il discorso programmatico del governo da lui presieduto³². Dal quel momento la situazione era rapidamente precipitata, la frattura tra la piazza, i circoli politici e i palazzi del potere si consumò in un susseguirsi di incomprensioni, resistenze e scelte politiche del pontefice che, affidandosi ai consigli della fazione più intransigente della Curia, optò per una linea d'azione improntata alla chiusura reazionaria piuttosto che all'apertura e al rafforzamento delle libertà costituzionali. Gli eventi si susseguirono in maniera rapida e convulsa, tutta la tensione esplose nell'assalto al Quirinale del 16 novembre. All'imbrunire di quel 24 novembre, le finestre del papa lasciavano intravedere luci accese, dando la convinzione, a chiunque si trovasse sulla piazza di Monte Cavallo, che il sovrano stesse lavorando alla soluzione della difficile crisi politica. Coloro che

³² Su Pellegrino Rossi e il suo assassinio si veda R. Giovagnoli, *Pellegrino Rossi e la rivoluzione romana su documenti nuovi*, Forzani e F., Roma 1898, pp. 219-279; C. A. Biggini, *Il pensiero politico di Pellegrino Rossi di fronte ai problemi del Risorgimento italiano*, Vittoriano, Roma 1937; L. Rodelli, *La Repubblica romana del 1849*, cit. p. 114; G. Brigante Colonna, *L'uccisione di Pellegrino Rossi; 15 novembre 1848*, Mondadori, Milano 1938; G. Monsagrati, *Roma senza il papa*, cit., p. 4; M. Finelli (a cura di), *Pellegrino Rossi, giurista, economista e uomo politico (1787-1848)*, Rubettino, Soveria Mannelli 2011. Dagli atti del processo celebratosi nel 1853 emerse che quella mano apparteneva a Luigi Brunetti, figlio maggiore del famoso carrettiere Angelo Brunetti, meglio conosciuto come Ciceruacchio, e che l'omicidio di Pellegrino Rossi era maturato negli ambienti della Carboneria romana, nella quale occupava un ruolo di spicco la controversa figura di Pietro Sterbini. Su Ciceruacchio si veda la voce M. L. Trebiliani, *Brunetti Angelo*, in *DBI*, XIV, 1972, pp. 569-571.

fossero passati in prossimità dello studio del pontefice avrebbero potuto ascoltare le parole dell'ambasciatore francese, il duca d'Harcourt, certi che il diplomatico fosse impegnato in un importante colloquio con il Santo Padre. Pochi erano a conoscenza del fatto che quello del diplomatico era in realtà un soliloquio e che Pio IX aveva già smesso «le ordinarie sue vesti, la talare [...], il zucchetto bianco, e le scarpe di marocchino rosso con le croci su' i tomiai»³³, per vestire gli abiti da «semplice prete, con un pajo di occhiali sul naso»³⁴, con la ferma intenzione di abbandonare Roma sulla carrozza del conte Spaur, ambasciatore bavarese e rappresentante d'affari dell'Impero austriaco a Roma.

La decisione di abbandonare Roma non era stata così estemporanea e improvvisa: infatti, Pio IX aveva accarezzato l'ipotesi di una fuga dalla Città eterna più volte dal momento della sua elezione e ogni volta che la sua politica riformatrice era giunta a degli snodi cruciali che avrebbero potuto far presagire una evoluzione imprevista della situazione. Pochi giorni dopo aver promulgato lo Statuto, il 25 marzo 1848, papa Mastai emanò la lettera apostolica *In hac sublimi*, in cui dava disposizioni da seguire nella eventualità che un futuro conclave si fosse dovuto svolgere fuori Roma³⁵. Un'allusione alla necessità di abbandonare l'Urbe era apparsa anche nell'allocuzione pronunciata nel Concistoro segreto del 29 aprile. Nel momento più teso della crisi scaturita dall'uccisione di Pellegrino Rossi, il 16 novembre, il papa aveva incontrato alcuni rappresentanti del governo, ai quali disse esplicitamente «Lascio tutto e me ne vado!»³⁶. A quanto pare, nessuno a corte si spese più di tanto per convincere Pio IX a desistere dall'intento di fuggire: l'eventualità era concepita con favore sia dalle frange più reazionarie della Curia che dalle potenze europee rappresentate dal corpo diplomatico presente a Roma³⁷. Un'eventuale partenza del pontefice divenne ben presto un caso diplomatico tra Austria e Francia: l'una avrebbe gradito che il papa si fosse rifugiato nell'ambiente reazionario napoletano o spagnolo, mentre l'altra aveva interesse a mantenere l'assetto riformato in senso costituzionale dello Stato Pontificio e, al massimo, avrebbe appoggiato una fuga del pontefice oltr'alpe. Gaeta non era quindi la sede prescelta, da lì il papa sarebbe salito su un piroscampo alla volta di Marsiglia o delle Baleari, ma alcuni esponenti di Curia vedevano di buon occhio anche un soggiorno presso l'Abbazia di Montecassino.

E tuttavia pare che la decisione di abbandonare Roma scaturì da ragioni tutt'altro che politiche: come ha sottolineato Giacomo Martina, papa Mastai era una persona dall'indole fortemente emotiva, sensibile alle suggestioni, quasi scaramantica e irrazionale e tendente ad interpretare qualsiasi avvenimento come un segnale

³³ T. Giraud Spaur, *Relazione del viaggio di Pio IX P. M. a Gaeta*, Galileiana, Firenze 1851, p. 19.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Per un confronto tra le esperienze costituzionali romane del 1848-'49 si veda A. Patuelli (a cura di), *1848-1849: le costituzioni di Pio IX e di Mazzini*, Le Monnier, Firenze 1998.

³⁶ G. Martina, *Pio IX*, I, cit., p. 297, tutta la vicenda è analizzata nelle pp. 296-300. Margotti enfatizza la questione elencando tutta una serie di Nazioni che offrirono ospitalità al papa in fuga da Roma, cfr. G. Margotti, *Le vittorie della Chiesa nel primo decennio del pontificato di Pio IX*, cit., p. 98.

³⁷ L'unico a proporre a Pio IX di risolvere la crisi politica adottando una linea meno intransigente, ma soprattutto senza abbandonare Roma, fu Rosmini, come ricostruito in G. Martina, *Pio IX*, I, cit., pp. 296-300.

della Provvidenza. Il 21 novembre, Pio IX ricevette in dono dal vescovo di Valence³⁸ la pisside che papa Braschi aveva portato con sé una volta abbandonata Roma. Il presente veniva proposto dal presule come una reliquia appartenuta a un papa martire, un passaggio di testimone tra i due pontefici omonimi, vessati dalle congiure che il tempo presente ordiva contro la Chiesa:

Durante le peregrinazioni, nel tempo dell'esilio in Francia, e soprattutto a Valenza, dove è morto il gran papa Pio VI, portava questi la Santissima Eucaristia sospesa al suo petto. [...] Da questo Augusto Sacramento egli traeva luce a' suoi portamenti, forza nelle sue sofferenze, conforto dei timori [...]. Io sono possessore in maniera certa ed autentica, della piccola pisside, [...] che serviva ad uso cotanto pietoso, commovente e memorando. Io oso farne presente a Vostra Santità. Erede del nome, del seggio, delle virtù, del coraggio e quasi ancora delle tribolazioni del gran Pio VI, Voi riporrete forse ancora qualche pregio in questa tenue sì ma importante reliquia³⁹.

La pisside, appartenuta al suo predecessore, ebbe per Pio IX un significato profondamente simbolico e contribuì a maturare nell'animo del pontefice la consapevolezza del proprio ruolo di "papa martire della rivoluzione". Quello che fino al 29 aprile 1848 era stato il pontefice liberale e nazionale⁴⁰, a partire da quella fuga sarebbe diventato un martire⁴¹; ma chi erano coloro che intendevano infliggere un martirio al successore di Pietro? La risposta a questa domanda non fu univoca. In quanto pontefice martire, Pio IX divenne, ben presto, oggetto di contesa da parte delle due propagande, quella reazionaria e quella repubblicana, ognuna delle quali intese utilizzare a proprio favore l'immagine di un papa vessato dalle macchinazioni di una grande congiura ordita nei suoi confronti.

I due discorsi politici traevano le proprie argomentazioni da immaginari complotistici radicati nelle vicende della storia recente del papato. Il fortunato filone storiografico relativo alla storia delle mentalità nell'Italia del Risorgimento ha avuto modo di dimostrare quanto la narrazione della congiura ebbe modo di affermarsi e proliferare nell'immaginario politico dell'Ottocento, alimentata soprattutto dalla produzione letteraria, artistica e teatrale⁴². La propaganda repubblicana intendeva

³⁸ Cittadina della Francia meridionale, dove Pio VI aveva trascorso il suo esilio dopo la proclamazione della Repubblica romana del 1798-'99. Su papa Braschi cfr. M. Caffiero, *Pio VI*, in *Enciclopedia dei Papi*, III, pp. 509-529.

³⁹ T. Giraud Spaur, *Relazione del viaggio di Pio IX P. M. a Gaeta*, cit., p. 14; l'episodio è narrato anche in G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio dal 1 Giugno 1846 al 15 luglio 1849*, III, G. Pellas, Firenze 1868-1869, p. 13.

⁴⁰ Sul mito di Pio IX "liberale" si veda il recente studio di I. Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Viella, Roma 2018.

⁴¹ Sulla propagazione della figura dei pontefici come martiri della rivoluzione, da Pio VI a Pio IX, si veda R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma 2010, in particolare le pp. 317-454; e Id., *Devozione per il pontefice e culto per il papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di «La Civiltà Cattolica»*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», II (2005), pp. 9-37. In particolare su Pio VI si veda L. Fiorani, D. Rocciolo (a cura di), *Chiesa romana e rivoluzione francese 1798-1799*, cit., pp. 442-445.

⁴² Su questo aspetto si veda A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000; A. R. Rota, *Il Risorgimento. Un viaggio politico e senti-*

collocare la figura del papa martire all'interno di una vicenda dai contorni poco chiari, che si era imposta all'opinione pubblica poco più di un anno prima, dando luogo anche ad una vicenda giudiziaria che non aveva conosciuto soluzione, a causa dell'improvviso precipitare degli eventi nel vortice rivoluzionario del Quarantotto. Nell'estate 1847, in piena euforia costituzionale, il popolo romano si stava apprestando a celebrare l'anniversario dell'elezione di Pio IX, quando sull'evento cadde un'accusa di complotto, palesata dall'apparizione di liste di congiurati per le strade di Roma e di altre città dello Stato Pontificio. La vera o presunta congiura, ordita contro il papa liberale e sventata, a quanto pare, dallo stesso Ciceruacchio, aveva scatenato diverse manifestazioni di piazza, con un'ampia eco anche sulla stampa internazionale. Come ha dimostrato Ignazio Veca⁴³, si trattò in realtà di una *fake news*, di una enunciazione falsa che era stata però in grado di generare comportamenti reali, sospinta dalla convinzione che tale complotto antipapiano fosse stato un tentativo dei reazionari di sabotare la politica riformista e liberale del neoeletto pontefice, per tornare ad una linea politica in continuità con l'intransigentismo che aveva caratterizzato il pontificato del suo predecessore. Fu proprio a questo episodio che si ricollegò la propaganda repubblicana nel tentativo di denunciare l'attualità di tale complotto, cercando inoltre di ricostruire la frattura che si era aperta tra il popolo romano e il pontefice dopo la sua fuga dalla Capitale, anche per evitare di rinnegare il passato di quello stesso popolo che aveva acclamato l'elezione del pontefice liberale e riposto tante speranze nella sua azione politica. Anche in questo caso, la stampa svolse un ruolo centrale. L'11 gennaio 1849, il periodico repubblicano «Il Contemporaneo» pubblicava un articolo in cui si confermava:

Sì, Pio IX è prigioniero a Gaeta, e noi compiangiamo dal fondo del cuore la vittima illustre e veneranda della diplomazia, l'apostolo avvinto nei ceppi degli infedeli, il martire sacrificato alla libidine dei Farisei, dei Giuda coronati d'Europa. [...] Orsù dunque, piangete fedeli, piangete il Papa prigioniero a Gaeta; e pregate, pregate il Dio per la pronta e immediata liberazione del Papa, per la salute della Chiesa vedovata di sposo, per la salvezza della religione che egli era chiamato a promulgare dal pergamo di San Pietro, ma che al presente, misero, derelitto, incatenato dai nemici di lei e di Dio, non può più interpretare al gregge divoto. Sì fedeli, piangete e pregate!⁴⁴

Il chiaro intento dell'articolo è quello di propagandare l'immagine di un pontefice tenuto prigioniero a Gaeta: i carcerieri assumono il volto delle frange più conservatrici del Collegio cardinalizio e dei sovrani europei, che avevano fatto credere al papa che la Repubblica, la costituzione e la democrazia fossero dannosi non solo per l'esercizio del suo potere temporale, ma anche per quello spirituale, e che l'intento dei repubblicani non fosse altro che quello di estinguere del tutto la religione cattoli-

mentale, Il Mulino, Bologna 2019; C. Sorba, *Il melodramma della nazione. Politica e sentimenti nell'età del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari, 2015; un particolare caso di studio affronta invece I. Veca, *La congiura immaginata. Opinione pubblica e accuse di complotto nella Roma dell'Ottocento*, Carocci, Roma 2019.

⁴³ La vicenda è ricostruita in *Ibidem*.

⁴⁴ «Il Contemporaneo», III, 7, 1849, pp. non numerate. Su Pio IX a Gaeta si veda S. Fusilli – Sebastiani B., *Bibliografia su Pio IX in esilio a Gaeta e a Portici*, in «Pio IX», III (1974), pp. 297-325.

ca. Pio IX, notoriamente sensibile alle suggestioni che gli si proponevano, aveva finito per crederlo veramente, come d'altra parte aveva dato credito alle voci di complotto nel 1847. Quello che più colpisce è come tale argomentazione venne imposta dal periodico repubblicano, ovvero con tutta una serie di espressioni e di termini riconducibili proprio alla sfera della religione e caratterizzata da un'efficace esortazione rivolta ai lettori, in cui li si invitava anaforicamente a pregare e piangere per il pontefice.

L'immagine di un papa prigioniero e martire della reazione riuscì perfino a valicare i confini italiani. Dal suo esilio volontario a Malta, dove due anni prima aveva fondato una chiesa libera, il prete apostata Luigi De Sanctis⁴⁵ inviò una lettera aperta a Pio IX, invitandolo a riconoscere come un castigo divino le meritate afflizioni che il pontefice stava vivendo, avendo tradito il messaggio originario del Vangelo nel momento in cui si era dedicato al governo temporale:

Dio dunque vi ha umiliato per farvi ravvedere: si è servito dei vostri stessi mezzi ipocriti, coi quali volevate ribadire le catene d'Italia per infrangerle: un Papa ha resa schiava l'Italia, un papa doveva liberarla; ma non ne doveva avere la gloria. Riconoscete dunque o Pio la mano dell'Onnipotente che si aggrava su di voi non per opprimere la vostra persona, ma per schiacciare il dominio temporale del papato: dominio antievangelico, e vietato espressamente da colui di cui vi dite Vicario. [...] I vostri consiglieri vi hanno tratto in inganno, hanno abusato della nostra religione, della vostra buona fede, vi hanno gettato nel precipizio, e quando non troveranno più loro conto a stare con voi, vi abbandoneranno⁴⁶.

La lettera, indirizzata al pontefice dal prete apostata, si attestava evidentemente su toni più severi e polemici contro il mittente, ma si concludeva ribadendo la buona fede del papa e lasciando intravedere un bagliore di speranza per la salvezza del papato, il quale, rinunciando al potere temporale, avrebbe permesso una riunione ecumenica di tutte le confessioni cattoliche sotto la guida di Pio IX. Il pontefice veniva proposto ancora come una figura di aggregazione, non solo politica, come auspicato dal neoguelfismo italiano, ma anche religiosa, nella speranza di riunire sotto un'unica guida tutte le confessioni religiose cristiane. Ovviamente, la lettera non aveva affatto un carattere di riservatezza e di segretezza, ma venne riprodotta a stampa e diffusa a Roma con un esplicito intento propagandistico e di mobilitazione dell'opinione pubblica nei confronti della causa liberale.

Il discorso politico opposto, quello reazionario, leggeva invece l'immagine di un papa martire della rivoluzione alla luce di una tradizione complottista ben più consolidata. A partire soprattutto dalla Rivoluzione francese, questa si era spesa per esalta-

⁴⁵ Su Luigi De Sanctis si veda V. Vinay, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico tra gli italiani durante il Risorgimento*, Claudiana, Torino 1965.

⁴⁶ *A Pio IX vescovo di Roma Luigi De Sanctis già curato in Roma, ed ora ministro del S. Evangelo*, Malta, 25 maggio 1849 in AAV, *Collezione Spada*, 77, (14), un esemplare della lettera a stampa è custodito anche in AGSP, *Dom. Gen.*, 6 A, *Domus S. Pantaleonis*, 1842-1872, f. 25 r-v. Una risposta alla lettera si trova in M. A. Z. V., *Risposta alla lettera del De Sanctis a Pio IX*, Raffaello Scalabrini, Todi 1849, in AAV, *Collezione Spada*, 32, (8).

re la figura del papato vessato da una diabolica congiura tesa a scardinare il ruolo della Chiesa nella società, un discorso che si manifestava soprattutto attraverso la costruzione di significativi parallelismi tra l'ultimo successore di Pietro, poco felicemente regnante, e alcuni suoi illustri predecessori. Come si è visto era facile, poiché ancora vivo nella memoria dei più anziani, operare il confronto con papa Braschi, il primo a cadere vittima dei soprusi della Rivoluzione francese, della quale si credeva che gli eventi quarantotteschi fossero la diretta conseguenza. Più avanti si farà invece più pregnante il confronto con le catene di san Pietro e con l'immagine del vicario di Cristo costretto nei "vincoli" del Vaticano e tenuto prigioniero dal neonato Regno d'Italia⁴⁷.

Nel frangente del 1849 apparve invece particolarmente significativo l'accostamento tra Pio IX e Gregorio VII, il papa medioevale che venne tratto in salvo dai Normanni nell'Italia meridionale, in seguito all'aspro scontro con il potere imperiale: Ildebrando di Soana, nome secolare di Gregorio VII, morì in esilio e venne sepolto in una cappella della cattedrale di Salerno, dove papa Mastai si recò in visita l'8 ottobre 1849⁴⁸. Il momento più solenne e carico di significato della giornata fu certamente quello in cui Pio IX si raccolse in preghiera davanti alle spoglie mortali del suo predecessore e «per buona pezza orò e dall'espressioni intese da taluni, *intercede pro successore tuo*, fu argomentato che egli innalzava la preghiera onde dal cielo l'avesse riguardato per non dover più vagare in esilio, lungi dalla sede»⁴⁹. Secondo questa testimonianza il papa chiese l'intercessione del suo predecessore per fare ritorno nella Capitale dei suoi Stati temporali. Lo faceva in un momento in cui la rivoluzione a Roma era stata già sedata dai diretti discendenti di quei Normanni che avevano portato in salvo Gregorio VII e il ritorno nella "Dominante" appariva ormai certo, ma molto difficoltoso sul piano del consenso politico e della propaganda.

La propagazione dell'immagine di Pio IX come il martire della rivoluzione, come il nocchiero che si trovava a condurre la barca di Pietro in un mare mosso dalla tempesta rivoluzionaria, riuscì a sollecitare anche la nascita di una serie di iniziative che videro impegnati direttamente i cattolici intransigenti, la più famosa delle quali fu senza dubbio l'invenzione dell'Obolo di san Pietro. A quanto pare, l'idea di organizzare delle sottoscrizioni in favore del papa, colpito dalle avversità dei tempi, giunse per la prima volta dal periodico cattolico inglese «The Tablet»⁵⁰ e venne riproposta, al momento della proclamazione della Repubblica romana del 1849, da

⁴⁷ Su questo aspetto si vedano ancora una volta gli studi già citati condotti da Roberto Rusconi.

⁴⁸ La cronaca compilata da un certo Giovanni Mottola si può leggere in A. De Crescenzo, *La visita di Pio IX a Salerno*, in «Archivio storico per la provincia di Salerno», III (1935), pp. 138-146; sull'evento si veda anche A. Schiavo, *Visita di Pio IX al sepolcro di Gregorio VII*, in «Strenna dei romanisti», XXXIX (1978), pp. 425-432.

⁴⁹ A. De Crescenzo, *La visita di Pio IX a Salerno*, p. 141. Nella narrazione della visita non manca anche un pizzico di ironia quando si racconta che il clero salernitano, volendo far dono a Pio IX di una reliquia di Gregorio VII, cercò di scalfire il cranio del pontefice e, non riuscendoci, fece notare a papa Mastai come la testa del suo predecessore fosse stata tanto dura in vita quanto lo era ancora in morte cfr. A. Schiavo, *Visita di Pio IX al sepolcro di Gregorio VII*, cit., p. 428.

⁵⁰ Cfr. M. De Leonardis, *L'Inghilterra e la Questione romana: 1859-1870*, Milano, Vita e Pensiero 1981, pp. 72-73 e p. 89.

«L'Armonia», il giornale cattolico torinese diretto da don Giacomo Margotti⁵¹. Tuttavia, una raccolta di fondi organizzata in favore del pontefice, ramificata in una dimensione transnazionale, scaturì solamente dopo l'iniziativa intrapresa dal conte di Montalmbert, il quale, proprio durante l'esilio del papa a Gaeta, lanciò un appello ai vescovi di tutto il mondo, sollecitandoli ad organizzare raccolte di denaro da devolvere al pontefice in ristrettezze economiche⁵². L'iniziativa della raccolta di un "denaro del papa" permette di proporre delle importanti riflessioni sulla strategia intrapresa dalla chiesa per mobilitare l'opinione pubblica a favore della causa del pontefice "martire", nel particolare frangente del 1849. Proprio in quella circostanza, cominciarono a vedere la luce una serie di iniziative e di tattiche, che caratterizzeranno la dialettica politica tra cattolicesimo intransigente e liberalismo patriottico nei decenni successivi. A questo proposito, si può essere completamente d'accordo con Carlo Crocella, il quale propone di leggere la trovata dell'Obolo di san Pietro come uno strumento di "propaganda democratica"⁵³, che intese affiancare all'azione diplomatica, rivolta alle potenze cattoliche europee⁵⁴, una diretta azione dei popoli. Gli interlocutori del papato, in lotta con le istanze liberali del XIX secolo, non erano più solo i sovrani, ma iniziarono ad esserlo anche i popoli di fede cattolica, chiamati a mobilitarsi ed impegnarsi concretamente in prima linea in favore del papa. Questo potrebbe spingere ad affermare che, nel 1849, la chiesa fece il suo ingresso nella società di massa e nella dimensione dell'internazionalismo, iniziando a riconoscere il potenziale e l'importanza dell'attività del laicato in seno alla chiesa stessa, avviando, così, un processo di integrazione della componente laicale nell'attività ecclesiastica che si protrasse per tutto il secolo XIX, soprattutto mediante la nascita dell'associazionismo cattolico, che conobbe nell'attività dell'Azione Cattolica la sua più completa espressione⁵⁵. Paradossalmente, il papato, e con lui le gerarchie ecclesiastiche romane, scelse una via reazionaria al riformismo, rispondendo alla manifesta esigenza delle masse di essere integrate nella fase organizzativa e direzionale di questi importanti ambiti della vita collettiva, seppur ancora completamente sotto una stretta sorveglianza della gerarchia ecclesiastica. A riprova della validità di queste affermazioni, è significativo notare come l'episcopato di allora si dispiacque del fatto che l'idea di tale iniziativa giunse proprio dagli ambienti del laicato e non

⁵¹ R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., p. 344.

⁵² A tale proposito, anche in una prospettiva di lungo periodo, si vedano gli studi di C. Crocella, "*Augusta miseria*". *Aspetti della finanze pontificie nell'età del capitalismo*, Nuovo istituto editoriale italiano, Milano 1982, in particolare le pp. 95-154; D. Felisini, *Le finanze pontificie e i Rotschild, 1830-1870*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1993; R. Cameron, *Papal finance and temporary power (1815-1871)*, in «Church History», XXVI (1997), pp. 132-147; J. F. Pollard, *L'Obolo di San Pietro. Le finanze del papato moderno: 1850-1950*, Corbaccio, Milano 2005, in particolare per il pontificato di Pio IX si vedano le pp. 37-82, sulla nascita dell'Obolo di san Pietro le pp. 50-55.

⁵³ Cfr. F. Crocella, "*Augusta miseria*", cit., pp. 151-152.

⁵⁴ Si vedano per esempio le Conferenze del corpo diplomatico che iniziarono ad essere convocate a Gaeta, con cadenza settimanale, a partire dal 30 marzo 1849.

⁵⁵ Sulle prime iniziative dell'apostolato dei laici cattolici si veda G. Martina, *L'atteggiamento della S. Sede e della gerarchia di fronte alle prime iniziative organizzate di apostolato dei laici alla metà dell'Ottocento in Italia*, in Id., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Antenore, Padova 1969, pp. 310-357.

dall'alto clero, sotto la guida del quale, in ogni caso, venne prontamente ricondotta⁵⁶. Infatti, furono proprio i presuli di tutte le diocesi del mondo a farsi carico della raccolta delle questue da inviare alla corte pontificia in esilio a Gaeta. Dal canto suo, la propaganda cattolica ci teneva a diffondere la convinzione secondo la quale Pio IX utilizzasse il denaro proveniente dalle sottoscrizioni, organizzate dai fedeli in tutto il mondo, solo in una minima parte per le proprie necessità, mentre la maggior parte di esso venisse devoluta per il bene dei fedeli e per il restauro di chiese e luoghi sacri⁵⁷. Dopo la fuga del papa da Roma, la dialettica propagandistica si fece talmente polarizzata da indurre a sposare la tesi di una certa storiografia, tesa a fissare al 1849 l'inizio della cosiddetta "Questione romana"⁵⁸. Solo dopo che Pio IX rese pubblica la richiesta di aiuto militare alle potenze straniere, e soprattutto con l'inizio delle ostilità, il discorso politico del papa martire della reazione iniziò a perdere vigore a favore di un suo rovescio antirivoluzionario. A quel punto, anche la propaganda antiliberalista cominciò a ricollegarsi alla ventilata congiura del 1847, rimodulando l'immaginario complottista e identificando un filo rosso attraverso tutti gli eventi politici scaturiti dalla Rivoluzione francese. Da parte sua, anche il fronte repubblicano iniziò a diffondere un'immagine diversa di papa Mastai: basti vedere la vignetta pubblicata il 27 giugno sul giornale satirico «Don Pirlone», in cui è rappresentato Pio IX che in una mano impugna un pastorale e con l'altra dà fuoco alla miccia di un cannone puntato verso la basilica di San Pietro, sotto l'immagine la didascalia recita: «Lezioni teologiche»⁵⁹.

Mentre la propaganda, dell'una o dell'altra fazione politica, cercava di declinare a proprio favore l'immagine del papa martire, a Roma le autorità repubblicane discutevano sullo *status* giuridico del papato e sulla necessità di definirlo chiaramente e incontrovertibilmente anche a livello normativo. La questione è stata già esaustivamente esposta da Daniele Arru, secondo una analisi di carattere storico-giuridico⁶⁰,

⁵⁶ Cfr. R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., p. 344.

⁵⁷ Si veda per esempio G. Margotti, *Le vittorie della Chiesa nel primo decennio anni del pontificato di Pio IX*, cit., pp. 111-115.

⁵⁸ Per citare solo alcune interpretazioni storiografiche sulla "Questione romana" si vedano gli studi di A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Antenore, Padova 1969; G. Martina, *La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca in Italia*, in «Archivum Historiae Pontificiae», IX (1971), pp. 309-376; Id., *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, III, *L'età liberale*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 227-252; P. G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, II, cit., pp. 64-128. Per una lettura transnazionale della Questione romana si veda il saggio di G. E. Viola, *Roma e la comunità cristiana nella cultura europea tra la Repubblica romana e Roma capitale*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma*, cit., pp. 291-314.

⁵⁹ «Il don Pirlone : giornale di caricature politiche», n.231, del 27 giugno 1849, p. 923. Sulla stampa romana e italiana in generale nel Risorgimento si veda F. Fonzi, *I giornali romani del 1849*, in «Archivio della Società romana di Storia patria», LXVII (1949), pp. 97-120. C. Barbieri, *I giornali romani nel 1849*, Idis, Roma 1954; D. Bertoni Jovine (a cura di), *I periodici popolari del Risorgimento*, I-II, Feltrinelli, Milano 1959; O. Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, I-II, Istituto di studi romani, Roma 196; M. Caffiero, G. Monsagrati (a cura di), *Dall'erudizione alla politica. Giornali, giornalisti ed editori a Roma tra XVII e XX secolo*, Franco Angeli, Milano 1997; F. Della Peruta, A. Galante Garrone (a cura di), *La stampa italiana del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari 1979.

⁶⁰ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 53-62 e pp. 154-164.

tuttavia, sembra utile ripercorrere brevemente gli snodi fondamentali attraverso i quali si è dipanata la vicenda. Già in un articolo pubblicato sul periodico «La Pallade», l'11 gennaio 1849, il giovane Goffredo Mameli⁶¹ induceva i lettori a riflettere sulla necessità imprescindibile, da parte del papato, di rinunciare al potere temporale, in cui riconosceva la fonte di tutti i mali della chiesa: «Grandissima parte de' mali romani e italiani, venne dall'imbarazzo che ai papi davano le cure del Principato. Quando il papa potrà tornare ai suoi santi uffici di sacerdote e più non sarà distratto da mondani pensieri, la religione rifulgerà del suo primo splendore, i popoli credenti saluteranno il Vaticano come sede vera del Vangelo di Cristo e il Campidoglio come oracolo di nuova sapienza civile, come porto di salute a tutte le genti italiane»⁶². L'articolo del patriota genovese è indicativo del fatto che l'intento dell'azione politica romana, ancora prima della fondazione della Repubblica, avvenuta il 9 febbraio 1849, era quello di garantire al papa il mantenimento della sua autorità spirituale: di conseguenza l'abbandono di ogni rivendicazione sul piano temporale da parte del papato stava alla base di ogni sua speranza di sopravvivere e di rigenerarsi anche come mero potere spirituale. Questa convinzione si rifletteva in uno dei provvedimenti del Comitato Esecutivo, con il quale si anetteva la città leonina al territorio nazionale, eliminando qualsiasi possibilità di fare concessioni al pontefice sul piano territoriale ed escludendo qualsiasi ipotesi di lasciare il papa al governo anche di una ristrettissima porzione della città di Roma. La formulazione dell'articolo 2 del Decreto fondamentale della Repubblica romana recitava: «Il Pontefice romano avrà tutte le guarentigie necessarie per la indipendenza nell'esercizio della sua potestà spirituale»⁶³. L'Assemblea Costituente era giunta alla sua formulazione a partire da un intervento del deputato Agostini⁶⁴, il quale aveva fatto notare l'importanza della questione, in quanto: «il popolo ha troppo interesse a mantenere l'indipendenza del potere religioso, ed ama sinceramente la religione. Perciò io credo che in questo caso non abbiamo bisogno di invocare l'aiuto delle altre potenze per quello che sia l'indipendenza del Papa, e per tutto quello che occorre a garantire l'esistenza del Papato; lo porremo sotto la protezione della Costituente italiana»⁶⁵. Dalle parole del deputato si evince quanto la questione non fosse esclusivamente giuridica, bensì era concepita come un problema sociale, nel quale si rifletteva il rapporto tra la popolazione e la religione. Tuttavia, quella che per Agostini appariva una questione di politica interna venne internazionalizzata dal deputato Audinot qualche mese dopo⁶⁶,

⁶¹ Su Goffredo Mameli si veda G. Monsagrati, *Mameli, Goffredo*, in *DBI*, LXVIII, 2007, pp. 378-383 e E. Bertotti, *Goffredo Mameli e la Repubblica romana del 1849*, Studio editoriale genovese, Genova 1927. Per un quadro generale sull'adesione della gioventù al processo di unificazione nazionale italiano si veda M. Pizzo, E. Martinez (a cura di), *Gioventù ribelle. L'Italia del Risorgimento*, Gangemi, Roma 2010.

⁶² G. Mameli, *Noi italiani vogliam essere nazione*, in Id., *Fratelli d'Italia. Pagine politiche*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 64.

⁶³ *Boll.*, p. 3.

⁶⁴ Su Cesare Agostini si veda la voce V. E. Giuntella, *Agostini, Cesare*, in *DBI*, I, 1960, pp. 460-461.

⁶⁵ *Le Assemblee del Risorgimento. Atti raccolti e pubblicati per deliberazione della Camera dei Deputati Roma*, III, Roma 1849, Camera dei Deputati, Roma, 1911, p. 93

⁶⁶ Precisamente nella seduta del 17 aprile. Su Rodolfo Audinot si veda la voce S. Camerani, *Audinot, Rodolfo*, in *DBI*, IV, 1962, pp. 574-575.

sostenendo la necessità di determinare lo *status* giuridico del papato di concerto con le potenze europee. L'Audinot proponeva di inviare a queste ultime un manifesto, in cui veniva esplicitata l'intenzione della Repubblica di non «offendere l'indipendenza del Capo spirituale della chiesa che [...] sarebbe garantita dal Governo della Repubblica [...] oggi pronto a intendersi con le potenze cattoliche, solo per ciò che riguarda l'indipendenza del Capo spirituale della Chiesa»⁶⁷. L'Assemblea condivise tale posizione e decise di eleggere una commissione incaricata di stilare il manifesto da inviare alle potenze europee. Secondo Daniele Arru, l'intento implicito di tale decisione fu quello di «rassicurare le “Potenze Cattoliche” circa le condizioni di piena libertà religiosa garantite alla S. Sede dalla Repubblica. Scongiorando quell'intervento armato che Pio IX ha invocato»⁶⁸. Il giorno successivo il manifesto venne approvato e spedito a Francia e Inghilterra e, il 24 aprile, il Triumvirato chiese esplicitamente all'Assemblea l'incarico di manifestare alla Francia l'intenzione della Repubblica di definire le “guarentigie” da concedere al papa. La richiesta aprì subito un acceso dibattito in seno alla Costituente che contrappose non solo le diverse anime dell'assemblea stessa, ma anche i deputati e il Triumvirato. Lo stesso Aurelio Saffi⁶⁹ sentì la necessità di intervenire nella discussione specificando che la richiesta avanzata dai triumviri era rivolta a «definire e concretare la posizione netta della Repubblica in faccia al principio religioso, separando con precisione la questione politica romana dalla questione cattolica universale, e sciogliendo ogni dubbio, ogni apprensione che potesse essersi insinuata nell'opinione europea, che il principio politico in Roma tenda ad invadere l'indipendenza del Pontefice come Capo della chiesa cattolica»⁷⁰. A questo punto, Enrico Cernuschi⁷¹ fece notare che non era necessario emanare dei provvedimenti attuativi di un principio generale che era già contenuto nel secondo articolo del Decreto Fondamentale della Repubblica, mentre Carlo Bonaparte⁷² si dimostrò favorevole a definire la questione attraverso una soluzione concordataria, proponendo al Triumvirato di stilare la bozza di un concordato che sarebbe poi stato sottoposto all'approvazione dell'Assemblea⁷³. Questa soluzione avrebbe fatto rientrare nell'alveo esclusivamente nazionale il problema, ma prevedeva un improbabile accordo con il papato, il quale non avrebbe mai riconosciuto la legittimità del governo repubblicano: infatti, la seduta si concluse con il respingi-

⁶⁷ *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, cit., pp. 202-203.

⁶⁸ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., p. 156.

⁶⁹ Su Aurelio Saffi si veda la recente pubblicazione di E. Bertoni, *Aurelio saffi. L'ultimo “vescovo” di Mazzini*, Cartacanta, Forlì 2010.

⁷⁰ *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, cit., p. 308.

⁷¹ Su Enrico Cernuschi si veda la voce F. Della Peruta, *Cernuschi, Enrico*, in *DBI*, XXIII, 1979, pp. 781-788.

⁷² Il monaco benedettino del Monastero di San Polo fuori le mura, Raffaello Liberati, narrando l'assalto al Quirinale del novembre 1849, scrisse che Carlo Bonaparte, in quella occasione, era stato visto gridare per strada «Cannoni e Barricate col suo r bleso che è la più insigne sguajataggine nella sua bocca scellerata» *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, in *ASP, Cronache*, armadio 16, palchetto C, p. 426. Per approfondimenti sulla vicenda biografica di Carlo Bonaparte si veda la voce F. Bartocchini, *Bonaparte, Carlo Luciano*, in *DBI*, XI, 1969, pp. 549-554; e A. Zucconi, *I Bonaparte tra rivoluzione e reazione*, in L. Rossi (a cura di), *Un laboratorio politico per l'Italia*, cit., pp. 109-124.

⁷³ *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, cit., p. 309.

mento delle proposte di Bonaparte e di Agostini. Quest'ultimo aveva sottolineato la necessità di dare un seguito normativo all'articolo secondo del Decreto Fondamentale, affermando che la questione rischiava di minare la reputazione e la credibilità della Repubblica a livello internazionale, in quanto «Abbiamo dichiarato che avremmo mantenuta l'indipendenza, avremmo garantita l'indipendenza del potere spirituale del papato. Questa è una promessa, noi dobbiamo mantenerla; tutta l'Europa ha sentito questa promessa come ha sentito la proclamazione della nostra Repubblica; quindi è nostro dovere, e sacro, l'adempire al secondo articolo del nostro decreto fondamentale»⁷⁴. Nella seduta del 24 aprile, ovvero alla vigilia dello sbarco francese a Civitavecchia, apparve chiaro in Assemblea il fatto che tutto ciò aveva come unico fine quello di scongiurare un intervento armato contro la Repubblica. Alla fine, la spuntarono coloro che reputavano sufficiente ciò che era già dichiarato nel Decreto⁷⁵.

È evidente che la questione propagandistica e giuridica inerente al papato non si risolse solamente sul piano istituzionale, ma ebbe rilevanti risvolti anche al livello sociale. L'autorità pontificia, che aveva abbandonato Roma suscitando la costernazione dei suoi sudditi, faceva ancora percepire alla Città l'importanza del vuoto lasciato. Il piano della propaganda, che intendeva diffondere una certa immagine di Pio IX in esilio, viaggiava parallelo alla necessità concreta di definire giuridicamente il ruolo del papa nel nuovo ordine politico, che si era instaurato negli ex territori dello Stato Pontificio. Inoltre, fu nel corso dell'esperienza repubblicana romana che si sperimentarono dinamiche politiche e modelli giuridici destinati a riprorsi nei decenni successivi. È proprio in questo frangente che il discorso politico intransigentista convinse Pio IX a rivestire definitivamente il ruolo del papa martire della rivoluzione tanto caro ai suoi predecessori, abbandonando l'immagine del papa liberale e nazionale, che lo aveva caratterizzato nel primo triennio del suo pontificato. Sul piano giuridico si erano proposte soluzioni utili a riconoscere al papato la competenza nella sfera spirituale, creando precedenti ai quali la classe dirigente del Regno d'Italia non poté fare a meno di guardare venti anni più tardi. All'intento giuridico e politico corrispondeva poi quello ideologico: nel nuovo assetto sociale, fondato su solidi principi democratici, il religioso e il politico dovevano rimanere distinti e indipendenti l'uno dall'altro. Pertanto, alla gerarchia ecclesiastica continuò ad essere riconosciuta la propria competenza sulle questioni spirituali, le Congregazioni pontificie continuarono a funzionare anche durante i mesi della Repubblica, in un'intensa e continua spola tra Roma e Gaeta.

1.3 La Curia e l'alto clero tra affari temporali e spirituali

Nel fondo Antonelli, custodito presso l'Archivio di Stato di Roma, si trova una

⁷⁴ *Ivi*, p. 311.

⁷⁵ L'Assemblea si risolse di approvare la proposta del deputato Rinaldo Andreini, che recitava: «Fermo rimanendo il decreto fondamentale della Repubblica, si passa all'ordine del giorno» cfr. *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, cit., p. 313. Su Rinaldo Andreini si veda la voce A. Cirone, *Andreini, Rinaldo*, in *DBI*, III, 1961, pp. 136-138.

lettera vergata da una mano anonima e indirizzata al potente cardinale pro segretario di Stato a Gaeta. Lo sconosciuto estensore chiedeva di consultare il Collegio cardinalizio su alcuni punti, che apparivano di fondamentale importanza alla luce dei recenti avvenimenti⁷⁶. La lettera non riporta la data, ma si deve far risalire, senza dubbio, al periodo immediatamente successivo alla fuga del papa da Roma. Vi sono espresse, infatti, rilevanti questioni relative alla linea politica che il pontefice avrebbe dovuto adottare di fronte agli inesorabili eventi che caratterizzarono il periodo a cavallo tra la fine del 1848 e l'inizio del 1849. In particolare, l'anonimo autore chiedeva al porporato di assumere una posizione chiara e decisa in merito ad alcuni punti fondamentali: se ritenesse opportuno far sentire la voce del papa con un proclama ai suoi sudditi, in cui il pontefice avrebbe pronunciato il divieto di prendere parte alle elezioni per la Costituente; se fosse stato il caso di dichiarare incorsi nella scomunica tutti coloro che avevano preso parte, direttamente o indirettamente, al nuovo governo e coloro i quali avevano indetto le elezioni per la Costituente; infine, in che modo Pio IX intendesse mantenere i suoi diritti sovrani ed evitare il "contagio della parte sana dei suoi sudditi". Nella lettera si avanzavano alcuni dubbi sulla condotta che il papa avrebbe dovuto tenere di fronte alle corti europee: se fosse stato opportuno rivolgersi ad una sola potenza o in generale a tutte e, infine, quale sarebbe stata la posizione da assumere nel caso in cui una potenza straniera avesse offerto un aiuto spontaneo al pontefice. Il documento si chiudeva con una esortazione a rivolgere fervide preghiere al Signore in favore del papa e dell'Urbe, ma i passi compiuti dalla diplomazia pontificia nei giorni seguenti intendevano chiaramente far fronte alla situazione puntando su ben altri strumenti. In che modo le questioni avanzate nella lettera vennero sciolte dalla Curia in esilio a Gaeta è noto alla luce degli avvenimenti che seguirono. Solo tre giorni dopo aver abbandonato Roma, Pio IX emanò un *Motu proprio* ai suoi "dilettissimi sudditi", con il quale nominò una Commissione governativa di Stato, con il compito di amministrare i pubblici affari. Il papa spiegava che era stato costretto ad abbandonare momentaneamente Roma, a causa del violento e ingrato comportamento che i suoi "sudditi e figli" avevano dimostrato nei suoi confronti⁷⁷. Le parole del *motu proprio* rispecchiano perfettamente quel modo di fare politica, tipico di papa Mastai, che Giacomo Martina ha definito "metapolitica", ovvero un fatalismo misto a toni provvidenzialistici, che spesso tendeva a distaccarsi dalla realtà pratica dei fatti e a ricondurre tutto alla volontà divina⁷⁸. Già il 4 dicembre, Pio IX si rivolse alle potenze straniere invitandole ad intervenire in suo favore, riscuotendo poche e timide risposte; il primo gennaio tornò a rivolgersi direttamente ai suoi "amatissimi sudditi", comminando la scomunica a tutti coloro che avessero preso parte alle elezioni per l'Assemblea Costituente, indette per il 29 dicembre⁷⁹.

⁷⁶ Anonimo al cardinale Antonelli, s.l., s.d., in ASR, *Fondo Antonelli*, busta 1, ff. non numerati.

⁷⁷ Una copia del documento a stampa è custodita in ASR, *Fondo Antonelli*, busta 1, f. 230.

⁷⁸ G. Martina, *Pio IX*, I (1846-1850), cit., p. 337.

⁷⁹ *Monitorio del S. P. Pio IX ai suoi amatissimi sudditi, dato a Gaeta il 1 gennaio 1849, in cui si deplora l'ulteriore atto di smascherata fellonia nella convocazione di una sedicente Assemblea Generale Nazionale dello Stato Romano, e si ricorda l'incorso nella scomunica*, in S.RR.SS, AAEESS, *Periodo I, Stati Ecclesiastici II*, posizione 886, fascicolo 298, si tratta di un foglio a stampa al quale sono state allegate la

Solo il 7 febbraio, il papa avanzò una formale richiesta di intervento alle potenze europee⁸⁰.

Come sottolineano alcune fonti, e come ha avuto modo di dimostrare giustamente padre Martina⁸¹, si cadrebbe in un grave errore se si pensasse che la corte pontificia in esilio a Gaeta, soprattutto il papa, fosse del tutto assorbita dalla questione della rivoluzione romana. In realtà, gli affari temporali riguardanti la crisi politica apertasi nel novembre 1848 erano sempre affiancati da tutta l'attività di governo della Chiesa, che spettava al pontefice in quanto autorità spirituale. Durante tutto il suo soggiorno a Gaeta, il papa continuò a nominare i vescovi di varie diocesi in tutto il mondo e i cardinali membri delle Congregazioni⁸², lavorando anche ad importanti faccende come quella del patronato portoghese sulla chiesa indiana. Il 6 dicembre 1848 iniziò anche l'informativa, presso l'alto clero e una parte del laicato, sull'opportunità o meno di proclamare il dogma dell'Immacolata Concezione: un'intenzione che verrà formalizzata l'11 febbraio successivo, con la promulgazione dell'enciclica *Ubi primum*, interamente dedicata alla questione dogmatica⁸³. È quin-

minuta scritta dal Card. Luigi Altieri, postillata da Pio IX e corretta dal card. Vizzardelli, utile per ricostruire la genesi del documento. Lo stesso testo si trova custodito anche in ASMSM, *Minerva, Papi, CM II. A. 3. 11*.

⁸⁰ Il 14 febbraio, il papa formulò una protesta davanti al corpo diplomatico che aveva seguito la corte pontificia a Gaeta, per la trasformazione dei suoi Stati in una Repubblica, protesta che venne resa pubblica cinque giorni dopo, *Pio IX: protesta del medesimo fatta in Gaeta il 14 febbraio 1849 innanzi al Corpo Diplomatico circa l'erezione dei suoi Stati in Repubblica* in AAV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 487. Si veda anche G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma III*, cit., pp. 223-224. Il dissenso venne reiterato dal pontefice, ancora una volta, nei confronti dei suoi stessi sudditi nel mese di marzo, quando Pio IX denunciò le «violenze inaudite alle cose stesse più auguste di nostra santissima religione, ed ai sagri ministri», cfr. Pio IX ai Sudditi, Gaeta, Marzo 1849, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 1, fascicolo 1, *Sommo Pontefice*, ff. 86-88 r-v.

⁸¹ Basti solo citare come esempio la testimonianza contenuta in G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 223, mentre Giacomo Martina ha analizzato la problematica in G. Martina, *Pio IX*, I (1846-1850), cit., p. 301-345; e in Id., *La Repubblica romana e le carte dell'Archivio Segreto Vaticano*, cit.; sulle attività del papa a Gaeta si veda anche G. Blois, *Narrazione storica, religiosa, politica e militare del soggiorno nella real piazza di Gaeta del Sommo Pontefice Pio IX, dal dì 25 novembre 1848 al dì 4 settembre 1849*, Reale tipografia militare, Napoli 1850.

⁸² Lettera circolare ai cardinali del gennaio 1849 in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 2, fascicolo 1, *Cardinali*, ff. 86-88 r-v.

⁸³ Sui lavori preliminari alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, soprattutto quelli svolti durante il soggiorno del papa a Gaeta, si veda *Nota di Arcivescovi, e Vescovi, che con lettera hanno fatto istanza alla S. Sede perché si decida dogmaticamente l'Immacolata Concezione di Maria Santissima: elenco anonimo di registrazione di corrispondenza in arrivo e Nota dei Vescovi che hanno risposto all'Enciclica del S. padre del 2 febbraio 1849 sulla Immacolata Concezione di Maria Santissima: elenco di registrazione di corrispondenza in arrivo con commenti dell'autore* (probabilmente si tratta di monsignor Luca Pacifici), in AAV, *Segreteria di Stato, Spoglio Pio IX (1846-1878)*, busta 8, fascicolo 1, n. 351, ff. 183-186 r-v; n. 352.1, ff. 187-210 r-v; n. 352.2, ff. 211-212 r-v, si veda anche la documentazione conservata in Ivi, *Archivio particolare Pio IX, Commissione speciale Immacolata Concezione*, i documenti custoditi nel fondo *Indirizzi di Pio IX*, custodito in BAV, e i pareri a stampa pubblicati come *Pareri dell'episcopato cattolico dei capitoli, di congregazioni, di università, di personaggi ragguardevoli etc. etc. sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica, data da Gaeta il 2 febbraio 1849*, Tipi della Civiltà Cattolica, Roma 1852, in diversi volumi. In realtà i consultori interrogati dal papa si limitarono a dare risposte favorevoli e poco critiche nei confronti dell'intenzione di proclamare il dogma in questio-

di evidente che la necessità di definire giuridicamente lo *status* del papato, garantendo ad esso l'autorità in materia di fede, non fosse solo una questione esclusivamente normativa. Si trattava di fornire al popolo la garanzia che l'attività religiosa continuasse ad essere gestita da un'autorità spirituale indipendente dal potere politico, distinzione che risultava tanto più necessaria negli ex territori dello Stato pontificio, dove per secoli autorità politica e autorità religiosa avevano finito per combaciare. Legiferare in tal senso avrebbe permesso alla stessa Repubblica di definire il confine entro il quale avrebbe potuto esercitare il proprio controllo sul ceto ecclesiastico, mentre al papa veniva garantita libertà d'azione in ambito spirituale e la possibilità di continuare a mantenere vivi e attivi tutti i dicasteri preposti al governo temporale della Chiesa. Che la Repubblica volesse agire in tal senso, già prima di una definizione formale della questione, si evince dal fatto che i dicasteri pontifici deputati alla gestione degli affari spirituali non furono soppressi dal nuovo governo, quasi tutti continuarono a funzionare attraverso la concessione di speciali facoltà, mentre altre congregazioni cardinalizie vennero progressivamente sospese dallo stesso Pio IX⁸⁴.

Anche se il Collegio cardinalizio cercò di adempiere al suo obbligo di seguire il pontefice nei suoi spostamenti, non tutti i porporati riuscirono a trovare una sistemazione nella nuova sede della Curia; molti decisero di stabilirsi a Napoli, dove risultava più semplice reperire un alloggio degno del proprio rango. Già il 21 novembre, il padre priore benedettino di San Paolo fuori le mura, Raffaello Liberati⁸⁵, annotava sul suo diario: «Sono già parecchi giorni che dietro avviso del Santo Padre i Cardinali fuggono da Roma. Quale è uscito le porte vestito da cacciatore, quale da pecorajo, e persino da ciociaro e pezzente. Tutti sono riusciti nella loro intrapresa senza essere riconosciuti»⁸⁶. Alla fine di novembre si contavano a Gaeta solo tre cardinali, ma il numero crebbe a 17 il 6 dicembre, fino a toccare i 25 in occasione delle festività natalizie⁸⁷. Questa presenza dei cardinali a Gaeta garantiva perciò l'attività conci-

ne, rimettendosi all'autorità del pontefice, come giustamente osservato in M. Lupi, *Pio IX e il consensus fidelium: la consultazione sul dogma dell'Immacolata*, in *Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica. Atti del convegno* (Roma, 22-24 gennaio 2018), in corso di pubblicazione.

⁸⁴ G. Martina, *Pio IX*, I (1846-1850), cit., p. 336.

⁸⁵ Il Priore Benedettino Raffaello Liberati nacque a Viterbo nel 1808, col nome secolare di Gianangelo Zelli, e giunse a Roma nel 1824, dove emise solenne professione nel luglio 1825. Rimase nell'abbazia di San Paolo fuori le mura fino al 1859, per poi recarsi a Messina e poi a Napoli. Nel 1860 decise di fare ritorno a Roma dove morì nel 1891. Durante la Repubblica si trovava a Roma, nella Basilica dalla quale osservò gli avvenimenti del 1849, che registrò in una cronaca. Le informazioni biografiche su Raffaello Liberati sono state desunte da *Cenni storici intorno agli individui che componevano le Comunità del Monastero di S. Paolo fuori Roma per D. Raffaello Liberati Priore Bened.o Cass.e, 1865*, in ASP, *Cronache*, armadio 16, palchetto C, pp. 235-389.

⁸⁶ R. Liberati, *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 427.

⁸⁷ Cfr. F. Falconi, *Il cardinale Antonelli*, cit., p. 203. Volendo dar credito a quanto affermato da Giuseppe Spada, i cardinali presenti a Gaeta erano: Antonelli, Altieri, Asquini, Bernetti, Bofondi, Barberini, Cassano Serra, Caraffa Traetto, Cagiano de Azevedo, Fransoni (che poi si stabilirà a Napoli), Ferretti, Gazzoli, Gizzi, Lambruschini, Piccolomini, Riario Sforza, Macchi, Mattei, Mai, Orioli, Ostini, Patrizi, Riario (Camerlengo), Spinola, Ugolini, Vizzardelli, Vannicelli Casoni, cfr. G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma III*, cit., pp. 81-82; G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, Birindelli, Firenze 1850, pp. 157-158 si narra la fuga di alcuni cardinali da Roma verso Gaeta e Napoli.

storiale⁸⁸ e, già a gennaio, il papa comunicava ai porporati lontani da Roma la sua decisione di concedere loro una somma di 100 scudi, da ritirare presso gli sportelli della Banca Rotschild⁸⁹. Gli archivi delle Congregazioni erano, però, rimasti a Roma, pertanto, risultava piuttosto difficile gestire anche gli affari esclusivamente spirituali rimanendo lontani dall'Urbe. Il 7 gennaio 1849, i cardinali Castracane e Bianchi informavano Pio IX di essere rimasti i soli a riunirsi per emanare le risoluzioni del Tribunale del Sant'Uffizio, per adempiere al loro ministero, ma chiedevano al Santo Padre se fosse ancora opportuno continuare la loro attività di Inquisitori generali. In particolare invitavano il papa, nel caso in cui i due cardinali non fossero stati in grado di riunirsi congiuntamente, di abilitare anche uno solo tra loro due a decidere le materie da deliberare col voto di alcuni Consultori. Si chiedeva, inoltre, l'autorizzazione a concedere, in nome del pontefice, tutte le dispense che di solito passavano per la Congregazione e che si sarebbero dovute portare, secondo l'iter canonico, all'udienza del papa⁹⁰. Allo stesso modo, il 27 dicembre 1848, il cardinale Asquini⁹¹, Prefetto della Congregazione delle reliquie, scrisse da Napoli al cardinale Antonelli, dicendo di essere partito di fretta da Roma e di non essersi potuto accordare con i monsignori Prinziavalli e Gallo⁹², rispettivamente sostituto e segretario della Congregazione, per dare disposizioni sul modo "di far progredire gli affari concernenti" la Congregazione stessa. Pertanto pregava il papa di considerare validi i provvedimenti emessi e firmati da qualsiasi membro del dicastero pontificio o dal cardinal Bianchi – il quale non era, però, membro di quella Congregazione –, assicurando che tutti i documenti sottoscritti in assenza del Prefetto riguardavano grazie che il papa aveva già accordato. D'altra parte, come faceva notare il cardinale, esisteva il precedente del 1798-'99 al quale fare riferimento⁹³. Anche la segreteria della Penitenzieria apostolica, nei mesi della Repubblica, continuò a funzionare nella sua sede romana. Lo testimoniò il 25 luglio 1854 Giuseppe Marchetti, garzone della cartoleria Niccoli, il quale, chiedendo un sussidio economico al pontefice, confermava di essere stato sempre:

⁸⁸ G. Martina, *Pio IX*, I (1846-1850), cit., p. 336. Roncalli narra, per esempio, che, ancora a novembre, il popolo romano applaudiva i cardinali Tosti, Castaracane e Riario per essere rimasti a Roma in quanto componenti della Commissione governativa di Stato istituita da Pio IX, cfr. N. Roncalli, *Cronaca di Roma (1844-1870)*, II (1848-1851), Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1972-1997, p. 31. In A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma. Quadro religioso, politico e militare*, Stabilimento Tipografico Perrotti, Napoli 1852, p. 194 si narra il caso del cardinal Tosti, Prefetto dell'Ospizio di San Michele a Ripa, che dice di essere rimasto a Roma non per sua volontà ma per ordine del papa.

⁸⁹ Circolare di Pio IX ai cardinali del gennaio 1849 in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 2, fascicolo 1, *Cardinali*, ff. 70-78 r-v.

⁹⁰ I cardinali Castracane e Bianchi a Pio IX, Roma, 7 gennaio 1849, in ACDF, *Sanctum Officium, Privilegia*, 1844-1856, fascicolo XII. Inoltre, nel caso i componenti della Congregazione non avessero potuto riunirsi, il papa concedeva al Cardinal Vicario le facoltà proprie della Congregazione del Sant'Uffizio, in *Ivi, Decreta*, 1848-1849, Feria IV.5 septembris 1849, ff. non numerati.

⁹¹ Sul cardinale Asquini si veda HC, VIII, pp. 3, 24, 49, 62, 78, 125, 155, 196, 281, 291-292, 552, 577.

⁹² Sul cardinale Gallo si veda *Ivi*, p. 224.

⁹³ Il cardinale Asquini al cardinale Antonelli, Napoli, 27 dicembre 1848, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 14, fascicolo unico, *Cariche ecclesiastiche*, ff. 4-5 r-v. La stessa richiesta venne avanzata dal Segretario della Congregazione delle indulgenze e delle Sacre reliquie, cfr. Giacomo Gallo a Pio IX, Roma, 12 dicembre 1849, in *Ivi*, f. 6 r-v.

Fedele al vero e legittimo Vostro Governo, non che devoto, ed obbediente verso gli Ecclesiastici tutti, non mancò l'oratore darne non dubbie prove all'epoca dell'intruso governo anarchico. Egli in unione ad alcuni sacerdoti addetti al sullodato Dicastero, con tutta riservatezza [...] senz'alcuno indugio [*sic*], e timore non desistette giammai in quell'epoca fatale e pericolosa di recarsi in ciascuna Casa dei Componenti la segreteria medesima, e provvederli di carta, e servirli in tutto ciò che poteva loro occorrere, come per verità potranno benissimo contestare gli Ecclesiastici stessi⁹⁴.

In realtà, la partenza dei cardinali da Roma non aveva creato problemi solo nella ordinaria amministrazione dei dicasteri ecclesiastici e nel governo della Chiesa, ma aveva anche generato una serie di squilibri e mancanze dal punto di vista economico e sociale. Come denunciava il periodico «Il Contemporaneo», nel numero del 24 gennaio 1849, molti artisti e servitori, lavorando soprattutto alle dipendenze dei porporati, erano rimasti rovinosamente senza una sicura fonte di reddito⁹⁵.

Parlando del ruolo del papa, come autorità religiosa e civile, e dell'alto clero, non si deve però dimenticare che Pio IX era anche vescovo di Roma e che, come era consuetudine, aveva delegato il governo temporale e spirituale della sua diocesi ad un cardinale Vicario, in questo caso Costantino Patrizi Naro⁹⁶. Costui era stato uno dei primi a seguire il pontefice a Gaeta, lasciando l'onere di adempiere a questo compito a monsignor Giuseppe Canali⁹⁷ che, a sua volta, avrebbe presto abbandonato Roma, venendo sostituito nelle sue funzioni di Vicegerente da monsignor Francesco Anivitti, che divenne quindi proviceregerente, come già si era verificato durante l'occupazione napoleonica dell'Urbe.

È facile immaginare che la distribuzione geografica dei componenti del Collegio cardinalizio, nei mesi della Repubblica, rispecchiasse anche gli orientamenti politici che si potevano distinguere al suo interno. Se, per alcuni di questi, fu possibile continuare ad adempiere ai loro uffici spirituali a Roma, tutti gli affari temporali vennero invece trattati esclusivamente presso la corte di Gaeta, abilmente amministrata dal pro segretario di Stato Giacomo Antonelli⁹⁸. Come prefetto dei Sacri Palazzi,

⁹⁴ Giuseppe Marchetti a Pio IX, Roma, 25 luglio 1854, in APA, *Giustificazioni di pagamenti*, busta 21, fascicolo IV, ff. non numerati.

⁹⁵ «Il Contemporaneo», 24 gennaio 1849, pp. non numerate.

⁹⁶ Costantino Patrizi Naro nacque a Siena il 4 settembre 1798. Nel 1819 si laureò in *utroque iure* e venne ordinato sacerdote nel 1821, divenendo vescovo di Filippi già nel 1828. Nel 1836 gli venne imposta la berretta cardinalizia, oltre che ricoprire la carica di Cardinal Vicario assunse, nell'ordine, anche le cariche di vescovo suburbicario di Albano, Porto S. Rufina, Ostia e Velletri e, dal 1839, la carica di Prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari, poi della Congregazione dei Riti e, dal 1860, la carica di Segretario della Congregazione dell'Inquisizione. Si veda anche *HC*, VII, pp. 28-29, 306; C. Canonici, *Patrizi Naro, Costantino*, in *DBI*, LXXXI, 2014, pp. 740-742; mentre il carteggio tra Pio IX e Patrizi è stato pubblicato in L. Pásztor, *Nuove lettere di Pio IX. Corrispondenza con il cardinale Patrizi*, in «Pio IX» XI (1982), pp. 3-85.

⁹⁷ Su Giuseppe Canali si veda N. Del Re, *il Vicegerente del Vicariato di Roma*, Istituto di Studi Romani, Roma 1976, p. 72, e *HC*, VII, pp. 156-157, 161, 193.

⁹⁸ Il 27 aprile 1849, due giorni dopo lo sbarco delle truppe francesi a Civitavecchia, Filippo Antonelli scrisse una lettera al fratello Gregorio in cui gli comunicava di essersi recato a Gaeta, il giorno precedente, per far visita all'altro fratello Antonelli, il potente Giacomo, ma lamentava il fatto di non aver potuto

l'Antonelli aveva pianificato nei minimi particolari la fuga del papa da Roma, avendo cura di non informare del piano l'allora Segretario di Stato, il cardinal Soglia⁹⁹, il quale, una volta appresa la notizia della fuga del pontefice, decise di ritirarsi nella sua diocesi, Osimo, rassegnando le dimissioni dall'incarico di governo¹⁰⁰. Fin dall'apertura della crisi segnata dall'omicidio di Pellegrino Rossi, l'Antonelli era divenuto il maggiore consigliere di papa Mastai, del quale aveva saputo cogliere tendenze e debolezze, riportando continuamente il pontefice ad una più pragmatica analisi degli avvenimenti e cercando di indurlo a prendere delle decisioni più in linea con la propria strategia politica. Tutto ciò era stato compiuto soprattutto neutralizzando progressivamente la posizione conciliatrice del Rosmini, interpellato dal papa in occasione dello stallo politico. Come ha attentamente osservato Falconi «L'Antonelli era persuaso che la salvezza poteva trovarsi soltanto nel ritorno, dopo tanti sogni nocivi, al terreno realistico di una amministrazione dello Stato legata a strutture compatibili con la natura dello Stato Pontificio, pronto d'altra parte a promuovere tutti i progressi sociali ed economici possibili in quei precisi limiti»¹⁰¹. Il cardinale intendeva convincere di tale necessità anche il pontefice, che iniziò ad appoggiare questa posizione reazionaria già alla fine del 1848. Il papa, una volta stabilito a Gaeta, iniziò ben presto a trovarsi in una condizione di isolamento politico, favorito dall'Antonelli, che aveva colto la necessità di non esporre troppo il malleabile animo del santo padre ad influenze esterne, soprattutto di coloro che avrebbero potuto intradarlo verso soluzioni della crisi in grado di garantire il mantenimento delle libertà costituzionali concesse¹⁰². In questo, l'Antonelli sfruttava abilmente anche la diffidenza che il papa nutriva nei confronti di un Collegio cardinalizio quasi del tutto composto da porporati scelti dal suo predecessore, assecondando la tendenza di Pio IX a prendere decisioni senza informarne i cardinali ed evitando il più possibile di concedere udienze a questi ultimi. L'Antonelli gestiva del tutto la vita politica nell'ambito della Curia in esilio a Gaeta, filtrando e influenzando lo scambio di notizie e decisioni tra il pontefice e la Curia e, di fatto, tenendo papa Mastai in una sorta di isolamento.

Da quanto si evince dalle fonti, pare che anche i contemporanei avessero una precisa consapevolezza della condizione che si era venuta a creare a Gaeta. Tale condizione trovò anche una rappresentazione politicamente orientata sulla stampa repubblicana, sulla quale si tendeva ancora a diffondere l'immagine di un pontefice dalle convinzioni genuinamente liberali, che veniva spinto a compiere decisioni reazionarie e liberticide dal potente cardinale, in grado di mettere a tacere anche le voci progressiste presenti all'interno del Collegio cardinalizio. Questo è il messaggio che

parlare a sufficienza con il cardinale, in quanto a corte era convenuto tutto il corpo diplomatico convocato in congresso dallo stesso prosegretario di Stato, cfr. Filippo Antonelli a Gregorio Antonelli, Terracina, 27 aprile 1849, in ASR, *Fondo Antonelli*, busta 12, ff. non numerati.

⁹⁹ Sul cardinal Soglia si veda HC, VII, pp. 3, 4, 134.

¹⁰⁰ Sull'attività della Segreteria di Stato nei primi anni di pontificato di Pio IX si veda L. Pasztor, *La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848-1850*, Giuffrè, Milano 1966.

¹⁰¹ F. Falconi, *Il cardinale Antonelli*, cit., p. 195.

¹⁰² Di questa intenzione pare che ne avesse consapevolezza lo stesso Pio IX, il quale lo confessò a Rosmini nel corso dell'ultima udienza che il sacerdote riuscì ad avere col papa prima di abbandonare definitivamente Gaeta cfr. *Ivi*, p. 199.

voleva far passare un anonimo opuscolo satirico, in cui si immaginava un cardinale Antonelli dalle sembianze di una furba volpe, che, pronunciando un monologo, spingeva i cardinali presenti a Gaeta a sposare incondizionatamente la propria politica reazionaria¹⁰³. Lo confermava anche il giornale filo repubblicano «Il Positivo», nelle colonne del quale si poteva leggere che «Il Card. Antonelli come individuale persona potrebbe avere le qualità migliori del mondo e gli desideriamo che le abbia, ma come uomo politico egli è stato la rovina e il danno peggiore di Roma»¹⁰⁴. Per riabilitare l'immagine del pontefice presso l'opinione pubblica, il giornale si spingeva ben oltre, arrivando perfino ad affermare che il giovane Giovanni Maria Mastai era stato iscritto alla Carboneria e, da vescovo di Imola, era stato affiliato alla Giovine Italia. Si faceva, inoltre, affidamento sulla convinzione secondo la quale un papa che aveva ritirato le sue truppe contro l'Austria non poteva accettare ora di muoverle contro i suoi stessi sudditi, affermando che Pio IX sarebbe stato addirittura pronto ad abdicare e a rinunciare ai suoi domini temporali pur di non chiedere un intervento armato delle potenze cattoliche. Secondo la visione del giornale liberale, era stato quindi il cardinale Antonelli a spingerlo ad accettare tale soluzione, in quanto, al momento della sua elezione, aveva giurato di mantenere i propri possedimenti territoriali e di trasmetterli ai suoi successori¹⁰⁵. La contesa immagine del papa martire passava anche attraverso l'analisi dei suoi rapporti con la Curia e con l'alto clero.

Per capire meglio il comportamento dell'alto clero di fronte alla Repubblica romana del 1849, si deve necessariamente fare riferimento al precedente del 1798-'99, sulla scia del quale, cinquant'anni dopo, la gerarchia ecclesiastica non si fece trovare impreparata, tanto più che il ricordo degli avvenimenti giacobini era ancora vivo nella memoria di alcuni suoi esponenti, che avevano vissuto in prima persona quegli eventi¹⁰⁶. Il clero, che durante la Repubblica romana del 1798-'99 era rimasto in gran parte a Roma, si era trovato obbligato ad assistere alle cerimonie pubbliche espressione di una religione civile e rivoluzionaria, che, agli occhi di vescovi e cardinali, dovevano essere apparse a dir poco blasfeme, ed aveva assistito all'applicazione di provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica fortemente ostili alla religione e ai suoi ministri. Come ha dimostrato Daniele Arru, questi non potevano immaginare che la nuova repubblica avrebbe adottato una linea molto più conciliante nei confronti della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche. Il fatto che l'alto clero si fosse, quasi immediatamente e completamente, raccolto tutto intorno al pontefice a Gaeta o a Napoli non servì a scongiurare una condizione di isolamento e di mancanza di una forte politica concistoriale da contrapporre ai rivolgimenti politici in atto a Roma. In mezzo c'era stata l'esperienza liberale e nazionale di Pio IX,

¹⁰³ *Concistoro di Gaeta. Autentica e veridica relazione delle conferenze delle loro eminenze raccolte, compilate e stampate per edificazione e per beneficio del Popolo Romano*, Stamperia del Popolo, Roma s.d., in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, M 3-e.

¹⁰⁴ «Il Positivo», 30 gennaio 1849, p. 53, in *Ivi*, B 2 I.

¹⁰⁵ Si veda *Ivi*, «Il Positivo», 17 gennaio 1849, p. 5; 25 gennaio 1849, p. 25; 14 febbraio 1849, pp. non numerate; 25 marzo 1849, p. 146; 17 maggio 1849, p. 502, tutti in *Ibidem*.

¹⁰⁶ Per approfondire la condizione dell'alto clero nel frangente politico della prima Repubblica romana si veda la già citata bibliografia sulla Repubblica romana del 1799.

e una parte del Collegio cardinalizio, seppur minoritaria, aveva sostenuto la politica riformatrice del pontefice; una tale posizione venne sopraffatta dal tentativo del cardinale Antonelli di egemonizzare la strategia della Chiesa e della Curia di fronte al frangente repubblicano. Costui faceva leva sulle debolezze del papa e aveva relegato Pio IX in una condizione di isolamento politico, convincendo il Santo Padre a ripiegare su posizioni di governo del tutto reazionarie e decretando una definitiva rottura con tutta la sua politica precedente e con gli ambienti liberali e patriottici romani, sancendo l'inizio della Questione romana. La condizione di vicinanza fisica, ma di lontananza di intenti, tra il papa e gran parte dell'alto clero, i rapporti tra i quali erano sapientemente mediati e filtrati dall'eminenza grigia del prosegretario di Stato, aveva fatto in modo che si sviluppasse anche una certa incapacità nell'adottare una strategia propagandistica efficace da porre in contrasto ai rivolgimenti politici in atto a Roma. Il popolo continuava a percepire presente l'autorità spirituale del pontefice, ma questa entrava spesso in conflitto con il profilo temporale che continuava a manifestare. Questa dicotomia si manifestava soprattutto quando gli strumenti di sanzione sul piano religioso, come la scomunica, cominciarono ad essere utilizzati per condannare l'adesione del popolo romano al nuovo governo. Nell'immaginario collettivo sembrava sempre più impossibile trovare validi motivi di riconciliazione con il papato, anche solo come autorità spirituale, nel momento in cui continui messaggi di condanna giungevano da Gaeta, ma l'opinione pubblica venne indirizzata verso l'idea che papa Mastai fosse ancora quello che il popolo romano – e non solo – aveva acclamato come il “papa liberale” al momento della sua elezione a Soglio di Pietro. Le trame reazionarie erano, quindi, da imputare completamente agli ambienti di Curia, che non avevano, però, perso contatto con il clero curato dell'Urbe.

1.4 Il clero secolare tra fedeltà al papa e adesione alla Repubblica

Il 17 dicembre 1848 don Giuseppe Cipolla, segretario del Collegio dei parroci di Roma, scriveva al cardinale Antonelli, con l'intento di chiedere al papa la concessione di una udienza ad una delegazione incaricata di portare gli omaggi del clero secolare romano al pontefice in esilio. Quattro giorni dopo l'udienza veniva accordata, spiegando quanto la visita della delegazione fosse gradita a Pio IX che «Ha provato un vero conforto nel vedere che la parte scelta del Clero secolare prende un interesse premurosissimo verso il Capo Augusto della Chiesa cattolica, verso il loro Vescovo»¹⁰⁷. In realtà, dall'analisi delle fonti, la reazione del clero secolare romano

¹⁰⁷ Il Collegio dei Parroci di Roma al cardinale Antonelli, Roma, 17 dicembre 1848, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza da Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 229, fascicolo I, Udienze del Santo Padre, f. 71 r-v; e risposta del cardinale Antonelli a don Giuseppe Cipolla, Gaeta, 21 dicembre 1848, in *Ivi*, f. 73 r. Il resto delle carte contenute nello stesso fascicolo sono lettere di cordoglio (per la partenza) o di congratulazione (per il ritorno) del papa da/a Roma inviate da vescovi, prelati, militari, esponenti del corpo diplomatico, impiegati pontifici, membri dell'Accademia di Santa Cecilia e della Camera di Commercio di Roma. Per uno studio sulla figura del parroco nella storia della Chiesa moderna e contemporanea si veda *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*. Atti del II incontro seminariale di Maratea (24-25 settembre 1979), Edizioni Dehoniane, Napoli 1982; M. Guasco, *Lo stato degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra Ottocento e Novecento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CLXIX (1991), pp. 102-117; per uno studio sul lungo periodo si veda P. Cozzo, *An-*

nei confronti della Repubblica risulta ben più complessa e, a differenza dell'alto clero, non vi si può riconoscere la creazione di un fronte comune da contrapporre al nuovo ordine politico. L'eterogeneità delle posizioni assunte riflette la natura estremamente variegata del clero romano dell'epoca, sia per formazione che per estrazione geografica e sociale.

Non è affatto semplice tentare di tracciare le tendenze del clero secolare di fronte al nuovo ordine politico. Particolarmente difficile risulta ricostruire il profilo e le modalità di agire del clero secolare che si pose in contrasto alla Repubblica, soprattutto a causa della scarsità di fonti che ne parlano, probabilmente, perché i sacerdoti secolari che decisero di non aderire al nuovo ordine politico optarono piuttosto per un modo di agire abbastanza defilato e finalizzato più ad una pacifica convivenza che ad un aperto contrasto, lasciando nella documentazione poche e sporadiche tracce della loro azione. In un primo momento, alcuni sacerdoti in cura d'anime cercarono di contrastare attivamente il nuovo regime politico, facendo soprattutto ricorso agli strumenti della pastorale in loro possesso.

L'emanazione, da parte del pontefice, della scomunica, comminata a tutti coloro che avessero preso parte alla Repubblica, offrì al clero secolare una delle prime occasioni di contrasto attivo al nuovo ordine politico. Il provvedimento pontificio venne, infatti, subito propagandato e diffuso dal clero curato. Basti citare i casi più eclatanti dei parroci di Santa Maria Maggiore e di San Celso «che, per primo, erasi fatto oso di leggere dall'alto della sua cattedra la minaccia di scomunica»¹⁰⁸, attirando, così, le attenzioni, non proprio benevole, dei repubblicani più radicali. Diversi furono anche i casi di sacerdoti sospettati di congiurare contro la Repubblica, che vennero arrestati dalle autorità repubblicane nel corso della primavera del 1849: tra il 13 marzo e il 20 maggio, vennero incarcerati circa 15 tra sacerdoti e religiosi con l'accusa di aver, in vario modo, ordito trame antirepubblicane¹⁰⁹. L'ambiguo, se non in alcuni casi apertamente ostile, comportamento politico di una parte non irrilevante del clero secolare creò un clima favorevole allo scontro con le frange più radicali dei repubblicani, contribuendo ad alimentare il pregiudizio secondo il quale i sacerdoti erano tutti schierati in senso reazionario. Certamente alcuni indizi in questo senso erano veri, ma dalla generalizzazione di questi ultimi si partiva per la diffusione di un complottismo diffuso, ulteriormente alimentato da false notizie e inserito in un vortice di voci e narrazioni che acquistavano inevitabilmente credibilità agli occhi dell'opinione pubblica, creando quelle che Ignazio Veca ha efficacemente definito «profezie cospirazioniste», le quali «Finte nelle loro enunciazioni, suscitano comportamenti reali»¹¹⁰. Pertanto il clero venne consigliato più volte, spesso dalle stesse autorità ecclesiastiche, di svestire gli abiti sacerdotali e di indossare quelli secolari,

date in pace: parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco, Carocci, Roma 2014.

¹⁰⁸ A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., p. 200.

¹⁰⁹ Corrispondenza varia del periodo della Repubblica romana (1848-1849), in ASVR, *Segreteria del Vicariato*, Atti, plico 62, fascicolo 3, ff. non numerati.

¹¹⁰ I. Veca, *La congiura immaginata*, cit., p. 186.

per non incorrere in atti di prevaricazione¹¹¹. Come narrò il gesuita Giuseppe Boero¹¹² nelle sue memorie:

Le contumelie, le vessazioni, gli arbitrii crebbero e moltiplicarono fuor di misura, così che, a camparsene, furon costretti i sacerdoti e i chierici sì regolari come secolari, a mutar veste, a cercar nascondigli, a tenersi occultissimi, a celebrare in segreto i divini misteri. E i primi ad essere presi di mira furono i più zelanti ministri di Dio, i curati e i parrochi più operosi. [...] Per oltre due mesi [...] non poté quasi più comparire veruno, salvo la vita per le pubbliche vie di Roma in abito ecclesiastico. [...] Fu proposto in Roma, e dicesi da Pietro Sterbini, che si chiudessero nel castello sant'Angelo tutti gli ecclesiastici che si potevano avere, e quivi tenuti come ostaggi, per venire poi a patti con le potenze nemiche della Repubblica, o per trucidarli, quando quelle non si piegassero alle condizioni proposte¹¹³.

Mentre appare verosimile la necessità del clero romano di abbandonare gli abiti religiosi, l'esistenza di un progetto di carcerazione in Castel Sant'Angelo dei preti e frati non ha alcun fondamento di verità.

L'opposizione al nuovo ordine politico mediante gli strumenti pastorali in possesso del clero secolare, primo tra tutti la diffusione della scomunica, si rivelò da subito non solo poco proficua, ma anche pericolosa: per questo i sacerdoti furono costretti ad abbandonare l'intento, ripiegando in una condizione di marginalità e dissimulazione della propria identità come unico mezzo per aver salva la vita. Basti citare il caso di Don Giovanni Gragni, proveniente da Montepulciano e officiante in San Giovanni dei Fiorentini, il quale venne consigliato da un ebreo, un certo Abrethem, di vestire gli abiti secolari e di nascondersi nel ghetto, dove però lo raggiunsero i garibaldini minacciandolo di morte e ferendolo ad una gamba¹¹⁴.

Nonostante questa tendenza generale, non mancano notizie di sacerdoti temerari, che decisero, invece, di continuare a circolare in città vestendo l'abito talare, ma non senza incorrere in qualche problema. Davanti al Tribunale criminale del Vicariato, il 26 aprile 1850, un certo Nicolò Bonini testimoniò a favore di don Giovanni Abissati, confessore a San Carlo al Corso, confermando che il sacerdote venne sempre visto in abito ecclesiastico e di aver udito pronunciare da lui parole di "attaccamento alla religione"; il testimone narrava di averlo incontrato in via del Corso mentre si recava a confessare un moribondo e, in quella occasione, lo salvò da alcuni repubblicani che volevano ucciderlo. Un altro testimone, il 30 aprile 1850, raccontò che una guardia civica disse all'Abissati «Brutto nero va a casa a spogliarti» e, avendogli risposto il sacerdote che quello era l'abito dei preti cattolici, il civico impugnò

¹¹¹ Su questo aspetto si veda anche L. Huetter, *Il clero romano nel '49*, cit.

¹¹² Su Giuseppe Boero si veda la voce G. Martina, *Boero, Giuseppe*, in *DBI*, XI, 1969, pp. 129-131.

¹¹³ G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, Birindelli, Firenze 1850, pp. 257-258, 291. Si veda anche Anonimo, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma, narrazione compilata sugli atti ufficiali pubblicati per comando del governo e per la massima parte inseriti nel monitore romano*, Paternò, Roma 1849, pp. 32-33.

¹¹⁴ Posizioni di sacerdoti provenienti da diocesi forestiere che chiedono il rinnovo della pagella per celebrare messa a Roma, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 174, ff. non numerati.

un'arma scagliandosi contro l'ecclesiastico, ma venne prontamente trattenuto dagli astanti¹¹⁵. D'altra parte, già il 13 febbraio 1849, erano apparsi per Roma dei manifesti che invitavano il clero a «Dimettere gli attuali vestimenti come segno di oscurantismo»¹¹⁶, iniziativa subito sconfessata dalle autorità repubblicane in quanto pare avesse suscitato la costernazione del popolo, apparentemente ancora attaccato al clero e bisognoso della funzione ministeriale che questo era chiamato a svolgere. È evidente, quindi, come le autorità repubblicane tendessero verso una linea politica che doveva tenere nella massima considerazione non solo la religione in generale, ma anche i suoi ministri, poiché un atteggiamento ostile nei confronti di questi ultimi avrebbe generato una diminuzione considerevole del consenso delle masse nei confronti del nuovo regime repubblicano: per fare ciò si dovevano sconfessare tutte quelle iniziative finalizzate a generare, presso l'opinione pubblica, risentimento nei confronti del clero.

Intanto, la stampa repubblicana cercava di spingere l'opinione pubblica verso una collaborazione tra clero secolare e Repubblica. Il giornale «Il Contemporaneo» lo fece pubblicando articoli in cui si sosteneva l'originale tesi secondo la quale la religione cristiana non avrebbe potuto trovare migliore condizione di esprimere il suo messaggio evangelico se non in un regime politico repubblicano:

Il clero deve rimanere innanzi agli occhi del popolo come una classe di concittadini i più rispettabili; e dopo averlo richiamato alla santità della sua missione, deve ripensare che la missione del clero è cosa veneranda e sublime, e menomare per esso l'affetto e la stima oh! Sarebbe una condotta ingenerosa, condannata da tutti gli altri popoli, indegna d'una repubblica. Il Clero rammenti che non deve essere nemico della Repubblica perché si esporrebbe alle punizioni che cadono su tutti i nemici della patria; ripensi il clero che se Chiaramonti accertò i suoi Diocesani poter benissimo affarsi colla Repubblica, e poter i cattolici essere eccellenti repubblicani, oggi la esperienza, e i studi politici traggono anche più in là codesta verità; oggi può benissimo dimostrarsi che la religione cristiana non può meglio svolgersi che in reggimento repubblicano. Si guardi perciò dall'osteggiar la Repubblica punirebbe inesorabilmente un'ostilità indegna dei Sacerdoti di Cristo. E d'altronde non dimentichi giammai il nostro popolo, che il clero dev'essere migliorato...ma chi è che in questi tempi non ha avuto bisogno di migliorare sé stesso? Il Clero si faccia degno della sua missione amando il popolo e non altri che il popolo, il popolo onori nel clero la missione di propagare la legge più pura, l'unica pura legge di moralità¹¹⁷.

Tuttavia, gli appelli lanciati dalle colonne della stampa liberale ebbero un effetto limitato sulla capacità di spingere il clero secolare, e ancora di più quello regolare, ad aderire al governo repubblicano. Risultò inefficace persino il tentativo di riportare

¹¹⁵ Posizioni diverse di sacerdoti, in *Ivi*, busta 170, posizione 1261, ff. non numerati.

¹¹⁶ La Prefettura di Polizia al Ministro dell'Interno, Roma, 13 febbraio 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Chiesa*, busta 8, fascicolo XIII, *Arcivescovi, vescovi, vicari, parroci e clero*, f. 73. r. la notizia dell'apparizione di tali manifesti venne data anche dal periodico «Il Positivo» del 13 febbraio 1849, p. 70, in ASCDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, B 2 I. Ministro dell'Interno della Repubblica, Aurelio Saffi, ordinò al Prefetto di Polizia una immediata rimozione di tali manifesti.

¹¹⁷ *I beni ecclesiastici*, in «Il Contemporaneo», 18 febbraio 1849, p. non numerata.

alla memoria il precedente, avanzato dal redattore dell'articolo, che faceva riferimento al fatto che Pio VI avesse dato il suo beneplacito agli ecclesiastici per aderire al governo repubblicano instaurato a Roma cinquant'anni prima. I vertici della Repubblica si accorsero subito che l'adesione del clero al nuovo regime politico non poteva essere suscitata con la sola propaganda sulla stampa: era necessario guadagnarsi il consenso degli ecclesiastici attraverso i fatti e mediante una serie di provvedimenti legislativi che andassero a bilanciare il duro colpo inferto con le leggi eversive, emanate dall'autorità civile. Il 21 febbraio del 1849 venne promulgato il decreto dell'Assemblea Costituente con il quale si stabilì l'incameramento dell'asse ecclesiastico¹¹⁸ e dal quale, secondo Demarco, dipesero in gran parte le sorti della Repubblica: «D'altro canto, la confisca dei beni ecclesiastici farà schierare contro la Repubblica tutti gli spossessati, tutto il numerosissimo e potente clero dello Stato romano, il quale lotterà, in nome della religione e dei diritti della Chiesa, per il recupero di una ricchezza, di cui esso crede essere stato abusivamente spogliato. Questa lotta assumerà i più impensati aspetti, e dal suo risultato, più che dalle armi straniere, dipenderà la vita o il fallimento della Rivoluzione»¹¹⁹. L'analisi di Demarco, alla luce di nuove riflessioni, risulta fortemente limitata da una lettura che ha prediletto lo studio su un piano esclusivamente di carattere economico e patrimoniale, ma, in realtà, la non adesione del clero romano alla Repubblica aveva motivazioni più profonde, che in larga parte si radicavano in una cultura fortemente intransigente e anti-liberale. È evidente che non furono, o non lo furono in via primaria ed esclusiva, motivazioni di carattere economico a decretare l'opposizione al nuovo governo di una buona parte del clero secolare, soprattutto per due motivi: l'incameramento dei beni ecclesiastici venne decretato per legge, ma rimase praticamente solo teorico in quasi tutti i casi: inoltre, lo stesso decreto di incameramento dell'asse ecclesiastico stabiliva la dotazione dei ministri del culto di una rendita, demandando l'applicazione di tale provvedimento ad una legge successiva, che iniziò ad essere discussa in Assemblea già il 3 marzo successivo. In quella occasione, il deputato Panichi intervenne affermando che «Considerando che i Parrochi, quantunque costituiscono la parte più attiva, operosa, benemerita del Clero [...] non sono stati tutti nel cessato Governo Pontificio remunerati in proporzione dei servigi che prestavano. Considerando che è primo dovere di giustizia amministrativa l'equa distribuzione delle ricompense secondo i rispettivi meriti», proponeva, quindi, di dividere i parroci in diverse categorie che sarebbero state remunerate interamente dallo Stato «in ragione della estensione e della popolazione delle diverse parrocchie, e coll'assegno rispettivo di sc. 30, 20, 15, 10¹²⁰». In pratica, i proventi dei beni indemanati sarebbero tornati comunque al clero sottoforma di un sostentamento economico garantito

¹¹⁸ *Boll.*, pp. 41-42.

¹¹⁹ D. Demarco, *Una rivoluzione sociale*, cit., p. 122.

¹²⁰ *Le Assemblee del Risorgimento*, III, cit., pp. 494-495. Presente anche in ASR, *Armellini Carlo e Famiglia*, busta 6, ff. non numerati, in cui si trova custodito un documento manoscritto sul progetto di legge di sostentamento economico del clero. I progetti Panichi e Rusconi sulla dotazione del clero si trovano anche in ASR, *Miscellanea della Repubblica Romana del 1849*, *Miscellanea giornaliera*, busta 79, fascicolo CLXII. Sulle carte custodite nel fondo Armellini si veda M. Severini, *Il fondo Armellini nell'Archivio di Stato di Roma*, in «Rassegna storia del Risorgimento», LXXXIII (1996), pp. 241-246.

ed erogato dallo stesso Stato, e una specifica commissione avrebbe stabilito eventuali aumenti per le parrocchie più bisognose¹²¹. A questi provvedimenti si andarono poi a sovrapporre altre questioni affini: una riguardava l'opportunità di dotare lo stesso pontefice di una rendita annua, che sarebbe stata formalizzata da un concordato internazionale da stilare in accordo con le altre potenze cattoliche europee, mentre l'altra riguardava la questione delle mense vescovili. Il dibattito sul sostentamento del clero giunse a risoluzione solamente il 27 aprile 1849, quando il Triumvirato, ormai investito di poteri speciali dall'Assemblea Costituente, emanò un decreto in cui, partendo dal presupposto che sarebbero stati necessari lunghi studi statistici per determinare un'equa ripartizione delle rendite agli ecclesiastici, stabiliva che il demanio, nel momento in cui avrebbe iniziato a disporre delle rendite dei beni del clero incamerati, avrebbe pagato annualmente: ai sacerdoti 108 scudi, ai titolari canonici di cattedrali e collegiate 144 scudi, ai parroci 180 scudi, ai vescovi 1000 scudi, ai sacerdoti regolari che rimanevano in un regime di convivenza 72 scudi. Veniva, inoltre, fatto divieto ai ministri del culto di percepire proventi di "stola bianca e stola nera"¹²², pena la perdita temporanea dell'onorario, anche se era concessa ai fedeli la possibilità di fare donazioni alle chiese e parrocchie, che sarebbero state gestite da "fabbricieri laici" e non dal clero stesso¹²³. La cronologia della discussione del provvedimento in Assemblea Costituente dimostra che la Repubblica intese farsi carico del sostentamento del clero, soprattutto dei parroci, già nel momento in cui decretò l'incameramento dell'asse ecclesiastico. Tuttavia, alcuni indizi potrebbero spingere a pensare che la necessità di tale provvedimento fosse maturata nel dibattito pubblico già qualche tempo prima, ovvero subito dopo la proclamazione della Repubblica¹²⁴. Il decreto si ispirava direttamente alla Costituzione civile del clero francese del 1790, andando anche oltre quanto legiferato dalla Repubblica romana del 1798-'99 che, avendo incamerato i beni ecclesiastici mediante tanti distinti provvedimenti, non era stata in grado di promuovere un progetto legislativo di tali proporzioni sul

¹²¹ *Le Assemblée del Risorgimento*, III, cit., pp. 494-495; presente anche in ASR, *Armellini Carlo e Famiglia*, busta 6, ff. non numerati. Il 10 marzo 1849, il deputato Pennacchi presentò il risultato della riunione dei Commissari delle Sezioni, in cui si ribadiva «essere stretto e sacro debito della Repubblica provvedere secondo la propria dignità, e risponderamente all'altezza del Ministero che per loro si esercita, a quegli individui del Clero che meglio spendono d'ingegno, di sudore a far più morale e più felice la condizione del popolo», Progetto Panichi, in ASR, *Armellini Carlo e Famiglia*, busta 6, ff. non numerati; *Le Assemblée del Risorgimento*, III, pp. 616-619; il rapporto del deputato Pennacchi sulla dotazione del clero si trova anche in ASR, *Miscellanea della Repubblica Romana del 1849*, *Miscellanea giornaliera*, busta 81, fascicolo CLXXII. Su tutta la questione del sostentamento economico del clero si veda anche D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 190-200.

¹²² Ovvero non potevano accettare compensi dai fedeli per gli uffici liturgici che svolgevano, tranne per i funerali per i quali venne prevista una oblazione esclusivamente per le spese di sagrestia.

¹²³ *Boll.*, pp. 503-504.

¹²⁴ Già l'11 febbraio 1849 riguardo la dotazione ai ministri del culto il periodico «Il Contemporaneo» riportò la dichiarazione del deputato Cesare Agostini: «Ci proponiamo di condurre il clero alla sua vera santità democratica, e non soffriremo che i sacerdoti i quali si travagliano nel culto, e nell'insegnamento religioso e morale, che i parroci specialmente, operosi ministri del Santuario, trascino la vita nella miseria dappresso a tante cospicue fortune ecclesiastiche, le quali fanno un crudele contrasto alla missione dei discepoli di Cristo», in «Il Contemporaneo», 11 febbraio 1849, cit. in D. Demarco, *Una rivoluzione sociale*, cit., pp. 193-194.

sostentamento del clero. La spinta propulsiva che l'attuazione di tale normativa visse per iniziativa del Triumvirato – ma secondo quanto stabilito già dal dibattito in Assemblea Costituente – a ridosso dello sbarco delle truppe francesi a Civitavecchia, fa presumere che le autorità repubblicane intesero tale provvedimento come un probabile incentivo per convincere le frange più conservatrici del clero ad aderire, anche attivamente, al progetto repubblicano, se non addirittura a garantire un impegno armato in favore della Repubblica. Come ha affermato Rodelli «Nell'assenza del potere coercitivo della somma gerarchia ecclesiastica la Repubblica cercò di legare a sé il basso clero, soprattutto i parroci»¹²⁵. Le drammatiche condizioni economiche, in cui lo sforzo bellico ridusse le finanze repubblicane, sancirono uno scarso risultato in questo senso, ma dalle fonti emerge che l'adesione del clero secolare alla Repubblica non fu affatto scarso, fin dal momento in cui vennero indette le elezioni per i rappresentanti all'Assemblea Costituente.

In questa occasione, diversi sacerdoti dimostrarono la loro adesione alla Repubblica: alcuni solamente consegnando gli stati delle anime – necessari per comporre le liste elettorali –¹²⁶, altri recandosi in prima persona ad esprimere il loro voto per la Costituente. Una volta restaurato il governo pontificio, alcuni ammisero di averlo fatto, ma presentando sempre una giustificazione al loro gesto. Don Vincenzo Maciocchi, originario di Veroli, non nascose di essersi recato a votare per la Costituente solo per timore della vita¹²⁷; lo stesso affermò Don Giuseppe Caracciolo, sostenendo che il giorno in cui si tennero le elezioni era stato convinto a votare da un altro sacerdote, che lui considerava di condotta morale, politica e religiosa irreprensibile¹²⁸. Don Ferdinando Pedemonti di Voghera, invece, durante il processo a suo carico, che si svolse il 21 agosto 1850, dichiarava di essere stato sempre contrario alla Repubblica, portando a sua discolpa il fatto che «in occasione che un certo Abbate Peruzzi gli manifestò di aver dato il voto per la Costituente egli lo rimproverò fortemente, sostenendo che aveva fatto assai male»¹²⁹.

Le fonti processuali, prodotte negli anni successivi alla caduta della Repubblica, si sono rivelate preziose per ricostruire l'entità dell'adesione del clero romano all'esperienza repubblicana¹³⁰. Dopo la restaurazione del governo pontificio, coloro

¹²⁵ L. Rodelli, *La Repubblica romana del 1849*, cit., p. 166.

¹²⁶ Fu, solo per fare un esempio, il caso di Don Giuseppe Maria Rossi proveniente da Ronciglione che, processato il 14 luglio 1852 dal Tribunale criminale del Vicariato, venne accusato di aver predicato per la Repubblica, essersi espresso, anche a stampa, in suo favore, aver intrattenuto relazioni con il governo repubblicano, aver recitato preci in chiesa per il successo militare dell'esercito repubblicano, aver consegnato alle autorità repubblicane gli stati delle anime per comporre le liste elettorali per la costituente, Libro di risoluzioni di Congregazioni ordinarie, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 77, ff. 73 v, 74-77 r-v, 78 r.

¹²⁷ Posizioni varie riguardanti sacerdoti, in *Ivi*, busta 170, posizione 1256.

¹²⁸ Posizioni varie riguardanti sacerdoti, in *Ivi*, busta 171, posizione 1490.

¹²⁹ Posizioni varie riguardanti sacerdoti, in *Ivi*, busta 648, posizione 9260.

¹³⁰ Altre notizie sull'adesione del clero romano alla Repubblica si possono reperire in Raccolta di disposizioni e di corrispondenza varia della "Commissione di revisione militare" per accertamenti sul comportamento dei singoli militari pontifici durante il periodo della Repubblica, in ASVR, *Documenti particolare del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo X; Corrispondenza dell'anno 1849 con gli enti statali ed ecclesiastici, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 8, fascicolo 5; Documenti riguardanti le adesioni alla Repubblica, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*,

che presero parte alla Repubblica vennero accusati del reato di lesa maestà che, essendo classificato come un reato contro la morale, ricadde sotto la giurisdizione del Tribunale del Vicariato e vide sul banco degli imputati circa 200 ecclesiastici.

1.5 «Ma chi può penetrare i cuori?»¹³¹. L'adesione dei sacerdoti alla Repubblica attraverso i processi per lesa maestà

Nell'estate del 1849, restaurato il governo pontificio, il Tribunale criminale del Vicariato avviò una serie di indagini nei confronti di coloro che avevano aderito alla Repubblica, tra i quali figuravano anche diversi ecclesiastici. Il metodo di esame adottato dal Vicariato consisteva nel reperire informazioni sulla condotta "morale, religiosa e politica" dei soggetti sospettati, soprattutto con la collaborazione dei parroci, chiamati a fornire le cosiddette "fedi" sul conto degli indagati, e della Direzione Generale di Polizia, nonché di delazioni spontanee di alcuni testimoni¹³². Il 26 febbraio 1850, il cardinale Vicario comunicava al cardinale Antonelli che il giorno precedente era stato celebrato, presso il suo tribunale criminale, un processo contro 20 imputati, 15 dei quali erano sacerdoti, tutti accusati del reato di lesa maestà¹³³.

Tra gli ecclesiastici sottoposti a giudizio si distingue il caso clamoroso di monsignor Carlo Gazzola¹³⁴, un personaggio ben noto ai cronachisti coevi, il quale venne

busta 3, fascicolo 6. Le carte dei processi intentati contro gli ecclesiastici dal Tribunale del Vicariato dopo la caduta della Repubblica vennero segnalate per la prima volta in E. Laureano, *Archivi ecclesiastici di Roma sulla Repubblica del 1849*, cit.; Id., *Il clero e la Repubblica romana del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LVII 1970, pp. 226-232; Id., *L'atteggiamento del clero a Roma durante la Repubblica del 1849*, cit. Per brevi cenni sulla partecipazione del clero al Risorgimento si veda M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, cit., in particolare pp. 35-98, dove si parla dei preti liberali e patrioti che combatterono sulle barricate.

¹³¹ Il vescovo di Nepi e Sutri al cardinal Vicario, Sutri, 11 luglio 1850, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 170, posizione 1278, ff. non numerati.

¹³² Sul regime di polizia nello Stato Pontificio nella prima metà del XIX secolo si veda C. Lucrezio Monticelli, *La polizia del papa. Istituzioni di controllo sociale a Roma nella prima metà dell'Ottocento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012. Sui processi celebrati dal Tribunale del Vicariato dopo la caduta della Repubblica sono state scritte alcune tesi di laurea: A. Vommaro, *Roma dopo la Repubblica romana (1849-1851) attraverso i processi per criminalità comune istruiti dal Tribunale del Vicariato*, relatore prof.re Guido Verucci, a. a. 1989-1990, Università degli Studi di Roma Tor Vergata e A. M. Cerroni, *La criminalità comune a Roma fra il 1849 e il 1859 attraverso le fonti del Tribunale criminale*, relatore prof.re Guido Verucci, a. a. 1994-1995, Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Si veda anche il repertorio Regio Archivio di Stato di Roma (a cura di), *Stato degli inquisiti dalla S. Consulta per la rivoluzione del 1849*, I-II, Vittoriano, Roma 1937, e A. Lodolini, *Il processo della Sacra Consulta a Giuseppe Mazzini*, s.e., Roma 1922.

¹³³ Il cardinal Vicario al cardinale Antonelli, Roma, 26 febbraio 1850, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza da Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 165, fascicolo 5, ff. 72-73, r-v; vedi anche il cardinale Vicario al cardinale Antonelli, Roma, 19 marzo 1850, in *Ivi*, ff. 75-81 r. Si veda anche Minutario di cancelleria, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 61, pp. 75-76, 85.

¹³⁴ Carlo Gazzola nacque a Piacenza il 28 febbraio 1804 e intraprese gli studi nel seminario cittadino. Dal 1830 entrò in contatto con Gaspare Del Bufalo e prese parte alla sua attività missionaria, dedicandosi anche all'assistenza dei malati di colera. Nel 1840 ottenne la prelatura e la carica di Segretario della Congregazione della Disciplina Regolare. Da sempre coltivò idee liberali incoraggiate, nel 1846, dall'elezione di Pio IX; nel 1847 venne processato per alcuni scritti considerati ingiuriosi nei confronti della memoria di Gregorio XVI. Il 30 dicembre 1848 fondò a Roma il giornale «Il Positivo». Dopo la

reputato colpevole di aver calunniato ingiuriosamente, per mezzo della stampa, il pontefice. Per questo, il Gazzola venne condannato alla perpetua reclusione nella casa di penitenza di Corneto e privato dei benefici e delle onorificenze ecclesiastiche¹³⁵. Gli scritti pubblicati dal sacerdote nelle colonne de «Il Positivo», il giornale politico che dirigeva, vennero considerati dall'autorità ecclesiastica prove di un reato contro la dottrina e, pertanto, ricadenti sotto la competenza del tribunale dell'Inquisizione, al quale il cardinal Vicario rimandò prontamente il caso¹³⁶. Tutti i sacerdoti posti sul banco degli imputati in quella occasione vennero sospesi *a divinis*.

Le fonti giudiziarie si sono rivelate molto utili per quantificare l'adesione del clero alla Repubblica e per cogliere le diverse sfumature di questa adesione, sia andando ad indagare la provenienza, il ruolo e i trascorsi politici e morali degli imputa-

caduta della Repubblica romana venne arrestato e visse le peripezie giudiziarie sopra descritte. Nella notte tra il 26 e il 27 marzo 1850 evase da Castel Sant'Angelo e riuscì ad imbarcarsi a Civitavecchia da dove salpò alla volta di Genova. Nel 1855 ottenne il perdono dal papa, ma alla condizione di firmare una ritrattazione di tutto ciò che aveva dichiarato e scritto fino ad allora contro la Chiesa e il pontefice, dichiarazione pubblicata sulla *Gazzetta di Bologna* il 28 giugno 1857. Nello stesso anno ottenne una cattedra di francese al seminario di Mondovì. Morì a Vicoforte il 6 novembre 1865. Si veda la voce G. Monsagrati, *Gazzola, Carlo*, in *DBI*, LII, 1999, pp. 775-777.

¹³⁵ È curioso notare come la giustizia pontificia si scagliasse non solo contro il Gazzola, ma anche contro il suo avvocato difensore che, come riportano gli atti del processo, venne «punito alacramente», cfr. Libro di risoluzioni di Congregazioni ordinarie, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 77, ff. 54 v – 56 v.

¹³⁶ Vedi *Carte del processo Gazzola*, in *Ivi*, busta 154, in cui si trovano stralci del giornale «Il Positivo» e alcune lettere in francese indirizzate al Gazzola prima del 1849, che dovevano dimostrare la sua inclinazione al liberalismo rivoluzionario; e *Ivi*, busta 174, in cui si trova una copia del verbale del processo celebratosi il 25 febbraio 1850, mentre in *Minutario di cancelleria*, in *Ivi*, registro 61, pp. 51-52, si riporta una nota del Tribunale del Vicariato del 26 gennaio 1850, in cui si indica Castel Sant'Angelo come luogo di detenzione per il Gazzola e gli altri sacerdoti per i quali c'è un processo in corso, in *Ivi*, pp. 75-76; si veda anche il cardinale Vicario al Padre Commissario del Sant'Uffizio, Roma, 29 marzo 1850, in *Ivi*, p. 90, con il quale il cardinale Vicario rimandava la causa del Gazzola, per competenza, al Sant'Uffizio. Le carte del processo a monsignor Gazzola celebrato dal Sant'Uffizio non sono state rinvenute presso l'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede e, da un confronto con l'archivista, si presume siano state distrutte, poiché è noto che le carte della difesa del Gazzola vennero bruciate per ordine dell'autorità ecclesiastica dopo la conclusione del processo. Tuttavia, presso l'Archivio storico della Congregazione della Dottrina della Fede sono stati rinvenuti numeri del giornale «Il Positivo», che vennero passati al vaglio dei giudici inquisitori, in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, B 2 I. Il 29 marzo 1850 il cardinal Vicario darà notizia al cardinal Antonelli della fuga di monsignor Gazzola da Castel Sant'Angelo cfr. il cardinal Vicario a cardinal Antonelli, Roma, 29 marzo 1850, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 165, fascicolo 5, ff. 82-89 r-v; e AAV, *Archivio particolare Pio IX, Oggetti vari*, 441 e 1128. I sacerdoti che vennero processati nell'autunno del 1849 furono reclusi in Castel Sant'Angelo o nelle carceri del Sant'Uffizio perché il carcere di Corneto, solitamente riservato agli ecclesiastici condannati a pene detentive, era ancora occupato dalle truppe francesi, come si legge in Decreti della Congregazione del Sant'Uffizio dal gennaio 1848 al novembre 1849, in ACDF, *Sanctum Officium, Decreta*, 1848-1849, feria IV, 5 settembris 1849, ff. non numerati. Nel 1850 lo stesso Gazzola scrisse una memoria difensiva, pubblicando alcune carte relative al suo processo in C. Gazzola, *Il prelado italiano Monsignor Carlo Gazzola ed il Vicariato di Roma sotto papa Pio IX, 1849-1850. Accusa, carcerazione, difesa, condanna e fuga del presunto rei di criminlese coi relativi documenti autentici giustificativi*, Vaccarino, Torino 1850. Si veda anche G. Forlini, *Un prelado piacentino alle prese con la Curia romana nella prima metà dell'Ottocento: Carlo Gazzola (1804-1865)*, in «Bollettino storico piacentino», LXXVIII (1983), pp. 143-169.

ti, sia per conoscere le varie modalità e motivazioni con e per le quali il clero secolare decise di aderire al nuovo governo. Pur tuttavia tale tipologia di fonte presenta anche dei limiti e non poche problematiche di carattere metodologico, in quanto spesso è difficile capire con certezza quanto fu sincera tale adesione del clero e quanti, tra coloro che vennero sottoposti a giudizio dall'autorità pontificia restaurata, mentirono affermando di aver aderito solamente per opportunismo. Sicuramente alcuni casi emblematici meritano una disamina più approfondita.

Don Gaetano Savj Scarponi, il nome del quale figura tra i processati il 25 febbraio 1850, venne accusato di aver prestato servizio come cappellano militare ed essersi «molto compromesso»¹³⁷ in tempo di Repubblica, predicando in favore del governo e celebrando messe e *Te Deum* in suo onore. Già il 6 agosto 1849, Antonia Cozzi, madre del sacerdote, aveva scritto al cardinal Vicario per chiedere la liberazione del figlio detenuto nelle carceri del Sant'Uffizio, confermando la sua buona fede e sostenendo che aveva svolto le funzioni di cappellano militare solo per evitare problemi e persecuzioni, ma soprattutto per sostenere economicamente la famiglia indigente¹³⁸. A conclusione dell'*iter* processuale, si evince che il sacerdote fu condannato a scontare sei mesi di reclusione nel convento dei Padri minori riformati a Castel Gandolfo, da dove scrisse a Pio IX, per chiedere uno sconto di pena, ottenendolo, ma questa volta, a sua discolpa, al movente economico venne affiancato un più nobile intento pastorale, in quanto affermò di aver prestato servizio come cappellano militare esclusivamente «Con l'intendimento di salvare le anime di tanti poveri soldati che andavano come agnelli al macello, e per sopperire altresì agli urgenti bisogni di sua famiglia caduta in quel tempo nel massimo dell'indigenza»¹³⁹.

¹³⁷ Minutario di cancelleria, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 61, pp. 29-30.

¹³⁸ Antonia Cozzi al cardinal Vicario, Roma, 6 agosto 1849, in Ivi, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati. Tra l'altro bisogna tener presente che i cappellani militari della Repubblica non venivano retribuiti. Le stesse motivazioni venivano addotte dal prete stesso, il quale, il 12 settembre 1849, dalla sua prigionia nelle carceri del Sant'Uffizio, aveva dichiarato di essere malato, chiedendo il permesso di essere trasferito all'Ospedale del Fate bene fratelli, oppure in una casa religiosa, così da poter recuperare la sua salute cfr. Gaetano Savj Scarponi al cardinal Vicario, Roma, 12 settembre 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XI, ff. non numerati. Il 9 novembre, l'ecclesiastico aveva scritto di nuovo al cardinal Vicario, questa volta da Castel Sant'Angelo, comunicando l'intenzione di volersi avvalere dell'avvocato dei poveri, nel corso del processo intentato nei suoi confronti, cfr. Don Gaetano Savj Scarponi al Cardinal Vicario, Roma 9 novembre 1849, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

¹³⁹ Don Gaetano Savj Scarponi a Pio IX, Castel Gandolfo, 18 giugno 1850, in Ivi, busta 295, ff. non numerati. Il sacerdote aveva anche espresso la volontà di scontare la reclusione nella casa religiosa dei Carmelitani in Santa Maria in Traspontina, si veda Gaetano Savi Scarponi al Padre Generale dei Carmelitani Giuseppe Raimondo Lobina, Roma, 27 febbraio 1850, in ACOG, *Commune Ordinis, Documenta varia*, II F.O. 57, ff. non numerati, in cui il sacerdote dichiarava di essere stato cappellano militare nel Primo Reggimento di Linea della Repubblica e, pertanto, come ordinato dal cardinale Vicario, gli era stato intimato di scegliere una casa religiosa dove trascorrere alcuni mesi "per riprendere quello spirito ecclesiastico che tanto mi è necessario".

Piuttosto variegata furono le accuse mosse ad un gruppo di sacerdoti incarcerati al Sant'Uffizio¹⁴⁰, dal quale evasero nella notte tra il 15 e il 16 settembre, per poi riconsegnarsi spontaneamente alle autorità e finendo per accusarsi reciprocamente per il tentativo di non incorrere in ulteriori condanne. Nelle vicende processuali di questi ecclesiastici l'adesione alla Repubblica era spesso accompagnata dall'accusa di deviate condotte morali e religiose. Don Sante Ferrucci, originario di Formello e sacerdote in Santa Maria del Suffragio, si diceva avesse frequentato i caffè dove si facevano discorsi a favore della Repubblica, inoltre, era stato visto vestito da secolare "alla birbacciona" e si sospettava che avesse combattuto sulle barricate e votato per la Costituente¹⁴¹. Il cardinal Vicario aveva intimato al sacerdote di lasciare Roma e di fare ritorno a Formello, ma, dopo essere uscito dal carcere per scontare una pena detentiva in una casa religiosa, lo si trova ancora nell'Urbe dove continuava a celebrare messa e a sparlare del governo pontificio¹⁴². Anche don Massimiliano Staderini, originario di Terracina, aveva svolto il ruolo di cappellano militare e, per questo, venne condannato a due anni di reclusione¹⁴³. La sua pena sarà commutata in un pe-

¹⁴⁰ Sull'organizzazione delle carceri nello Stato Pontificio si veda ASR, *Camerale II, Carceri*; ASR, *Casse di detenzione, pena e correzione, Casa di detenzione alle Terme diocleziane*; ASR, *Amministrazione delle carceri di Roma (1853-1871)*; C. L. Morichini, *Degli istituti di carità per la sussistenza ed educazione dei poveri e prigionieri in Roma*, Marini, Roma 1842, in particolare si parla delle carceri alle pp. 675-802. Si vedano anche gli studi: F. Bartoccini, *Roma nell'Ottocento*, L. Cajani (a cura di), *Criminalità, giustizia penale e ordine pubblico nell'Europa moderna*, Unicopli, Milano 1997; L. Antonielli (a cura di), *Carceri, carcerieri e carcerati, dall'Antico regime all'Ottocento*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2006; M. Calzolari, M. Di Sivo, E. Grantaliano (a cura di), *Ne delicata remaneat impunita. Giustizia e criminalità nello Stato Pontificio*, numero monografico di «Rivista storica del Lazio», IX (2001); A. Capelli, *La buona compagnia. Utopia e realtà carceraria nell'Italia del Risorgimento*, Unicopli, Milano 1988; M. Focault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976; C. Lucrezio Monticelli, *La nascita del carcere femminile a Roma tra XVIII e XIX secolo*, in «Studi Storici», XLVIII (2007), pp. 447-476; Ead., *Dentro e fuori le mura. Fonti per lo studio della popolazione femminile delle carceri di Roma nel primo Ottocento*, in G. Fiocco, R. Morelli (a cura di), *Città e campagna. Un binomio da ripensare*, numero monografico di «Annali del Dipartimento di Storia dell'Università di Roma Tor Vergata», IV (2009), pp. 275-302; D. Melossi, M. Pavarin (a cura di), *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario*, Il Mulino, Bologna 1977.

¹⁴¹ Il 19 settembre 1849 già chiedeva la grazia a Pio IX portando a suo favore proprio il fatto di essersi ricostituito di sua spontanea volontà dopo la fuga, don Sante Ferrucci a Pio IX, Roma, 19 settembre 1849, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 154, ff. non numerati. La cronologia della vicenda riguardante i sacerdoti evasi dalle carceri del Sant'Uffizio non risulta molto chiara: infatti, dalle fonti si evince che vennero processati il 25 febbraio 1850 e che, alcuni di loro, scontarono la pena fino al 15 settembre dello stesso anno; poi, però, si trasmette la notizia della loro fuga dal carcere nella notte tra il 15 e il 16 ottobre 1849, quindi un anno prima. Probabilmente fuggirono dal carcere del Sant'Uffizio prima di essere stati sottoposti a processo e dopo la fuga vennero trasferiti a Castel Sant'Angelo, oppure si deve presumere un errore di datazione e fissare la fuga al 15 ottobre 1850 e non al 1849.

¹⁴² Ivi, busta 170, posizione 1274. La lettera che il padre indirizzò al cardinal Vicario si trova in Lorenzo Ferrucci al cardinal Vicario, Roma, 16 agosto 1849, in Ivi, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

¹⁴³ Il Tribunale del Vicariato al vescovo di Terracina, Roma, 2 ottobre 1849, in Ivi, Registro 61, *Minutario di cancelleria*, p. 40, nella quale si chiedono informazioni sulla condotta morale, religiosa e politica dello Staderini. Il Cardinal Vicario all'Assessore di Polizia, Roma, 30 Ottobre 1850, si dà notizia della fuga di Don Staderini dal carcere del Sant'Uffizio e della sua successiva costituzione presso il carcere di Castel Sant'Angelo. La sua pena è stata commutata per grazia sovrana, in Ivi, p. 175. L'istanza di grazia

riodo di reclusione in una casa religiosa e, il 4 luglio 1850, il fratello chiederà al cardinale Vicario di poterlo prelevare da Castel Sant'Angelo per condurlo al convento di San Bernardino ad Orte¹⁴⁴. Sul nizzardo Don Giacomo Rostagni si disse che, in tempo di Repubblica, avesse parteggiato per i liberali ed assistito a pubbliche funzioni nella basilica Vaticana, inoltre, che era andato a vivere a casa dei coniugi Antonucci, intrattenendo una relazione illecita con la moglie. L'imputato confessò di aver vestito abiti secolari, ma solo per timore di essere ucciso, ribadendo di essere sempre stato "affezionato" alla religione e alla Santa Sede, ma, alla fine, anche lui venne condannato alla reclusione nella casa religiosa di San Bonaventura sul Palatino¹⁴⁵. Nello stesso istituto si trovò a scontare la sua pena don Nicola Santarelli, anche lui facente parte del folto gruppo di fuggiaschi dal carcere del Sant'Uffizio in quella notte di settembre. Il Santarelli, originario di Norcia, in quanto "Prefetto dell'Atrio delle Scuole del Collegio romano" – così lo definiscono le fonti –, venne accusato di aver sovvertito la scolaresca incitandola all'insubordinazione, di aver avuto rapporti con i circoli popolari e di aver più volte pronunciato pubblicamente discorsi contro il dominio temporale del papa¹⁴⁶. Tra i sette sacerdoti evasi dal carcere, si deve includere anche il già citato don Vincenzo Macciocchi che, in una lettera indirizzata al cardinale Vicario, datata 24 ottobre 1849, esprimeva tutto il suo pentimento, tentando di far ricadere la colpa sugli altri evasori e ammettendo di essersi lasciato trasportare dagli ecclesiastici fuggiaschi¹⁴⁷. Un esito differente ebbe la vicenda di don Ernesto Covitti, napoletano ma residente nella parrocchia di Santa Maria ai Monti, il parroco della quale, il 4 ottobre 1850, interpellato dal Tribunale del Vicariato sulla condotta morale e politica del sacerdote, rispose confermando che il Covitti aveva aderito alla Repubblica svolgendo le funzioni di cappellano militare e che all'epoca girava armato di fucile, indossando l'uniforme e predicando pubblicamente a favore del governo repubblicano. Un testimone aveva riferito al parroco che il prete napoletano aveva addirittura celebrato la messa nudo e che gli era stato tro-

era stata presentata da don Staderini insieme ad un altro sacerdote carcerato e presente nel gruppo di coloro che fuggirono il 15 settembre dalle carceri del Sant'Uffizio, si trattava di don Benedetto Picchi, confessore nell'Arcospedale di Santo Spirito che, il 29 dicembre 1850, si ritrovava a Poggio Mirteto a chiedere il *celebret*, si veda: Il Vescovo di Poggio Mirteto al Cardinal Vicario, Roma 28 dicembre 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1850, f. 975 r-v.

¹⁴⁴ Il fratello di don Massimiliano Staderini al cardinal Vicario, Roma, 4 luglio 1850, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

¹⁴⁵ Permessi per i sacerdoti che debbono lasciare Roma, in *Ivi*, busta 155, ff. non numerati; Posizioni di sacerdoti diversi in *Ivi*, busta 170, posizione 1250; si veda anche Don Giacomo Rostagni al Cardinal Vicario, 9 novembre 1849, *Ivi*, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

¹⁴⁶ Posizioni di sacerdoti diversi in *Ivi*, busta 170, posizione 1270; e Minutario di cancelleria in *Ivi*, registro 61, p. 34. Anche lui ottenne la concessione di scontare la pena detentiva in una casa religiosa grazie all'intercessione della famiglia, in particolare dei fratelli Angelo e Giuseppe, per questo aspetto si veda Angelo Santarelli e famiglia a Monsignor Angelini luogotenente criminale, s.l. 16 agosto 1849, e Angelo e Giuseppe Santarelli, fratelli di Don Nicola Santarelli, al Cardinal Vicario (agosto 1850), in *Ivi*, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

¹⁴⁷ Don Vincenzo Macciocchi al Cardinal Vicario, Roma 24 ottobre 1849, in *Ibidem*.

vato in casa un baule di arredi sacri rubati¹⁴⁸. Alcuni mesi dopo, il Vicariato comunicava notizie simili riguardanti il Covitti alla Legazione del Regno delle due Sicilie presso la Santa Sede, scrivendo che il sacerdote:

Aveva già dapprima manifestato una condotta assai sospetta, ma nei giorni della sedicente Repubblica non ha lasciato dubbio ch'era pessima in religione, in morale e in politica. Scrisse egli una supplica al Ministro della guerra pregandolo di avere dei distintivi militari per essere attaccato più strettamente all'intruso governo, e per servirlo in ciò che ne avrebbe voluto. Quindi si vide incedere nell'uniforme militare armato di daga e fucile per le vie di Roma. Costa ancora che dalla Chiesa della Ss.ma Annunziata ai Pantani ha dirubato de' sagri paramenti, ed altri arredi, che ha seco portati nell'allontanarsi da questa capitale furtivamente. Nell'Ambulanza dei feriti aperta nel Monastero della Ss.ma Annunziata dopo il 30 aprile dello scorso anno contro l'espressa volontà di questa Curia Ecclesiastica si occupò di amministrare i SS. Sacramenti in una maniera però indecentissima, ed inoltre tenne una condotta scandalosissima, e si arbitrò di andare nelle case anche religiose per estorcere quanto poteva di biancherie sotto pretesto di farle servire per l'ambulanza. Si omette il turpe commercio che avea con donne e colla gioventù la più sfrenata¹⁴⁹.

La storia del Covitti si distingue però dalle altre, perché il sacerdote napoletano, dopo la sua carcerazione – o meglio ricarcerazione in seguito all'evasione del 15 settembre –, dette segnali di pazzia, perciò, venne trasferito, prima nell'infermeria delle Carceri nuove e poi presso l'ospedale di Santo Spirito in Sassia, dal quale venne concesso ai familiari di prelevare il 12 maggio 1851¹⁵⁰. Il lettore sarà rimasto piuttosto colpito leggendo la testimonianza che accusava il Covitti di aver celebrato la messa nudo. Davanti a tali affermazioni, è forse il caso di soffermarsi per fare una breve riflessione: già da queste prime pagine, è emersa chiaramente l'intenzione delle autorità repubblicane di tutelare il ruolo sociale del ceto ecclesiastico, della religione e il totale rispetto dimostrato dalla Repubblica nei confronti di luoghi e funzioni religiose. Certamente alcuni casi in controtendenza, mossi da un anticlericalismo diffuso, ci furono, ma non sono da imputare alle autorità repubblicane, alla sorveglianza delle quali è possibile che potessero essere sfuggiti episodi del genere, soprattutto dopo l'inizio della difesa militare della Città. Com'è possibile, allora, che un sacerdote abbia potuto celebrare la messa nudo senza destare scalpore tra la popolazione o senza essere sanzionato? Analizzando le carte processuali è importante tenere presente il ruolo sociale della delazione nel frangente politico post repubbli-

¹⁴⁸ Il parroco di Santa Maria ai Monti al Tribunale del Vicariato, Roma, 4 ottobre 1850, in *Ivi*, busta 170, posizione 1294. Si veda anche il Tribunale criminale del Vicariato al Vescovo di Tivoli, Roma 5 settembre 1849, in *Ivi*, registro 61, *Minutario di cancelleria*, p. 36.

¹⁴⁹ La Legazione del Regno delle due Sicilie presso la Santa Sede al Cardinal Vicario, Roma 29 marzo 1850, e risposta del 26 aprile 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1850, ff. 142-143 r-v.

¹⁵⁰ Il tribunale del Vicariato all'agente di polizia Benvenuti, Roma, 29 ottobre 1849, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 61, *Minutario di cancelleria*, pp. 51-52; il cardinal Vicario a Monsignor Morichini, Visitatore Apostolico dell'Arciospedale di Santo Spirito in Sassia, Roma 8 maggio 1851, in *Ivi*, p. 240; Paolo Covitti al Cardinal Vicario, 31 ottobre 1850, in *Ivi*, busta 154, *Carte del processo Gazzola*, ff. non numerati.

cano, con la consapevolezza che i delatori tendono sempre ad ingigantire i fatti, talvolta perfino ad inventarli: pertanto, le testimonianze devono essere lette non tanto come notizie certe di ciò che avvenne, quanto come racconti dei fatti orientati ed ispirati da fattori e, spesso, da interessi e con intenti diversi, non raramente perfino da un tentativo di spostare l'attenzione sui sospetti, che le autorità nutrivano nei confronti degli stessi delatori.

Tornando a sfogliare gli atti del Tribunale del Vicariato, particolarmente complessa appare la vicenda giudiziaria di don Antonio Giovannetti, un sacerdote originario di Massa, citato molte volte anche da Giuseppe Spada nelle sue memorie¹⁵¹. Il caso del Giovannetti è utile soprattutto per fare un confronto sul mutamento di posizione di quella parte del clero liberale che accolse con favore l'elezione di Pio IX e la politica riformista dei primi anni del suo pontificato e, dopo la crisi del 1848, si attestò su posizioni ben più radicali, appoggiando senza riserve il progetto politico repubblicano. Dalle carte d'archivio, si può appurare che il Giovannetti era presente a Roma già dal 1847: ai verbali del processo sono allegate alcune lettere che il sacerdote toscano scrisse al cardinale Patrizi in quell'anno, in cui chiedeva la facoltà di ascoltare confessioni e, professandosi fedelissimo suddito di papa Mastai, si prodigava nel profondere lodi sperticate al pontefice e al cardinal Vicario, decorando perfino il foglio con il disegno di una bandiera in cui campeggiava il motto "W Pio IX e Patrizi"¹⁵². È veramente impressionante – anche se non stupisce più di tanto, poiché comune a diversi noti personaggi dell'epoca, primo tra tutti Ciceruacchio – notare il cambiamento di posizione del Giovannetti in quel ristretto arco temporale. Dal verbale del processo a suo carico, celebrato già a partire dal 15 febbraio 1850, non si riesce a capire quando il sacerdote venne arrestato, ma si evince che l'arresto avvenne negli stati Estensi. È verosimile, quindi, che il prete venne bloccato durante un tentativo di fuga da Roma verso nord, nel periodo immediatamente successivo alla caduta della Repubblica. Al momento dell'arresto, il Giovannetti indossava un'uniforme di ufficiale superiore della Guardia Civica e venne subito tradotto nel carcere di Corneto, con l'accusa di aver celebrato la messa in Aracoeli per l'apertura dell'Assemblea Costituente e il *Te Deum* in Vaticano per la proclamazione della Repubblica. Pare che in questo caso non ci sia molto margine di sospetto sulla sua adesione convinta e sincera alla Repubblica. Lo dimostrano tutti gli oggetti dei quali venne trovato in possesso al momento dell'arresto: diverse munizioni, una spada, degli abiti militari e delle medaglie - una con l'effigie di Pio IX - oltre a varie carte compromettenti, esattamente descritte e allegate agli atti processuali. Tra le altre cose figurano uno scritto a stampa rivolto ai preti e frati, che porta la firma di "un repubblicano dell'Italia centrale", in cui l'anonimo compilatore intendeva spiegare al clero secolare e regolare la necessità che gli uomini di chiesa non si immischiassero negli affari temporali: «Le cose dell'Altare sono ben distinte da quelle della Nazione: [...] i doveri che ha un uomo di veste nera, chiamato *sacerdote*, sono al tutto separati da quelli che hanno i cittadini *secolari* [...]. Sicché, dunque, il *sacerdote*

¹⁵¹ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma III*, cit., pp. 197, 220-221.

¹⁵² Don Antonio Giovannetti al cardinale Vicario, Roma, 16 giugno 1847, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 169, posizione 1176, ff. non numerati.

all'Altare, il *secolare* alle faccende del mondo»¹⁵³. Seguivano l'opuscolo dal titolo *Pasqua di un deputato*¹⁵⁴, una lettera di un capo comico diretta al Giovannetti riguardante una recita da mettere in scena per raccogliere fondi da destinare ai soldati feriti nella guerra contro l'Austria e, infine, una raccolta di sonetti manoscritti, probabilmente composti dallo stesso Giovannetti: uno dei componimenti era dedicato a Pio IX e a Roma, uno era intitolato *Il lamento d'Italia*, mentre un terzo era rivolto a Carlo Alberto di Savoia; solo uno era a tematica religiosa, in quanto dedicato alla devozione per San Vincenzo. Alcuni volantini a stampa parlavano chiaro sulla posizione politica del prete: uno di questi portava il titolo *Colpa de' sacerdoti* e presentava la firma di un certo Giuseppe Corà, definito, in calce, "Il repubblicano sacerdote". Tale libello sosteneva con veemenza che «I veri Sacerdoti non sono contro il Popolo, né contro la sua libertà e indipendenza. I Sacerdoti veri sono e devono necessariamente essere anzi i più validi propugnatori de' sacri diritti del Popolo [...] non possono essere e non sono che in favore del Popolo [...] essi non sono, in una parola, né possono essere che realissimi e animatissimi repubblicani»¹⁵⁵. A questo seguiva un volantino a stampa firmato dallo stesso Giovannetti intitolato *Il sacerdote Giovannetti e la sua bandiera nazionale. Viva la Religione – viva la Costituente viva la Repubblica Romana*, in cui il prete si rivolgeva direttamente a cittadini e soldati che combattevano in difesa della Repubblica, esortandoli a continuare a lottare per la difesa della patria e, rivolgendosi al «clero novello», lo incoraggiava ad aderire alle «Speranze della Patria»¹⁵⁶. Il caso eclatante del Giovannetti suggerisce una significativa riflessione sull'adesione del clero secolare alla Repubblica, che non si limitava a prestare consenso mediante un impegno civile o militare in favore del nuovo regime politico, oppure officinando le cerimonie religiose ordinate dall'autorità civile. In realtà, tale adesione intendeva anche attuare una campagna di proselitismo rivolta a quella parte del ceto ecclesiastico che ancora si attestava su posizioni reazionarie. Per raggiungere tale scopo, si cercava di dimostrare quanto il progetto politico repubblicano fosse in sintonia con il messaggio evangelico, affermando che il clero non poteva che compiere al meglio la sua missione pastorale in altro modo se non appoggiando i principi repubblicani. Il Giovannetti ammise di aver intonato il *Veni Creator Spiritus* nella chiesa dell'Aracoeli per celebrare l'insediamento dell'Assemblea Costituente e, qualche giorno dopo, il *Te Deum* in San Pietro per la proclamazione della Repubblica. Tuttavia furono alcuni certificati, rilasciati dagli stessi organi governativi della Repubblica, a costituire la prova schiacciante dell'adesione del sacerdote al nuovo governo. In tale documentazione si può leggere

¹⁵³ Un Repubblicano dell'Italia centrale, *Ai preti e frati et reliquia. Suonata terza*, in *Ivi*, busta 644, posizione 9139, ff. non numerati.

¹⁵⁴ L'opuscolo a stampa è custodito anche in AAV, *Collezione Spada*, 95, Anonimo, *La Pasqua di un deputato. 20 Aprile 1849*, s.d., s.l.

¹⁵⁵ Don Giuseppe Corà, *Colpa de' sacerdoti*, Tipografia in via Giuglia [sic], Roma s.d., in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 644, posizione 9139, ff. non numerati.

¹⁵⁶ Don Antonio Giovannetti, *Il sacerdote Giovannetti e la sua bandiera nazionale. Viva la religione – viva la Costituente viva la Repubblica Romana*, Roma, 11 febbraio 1849, in *Ivi*, busta 169, posizione 1176, ff. non numerati.

che il sacerdote aveva anche «Mostrato di essere un vero italiano»¹⁵⁷, avendo inalberato il tricolore in Campidoglio e sulla “Torre di Ponte Molle”. Lo stesso Giovannetti confessò di aver commesso tutto ciò, ma affermando, a sua discolpa, che:

Sebbene in quella io comparisca un vero Repubblicano, tuttavia fingevo di esserlo, perché temevo della mia vita, e desideravo salva quella di tanti buoni ecclesiastici, avendo sempre procurato di far salvare la Religione, e per siffatti motivi io mi pre-stai a dire la messa nella Chiesa di S. Pietro, allorché fu proclamata la Repubblica, e assistei alla funzione, [...] nella chiesa di Aracoeli [...] Io credo poi di aver procurato qualche vantaggio al governo ecclesiastico perché quando si voleva bruciare la carrozza nobile del S. Padre, io fui quello che propose di mandarlo ai frati di Aracoeli perché se ne servissero per portare il S. Bambino agl’infermi, lo che fu eseguito con somma edificazione di Roma, per cui io credei in quel momento che fosse un bel trionfo per la Religione¹⁵⁸.

Il sacerdote repubblicano può vantare, addirittura, il primato di aver tentato l’evasione dalla prigione per ben due volte¹⁵⁹. Lo stesso giorno in cui il Giovannetti venne trasferito nelle Carceri nuove, un certo Don Pietro Sabatini, confessore in S. Carlo al Corso, depose contro di lui affermando che il sacerdote di Massa era sempre stato un liberale convinto e spesso aveva predicato a favore della causa liberale nel Caffè di via del Corso, eccitando il popolo alla causa repubblicana ed esortandolo a portarsi a combattere alle barricate – dove lui stesso diceva di aver abbracciato le armi – e che incitò la folla a bruciare le carrozze dei cardinali¹⁶⁰. Altri testimoni, nella seduta del processo che si svolse il 24 aprile 1850, in cui si condannò il sacerdote a cinque anni di reclusione a Corneto, alla sospensione *a divinis* e all’esilio da tutto lo Stato pontificio, confermarono le stesse cose testimoniando che «Aveva partecipato alla messa di Ara Coeli, per l’apertura dell’Assemblea [...] intuonato il Te Deum nel Tempio Vaticano in ringraziamento all’Altissimo per la proclamazione della Repubblica [...]. E faceva pubblici discorsi nella Città al fine di raccogliere sussidi pei feriti di Venezia»¹⁶¹. A proposito delle munizioni delle quali era stato trovato in possesso al momento dell’arresto, il Giovannetti si giustificò affermando riguardo i «Tre cartocci di polvere sulfurea colle due cartucce con palle di piombo, che aveva raccolto nel tempo della guerra di Roma mentre si trovava nell’Ambulanza» che li aveva «portati in Patria, poiché voleva darli affinché se ne servissero nella festa del Santo protettore: che il pezzo di bomba [...] gli fu regalato, non rammentando da chi». Altri testimoni giurarono di aver saputo che, durante la

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, busta 644, posizione 9139, ff. 44 v, 45 r - v.

¹⁵⁹ La prima volta evase dalle Carceri nuove, ma la documentazione non fornisce indicazioni sulla data, la seconda volta dal carcere ecclesiastico di Corneto, il 16 ottobre 1850, questa ultima fuga è registrata in *Ivi*, *Registro dei ricorrenti*, 10, ff. non numerati.

¹⁶⁰ *Ivi*, busta 644, posizione 9139, ff. 47 v, 50 v.

¹⁶¹ Posizioni varie, in *Ivi*, busta 169, posizione 1176, ff. non numerati. Il Giovannetti si difese sostenendo di aver commesso tutto ciò per non incorrere in violenze e per salvare il clero romano, inoltre sostenne di aver salvato dal furore del popolo la carrozza del treno di Pio IX, in Don Antonio Giovannetti al cardinal Vicario, Roma, 2 marzo 1850, in *Ivi*, busta 294, ff. non numerati.

Repubblica, il prete confessò e celebrò messa senza averne facoltà, millantando di avere ottenuto il permesso a voce dal Vicegerente al suo arrivo a Roma. Alcuni confermarono che aveva celebrato messa in San Carlo al Corso con abiti militari e tenuto continue riunioni nel caffè nella piazza omonima «coi più caldi Repubblicani dove spargeva nell'epoca della guerra di Roma fogli e stampe rivoluzionarie eccitando il popolo a correre alle barricate». Un testimone riferì di averlo visto in compagnia di Ciceruacchio in persona, con la fascia tricolore e la bandiera della Repubblica¹⁶². Alla luce di quanto già detto in precedenza sull'attendibilità dei delatori chiamati a testimoniare in tali processi, e constatando la quantità di materiale giudiziario raccolto contro il sacerdote, si deve ipotizzare che il Giovannetti si espose veramente molto durante la Repubblica, facendosi più di un nemico. Tuttavia il Tribunale del Vicariato si limitò ad emettere nei suoi confronti una sentenza per i reati di lesa maestà e di mancanza di disciplina ecclesiastica, mentre il giudizio su quello che veniva considerato un reato politico, ovvero l'incendio delle carrozze dei cardinali, venne rimandato al tribunale della Sacra Consulta, reputato competente in materia¹⁶³.

Un ulteriore spunto di riflessione, sulla questione relativa a don Antonio Giovannetti, viene offerto dalla tempistica con la quale questi casi di lesa maestà vennero trattati dal Tribunale criminale del Vicariato. Alcuni si conclusero già nell'autunno del 1849, altri, come nel caso del Giovannetti, si protrassero negli anni successivi, dimostrando quanto la questione riguardante l'adesione del clero alla Repubblica interessò la giustizia pontificia almeno per tutto il decennio successivo. Ancora il 4 luglio 1850, il cardinal Vicario si rivolgeva al Prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari, per chiedere se il Giovannetti avesse diritto a godere dell'ammnistia concessa da Pio IX il 18 settembre 1849¹⁶⁴. Un anno più tardi continuavano a giungere denunce anonime alla segreteria del Tribunale: una di queste parlava di un prete repubblicano dimorante in via Ripetta, che, in tempo di Repubblica, celebrò messa in borghese, a volte anche con abiti militari, arrivando perfino a piantare una croce tricolore. Seppur l'anonimo delatore non facesse riferimento esplicito al Giovannetti, in un foglio allegato era stato apposto il nome del sacerdote¹⁶⁵. Il prete repubblicano continuò a far parlare di sé per diversi anni, soprattutto dopo la sua evasione dal carcere di Corneto, nell'ottobre 1850, dopo la quale venne rinchiuso di nuovo a Castel Sant'Angelo, da dove continuò a scrivere suppliche a Pio IX per ottenere la grazia. Ancora il 18 aprile 1852, il prete indirizzò una missiva al papa in cui ammetteva di avere commesso tutto quello che era stato dichiarato nel corso del processo, ma ribadiva di averlo fatto per aver salva la vita e per non destare i sospetti dell'autorità repubblicana nei confronti del clero; si diceva, inoltre, sin-

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*, ma anche Il Cardinal Vicario a Monsignor Matteucci, Segretario della Sagra Consulta, Roma 29 aprile 1850, in *Ivi*, registro 61, *Minutario di cancelleria*, p. 102; e anche Libro di risoluzioni di Congregazioni ordinarie in *Ivi*, registro 77, ff. 56 r-v, 57 r.

¹⁶⁴ Il Cardinale Vicario al Prefetto della Congregazione dei Vescovi e regolari, Roma 4 luglio 1850, in *Ivi*, registro 61, *Minutario di cancelleria*, pp. 175-176; purtroppo non è stata rinvenuta la risposta fornita dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari.

¹⁶⁵ Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 294, ff. non numerati.

ceramente pentito di essere evaso dal carcere, chiedendo di essere graziato per accudire l'anziana madre, arrivando, perfino, a chiedere al pontefice di poter vestire la tonaca da frate Cappuccino¹⁶⁶.

Sarebbe impossibile rendere conto di tutti i 200 e più casi di preti sospettati e accusati dal Tribunale criminale del Vicariato di aver preso parte alla Repubblica, ci si deve quindi limitare ad individuare delle caratteristiche utili ad inquadrare il fenomeno in alcuni schemi interpretativi. Scorrendo i fascicoli relativi a tali processi, si possono distinguere due categorie di sacerdoti aderenti: coloro che presero parte alla Repubblica in un modo che si potrebbe definire comune e coloro che, invece, si impegnarono in prima persona, assumendo perfino cariche pubbliche nell'amministrazione repubblicana, nonché un impegno attivo nella difesa armata di Roma.

Nel primo caso si possono trovare preti che predicarono, fornirono assistenza e conforto religioso ai feriti nelle ambulanze, votarono per la Costituente o, comunque, che dimostrarono simpatie, più o meno accese, per il nuovo ordine politico. In sede processuale, tale comportamento veniva giustificato, quasi sempre, come una strategia per il mantenimento di un ordine pubblico e per garantire sicurezza a tutto il ceto ecclesiastico. Solo per fornire qualche esempio: l'aretino don Francesco Materassi, a Roma dal 1840, occupato come cappellano cantore nella Basilica di San Lorenzo in Damaso «è stato denunziato da più persone degne di fede, ch'egli [...] quando si innalzò lo stemma repubblicano al Palazzo della Cancelleria, ponendo il suo cappello in cima ad un bastone lo elevò in segno di tripudio esclamando – Viva la Repubblica! – e che recitava le prime parti nei circoli che si facevano dai civici nel quartiere attiguo. Il Parroco della Basilica lo aveva avvertito e ripreso, ma inutilmente»¹⁶⁷. Don Domenico Incurvati, originario di Sulmona, partecipò sempre ai circoli politici che si tennero nell'Ospedale di San Gallicano del quale era cappellano. Il suo passatempo preferito era leggere periodici e fogli di idee liberali e rivoluzionarie, giocava a deridere le istituzioni ecclesiastiche tanto che «lui coi suoi compagni Preti ne trasse lode ed applauso dalli stessi faziosi: insomma arrivò perfino a dire che Dio giammai benedirebbe la loro causa se prima non si fossero scannati Preti e Frati e simili altre diaboliche espressioni che non solo denigrano il Sacerdozio e la Religione, ma ripugnano eziandio al buon senso di un Cattolico»¹⁶⁸. Secondo quanto dichiarato al cardinal Vicario dal parroco di Santa Maria in Campitelli, don Baldassarre Tedeschi, originario del Regno delle due Sicilie, tenne una condotta politica «più che pessima nei passati sconvolgimenti e [...] non ha avuto rossore di far l'apostolo repubblicano»¹⁶⁹. Non stupisce che i sacerdoti imputati di repubblicanesimo fossero quasi tutti forestieri. Uno dei pochi romani citati negli atti del Tribunale è un certo don Pietro De Sanctis, che si era altamente compromesso facendo assistenza alle ambulanze, soprattutto a quella dell'Annunziata ai Pantani «Dove gior-

¹⁶⁶ Don Antonio Giovannetti a Pio IX, Roma, 18 aprile 1852, in *Ivi*, busta 169, posizione 1176, ff. non numerati.

¹⁶⁷ Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 169, posizione 1199, ff. non numerati.

¹⁶⁸ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1181, ff. non numerati.

¹⁶⁹ Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 170, posizione 1290, ff. non numerati.

no e notte associato ai più esaltati e facinorosi demagoghi die' sfoggio della sua sfrenatezza anche a nausea degli empi»¹⁷⁰.

Molto più compromessi risultarono i sacerdoti che, nel secondo caso, assunsero ruoli di una certa rilevanza nelle amministrazioni repubblicane, per i quali si può certamente presumere una adesione alla Repubblica volontaria e consapevole. Anche in questo caso può risultare utile fornire alcuni esempi: don Nicola Coscia di Porto Sant'Elpidio, a Roma dal 1835, in una nota informativa del gennaio 1850, si diceva fosse intimo amico del triumviro Saffi e che avesse ricoperto la carica di sostituto del Ministero degli Esteri della Repubblica. In un'occasione, il sacerdote arrivò a rimproverare aspramente il cappellano di San Carlo al Corso, che voleva impedire al Gavazzi di celebrare messa in quella chiesa. Secondo quanto dichiarato, il Coscia frequentava il Circolo Romano ed era considerato un nemico giurato dei Gesuiti poiché applaudiva Gioberti «che giunse perfino a chiamarlo un santo»¹⁷¹. Pertanto, il Tribunale gli ordinò di allontanarsi da Roma entro 8 giorni. In realtà, quello del Coscia è l'unico caso in cui emerge un problema di coscienza in cui le fonti processuali mettono in luce il fatto che un sacerdote aderente alla Repubblica, ad un certo punto, si accorse che tale adesione non poteva convivere con la sua scelta di condurre una vita consacrata. Infatti, il 19 febbraio 1849, il sacerdote marchigiano aveva presentato un documento in cui affermava di doversi dimettere dal suo incarico ministeriale, poiché l'Assemblea Costituente aveva proclamato che non sarebbe stata possibile alcuna conciliazione con il papa. Il Coscia ipotizzava che le calunnie nei suoi confronti potevano essere state avanzate da un certo Pietro Sabatini, il quale, per non destare sospetti su sé stesso, aveva denunciato calunniosamente diversi sacerdoti¹⁷². Non mancarono casi di sacerdoti accusati di aver combattuto in prima persona sulle barricate: riguardo don Camillo Micheletti, originario di Fermo, si dichiarò che

Indossava vesti secolaresche ed era tutto giorno in compagnia di giovani di pessima condotta. È fatto notorio e contestato da testimonii senza eccezioni che nel pianterreno della sua abitazione in Via del Corso n. 507 scelto per segretariato di una certa commissione repubblicana chiamata di sicurezza, invitava gente a segnare il proprio nome al nuovo corpo di sicurezza. È poi contestato da lui stesso in iscritto di essersi portato armato alle barricate di S. Pietro in Montorio coi suoi fratelli scolarci tiragliuoli ardenti. Finalmente è stato ancora accusato di aver celebrato più Messe in una medesima mattina¹⁷³.

¹⁷⁰ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1286, ff. non numerati.

¹⁷¹ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1234, ff. non numerati. Sulla diffusione delle opere antigesuitiche di Gioberti a Roma si veda I. Veca, *La congiura immaginata*, pp. 137-144.

¹⁷² Posizioni di sacerdoti provenienti da diocesi forestiere che chiedono il rinnovo della pagella per celebrare messa a Roma, in *Ivi*, busta 174, udienza 26 settembre del 1849, ff. non numerati. Si veda anche Il Cardinal Vicario al Conte Dandini de Sylva Ispettore Generale di Polizia, Roma, 4 marzo 1850, chiede informazione sui trascorsi politici di Don Nicola Coscia, sostituto del Ministero dell'estero durante la Repubblica, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36 p. 118.

¹⁷³ La Segreteria del Vicariato al vescovo di Segni, Roma, 22 febbraio 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36, p. 113; informazioni sul Micheletti si trovano anche in Il Canonico Carlo Patrizi al Pro-Vicegerente, Roma 16 giugno 1849, in *Ivi*, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo

A proposito di don Marcello Massarenti, vice parroco di S. Bernardo alle Terme, i testimoni affermarono che si era altamente compromesso durante la Repubblica e lo si accusò di intima relazione con Galletti¹⁷⁴, comandante dei Carabinieri, e col deputato Quirico Filopanti¹⁷⁵. Lo stesso si disse di don Ildebrando Lenti di Fossombrone, che «ha menato una condotta assai riprovevole, ed indegna del Sacro carattere che lo riveste tenendo ancora una stretta amicizia col Ministro Galletti, cui serviva da Segretario e mostrandosi caldo corifeo d'inique massime»¹⁷⁶. A proposito di don Filiberto Nasini, si disse che si era altamente compromesso in tempo di Repubblica con «discorsi tenuti pubblicamente, coll'associarsi ai più esaltati demagoghi nelle popolari dimostrazioni portando esso stesso la bandiera per ben due volte»¹⁷⁷. Questi casi non vennero comunque considerati dai giudici gravi quanto quelli del Giovannetti, del Gazzola, di Macciocchi, del Santarelli e degli altri sacerdoti ai quali vennero comminate pene detentive. Infatti, questi preti non vennero condannati al carcere – che fosse da scontare in una vera prigione o in una casa religiosa –, ma vennero semplicemente espulsi da Roma e, ovviamente, sospesi *a divinis*.

Dopo la restaurazione del governo pontificio, l'ordine di abbandonare Roma giunse per moltissimi ecclesiastici sospettati di repubblicanesimo dal Tribunale criminale del Vicariato¹⁷⁸. Si tratta, soprattutto, di preti stranieri o forestieri ai quali venne ordinato di fare ritorno nella diocesi di provenienza entro una certa data, ma che, non raramente, poi continuarono a soggiornare a Roma. Alcuni chiesero proroghe al cardinal Vicario, cercando di procrastinare il più possibile la partenza, proclamandosi innocenti o dichiarando che, abbandonando la Capitale, la loro indigente famiglia si sarebbe ritrovata senza più quella che era la sua unica fonte di sostentamento. Questo aspetto non appare del tutto irrilevante, ma risulta indicativo della volontà dell'autorità ecclesiastica diocesana di riportare ordine all'interno del clero secolare romano, sfruttando l'occasione della censura postrepubblicana per espellere dall'Urbe tutti i sacerdoti che erano giunti, più o meno regolarmente, nel ventennio precedente, andando a costituire un importante focolaio di dissenso politico e di indisciplina. Tale progetto si rivelò, in realtà, alquanto ambizioso e non sempre sortì i risultati sperati: spesso, infatti, gli ordini di espulsione emanati dal Vicariato nei confronti del clero straniero rimasero inevasi. Questa componente rilevante del ceto ecclesiastico rimase in Città, spesso senza smettere di alimentare il dissenso politico

3, ff. non numerati; si veda anche la deposizione del parroco di San Giacomo in Augusta, in *Ivi, Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 169, posizione 1192, ff. non numerati.

¹⁷⁴ Su Giuseppe Galletti si veda la voce M. Bocci, *Galletti, Giuseppe*, in *DBI*, LI, 1998, pp. 578-581.

¹⁷⁵ Permessi per i sacerdoti che debbono lasciare Roma, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 155, ff. non numerati. Su Quirico Filopanti (pseudonimo di Giuseppe Barilli) si veda la voce L. Lotti, *Barilli, Giuseppe*, in *DBI*, VI, 1964, pp. 363-376.

¹⁷⁶ Il cardinal Vicario al vescovo di Fossombrone, Roma, 22 aprile 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36, ff. non numerati.

¹⁷⁷ Avvocato Lattanzi, Luogotenente criminale del Vicariato, al Cardinal Vicario, Roma 7 giugno 1850, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 155, *Permessi per i sacerdoti che debbono lasciare Roma*, ff. non numerati.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibidem* e Posizioni di sacerdoti provenienti da diocesi forestiere che chiedono il rinnovo della pagella per celebrare messa a Roma, in *Ivi*, busta 174, in cui si trovano i nomi di più di 150 sacerdoti ai quali venne intimato di abbandonare Roma.

nei confronti della gerarchia ecclesiastica e dimostrando una certa indisciplina morale, in quella zona d'ombra che continuò a sfuggire all'autorità diocesana anche nei successivi vent'anni di vita dello Stato Pontificio.

Non mancano casi di preti processati e condannati in contumacia¹⁷⁹, molti, infatti, avevano già abbandonato Roma. Il 3 giugno 1850, don Francesco Raimondi, al quale era stato intimato di partire dall'Urbe, scrisse a Pio IX chiedendo di poter rimanere, affermando, in suo favore, di aver sofferto, durante la Repubblica, il carcere in S. Calisto per aver sostenuto la causa del papa¹⁸⁰. Don Filippo Bozzo, già detenuto a Castel Sant'Angelo, chiese al cardinal Vicario che gli venisse revocato l'ordine di abbandonare Roma e sosteneva, a sua discolpa, di aver operato atti «in favore della Chiesa, Religione e Trono in tempo del passato Governo fino ad essergli da quei scellerati Repubblicani intimata la fucilazione perché difendeva la Chiesa ed i suoi diritti»¹⁸¹. Il 18 agosto 1851, un certo don Giuseppe Galani, originario del Regno di Napoli ma a Roma da 28 anni, venne denunciato per una condotta morale scandalosa. Si disse che frequentava osterie e donne fino a tarda notte, pertanto lo si condannò ad abbandonare l'Urbe, ma il sacerdote si difese dicendo di aver sempre osservato una buona condotta morale, politica e religiosa, essendosi anche pubblicamente dimostrato contrario al «governo dei demagoghi»¹⁸². Ugualmente, don Pietro Gentili si disse stupito di aver ricevuto dal Vicario l'ordine di partire, poiché non gli pareva di aver commesso alcunché e dichiarò di essere stato meritevole anche in tempo di Repubblica¹⁸³. Un anonimo scrisse al cardinal Vicario in favore del tiburtino don Giovanni Battista Giustini, il quale, come gli altri, aveva ricevuto l'ordine di abbandonare la Città, sostenendo che il sacerdote «Nelle passate luttuose vicende trovandosi spesso in mezzo ad ardente e sfrenata gioventù ha cercato col vero spirito del Vangelo di svanirne i pravi disegni insinuando le inconcusse massime della fede»¹⁸⁴, nonostante ciò, il 18 ottobre 1849, gli venne rinnovato l'ordine di partenza. Un altro testimone si pronunciò in favore di don Alessandro Capoleoni, proveniente da Palestrina e cappellano dell'Ospedale di Santo Spirito in Saxia, dichiarando che il sacerdote venne assalito da alcuni militari che lo volevano fucilare nel cortile di Santa Marta, ma poi lo tennero prigioniero un mese nel carcere del Sant'Uffizio, dove soffrì violenze e ruberie. Ciò non risultò necessario a garantire per la sua reputazione e gli venne comunque ordinato di tornare in patria: era stato, infatti, nominato cappellano del suddetto Ospedale dal direttore, il dottor Pasquali, che era risultato un acceso repubblicano¹⁸⁵. Allo stesso modo, si spesero in inutili suppliche al cardinal Vicario i sacerdoti Luigi Pedersoli di Brisighella e Antonio Scodalzini di Sant'Angelo in

¹⁷⁹ Tra questi figurano anche i casi più celebri di Ugo Bassi e Alessandro Gavazzi, su questi si veda E. Martire, *La predicazione patriottica dei barnabiti Bassi e Gavazzi*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XXII (1935), pp. 901-924.

¹⁸⁰ Don Francesco Raimondi a Pio IX, Roma, 3 giugno 1850, in *Ivi*, busta 155, *Permessi per i sacerdoti che debbono lasciare Roma*, ff. non numerati.

¹⁸¹ Don Filippo Bozzo al cardinal Vicario, s.l., s.d., in *Ibidem*.

¹⁸² Don Filippo Galani al cardinal Vicario, Roma, 18 agosto 1851, in *Ibidem*.

¹⁸³ Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 169, posizione 1179, ff. non numerati.

¹⁸⁴ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1177, ff. non numerati.

¹⁸⁵ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1158, ff. non numerati.

Vado, ai quali venne intimato di fare ritorno nelle loro diocesi di provenienza entro il limite di dieci giorni¹⁸⁶. Particolare, per la sua rarità, risulta il caso del sacerdote greco convertito Giuseppe Reggiano, il quale venne condannato, da Propaganda Fide, a fare ritorno in Grecia, poiché erano stati documentati i suoi contatti con Garibaldi e un suo impegno in prima persona sulle barricate, esternando massime irreligiose e parlando pubblicamente contro il governo pontificio¹⁸⁷.

Diversi furono i casi in cui il Tribunale del Vicariato cercò di reperire informazioni sulla condotta tenuta da alcuni sacerdoti durante la Repubblica per poi venire a conoscenza del fatto che questi non solo avevano già abbandonato Roma di loro spontanea volontà, ma avevano anche smesso l'abito ecclesiastico intenzionalmente, tornando a condurre una vita nel secolo. Basti l'esempio di don Filippo Leti, originario di Fermo, il quale, nel febbraio 1850, risultava già tornato nella sua diocesi di provenienza, dove svolgeva il mestiere di esattore delle tasse e, nonostante fosse accusato di essersi arruolato nella Guardia civica, rispondeva al Tribunale avanzando l'ipotesi che le calunnie nei suoi confronti erano state pronunciate

Da qualche malevolo che col pretesto di essere zelante intagatore [*sic*] dei nemici del Sovrano Pontefice, si fa lecito di eseguire le sue private vendette. Come può infatti chiamarsi sfacciato repubblicano uno che non si è mai veduto nei circoli, nei casini, nei pubblici ridotti, nelle popolari riunioni? Che ne ha avuto impieghi, sebbene le sue circostanze fossero critiche sopra ogni credere? Che non ha frequentato neppure il proprio quartiere, e si è ruscato più volte di fare il servizio di guardia, come rilevasi dai biglietti, che tutt'ora si conservano dal suo superiore, intimandogli la punizione per le mancanze al servizio suddetto. [...] Se questi fossero stati i Repubblicani, no che la Romana Repubblica del 1849 non avrebbe avuto la sua esistenza¹⁸⁸.

In realtà non tutte le indagini condotte dal Tribunale del Vicariato giunsero ad accertare l'adesione alla Repubblica dei sacerdoti interessati. Alcuni di loro vennero anche riconosciuti innocenti e prosciolti con formula piena. Il sacerdote piemontese don Albino Bracco, cappellano dell'Ospedale di Santo Spirito in Saxia, non aveva esercitato il suo ruolo nei mesi della Repubblica, perché rimasto fedele alla Religione e al Governo pontificio¹⁸⁹. Mentre, a proposito di don Mariano Bianchi, proveniente da Zagarolo, sagrestano di S. Girolamo degli Schiavoni e cappellano dell'Ospedale di San Gallicano, il 27 aprile 1850, i testimoni Antonio Morganti, Na-

¹⁸⁶ Il cardinal Vicario al vescovo di Gubbio, Roma, 16 aprile 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36, ff. non numerati, e Il cardinal Vicario al vescovo di Faenza, Roma, 14 aprile 1850, in *Ivi*, ff. non numerati.

¹⁸⁷ Posizioni diverse in, *Ivi*, busta 170, posizione 1260, ff. non numerati.

¹⁸⁸ L'Arcivescovo di Fermo cardinal Vicario, Fermo, 16 febbraio 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1850, p. 183, e prima ancora il Cardinal De Angelis Arcivescovo di Fermo al Cardinal Vicario, Fermo, 21 novembre 1849, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 172, posizione 1768. Di un certo don Giuseppe De Angelis, originario di Sonnino e chierico della basilica di San Pietro, si apprende, invece, che durante la Repubblica si era arruolato nel corpo dei Tiraglioli, tuttavia aveva sempre avuto rispetto per la religione e dopo la restaurazione non riprese l'abito clericale, cfr. Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 170, posizione 1255, ff. non numerati.

¹⁸⁹ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1272, ff. non numerati.

tale Scannaccini, i frati Mariano Marucer e Guglielmo Casanova, deposero dicendo che era intervenuto ogni volta che aveva sentito parlar male del governo pontificio e si era dimostrato sempre avverso ai repubblicani. Una volta, nel refettorio dell'ospedale, aveva redarguito il frate farmacista, che parlava male dei preti¹⁹⁰. Incerta risultò, invece, la posizione di don Romolo Piccioni, originario di Cingoli, che svolgeva la mansione di confessore delle suore del Buon Pastore alla Lungara e che, in tempo di Repubblica, fu costretto a rifugiarsi nell'Ospedale di San Gallicano, per non essere ucciso dai garibaldini stanziati nella chiesa omonima. Tuttavia, in un foglio "riservatissimo" datato 13 maggio 1850, si affermava che il Piccioni aveva preso parte «al noto pranzo demagogico tenuto in S. Gallicano nel giorno stesso del *Te Deum* in San Pietro; è certo altresì che aderiva e faceva eco ai discorsi repubblicani, e a quelli non pochi che vi fecero nel detto pranzo, conseguentemente è a concludersi che non fu quel fiore di virtù che si vorrebbe ora far credere da chi o non era in Roma o era nascosto, o per lo meno mai fu presente, nè mai ha veduto o inteso i detti fatti del Piccioni». In un foglio informativo, datato 29 aprile 1850 e firmato da don Ercole Pellegrini, si sosteneva invece che il Piccioni aveva sempre dimostrato una condotta politica irreprensibile e lo si descriveva "Affezionatissimo alla S. Sede ed acerrimo nemico della Repubblica"¹⁹¹. La questione dei sacerdoti sospettati di essersi macchiati in vario modo del reato di lesa maestà si protrasse a lungo. Alcuni riferimenti alla questione si possono trovare anche in atti processuali di diversi anni più tardi: basti pensare che, ancora nel 1866, in una informativa sullo spagnolo don Maurizio Carranza, sagrestano di San Tommaso in Parione, si faceva cenno al fatto che il sacerdote era già noto alla polizia per i fatti del 1849¹⁹².

I casi che vennero vagliati dal Tribunale del Vicariato furono veramente molti: pertanto sarebbe impossibile analizzarli singolarmente in questa sede e forse meriterebbero uno studio sistematico e più approfondito¹⁹³. Nell'ambito di questa ricerca, risultano sufficienti gli esempi proposti fino ad ora, in base ai quali si possono tranquillamente formulare alcune conclusioni in grado di fornire un giudizio complessivo sul fenomeno preso in esame. I sacerdoti secolari che presero parte attiva alla Repubblica romana del 1849 non furono affatto pochi, anche se bisogna distinguere i diversi ruoli con i quali ciascuno di essi si impegnò in favore dell'esperienza repubblicana. La quasi totalità dimostrò la propria aperta adesione alla Repubblica, entrando, o continuando, a far parte del corpo dei cappellani militari, ai quali spettava il compito di soddisfare le necessità religiose dei soldati impegnati nella difesa armata della Città e dei feriti negli ospedali, dei quali si parlerà meglio in seguito.

I tentativi di proporre una stima dell'adesione del clero secolare alla Repubblica presentano alcune forti limitazioni che è giusto e doveroso mettere in luce. Coloro che rimasero fedeli al governo pontificio generarono, dopo la caduta della Repubblica, molto meno clamore: per questo è più difficile reperire, dalla documentazione

¹⁹⁰ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1275, ff. non numerati.

¹⁹¹ Posizioni diverse, in *Ivi*, posizione 1257, ff. non numerati.

¹⁹² Posizioni diverse, in *Ivi*, busta 167, ff. non numerati.

¹⁹³ La lista completa di tutti gli inquisiti tra il 1849 e il 1851, sia laici che ecclesiastici, si trova *Inquisiti (1849-1851)*, in *Ivi*, registro 7.

d'archivio, notizie sul loro conto e cercare di farne un'affidabile stima quantitativa da confrontare con i casi di coloro che invece decisero di aderire al nuovo regime politico. A prescindere da ciò, si può certamente notare una tendenza che accomuna la stragrande maggioranza dei casi analizzati e che combacia perfettamente con il quadro che è stato delineato da altri studi sul clero secolare a Roma in età moderna e, più precisamente, nella prima metà del XIX secolo, ovvero la grande presenza di clero straniero e forestiero e la mancanza di disciplina morale, politica e religiosa che lo caratterizzava. È noto, infatti, che gran parte del clero presente a Roma era proveniente da altre diocesi, sia dello Stato Pontificio che degli altri Stati italiani, inoltre, una gran parte di esso proveniva anche da varie parti d'Europa. Di solito, questo clero giungeva a Roma per studiare o per sbrigare affari inerenti ai vari dicasteri pontifici o, comunque, per interfacciarsi con la Curia, ma una porzione notevole di esso decideva di abbandonare la propria diocesi di provenienza per condurre una vita meno sottoposta alla sorveglianza dell'autorità religiosa locale. Già nel 1842, l'allora vescovo di Imola Giovanni Maria Mastai Ferretti, ebbe l'occasione di notare come «Roma troppo pietosamente accoglie la feccia di tutte le diocesi dello Stato, ed anche forse più fuori dello Stato»¹⁹⁴. Non che a Roma vigesse un certo lassismo, ma le dimensioni della Città e le vaste zone d'ombra nelle quali si dipanava la vita cittadina permettevano certamente di passare maggiormente inosservati e di condurre una vita meno disciplinata, sia sul piano degli obblighi legati alla condizione ecclesiastica che su quello della morale. Così, i sacerdoti che giungevano a Roma da altre diocesi continuavano a dispensare i Sacramenti e a celebrare messa anche senza averne il permesso – il cosiddetto *celebret* – o non avendolo ottenuto per farlo nella diocesi del papa, conducendo una vita dai costumi alquanto discutibili e dedicandosi a furti, violenza, al gioco d'azzardo e commettendo reati di natura diversa. Molto diffusi erano anche i rapporti illeciti con donne di malaffare e, in generale, una condotta sessuale del tutto inusuale per un sacerdote. Lo stesso Giuseppe Spada non mancò di notare che quasi nessuno dei preti che aderirono alla Repubblica era romano¹⁹⁵. Dalle carte dei processi si evince chiaramente che coloro che si trovarono maggiormente coinvolti nell'esperienza repubblicana erano anche quelli più inclini ad una certa mancanza di disciplina ecclesiastica, morale, religiosa, atteggiamenti favoriti dall'assenza a Roma, nei mesi della Repubblica, di una forte ed efficiente autorità ecclesiastica. Alla luce delle fonti prese in esame, non sembra condivisibile la tesi espressa troppo debolmente da Edoardo Laureano, ormai quasi cinquant'anni fa, secondo la quale il clero secolare aderì alla Repubblica solo per opportunismo o per continuare a svolgere la propria attività pastorale senza incorrere in violenze e sospetti da parte dei repubblicani più radicali¹⁹⁶. Il vescovo di Nepi e Sutri, interrogato dal cardinale Vicario sulla condotta tenuta da un sacerdote della sua diocesi, tale don Domenico Goretti, durante i mesi della Repubblica, rispondeva che il prete in questione si era rifiutato di votare per la Costituente, di dare l'inventario degli ar-

¹⁹⁴ G. M. Mastai Ferretti ad Alessandrini, Imola, 25 giugno 1842, cit. in G. Martina, *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità*, cit., pp. 251-252.

¹⁹⁵ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 221.

¹⁹⁶ Cfr. E. Laureano, *Il clero e la Repubblica romana del 1849*, cit.

genti della sua parrocchia e di cantare il noto *Te Deum*, ma fu «alquanto caldo per la causa italiana, e da taluno si vuole che per le circostanze lo fosse e non di sentimenti. Ma chi può penetrare i cuori?»¹⁹⁷. L'impossibilità di "penetrare" i cuori degli imputati, ovvero le loro vere intenzioni, al di là dei comportamenti manifesti, è proprio questo uno dei limiti interpretativi, forse il più difficile da sciogliere, nel momento in cui ci si accinge allo studio di questi atti processuali. Appare, infatti, quasi impossibile, con i pochi elementi che si possono evincere da questa documentazione, capire effettivamente chi tra questi sacerdoti aveva aderito alla Repubblica sinceramente e con convinzione e in quale misura. Posti sul banco degli imputati, quasi tutti questi preti negarono le accuse che gli si muovevano contro o, pur ammettendo le loro colpe, si giustificavano dicendo di essersi mostrati favorevoli alla Repubblica solo per assecondare il nuovo regime politico ed evitare ulteriori problemi. Queste affermazioni possono essere considerate rispondenti al vero solo in quei casi in cui i sacerdoti si limitarono a continuare ad esercitare la propria attività pastorale, svolgendo le funzioni di cappellano militare o di assistenza spirituale ai feriti nelle ambulanze, senza tuttavia esporsi troppo politicamente. Non altrettanto si può affermare nei casi in cui tale adesione diede luogo a comportamenti politicamente schierati, per i quali si fatica di più a prestare credito alle affermazioni di coloro che intendevano proclamare la propria innocenza e la propria fedeltà al governo pontificio. Alcuni atteggiamenti, gesti, iniziative e scelte, operate nei mesi della Repubblica dai sacerdoti processati dal Tribunale del Vicariato, appaiono talmente palesi e plateali da indurre a pensare, senza ulteriori indugi, ad una adesione all'esperienza repubblicana spontanea, consapevole e completa. Come si è detto, appaiono meno documentati i casi di sacerdoti che invece opposero uno strenuo contrasto alla Repubblica e che si attestarono completamente su posizioni del tutto reazionarie. Un'eccezione è rappresentata, però, dal clero beneficiato delle basiliche patriarcali romane.

1.6 Il clero secolare delle basiliche patriarcali: le roccaforti della reazione

L'11 febbraio 1849, in occasione della proclamazione della Repubblica avvenuta due giorni prima, le autorità civili ordinarono al Capitolo di San Pietro in Vaticano di celebrare un *Te Deum* per solennizzare l'evento. I canonici della basilica si rifiutarono di eseguire l'ordine e tentarono di sfuggire alle misure coercitive messe in atto dai repubblicani, i quali:

Fecero circondare la cappella del coro dove erano riuniti i canonici: nel medesimo tempo vennero messe delle sentinelle a tutte le porte per impedirgli di uscire e per ritenerli fino all'ora fissata pel *Te Deum*, malgrado queste misure, i canonici uscirono

¹⁹⁷ Don Domenico Goretti per il vescovo di Nepi e Sutri al cardinal Vicario, Sutri, 11 luglio 1850, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 170, posizione 1278, ff. non numerati. Una simile formula dubitativa può richiamare, alla mente del lettore più attento, lo stesso dubbio che il carceriere di Concordia aveva espresso ai giudici del Sant'Uffizio a proposito della condotta tenuta in carcere dal famosissimo mugnaio Menochio: «Il core degli uomini non si può conoscere così facilmente eccetto che da Iddio», in C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Adelphi, Milano 2019, p. 117.

gli uni dopo gli altri per un adito segreto che metteva alla sagrestia. In questo intervallo era giunto il momento indicato per dar principio alla cerimonia, ma il coro come l'altare eran deserti, mentre i distaccamenti di truppe invitati alla festa stavano inutilmente attendendo¹⁹⁸.

Visto il netto rifiuto dei canonici di prestarsi alla celebrazione del *Te Deum*, si decise di ovviare affidando l'incarico al già citato Antonio Giovannetti, il quale officiò coadiuvato da 12 preti. Al rito presero parte i rappresentanti del popolo, la Guardia Civica e, secondo quanto affermato dalle fonti, una moltitudine di popolo. La cerimonia venne perfino riadattata alle circostanze politiche e, come scrisse il canonico Enrico Debellini, le parole della preghiera «*Salvum fac Pium*», riferite al pontefice, vennero sostituite con la formula «*Salvam fac Republicam nostram*»¹⁹⁹. Non deve stupire questo ricorso alle celebrazioni liturgiche da parte di un regime politico democratico e che aveva come progetto politico principale quello di costruire uno stato secolarizzato e separatista. L'autorità repubblicana era, infatti, consapevole della natura ancora fortemente confessionale della società romana, e sapeva benissimo che un evento tanto importante quanto l'avvento di un nuovo regime politico doveva per forza di cose trarre una giustificazione e una legittimazione pubblica, anche mediante una consacrazione religiosa attuata mediante una celebrazione liturgica. Si cadrebbe, però, in errore se si pensasse che tale tendenza fosse una peculiarità esclusiva del governo repubblicano di Roma, un'esigenza dettata soprattutto dalla specificità della società romana, abituata da secoli a vedere sanciti eventi e decisioni politiche attraverso le funzioni religiose. Infatti, le celebrazioni liturgiche avevano solennizzato le diverse concessioni delle Costituzioni da parte dei sovrani negli anni precedenti e avevano santificato anche la nascita delle altre esperienze repubblicane quarantottesche nella Penisola, come a Firenze o a Venezia. Come ha scritto Daniele Menozzi: «In una società ancora cristiana la celebrazione religiosa costituiva un elemento portante nella trasmissione e nella socializzazione dei valori politici, sicché la mancanza della funzione o del *Te Deum* di ringraziamento per l'avvento di un nuovo governo comportava di fatto una delegittimazione della sua autorità con con-

¹⁹⁸ A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., p. 224. L'episodio è narrato anche nel diario compilato dal canonico della basilica Enrico Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851 scritto dal sacerdote Enrico Debellini Romano Chierico Benefiziato e sottoarchivista della detta Basilica*, in ACSP/2, *Diari*, 47, nuova segnatura 9/2. 40, pp. 12-19. Enrico Debellini fu chierico beneficiato del Capitolo dal 1840 e canonico beneficiato dal 1852 fino alla morte, ricoprì anche la carica di sottoarchivista del Capitolo dal 1841. Cfr. D. Rezza, M. Stocchi (a cura di), *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini al XX secolo*, I, *La storia e le persone*, Edizioni del Capitolo Vaticano, Città del Vaticano 2007, p. 324. Per un sunto delle vicende che interessarono il Capitolo di San Pietro nella prima metà dell'Ottocento si veda *Ivi*, pp. 9-40. Sulla cerimonia dell'11 febbraio si veda anche *Basilica Vaticana: rapporto sul Te Deum cantato nel febbraio 1849*, in AAV, *Archivio particolare Pio IX, Oggetti vari*, 512, ff. non numerati.

¹⁹⁹ E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., I. I canonici di San Pietro si rifiutarono anche di celebrare la messa di Pasqua, per questo vennero multati. Della celebrazione della Pasqua in San Pietro si parlerà più avanti, per ora si rimanda a D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 165-176.

sequenze difficilmente calcolabili sulla convivenza civile»²⁰⁰. La celebrazione liturgica aveva, quindi, il compito di fondare una nuova comunità politica repubblicana attraverso una sanzione religiosa del neonato governo e doveva, al tempo stesso, svolgere la funzione di santificare il nuovo patto sociale stipulato tra il popolo e il potere, tanto più in una società come quella dell'ex Stato Pontificio, dove per secoli il potere politico si era sovrapposto a quello spirituale. La Repubblica non poteva, dunque, tollerare il rifiuto opposto dai canonici di San Pietro, per prima cosa perché intendeva ribadire la propria giurisdizione sul clero, ormai pienamente assoggettato alla legge dello Stato e per il quale non potevano più essere previsti privilegi: tale rapporto tra l'autorità civile e il ceto ecclesiastico doveva garantire la lealtà politica di quest'ultimo, al quale, a sua volta, veniva assicurata da parte dello Stato la piena indipendenza sul piano teologico e dottrinale, questioni per le quali il nuovo governo era deciso, fin dai primi giorni, a riconoscere la competenza esclusiva del pontefice.

Una seconda questione, per la quale il rifiuto di celebrare il *Te Deum* da parte dei canonici vaticani risultò intollerabile per la Repubblica, è strettamente legata alla presenza di Giuseppe Mazzini al vertice del potere legislativo dello Stato, con tutte le conseguenze sul piano della religione che il progetto politico del patriota genovese portava con sé, e nel quale si percepivano forti gli echi del giansenismo. In questo senso si deve leggere la volontà espressa dalla Repubblica di farsi garante della custodia della pietà religiosa e della purezza dottrinale, un presupposto che attribuiva al governo secolare anche facoltà di ordinare funzioni religiose. È evidente quindi come il rifiuto dei canonici poteva benissimo essere interpretato come un'offesa alla sovranità dello Stato, ma anche alla sua funzione di garante della religione in nome del popolo. Questi presupposti valevano tanto per il clero curato, quanto maggiormente per il clero delle basiliche patriarcali romane, l'atteggiamento del quale poteva anche rappresentare un concreto pericolo in termini di propaganda antirepubblicana. Questa importante porzione del clero romano poteva, infatti, vantare una duplice specificità: da una parte, intratteneva un rapporto privilegiato con le gerarchie ecclesiastiche, dalle quali riceveva spesso privilegi e potere: dall'altra parte, esercitava le prerogative del clero curato – essendo le basiliche patriarcali anche parrocchie –, cosa che gli permetteva di avere un contatto diretto anche con il popolo romano e che lo rendeva un attore importante della vita religiosa dell'Urbe.

Di tale privilegi il clero patriarcale aveva piena consapevolezza e, pertanto, cercò in diversi modi di mantenere le proprie prerogative e i propri contatti con l'autorità ecclesiastica, ma questo non inficiò la posizione assunta dall'autorità repubblicana nei suoi confronti. L'azione della Repubblica fu senza dubbio chiara e risoluta e si rivolse in una direzione ben precisa, che prevedeva un totale assoggettamento di questa parte del clero romano alla giurisdizione del nuovo governo, allontanando qualsiasi ipotesi di immunità, che avrebbe potuto prevedere un trattamento privilegiato nei confronti del clero capitolare delle basiliche o, addirittura, la concessione di una extraterritorialità, che avrebbe riportato il perimetro di tali chiese sotto l'autorità temporale del pontefice. La linea assunta dal governo non poteva di

²⁰⁰ D. Menozzi, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, cit., pp. 124-179, citazione a p. 133.

certo essere frantesa e si manifestò anche mediante azioni concrete, come la commutazione al clero delle basiliche di sanzioni pecuniarie, ribadendo la volontà dell'autorità civile di non fare distinzione tra il clero capitolare e tutto il resto del clero romano.

Alle basiliche romane venne risparmiata la requisizione delle campane prevista dal decreto dell'Assemblea Costituente del 24 febbraio 1849²⁰¹, ma i canonici non furono indenni da alcuno dei provvedimenti emanati dalla Repubblica in materia ecclesiastica: la compilazione degli inventari, il versamento del prestito forzoso e la requisizione di oggetti preziosi²⁰². In un primo momento il clero capitolare cercò in tutti i modi di trovare espedienti che gli permettessero di aggirare queste disposizioni legislative²⁰³, anche ricorrendo alla protezione di Nazioni straniere, in linea con quanto previsto dal decreto dell'Assemblea costituente del 14 marzo 1849²⁰⁴, con iniziative che non mancarono di suscitare la reazione del governo repubblicano: il Ministro dell'Interno della Repubblica Saffi espresse, infatti, la sua preoccupazione all'incaricato della Legazione francese a Roma, riguardo gli espedienti intrapresi dai canonici di San Giovanni in Laterano, affermando che «Una bandiera nazionale francese è stata innalzata sulla chiesa di S. Giovanni Laterano. Questo fatto può essere causa di sinistri commenti, e anche di tumulti popolari»²⁰⁵.

²⁰¹ *Boll.*, pp. 52-53.

²⁰² Su questi aspetti si vedano: l'ordinanza del Comitato esecutivo del 21 febbraio 1849; circolare del Ministero delle finanze del 26 febbraio 1849 in esecuzione al decreto dell'Assemblea Costituente del 25 febbraio 1849; ordinanza del Triumvirato del 19 aprile 1849 sulla requisizione degli argenti, tutti raccolti in *Ivi*, pp. 60, 71, 446.

²⁰³ Si veda per esempio la narrazione dell'esecuzione dell'inventario nella basilica di San Pietro in Vaticano fornita nel Diario Debellini alla data del 12 marzo 1849, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 22-23.

²⁰⁴ *Boll.*, p. 153. Si veda anche a tale proposito «Il Contemporaneo» del 13 marzo 1849, pp. non numerate. Cfr. Verbale del Capitolo del 2 marzo 1849, in *ACL, Decreti capitolari, 1849-1850, K XCV*, p. 14. Nel corso del capitolo del 16 marzo 1849, il canonico Gallo rendeva noto che si erano presentati gli emissari della Repubblica per eseguire l'inventario dei beni, ma erano stati respinti dai canonici che sostenevano essere la basilica sotto la protezione della Francia: pertanto, egli esortava ad avvisare l'Ambasciatore francese del fatto, avanzando la richiesta di poter innalzare la bandiera francese sulla facciata della basilica, cfr. Verbale del Capitolo del 16 marzo 1849, in *Ivi*, p. 17. Contestualmente, il giornale diretto dal noto monsignor Gazzola «Il Positivo», nel numero del 17 marzo, rendeva noto che, nei giorni precedenti, il commissario governativo si era recato presso il capitolo lateranense per stilare l'inventario dei beni religiosi come ordinato dal governo, ma vi aveva trovato inalberata sulla facciata della basilica la bandiera francese, così non era entrato nei locali del capitolo dicendo che avrebbe riferito la cosa alle autorità, cfr. «Il Positivo», 17 marzo 1849, p. 150. Probabilmente i canonici avevano issato la bandiera della repubblica francese di propria iniziativa e senza attendere il permesso dal governo di Parigi, in quanto fu solo nel corso del Capitolo del 23 marzo 1849 che si approvò una richiesta formale da inviare all'Ambasciatore francese e, al suo diniego, ci si rivolse al Nunzio Apostolico a Parigi, cfr. Verbale del Capitolo del 23 marzo 1849, in *ACL, Decreti capitolari, 1849-1850, K XCV*, p. 18. Tutt'oggi al Presidente della Repubblica francese (come prima al re) spetta di diritto il titolo di Protocanonico del Capitolo di San Giovanni in Laterano.

²⁰⁵ Il Ministro dell'Interno all'incaricato della Legazione francese a Roma, Roma, 14 marzo 1849, in *AAV, Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati. La richiesta venne poi inoltrata al ministro dei culti francese, si legge nel verbale del Capitolo «Tal cosa però non ebbe effetto perché quel Ministro poco dopo uscì di carica, e le armi francesi mossero ad abbattere la malnata Repubblica romana, laonde la protezione implorata dal Capitolo non solo non valse a tutelare la Basilica, e gli addetti alla medesima dalle persecuzioni dei ribelli facinorosi, ma infiammò ulteriormente contro l'una e

La collocazione della basilica sotto la protezione della Francia riuscì ad evitare la confisca dei beni e l'obbligo di stilare un inventario, ma non sottrasse i canonici dal prestito forzoso che la Repubblica aveva imposto agli enti giuridici. Infatti, il 30 aprile, il governo repubblicano non tardò a chiedere al Capitolo di versare la somma dovuta in merito²⁰⁶, mentre dalle fonti si evince chiaramente lo sforzo portato a termine dal Capitolo di San Pietro e da quello di Santa Maria Maggiore per tentare di eludere il provvedimento fiscale, facendo perfino notare all'autorità civile come l'impossibilità di adempiere a tale disposizione era causata dalla stessa legislazione repubblicana, che aveva sancito la confisca dei beni ecclesiastici²⁰⁷. Pertanto si chiedeva scaltramente l'esonero da questo decreto, così da poter guadagnare la somma necessaria per pagare il prestito forzoso²⁰⁸.

Ovviamente l'ambiguo atteggiamento assunto dal clero capitolare contribuì ad alimentare sospetti e pregiudizi che non raramente sfociarono in episodi di violenza e prevaricazione. Il fabbricere di San Giovanni in Laterano, Giovanni Muccioli, raccontò nelle sue memorie diversi episodi del genere: il 2 maggio, alle 8 di sera, si presentarono alla porta della basilica delle Guardie Civiche ed un Tiragliolo, i quali chiesero al guardiano di consegnare le armi che possedeva per difendere la basilica e, durante la perquisizione, rubarono anche delle posate d'argento, perché dissero «non erano oggetti che dovevano più oltre rimanere in dominio dei Preti»²⁰⁹. Nei giorni successivi, alcuni Carabinieri e due muratori si presentarono di nuovo in basilica e, rotti i sigilli, presero a perquisire i locali alla ricerca di oggetti preziosi; lo stesso Muccioli «che la volle durare, e andare per Roma [...] per interessi della Chiesa, fu, quantunque travestito, riconosciuto dagli sgherri della Repubblica, da coloro ferocemente catturato, e tratto nel Monistero di S. Callisto per aggiungerlo alle altre vittime innocenti, che immolavansi colà quasi per giuoco ogni giorno. Poche ore prima però che si eseguisse la già intimatagli sentenza di morte venn'Egli sot-

gli altri il cieco lor furore», Verbale del Capitolo del 4 aprile 1849, in ACL, *Decreti capitolari*, 1849-1850, K XCV, p. 19.

²⁰⁶ Il Ministero delle finanze al Capitolo di San Giovanni in Laterano, Roma, 30 aprile 1849, in ACL, fascicolo 9, f. 19 r.

²⁰⁷ *Boll.*, pp. 155-156. Si veda anche il rapporto del 4 marzo 1849 del Sediari sulla incapacità di vendere e acquistare delle corporazioni religiose custodito in ASR, *Armellini Carlo e famiglia*, busta 6, ff. non numerati.

²⁰⁸ Per quanto riguarda il Capitolo di Santa Maria Maggiore, lo stesso Luigi Morgante, procuratore della Basilica, scrivendo ai canonici dopo la caduta della Repubblica, ricordava che si era speso molto in loro favore e per la cura dei loro interessi nei mesi del 1849, vantandosi di aver fatto di tutto per ottenere l'esonero del Capitolo dal pagamento della somma di 307 scudi previsti per il prestito forzoso, e aggiungeva che «Nel giorno 28 di maggio all'appoggio di altra legge dell'Assemblea Costituente si presentavano nella nostra Basilica alcune persone per togliere i pochi argenti rimasti di uso giornaliero. Attiene il medesimo sagrestano con quel suo impegno che tanto lo distingue, che la requisizione venga riportata all'indomani; [...] Le mie fatiche furono premiate da felice risultato, e gli argenti furono salvi», cfr. *Al R.mo Capitolo della Patriarcale Basilica Liberiana*, a firma di Luigi Morgante, procuratore della basilica, in ABPSMM, busta IV, fascicolo 8, e allegati. Sul riferimento alla legge emanata dall'Assemblea Costituente vedi nota 211.

²⁰⁹ G. Muccioli, *Relazione dei fatti avvenuti nel Laterano nel tempo della Repubblica Romana, ossia della Rivoluzione nel 1849*, in ACL, LXXIX (*Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852*), fascicolo X, ff. non numerati.

tratto da quell'inafausto luogo, e direi quasi prodigiosamente salvato dall'ultima sciagura»²¹⁰.

Il clima ostile che si iniziò a percepire a Roma nei confronti del ceto ecclesiastico convinse anche molti membri del clero capitolare a lasciare l'Urbe. Lo stesso Muccioli fuggì da Roma e, proprio per la mancanza dei canonici, i Capitoli delle diverse basiliche smisero di riunirsi: il 6 gennaio 1849 il Capitolo della basilica di Santa Maria Maggiore chiese alla Congregazione del Concilio l'indulto per il Coro, nel caso in cui i canonici fossero stati costretti ad allontanarsi da Roma a causa delle vicende politiche in corso²¹¹. La dispersione o la fuga dall'Urbe dei componenti del clero delle basiliche patriarcali indebolì la capacità di quest'ultimo di porsi in aperto contrasto nei confronti dell'autorità civile, ma non influì comunque sul normale svolgimento della vita religiosa all'interno delle basiliche stesse, e sulla sua capacità di attrarre il popolo romano alle celebrazioni liturgiche e alle iniziative devozionali che continuavano a svolgersi nelle basiliche. Basti fare qualche esempio: nel mese di maggio, in occasione della festa dell'Ascensione, il Capitolo di San Giovanni in Laterano chiedeva al Commissario del Rione Monti il permesso di aprire la chiesa al popolo per la celebrazione di tale ricorrenza²¹². Non è del tutto escluso che il clero capitolare potesse anche essere entrato in conflitto con le autorità civili proprio per la volontà del governo della Repubblica di farsi garante di certe consuetudini religiose, delle quali gli ecclesiastici delle basiliche patriarcali si sentivano, invece, custodi in via esclusiva; lo si vedrà meglio quando si tratterà l'episodio della celebrazione della Pasqua. In questo frangente, almeno una parte della pratica religiosa che prese vita nelle basiliche patriarcali romane durante la Repubblica assunse anche significati politicamente orientati. Questo contribuì alla diffusione, soprattutto attraverso la stampa propagandistica liberale, di teorie complottiste antirepubblicane, che trovavano il loro centro propulsivo proprio all'interno degli ambienti capitolari, ri-

²¹⁰ *Ivi*, pp. 19-24. Si veda anche *Monumenti e Memorie riguardanti gl'inafausti tempi della Romana Repubblica nel 1847 e 1849 sotto il Pontificato di Pp. Pio IX*, in *Ivi*, LXXIX (*Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852*), fascicolo IX, f. 16 r, al quale è allegato il numero del periodico «L'armonia della religione colla civiltà» del 1 giugno 1850, in cui, a p. 240, si narra dell'arresto del Canonico Muccioli, e la *Relazione dei fatti avvenuti nel Laterano nel tempo della Repubblica Romana, ossia della Rivoluzione nella 1849*, in *Ivi*, fascicolo X, ff. non numerati.

²¹¹ Verbale del Capitolo del 6 gennaio 1849, in ABPSMM, *Atti Capitolari, 1836-1851*, 839, pp. non numerate. Dal 7 marzo non vengono più registrati atti capitolari; una nota spiega che i canonici furono costretti ad abbandonare Roma o a nascondersi. Analogamente il Capitolo di San Pietro dal 22 aprile tornò a riunirsi solo il 15 luglio 1849 (si confrontino i vari verbali dei Capitoli, in ACSP/2, *Decreti*, 33), mentre il Capitolo di San Giovanni in Laterano sospese le sue riunioni settimanali già dal 5 aprile 1849, secondo quanto annotato nel verbale del Capitolo del 4 aprile 1849, in ACL, *Decreti capitolari, 1849-1850*, K XCV, p. 24.

²¹² Il Capitolo lateranense aveva chiesto al papa la nomina di un nuovo cerimoniere dell'Arcibasilica cfr. Il Capitolo di San Giovanni in Laterano a Pio IX, Roma, s.d., in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 5, *Capitoli*, ff. 4-6 r-v. Il Commissario del Rione Monti, Pergoli, al Ministero dell'Interno, Roma, 16 maggio 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XV, ff. 146-148 r

masti particolarmente fedeli alle gerarchie ecclesiastiche e, perciò, identificati come delle vere e proprie roccaforti della reazione²¹³.

È quindi evidente che il clero secolare delle basiliche patriarcali romane, durante la Repubblica, si attestò su posizioni del tutto contrarie al nuovo ordine politico. Questo dipese dal fatto che tale parte del clero romano fu da sempre strettamente legata all'autorità pontificia e alle gerarchie ecclesiastiche, godendo di una autonomia e di benefici economici del tutto particolari. Queste prerogative resero i canonici, rispetto al resto del clero secolare e ai parroci, molto meno dipendenti dall'autorità politica, ma non del tutto esenti dai provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica emanati dal governo repubblicano e nemmeno da episodi di vessazione e violenza. Gli strumenti maggiormente usati per manifestare il contrasto al nuovo ordine politico furono quelli di escludere l'autorità temporale da qualsiasi ingerenza nella vita e nelle attività religiose gestite dai canonici, nonché la difesa del patrimonio in possesso delle basiliche. Dalla parte opposta, si percepisce chiaramente la volontà della Repubblica di mettere le mani su questo ingente patrimonio, sottraendolo alla gestione dei canonici – ma non sempre riuscendo nell'intento –, e di indirizzare la vita religiosa, che ruotava intorno a questi importanti centri di culto, nell'ambito di una disciplinata religiosità, declinata, talvolta, anche a favore della propaganda repubblicana ma, anche in questo caso, senza ottenere grande successo. La Repubblica cercò di evitare di forzare troppo la volontà di questo clero per non urtare la sensibilità religiosa della popolazione, sulla quale i canonici potevano ancora vantare un forte ascendente, così come gli episodi di prevaricazione contro i membri dei Capitoli non si devono imputare direttamente all'autorità repubblicana, bensì a frange radicali delle milizie volontarie presenti in città in quei mesi²¹⁴.

²¹³ Sull'utilizzo di pratiche religiose e devozionali da parte del clero capitolare, in senso politico e sulla conseguente nascita di teorie complottiste antirepubblicane intorno al clero delle basiliche patriarcali si veda J. De Santis, «Le congiure de' miracoli». *Eventi prodigiosi e ierofanie tra devozione e politica nella Roma repubblicana del 1849*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXXV (2019), pp. 678-690.

²¹⁴ Merita sicuramente un cenno l'importanza di alcune delle basiliche patriarcali nell'ambito della strategia militare in difesa della Città. Basti pensare che, in prossimità della battaglia del 30 aprile, sulla cupola di San Pietro venne fatto installare dai cosiddetti "sampietrini" un telegrafo in grado di esplorare i movimenti delle truppe francesi, cfr. *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., p. 76. Il 2 maggio, il Ministro della Guerra, il generale Giuseppe Avezzana, si presentò ai canonici di San Giovanni in Laterano chiedendo di penetrare nella vigna della Basilica per conoscere quale fosse il punto strategico migliore per coordinare le difese contro l'esercito napoletano, proveniente dalla via Appia. In quella stessa occasione alcuni corpi armati volontari sfruttarono l'occasione per penetrare all'interno della Canonica ed abbandonarsi ad episodi di vandalismo e a furti di oggetti preziosi, per poi essere subito fermati dal ministro dei Lavori pubblici Sterbini. L'episodio venne narrato dallo stesso canonico fabbriciere Muccioli in questi termini: «Frattanto giungeva irrompendo a furia nella Penitenziaria medesima, nonché nella canonica e altre pertinenze del Laterano, il Corpo del Genio, la Legione Galletti, molti Dragoni e parte della Civica Mobilizzata, nella quale erano frammisti moltissimi individui sussidiari della Beneficienza pubblica, i quali tutti si misero a commettere i più gravi eccessi, fracassando, scalcinando, e rompendo ogni sorta di mobilia, di attrezzi, e derubando e saccheggiando tutto quanto veniva loro sott'occhio tanto in detta Penitenziaria che nella Canonica, e cagionando gravissimi pregiudizi alla Fabbrica [...] e segnatamente ai muri che più punti venivano aperti ed atterrati onde meglio riconoscere i nascosti ritrovi colla speranza di rinvenire danaro. [...] si rivolse quella turba di gente alla Sagrestia della Basilica [...] ed ivi derubate tutte le cappe dei Beneficia-

L'incondizionata fedeltà all'autorità pontificia si evince chiaramente anche dai vari preparativi predisposti dai Capitoli per accogliere il papa in Città in occasione del rientro a Roma di Pio IX, il 12 aprile 1850. Il pontefice entrò a Roma proprio da Porta San Giovanni²¹⁵, per poi recarsi nella basilica di San Pietro parata con festoni e damaschi rossi, dove campeggiava la statua del primo papa in abiti pontificali, alla presenza della gerarchia ecclesiastica, del corpo diplomatico e della nobiltà romana²¹⁶. La maestà dei riti che permeava la basilica di San Pietro la sera del 12 aprile 1850 mostrava alla Città e al mondo l'immagine della chiesa trionfante sull'"eresia rivoluzionaria", rinsaldando la fedeltà del Capitolo vaticano nei confronti del pontefice che aveva traghettato la "nave di Pietro" fuori dalla tempesta del 1848-'49. All'esterno dell'ovattata e solenne atmosfera della basilica, il rapporto tra il papato e la cittadinanza romana non era ancora del tutto riconciliato. Al cospetto delle maestose cerimonie che si officiavano sotto il baldacchino del Bernini, appariva ormai lontano e sfocato il ricordo del *Te Deum* che i canonici vaticani si erano rifiutati di celebrare l'11 febbraio 1849 in occasione della proclamazione della Repubblica.

ti coi rispettivi vestuari Corali, molta biancheria di Chiesa [Segue la lista degli oggetti rubati] [...] E già si disponeva quell'accozzaglia di ladri ad atterrare le porte dell'attigua Sagrestia Canonica [...] se non sopraggiunse in tempo il Deputato Sterbini, al quale riuscì porre un'argine (sic) a tante ribalderie, dissipata quella disennata soldatesca, ed apponendo i sigilli della Repubblica Romana alla porta d'ingresso della sagrestia Canonica a meglio garantire in allora la sicurezza e la proprietà. E tutto ciò veniva operato dallo Sterbini per riguardo, o timore che fosse del Governo di Francia, sotto la di cui protezione per antichissimi privilegi si trovava la Chiesa Lateranense», G. Muccioli, *Relazione dei fatti avvenuti nel Laterano nel tempo della Repubblica Romana, ossia della Rivoluzione nel 1849*, in ACL, LXXIX (*Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852*), fascicolo X, ff. non numerati. I danni riportati ai locali adiacenti alla basilica di San Giovanni in Laterano sono elencati in *Varie lettere di Signori di Chiesa dirette a Napoli al R.mo Sg.re Canonico Muccioli Fabbriero Lateranense e che danno relazioni dello stato della Basilica dopo l'ingresso delle Armie Francesi in Roma nel luglio dell'Anno 1849 etc.*, in *Ivi*, fascicolo non numerato, ff. non numerati; e verbale del Capitolo del 4 aprile 1849 in *Ivi, Decreti capitolari, 1849-1850*, K XCV, p. 24; e in un rendiconto di baj 200 per risarcire i Penitenzieri di San Giovanni in Laterano dei danni subiti durante la Repubblica datata 5 settembre 1849, in APA, *Giustificazioni di pagamenti*, busta 22, fascicolo IV.

²¹⁵ Nel Capitolo del 29 settembre 1849 si stabilì che una deputazione composta da tre canonici doveva andare incontro a Pio IX a Terracina, vedi verbale del Capitolo del 29 settembre 1849, in ACL, *Decreti capitolari, 1849-1850*, K XCV, pp. 45-46; e Carte riguardanti la deputazione che il Capitolo vuole inviare a Pio IX di ritorno a Roma, e alcune lettere di ringraziamento a Ferdinando II di Borbone che ha ospitato il papa nei suoi Stati durante la Repubblica, con relativa risposta sia dell'Ambasciatore del Regno delle due Sicilie a Roma che dello stesso sovrano, in *Ivi, LXXIX (Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852)*, fascicolo XII; Carte riguardanti il viaggio di ritorno a Roma di Pio IX, in *Ivi*, fascicolo XIII; Editti, notificazioni, ed altre scritture riguardanti il ritorno di Pio IX a Roma, in *Ivi*, fascicolo XIV.

²¹⁶ E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 441-447.

Capitolo 2

La vita sotto una regola e sotto le leggi della Repubblica

2.1 Gli ordini regolari maschili: aspetti comuni ed elementi distintivi nel modo di rapportarsi alla Repubblica

Alla metà del XIX secolo, l'universo degli ordini regolari maschili era molto complesso e variegato, pertanto non è possibile tracciare un quadro comune sul ruolo che ebbero tali istituzioni nel particolare frangente politico romano del 1849. Prima di addentrarsi nelle vicende riguardanti i religiosi romani, appare necessario fare una precisazione di carattere terminologico: qui si parlerà – più che altro per comodità – quasi esclusivamente di ordini religiosi, ma bisogna tenere conto che tra i vari istituti regolari, sia maschili che femminili, presenti a Roma nel 1849 solo quelli che erano stati fondati prima del XVII secolo possono godere propriamente di questa definizione, mentre per quelli che vantavano una fondazione più recente è più corretto parlare di Congregazioni religiose. Per tutti, comunque, è valida la definizione di clero regolare, tranne ovviamente che per gli istituti femminili. Nell'aprile 1849, il Ministero dell'Interno della Repubblica emanò una nota riguardante l'adesione del clero regolare maschile romano al nuovo governo, in cui si palesava la convinzione che si potessero distinguere gli ordini regolari in ordini più poveri e ordini più ricchi. Questa distinzione, per così dire “classista”, dei regolari rispecchiava, secondo la nota, la divisione intera della società, in quanto i più poveri erano considerati maggiormente favorevoli ad abbracciare i principi politici repubblicani, mentre i più ricchi tendevano sicuramente a rispecchiare istanze sociali proprie dell'aristocrazia: «La più parte dei religiosi del sesso maschile manifestò di aderire alle idee democratiche del tempo, precipuamente negli ordini più poveri, minor adesione manifestarono i più ricchi, cosicché, pur anche nei chiostri si può tracciare la linea di separazione tra la democrazia e l'aristocrazia»¹. Il documento non fornisce informazioni specifiche su quali fossero gli uni o gli altri, ma si può facilmente intuire che gli Ordini religiosi maschili più “democratici” potessero essere quelli mendicanti o monastici, mentre quelli sui quali aleggiava il sospetto di nutrire simpatie aristocratiche potevano essere riconosciuti negli Ordini di chierici regolari, maggiormente calati nel seco-

¹ Nota del Ministero dell'Interno, Roma, aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 265 v. Sull'adesione del clero regolare ai moti del 1848-'49 in Italia si veda G. Rocca, *Religiosi e religiose nel 1848-'49*, in F. Lovison (a cura di), *I Barnabiti nel Risorgimento*, numero monografico di «Barnabiti studi», XXVIII (2011), pp. 61-160.

lo e curatori di interessi legati al loro ruolo sociale. In realtà, il punto di vista della Repubblica nei confronti del clero regolare era decisamente più complesso e non si esauriva in una semplice dicotomia tra religiosi “democratici” e religiosi “reazionari”. Come qualsiasi altro regime politico ottocentesco, interessato a portare a termine un progetto di natura separatista tra Stato e Chiesa, anche la Repubblica aveva intenzione di attribuire al clero, soprattutto al clero regolare, un nuovo ruolo all’interno di una società destinata a subire un irreversibile processo di secolarizzazione. Il punto di vista più diffuso negli ambienti liberali ottocenteschi consisteva, infatti, nel concepire gli ordini religiosi come qualcosa di inutile al benessere comune, una fetta importante di popolazione che viveva in modo parassitario nei confronti della società stessa non svolgendo, di fatto, alcuna attività utile alla collettività, alla quale, anzi, pareva sottrarre risorse. Inoltre, la possibilità da parte del clero di godere di determinati benefici risultava fortemente incompatibile con il principio di uguaglianza che le rivoluzioni liberali avevano propagato, senza poi considerare che, da un punto di vista giuridico, il pronunciamento dei voti perpetui iniziò ad essere concepito come una questione del tutto relativa all’interiorità di un individuo e al suo rapporto con il divino, questione della quale lo Stato non doveva tenere conto e che non era tenuto a riconoscere pubblicamente. Partendo da queste premesse, la Repubblica si trovò ad assumere nei confronti dei religiosi una posizione in grado di garantire il principio della libertà di coscienza insieme ad un atteggiamento di tollerante apertura nei confronti di una parte così importante di popolazione, soprattutto nella realtà urbana romana, in cui gli ordini religiosi erano fortemente radicati a livello sociale. Pertanto vennero applicate leggi di carattere separatista, come l’incameramento dell’asse ecclesiastico, la requisizione dei beni preziosi di proprietà degli ordini, la richiesta di prestito forzoso, lo spostamento delle famiglie religiose da una casa all’altra e il decreto di disconoscimento dei voti perpetui. Tuttavia, tale legislazione non assunse mai caratteri di ferma intransigenza nei confronti dei religiosi: non si vietarono gli ingressi di novizi, non si decise mai l’espulsione di regolari e non venne richiesto un giuramento di fedeltà nei confronti del nuovo regime politico², né mai si pensò ad una legge che avrebbe dovuto decretare la soppressione degli ordini regolari. La cauta prudenza e il carattere mediatore, che l’autorità repubblicana dimostrò nei confronti del clero regolare, rispondevano ad una molteplice esigenza: per prima cosa la Repubblica intendeva dare prova di tolleranza nei confronti della religione e dei suoi ministri, per non rischiare di urtare la sensibilità religiosa del popolo romano, cosa che avrebbe potuto prospettare il rischio di una mancanza di consenso al nuovo regime politico. Inoltre, in una realtà come lo Stato Pontificio, in cui alcune competenze sociali erano state fino ad allora appannaggio del clero regolare, il nuovo Stato si accorse di necessitare ancora del supporto delle istituzioni e degli ordini religiosi, nell’attesa della costruzione di nuovi apparati statali in grado di farsi carico di tutte queste mansioni.

L’applicazione di una legislazione separatista e la necessità pratica di continuare a demandare agli ordini religiosi le mansioni sociali delle quali il nuovo Stato intendeva farsi carico, dovevano però convivere con la consapevolezza, da parte della

² Tutti provvedimenti che invece erano stati applicati durante la Repubblica romana del 1798-’99.

Repubblica, di guadagnarsi il consenso anche dei religiosi. Tale necessità non mise mai in discussione la completa tolleranza della condizione di uomini e donne che avevano scelto di vivere sotto una regola religiosa, auspicando un'adesione al nuovo regime politico ma senza prevedere un'obbligata uscita dalla vita consacrata. Lo dimostra il fatto che non venne proibito al clero di assumere cariche pubbliche e di esercitare i diritti politici, come aveva invece sancito la Costituzione della Repubblica giacobina cinquant'anni prima. Il messaggio lanciato dal legislatore era chiaro: non era necessario svestire l'abito ecclesiastico per prendere parte attiva all'esperienza politica repubblicana. La secolarizzazione e il disconoscimento degli ordini pronunciati erano possibilità che lo Stato offriva ai membri degli ordini religiosi, ma non costituivano un obbligo. Come il governo repubblicano si pose nei confronti dei religiosi è un aspetto che è stato già messo in luce dalla storiografia, in questa sede appare più interessante capire se ci fu effettivamente un'adesione del clero regolare al nuovo ordine politico e quale fu la portata e l'entità di tale adesione, ma senza mettere da parte del tutto anche il punto di vista dell'autorità civile.

Il 31 gennaio 1849, un anonimo canonico della basilica di San Pietro in Vaticano scrisse un messaggio cifrato ad un non meglio identificato prelado a Gaeta³. Lo sconosciuto mittente forniva un resoconto dei recenti avvenimenti romani, soprattutto di ciò che si era verificato nell'Urbe nel giorno in cui si erano svolte le elezioni per l'Assemblea Costituente, affermando che:

- 1- Il numero dei votanti è stato sotto la metà di quello degli elettori [...].
 - 2- Bisogna sottrarne un gran numero che hanno scritto nei biglietti "Viva Pio IX"; "Viva il Papa" [...] Mastro Titta; il Becchino di Trastevere; ovvero nulla. A Roma li stimo 7 mila.
 - 3- Qui alcuni per beffa, molti pagati hanno votato in più collegii o tutti.
 - 4- Hanno votato non pochi forestieri e imberbi condotti da un pedante (i giovani di San Michele per se e per i vecchi malati negli spedali [...]).
 - 5- Si fece la prova che agli illetterati si scriveva voto diverso da quello che portavano [...].
- Falsissimo è che i Frati abbiano votato. Forse qualche maschera di frate o prete (poiché abbiamo ancora di queste) e al più qualche prete⁴.

L'anonimo canonico denunciava i brogli che si erano verificati nel corso delle votazioni e affermava con sicurezza che, a differenza dei sacerdoti, nessun frate si era recato a votare, se non qualcuno di non specchiati sentimenti religiosi, intendendo per "frati" non solo gli esponenti degli ordini mendicanti ma, probabilmente, tutti i religiosi appartenenti ad un ordine regolare maschile. D'altra parte, il divieto imposto ai religiosi di votare per l'Assemblea Costituente era stato pronunciato dallo stesso Pio IX e comunicato nelle lettere circolari inviate dai superiori degli ordini ai loro sottoposti. Si potrebbe quindi considerare attendibile l'informazione comunicata

³ Sicuramente non si tratta del cardinale Antonelli, poiché quest'ultimo viene citato nel documento in terza persona e perché era, appunto, cardinale e non Monsignore.

⁴ Basilica Vaticana: rapporto sul *Te Deum* cantato nel febbraio 1849, cit.

dallo scrivente⁵. Questo non vuol dire, tuttavia, che si possa affermare con precisione che nessun religioso si fosse recato a votare per la Costituente, anche se non è possibile formulare una stima su quanti tra loro effettivamente lo fecero.

Ovviamente l'adesione del clero regolare al nuovo regime politico non si evince esclusivamente dall'affluenza dei regolari alle urne per la Costituente, diverse sono, infatti, le testimonianze riguardanti religiosi che palesarono la propria adesione alla Repubblica. Solo per fare qualche esempio: il 4 aprile 1851, Monsignor Antonio Liggi scriveva al Cardinal Vicario, riportando la denuncia presentata dal parroco di S. Maria in Traspontina contro Don Antonio Brillarelli, ex regolare⁶. Il Brillarelli era stato accusato di accompagnarsi ad una donna che diceva essere sua sorella, ma il parroco lo dubitava, facendo notare come il religioso si fosse compromesso in tempo

⁵ Si veda, per fare solo qualche esempio, Domenico Antonio da Frascati al P. Guardiano dei Cappuccini di Velletri, Roma, 15 gennaio 1849, in APFMC, *Atti dei Ministri Provinciali*, fascicolo 35, ff. non numerati, in cui si comunica che, per ordine del Pontefice, era fatto divieto di prendere parte alle elezioni per i rappresentanti alla Costituente. Lo stesso per il P. Guardiano dei Cappuccini di Albano, Subiaco, Viterbo e Orvieto (il testo è uguale in tutte le lettere, cambia solo l'intestazione). Sulla Provincia romana dei Frati Minori Cappuccini si veda T. De Luca (a cura di), *Cronistoria della Provincia cappuccina di Roma, 1543-1973*, Curia Provinciale dei Cappuccini, Roma 1974, in particolare il 1848-'49 è trattato alle pp. 186-193. Si veda anche il Padre Generale dei Chierici Minori di San Paolo ai Collegi dello Stato Pontificio, Roma, 4 gennaio 1849, in ASBR, *Sala ovale 1. Arm. 8.5/20, Lettere del Rev.mo P. Prep. Gen.le Caccia, 1848-1851*, ff. 123 r – 122 v, in cui si legge: «Stimo bene di indirizzarle la presente, onde avvertire la R. V., e per mezzo suo tutta cotesta [...] religiosa famiglia, essere mia precisa intenzione e volontà, che nessuno dei nostri religiosi né delle persone che ne dipendono con relativa responsabilità quanto alla esterna loro condotta, abbia da prendere veruna parte attiva nella effettuazione e nelle conseguenti operazioni della così detta Costituente Romana che [...] si è annunciata da chi esercita il supremo potere politico, in questi Stati con le analoghe pubblicazioni del 29 e 31 dicembre p. p. Non dubito punto che la presente disposizione, da comunicarsi con la conveniente riserva e segretezza, sia per incontrare la più perfetta adesione ed osservanza per parte della R. V. e di codesti nostri Confratelli: ai quali tutti prego in tanto del Signore ogni vera e durevole contentezza». Tuttavia, come afferma il priore della Basilica di San Paolo fuori le mura, Raffaello Liberati, sulle liste degli elettori che vennero affisse sui muri di Roma prima delle elezioni figuravano anche i nomi dei sacerdoti, dei vescovi e, perfino, dei cardinali: «Sono coperti [...] tutti i muri delle case dall'elenco degli elettori per la Costituente né si è avuto rossore di registrarvi i nomi dei Cardinali, dei Vescovi, dei prelati, dei Parrochi, di tutti i preti e frati descritti nella statistica del 1848. La frenesia è al suo colmo, e si accresce dall'arrivo in Roma del feroce Capo Squadra Banditi, Garibaldi, e dello scellerato e mostro, né eretico, né scismatico, né turco, né cristiano Giuseppe Mazzini. È veramente Roma diventata un conciliabolo di demonii incarnati [...]. Per assicurare della qualità e numero dei voti v'ha chi si è recato agli ospedali con ischede già tutte scritte, si domandava nome e cognome agli infermi, e ciascun di loro diventava il siffatto elettore di Sterbini, di Canino, di Cernuschi ed altre canaglia simili. Non occorre già dire che il P. Abbate non ha voluto d'uopo proibire a quanti sono in Monastero di prestarsi a tale infame atto: niuno ha neppure sognato nonché pensato di farlo», R. Liberati, *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., pp. 429-430. Per un confronto sulla condizione dei religiosi nella Repubblica giacobina si veda G. Martina, *Gli istituti religiosi nello Stato Pontificio negli anni 1789-1799*, in L. Fiorani (a cura di), *La rivoluzione nello Stato della Chiesa, 1798-1799*, cit., pp. 443-462; e G. M. Croce, *Gli ordini monastici maschili nello Stato Pontificio durante il periodo della Rivoluzione Francese (1789-1799)*, in *Ivi*, pp. 511-560.

⁶ Le fonti non specificano a quale ordine religioso appartenesse e, purtroppo, non è stato possibile verificarlo.

di Repubblica⁷. Allo stesso modo, nel settembre 1849, il Capitolo Generale dei Teatini, riunitosi a Napoli il 20 agosto⁸, inviava alla Congregazione dei Vescovi e Regolari dei documenti in cui si faceva cenno all'espulsione, decisa dallo stesso Capitolo, di tre componenti dell'ordine: Luigi Ventura, Nicola Sagarriga e Alberto Palizzolo, i quali, nei mesi precedenti, avevano manifestato simpatie per la Repubblica⁹. Decisamente più compromessi risultarono alcuni padri Scolopi: notizie di un certo padre Borrelli vennero comunicate dal Generale dell'Ordine delle Scuole Pie, Gennaro Fucile¹⁰, al Prefetto della Congregazione dei Vescovi, al suo rientro a Roma nel 1850:

In data degli 11 maggio 1849 mi si scrive dal Collegio Nazareno: "Noi viviamo quieti e sempre riuniti, ad accezione del P. Borrelli, il quale in abito secolare (e tutto barbato) è fuori del Collegio, e si dice minutante nella Presidenza delle Armi: qualche volta soltanto si fa vedere a colazione, o a pranzo." Appena cessato quel governo infernale, altro religioso di mia tutta fiducia così mi scrisse: "Intorno al P. Borrelli intesi, che per molto tempo aveva pernottato in casa di uno dei grandi della sedicente Repubblica." In Napoli stessa mi fu accertato da persona autorevole che il P. Borrelli si era condotto male, e che aveva avuto relazione con gente di non buona fama. Tornato in Roma cercai di procurarmi ulteriori informazioni, e mi venne confermato che dormì lungamente in casa di secolari sospetti (senza però poter conoscere chi fossero costoro), e che girava in Abito secolare, ed in modo da far nascere sospetto e scandalo ne' buoni, che abbia lavorato presso i tristi ed in servizio della causa dei tristi, non ho potuto verificarlo, ed io per me non ho motivi bastanti per crederlo¹¹.

Il padre Fucile concludeva la lettera affermando di non aver abbastanza prove contro il Borrelli, ma di averlo comunque allontanato dal Collegio Nazareno, perché lo considerava pericoloso per l'educazione degli alunni, richiamandolo nella casa di

⁷ Monsignor Antonio Ligi al Cardinal Vicario, Roma, 4 aprile 1851, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 155, *Permessi per i sacerdoti che debbono lasciare Roma*, ff. non numerati.

⁸ Padre Vaccaro, Generale dei Teatini, ai RR. PP. della Casa di Sant'Andrea della Valle in Roma, Napoli, 30 giugno 1849, in AGT, *Vaccaro*, fascicolo 73, f. non numerato; in cui dice di aver chiesto al Papa la dispensa per riunire il Capitolo generale dell'Ordine a Napoli, si invitano quindi i padri a partire per Napoli e che le singole case dell'Ordine provvederanno alle spese di viaggio.

⁹ P. D. Felice Viti, Presidente del Capitolo generale alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, Napoli, Settembre 1849, in AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Positiones*, 1847-1850.

¹⁰ Su padre Gennaro Fucile si veda F. Vilà, *Fucile, Gennaro*, in *Diccionario enciclopédico escolapio*, II, *Bibliografias de escolapios*, Ediciones escolapios, Salamanca 1983, p. 238. Per il suo rapporto con Pio IX si veda G. Ausenda, *Pio IX e i generali delle Scuole Pie nel ventennio 1848-1868*, in «Archivum Scholarum Piarum», III (1979), pp. 295-322. Sugli Scolopi si veda Id., *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, in *DIP*, II, 1975, coll. 927-946. Per confrontare l'esperienza degli Scolopi nella prima Repubblica romana si veda D. Armando, "La vertigine nel chiostro". *Gli Scolopi romani nella crisi giacobina*, in L. Fiorani (a cura di), "Deboli progressi della filosofia", cit., pp. 245-306; Id., *La presenza degli Scolopi nella Repubblica romana del 1798-1799*, in L. Fiorani (a cura di), *La rivoluzione nello Stato della Chiesa, 1798-1799*, cit., pp. 561-582.

¹¹ Il Padre Generale Fucile al Prefetto della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, Roma, 5 (?) 1850, in AGSP, *Reg. Gen.*, 189, pp. 68-69. Sul padre Borrelli si veda anche *Ivi*, 233 A, f. 38, r-v., e G. Ausenda, *Borrelli, Nicola*, in *Diccionario enciclopédico escolapio*, II, cit., p. 102.

S. Pantaleo sotto la sua sorveglianza. Sul Rettore del suddetto collegio, tale padre Bonuccelli¹², scriveva che «si divise la cassa del Collegio cogli altri religiosi subalterni dopo entrati i francesi in Roma, che durante l'anarchia parlava sboccatamente contro il Governo de' Preti, che ammetteva alla sua conversazione, presenti i Convittori, un tal Olivari il quale andava pe' tutti i circoli dei Demagoghi, e che perciò ha perduta la fiducia de' buoni, che si ricusano di mettere i figli in Collegio, finché egli ne sta alla testa»¹³.

Già questa prima testimonianza smentisce quanto affermato nella nota informativa emanata dal Ministero dell'Interno della Repubblica sulla distinzione tra ordini religiosi democratici e ordini religiosi reazionari. Le fonti sconfessano la tesi secondo la quale l'adesione dei religiosi al nuovo ordine politico fosse necessariamente una conseguenza della vocazione sociale dell'ordine al quale il religioso apparteneva: non c'è una distinzione di comportamento in base al ruolo svolto da un ordine religioso nel tessuto sociale romano o ai legami, più o meno stretti, che questo poteva normalmente stringere con le gerarchie ecclesiastiche; è evidente che all'interno di uno stesso ordine religioso si potevano avere diverse posizioni. Un caso esemplificativo in questo senso è quello offerto dalla vicenda dell'ex domenicano Filippo Prada. Quello dei Frati Predicatori era da sempre un ordine considerato di indole conservatrice e vicino alle frange più reazionarie della gerarchia ecclesiastica, soprattutto per l'implicazione dei suoi membri nella gestione del Tribunale del Sant'Uffizio¹⁴; eppure il caso di Filippo Prada smentisce qualsiasi luogo comune. Il 7 settembre 1849, il cardinal Vicario scriveva all'Uditore della Nunziatura Apostolica a Napoli, affermando di non poter produrre documentazione a favore dell'ex frate predicatore, il quale, durante la Repubblica, si dimostrò «liberale al non plus ultra [...] corifeo d'empietà in tutti i sensi, giungendo perfino a prendere le armi e mettersi fra i cosiddetti tiraglioli»¹⁵.

¹² Su padre Buonnucelli si veda F. Vilà, *Bonucelli, Angelo*, in *Ivi*, p. 101.

¹³ Il padre Fucile al cardinale Orioli, Roma, 26 gennaio 1850, in AGSP, *Reg. Gen.*, 233 A, pp. 72-73.

¹⁴ Su questo aspetto si veda J. De Santis, *L'Ordine Domenicano nella Roma repubblicana del 1849. I rapporti con l'autorità civile in una città in rivoluzione*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», n.s., III (2018), pp. 189-207.

¹⁵ Il cardinal Vicario all'Uditore della Nunziatura Apostolica a Napoli, Roma, 7 settembre 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36, p. 89. In realtà, Filippo Prada continuò a far parlare di sé a Roma poiché, dopo la caduta della Repubblica, fuggì a Malta (*refugium peccatorum* di molti preti liberali nel XIX secolo), dove «Sebbene siasi mescolato negli affari politici con discredito del suo Sagro Carattere» e, non essendo mai stato sospeso *a divinis*, continuava a celebrare messa. Ancora nel 1850, un sacerdote maltese, tale Luigi Marchetti, perorò la sua causa presso il cardinal Vicario affinché gli venisse concesso il perdono e fosse reintegrato nella Chiesa di Roma. Nell'isola posta sotto il protettorato britannico, a detta del Marchetti, si rischiava che l'ex domenicano si sarebbe potuto convertire al metodismo: cfr. la segreteria del Vicariato a Luigi Marchetti a Malta, Roma, 19 gennaio 1850, in *Ivi*, p. 101, e Luigi Marchetti al Cardinal Vicario, Malta, 10 gennaio 1850, in *Ivi*, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1850, f. 18 r-v. Notizie sull'attività repubblicana del Prada si trovano anche in Tribunale supremo della Sacra Consulta, *Omicidi qualificati per ispirito di parte contro Callimaco Zambianchi, Luigi Cecchini, Antonio Cipistioni, Salvatore Brandi, ed altri. Risultanze degli atti*, Tipografia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1851, p. 19. Notizie sui rifugiati italiani sbarcati a Malta da Civitavecchia nell'estate del 1849 si trovano in National Archives, Londra, *Foreign office*, 43/46, ff. non numerati, in cui si trovano diverse liste di rifugiati sbarcati a Malta e anche la lettera dell'arcivescovo di Malta a Richard More O'Farrell Governatore e Comandante in Capo, La Valletta, 26 luglio 1849, in cui il presule si

Nonostante alcuni casi sparsi, come quelli appena citati, dalle fonti non emerge una massiccia adesione del clero regolare al nuovo ordine politico. I religiosi si trovarono ad affrontare diversi problemi, alcuni del tutto simili a quelli che interessarono il clero secolare, altri specifici di individui che vivevano sotto una regola e che conducevano una vita comunitaria. Il decreto del 21 febbraio sull'incameramento dei beni delle corporazioni religiose interessò anche il clero regolare, anche se l'autorità civile concesse ai regolari di continuare ad amministrare i propri beni fino all'avvenuta riforma dell'erario pubblico¹⁶, dal momento che rimase in vigore l'obbligo di stilare gli inventari dei beni posseduti. A tale proposito, la lettera circolare ai superiori delle chiese, monasteri e luoghi pii di Roma, inviata dal cardinale Vicario, affermava che l'ordine del Ministero dell'Interno della Repubblica era contrario ai principi della Chiesa e, pertanto, si prescriveva ai superiori «aversi passivamente, e con mansuetudine sì, ma insieme con santa ed evangelica fermezza protestare non poter in alcun modo assentire agli ordini dell'accennato Ministero»¹⁷. Effettivamente, tutti i superiori degli ordini regolari maschili si rifiutarono di stilare spontaneamente gli inventari richiesti, opponendo una resistenza passiva nei confronti di coloro che erano stati incaricati dalla Repubblica di farlo al loro posto. Il superiore della casa religiosa dei Camilliani¹⁸, nonostante i numerosi solleciti da parte del Commissario del Rione Colonna, non produsse l'inventario richiesto, tanto da spingere lo stesso Commissario a recarsi di persona con un notaio al convento per stilarlo¹⁹. Altri ordini religiosi cercarono di temporeggiare o presentarono motivazioni diverse per ottenere dal governo repubblicano il permesso a non eseguire l'inventario. Fu questo il caso dei Cappuccini dell'Immacolata, i quali, mediante il loro frate guardiano Carlo Felice da Milano, chiesero al Commissario del Rione Colonna di non eseguire l'ordine, alludendo alla nota povertà dei Cappuccini e facendo così intendere che non ci sarebbe stato nulla da inventariare:

Dovendo voi Onorevole Cittadino, giusta il vostro dispaccio del 23 febbraio p. p. venire a fare l'inventario di questo convento vorrei prima pregarvi a riflettere a due cose. La prima, che i Cappuccini per proprio Istituto non possano possedere, e neppure ritenere a semplice uso oggetto alcuno prezioso. Ogni cosa dev'essere povera, e molto povera; per il che l'inventario a nulla potrebbe giovare al Governo in qualunque evento. L'altra, che la compilazione di detto inventario tornerebbe a danno di questo povero Convento per la spesa che occorrerebbe. Ognuno conosce che a stenti

lamentava per l'immoralità dei costumi che si era diffusa sull'isola dopo l'arrivo dei rifugiati dagli Stati romani, che traviavano la gioventù con "wicked ideas".

¹⁶ Si veda *Rapporto del cittadino Sediari sull'incapacità di acquistare delle corporazioni religiose*, 4 marzo 1849, in ASR, *Armellini Carlo e famiglia*, busta 6, ff. non numerati.

¹⁷ Circolare del cardinal Vicario ai superiori delle Chiese, monasteri e luoghi pii di Roma, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1849, p. 65 b.

¹⁸ Sull'Ordine dei Camilliani si veda P. Sannazaro, *Chierici regolari ministri degli infermi*, in *DIP*, II, 1975, coll. 911-923.

¹⁹ Il Commissariato di polizia del Rione Colonna al Superiore del Convento della Maddalena, Roma, 23 febbraio 1849, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdalenae ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, f. 12 r-v; e il Commissariato di polizia del Rione Colonna al Superiore del Convento della Maddalena, Roma, 23 febbraio 1849, in *Ivi*, f. 13 r.

trovasi ora appena appena il necessario per la nostra scarsa sussistenza; e però non potrebbesi affatto contribuire alla suindicata spesa. Tengo quindi per certo, che Voi, Onorevole Cittadino, prudente a considerazione i due suddetti riflessi, e vi sentirete dalla vostra Filantropia animato presso chi spetta a procurare la grazia di venire esentati da un inventario, che nulla gioverebbe al Governo, e molto pregiudicherebbe a questa miserabile comunità²⁰.

Il Ministero dell'Interno, al quale il Commissario di Polizia del Rione Colonna aveva inoltrato la supplica, rifiutò la richiesta presentata dai Cappuccini, affermando che tale concessione avrebbe potuto costituire un precedente per gli altri ordini, obbligando i frati ad attenersi alle disposizioni ministeriali, come avrebbero fatto tutte le corporazioni religiose.

Coloro che ne avevano la possibilità, come avevano fatto anche i canonici lateranensi, pensarono bene di sfruttare il decreto dell'Assemblea Costituente del 14 marzo, con il quale venivano esonerati dall'incameramento, quindi anche dall'obbligo di compilare gli inventari, le corporazioni religiose poste sotto il patronato o di fondazione da parte di Nazioni straniere²¹. Effettivamente alla compilazione degli inventari seguì la confisca di diversi beni preziosi. Il 18 maggio 1849, il presidente del Rione Colonna ordinava al Superiore camilliano della Maddalena di consegnare gli argenti indicati nell'inventario per portarli alla zecca, concedendo ai religiosi di tenere con sé solo tre calici, due pissidi e un ostensorio da utilizzare nelle cerimonie religiose²². Il notaio romano Mario Damiani, che esercitava la professione nei rioni Campitelli e Sant'Angelo, dopo la caduta della Repubblica venne sottoposto ad indagine da parte della Commissione di Censura, che aveva il compito di epurare le amministrazioni pontificie dagli impiegati che si erano dimostrati compiacen-

²⁰ Fra' Carlo Felice da Milano al Commissario del Rione Colonna, Roma, 19 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVII, *Inventari degli istituti religiosi*, ff. 467-468 r.

²¹ Solo per citare qualche esempio: i Lazzaristi di San Silvestro al Quirinale invocarono la protezione del console francese, gli Olivetani Canonici di Santa Maria in Monte Santo e i Camaldolesi toscani di San Bernardo alle terme trovarono la tutela della corona piemontese, mentre i terziari francescani di San Paolino alla Regola riuscirono a godere della salvaguardia della Nazione Siciliana, cfr. l'incaricato della Repubblica francese al Ministro degli esteri, Roma, marzo 1849, in AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati; Console Generale di Sardegna al Ministro degli affari esteri, Roma, 7 marzo 1849, in *Ibidem*; Il Commissario di Sicilia in Roma Ventura Passi al Ministro degli affari esteri, Roma, 2 marzo 1849, in *Ibidem*; il Console Generale di S. M. il Re di Sardegna al Ministro degli esteri, Roma, 31 maggio 1849, in *Ibidem*. Per la protezione chiesta alla Corona britannica dal Collegio inglese agostiniano di S. Maria in Posterula si veda Freeborn a Mr. G. Hamilton, Roma, 14 febbraio 1849; William Petre to the Ministry in the Roman States, Roma, 10 febbraio 1849; J. Ennis (Reverendo) a W. Petre, Roma, 8 febbraio 1849, tutti in National Archives, Londra, *Foreign office*, 43/44, ff. non numerati, si veda anche il Console Britannico a Roma Sir W. Fogan a Lord Palmerston, Roma, 6 giugno 1849, in cui si parla della richiesta di protezione da parte del Collegio inglese domenicano di San Clemente, in National Archives, Londra, *Foreign office*, 43/46, ff. non numerati.

²² Il Commissariato del rione Colonna al Superiore del Convento della Maddalena, Roma, 18 maggio 1849, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdalene ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, f. 17 r-v, a tale proposito si vedano anche le sollecitazioni in tal senso in il Commissariato del rione Colonna al Superiore del Convento della Maddalena, Roma, 23 e 27 maggio 1849, in *Ivi*, ff. 18-19 r.

ti nei confronti del regime repubblicano. Il notaio, essendo accusato di aver eseguito diversi inventari in chiese, conventi e monasteri, si difese affermando che, essendo padre di numerosi figli, era stato obbligato ad eseguirli dalle circostanze, ma aveva fatto risparmiare denaro ai religiosi, poiché non aveva chiesto l'onorario previsto dalla legge²³. Allo stesso modo venne censurato Ludovico Cavallazzi, presidente dei rioni Sant'Eustachio e Parione, poiché eseguì gli inventari in tutte le chiese e luoghi pii presenti nel territorio di detti rioni²⁴. Il Consiglio centrale di censura esaminò anche la posizione di Annibale Baracconi, Capo sezione di sanità e nettezza pubblica, il quale venne accusato di aver requisito biancheria da destinare ai feriti in guerra in diversi monasteri²⁵.

D'altra parte, a pochi giorni dalla battaglia campale del 30 aprile, il Ministro dell'Interno Saffi rivolse direttamente ai superiori dei conventi e monasteri romani l'invito a donare biancheria in loro possesso per destinarla alle ambulanze. Il comunicato presentava toni fortemente retorici e continui riferimenti ad una religione civile, ribadendo il dovere dei religiosi di dare il loro contributo, materiale e spirituale, alla causa della Repubblica:

Quel Popolo che ci incoraggiava, ci eccitava [...] a rivendicare la nostra libertà, oggi viene a comprimerla. L'Assemblea della Repubblica Romana ispirata da Dio ha decretato che Roma sarebbe salva, e che alla forza opporrebbe la forza. Anime pie-tose e gentili han deliberato di accorrere in soccorso di quei prodi, i quali si uniranno a difesa sotto il Santo Vessillo della Patria indipendenza, e che per mala sorte fosse-ro tocchi dal ferro inimico. È d'uopo dei mezzi, e degli apparecchi di cura: Voi pote-te somministrarli. Ognuno dei Vostri avrà certamente un panno lino ad essi disutile, lo doni ai difensori della Patria; uniteci quanto altro di biancheria potrete togliere al Vostro Convento. IDDIO proteggitore [sic] della libertà segnerà tra le opere pietose questa Vostra misericordia. Prostratevi intanto uniti al DIO degli eserciti, e pregate valore, e Vittoria ai Vostri confratelli: pregatelo fervorosamente che ispiri in cuore di molti quel santo amore di carità ineffabile, spinto dal quale discese per tornare a libertà la sua creatura: pregatelo che illuminando le menti ottenebrate, mostri come disconvenga imporre giogo di servitù, e come la sola carità possa indurre a piegare sinceramente la fronte al potente, e possa accendere il cuore verso di esse. Siano pubbliche le Vostre preghiere, perché di esempio, e vergogna a coloro che vogliono

²³ Al fascicolo relativo al Damiani, sono allegate testimonianze di monasteri e stabilimenti religiosi che attestano che il notaio si era comportato con molta "urbanità" nell'eseguire gli inventari senza chiedere alcun compenso, cfr. Posizioni si impiegati pubblici a Roma, in AAV, *Segreteria di Stato, Consiglio centrale di censura, Roma e Comarca*, busta 24, ff. non numerati. Testimoniarono a favore del Damiani i religiosi del convento dell'Aracoeli, del ritiro dei Santi Giovanni e Paolo al Monte Celio, la Badessa delle Religiose Francescane e riformate in S. Ambrogio, i religiosi del Ritiro di S. Bonaventura alla Polveriera, la Chiesa dei SS. Sebastiano e Valentino in Piazza Paganica, la Confraternita della SS. Spina della Corona di Gesù Cristo e Beata Rita da Cascia e l'Arciconfraternita dei SS. Quattro. Sull'attività del Consiglio di Censura si vedano anche i fondi: ASR, *Miscellanea di carte politiche riservate*, anno 1849 buste 116-117, anno 1850, buste 118-119; *Ivi*, *Censura Pontificia (1849-1854)*, fascicoli 1-81; *Ivi*, *Miscellanea di rapporti politici*, buste 1, 22.

²⁴ Verbalì e risoluzioni durante la Commissione governativa in, AAV, *Segreteria di Stato, Consiglio centrale di censura*, busta 1, ff. non numerati.

²⁵ Posizioni su impiegati pubblici a Roma, in *Ivi*, *Roma e Comarca*, busta 24, ff. non numerati. Si veda anche Anonimo, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma*, cit., pp. 12-13.

versato il sangue fraterno. L'Evangelica carità ci unisca co' nodi di una fede pura, e scevra d'interessi mondani. Abbiatemi intanto gli auguri di prosperità, e di unione²⁶.

Il proclama emanato dal ministro Saffi intendeva diffondere l'immagine dei religiosi come elementi indispensabili al sostentamento della causa repubblicana, non solo dal punto di vista materiale, ma morale e spirituale, in quanto attraverso le loro preghiere ad un Dio che si affermava essere sicuramente favorevole alla causa patriottica, avrebbero contribuito al buon esito delle operazioni di guerra e convertito i cuori delle potenze straniere, che si erano armate contro la Repubblica; in entrambi i casi, gli ordini religiosi avrebbero esercitato la virtù di carità cristiana, adempiendo ai doveri per i quali erano stati fondati. Quando i combattimenti contro l'esercito francese si fecero ancora più serrati, i religiosi non donarono solo biancheria, ma, come risulta dalle carte d'archivio, fornirono agli ospedali militari della Repubblica anche letti, cuscini e sacchi di terra per allestire le barricate²⁷. Gli Agostiniani²⁸, per voce del loro procuratore, Giuseppe Maurizio Fabi, dichiaravano di essere disposti a fornire lenzuola e altro materiale, come d'altra parte avevano già fatto «In occasione che i volontari partirono da Roma per battersi contro i comuni nemici della Patria, ciascun religioso spontaneamente concorse dando chi più e chi meno [...]. Non differirono un momento per dare alla compagnia del Colonnello Masi le richieste di 12 paja di lenzuola per uno de' militari reduci»²⁹. Tale messa a disposizione appariva, però, in molti casi come un bilanciamento ad un'altra richiesta: gli stessi Agostiniani, per esempio, chiedevano al Ministro di desistere dall'intento di trasformare il convento in caserma, per preservare l'integrità della biblioteca Angelica³⁰.

In effetti, il decreto triumvirale del 29 aprile 1849 aveva stabilito che ogni ordine religioso riunisse i suoi componenti in un'unica sede dell'ordine medesimo. La

²⁶ *Il Ministro dell'Interno Saffi ai Rev. di Cittadini Superiori dei Conventi e Monisteri di Roma*, 28 aprile 1849, Avviso a stampa, Roma, in AAV, *Collezione Spada*, 144, 83 A; una copia si trova anche in ASR, *Miscellanea della Repubblica Romana, Miscellanea giornaliera*, b. 88, fasc. 214, ff. non numerati; presente anche in *Boll.*, pp. 510-511.

²⁷ Il Commissario del rione Colonna al Superiore della Maddalena, Roma, 29 maggio e 4 giugno 1849, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdalenae ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, ff. 20-21 r.

²⁸ Sull'Ordine Agostiniano si veda B. Rano, *Agostiniani*, in *DIP*, I, 1974, coll. 278 – 381.

²⁹ Il procuratore degli Agostiniani Giuseppe Maurizio Fabi al Ministro dell'Interno, Roma, 15 marzo 1849, in ASR, busta 8, fascicolo XVI, ff. 354-359 r-v.

³⁰ A quanto pare il problema di custodire il patrimonio artistico e culturale in possesso degli ordini religiosi era già stato discusso dalle autorità repubblicane. Il segretario generale del Ministero della Guerra, già il primo febbraio, aveva fatto notare al Ministro dell'Interno come non sarebbe stato opportuno ospitare i militari della civica mobilitata nel convento dei Domenicani, perché si sarebbe potuta danneggiare la Biblioteca Casanatense, proponendo come alternativa l'Accademia ecclesiastica o il Collegio romano, cfr. Il segretario generale del Ministero della Guerra al Ministero dell'Interno, Roma, 1 febbraio 1849, in *Ivi*, f. 282 r. A tale proposito si veda anche il Ministero dell'Interno al Generale Comandante dell'Arma Politica (Con questa dicitura le fonti intendono indicare il corpo dei Carabinieri, quindi si tratta di Giuseppe Galletti), Roma, 8 maggio 1849, in ASMsM, *Santa Maria sopra Minerva, PR. D. I. 25*, in cui si può leggere «Ad un cittadino dedicato alle scienze come voi siete o Generale [...] non fa di bisogno rammentare che la libreria della Minerva è tesoro tale che v[à] *[sic]* con scrupolosa diligenza custodita. Alla Forza dei carabinieri da voi comandata ed ivi stanziante sia data quella custodia, ed il Governo della Repubblica e gli uomini di scienza saranno tranquilli.».

decisione di non sopprimere gli ordini strideva con l'incameramento dell'asse ecclesiastico e generò problemi di natura logistica, che potevano essere risolti solo con la concentrazione dei religiosi. Tale provvedimento derivava quindi, paradossalmente, proprio dalla moderazione con la quale la Repubblica aveva scelto di agire nei confronti degli ordini, questi ultimi continuavano ad esistere, ma non avevano più un luogo di loro proprietà dove risiedere. A questo si aggiunse la necessità di reperire locali da destinare ad uso di carceri, ospedali, caserme, scuole, sede di ministeri – che non potevano essere collocati nelle sedi dei dicasteri pontifici, in quanto quasi la totalità di essi continuavano ad esistere – e abitazioni private da assegnare a titolo gratuito a famiglie indigenti o agli sfollati colpiti dalle bombe francesi³¹. Effettivamente alcuni conventi o case religiose risultavano troppo grandi a fronte dell'esiguo numero di religiosi che si trovavano ad ospitare: una condizione nota anche alle gerarchie ecclesiastiche, tanto che una razionalizzazione degli ordini religiosi era già stata prevista da papa Pio VII alcuni anni prima, ma il progetto di riforma naufragò proprio per le resistenze avanzate dal clero regolare³². È evidente quindi che l'opposizione dimostrata dai religiosi di fronte ai tentativi di concentrazione delle famiglie religiose non si deve considerare una spia dell'ostilità del clero regolare nei confronti della Repubblica, ma tradisce piuttosto la volontà di questi ultimi di conservare luoghi e benefici ormai acquisiti³³. In controtendenza non mancarono anche casi di religiosi che chiesero all'autorità ecclesiastica, di loro spontanea volontà, il permesso di abbandonare le case dove risiedevano abitualmente, soprattutto perché

³¹ Il decreto del Triumvirato del 3 maggio 1849 disponeva che tutti gli oggetti di “domestica utilità” rinvenuti nei conventi sgombrati dovevano andare agli asili infantili, *Boll.*, p. 588. In ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, si trova una lista dei conventi e monasteri da sgombrare; cfr. Ordine del Ministero dell'Interno ai padri Filippini, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, ff. 260 r-v, 261 r.; *Ivi*, ff. 277 r-v; il Commissariato del rione Colonna al Superiore della Maddalena, Roma, 20 giugno 1849, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdalenae ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, f. 24 r-v, si riferisce l'ordine del Ministero dell'Interno di sgombrare il Convento per alloggiarvi gli sfollati colpiti dalle bombe francesi e assegnazione ai padri del palazzo Cini, solo il parroco poté rimanere alla Maddalena. Si veda anche Il Priore agostiniano Francesco Marinelli al Ministro dell'Interno, Roma, 9 giugno 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 282 r. Per un prospetto sugli spostamenti dei religiosi, si veda la tabella posta alla fine di questo capitolo (Tab. 1).

³² Per questo progetto di riforma delle famiglie religiose papa Pio VII aveva creato una specifica Congregazione della Riforma, affidata al cardinal Sala. Sul suddetto progetto e sulla Congregazione della Riforma si veda L. Pásztor, *Il secondo “piano di riforma” di G. A. Sala e Pio VII: la Congregazione della Riforma*, in «Clio», 1 (1984), pp. 59-77. Sulle reazioni al tentativo di riforma di Pio VII nel particolare contesto geografico dell'Umbria si veda M. Lupi, *La riorganizzazione delle istituzioni ecclesiastiche in Umbria*, in C. Coletti, S. Petrillo (a cura di), *Luoghi, figure e itinerari della Restaurazione in Umbria (1815-1830). Nuove prospettive di ricerca*, Viella, Roma 2017, pp. 23-52.

³³ I Carmelitani di S. Maria in Traspontina chiedevano invece di essere esentati dall'obbligo di ospitare le truppe per mancanza di spazio, cfr. i Carmelitani di S. Maria in Traspontina al Ministro dell'Interno, Roma, s.d., in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, ff. 211 r, 212 v. Per un confronto sulla condizione dei Carmelitani nella Prima Repubblica romana si veda G. Martina, *Il Carmelo “Regina Coeli” di Roma negli anni 17898-1799*, in L. Fiorani (a cura di), *La rivoluzione nello Stato della Chiesa, 1789-1799*, cit., pp. 583-590.

temevano per la loro incolumità in quanto collocate in luoghi particolarmente esposti ai bombardamenti³⁴.

Ben più drammatico dovette apparire agli occhi dei religiosi il decreto emanato dal Triumvirato il 27 aprile 1849, con il quale si concedeva a tutti i membri degli ordini regolari la possibilità di abbandonare le proprie famiglie religiose tornando nel secolo e sciogliendo i voti pronunciati, cosa che, in realtà, è impossibile dal punto di vista canonico³⁵. Il provvedimento si basava su presupposti fondamentali, ovvero sul principio della libertà di coscienza degli individui secondo il quale, come enunciato dallo stesso decreto: «Il voto religioso non costituisce che una relazione morale fra la coscienza e Dio. [...] La società civile non può intervenire co' suoi mezzi estrinseci e materiali nella regione de' doveri spirituali [...]. La vita e le facoltà dell'uomo appartengono di diritto alla Società e al paese nel quale la Provvidenza lo ha posto [...]. La società non può ammettere vincoli irrevocabili che alienino da lei, e restringano in certi limiti la volontà e l'azione dell'uomo»³⁶. Tale postulato stabiliva dunque che: «La società non riconosce la perpetuità di voti particolari ai differenti ordini religiosi così detti regolari» e che quindi ogni religioso, come individuo e secondo la propria coscienza, si doveva considerare libero di sciogliersi da tali vincoli. Il testo del decreto precisava, in chiusura, quale fosse il ruolo dello Stato in tale questione, ovvero limitarsi a garantire protezione a chiunque avesse voluto prendere la decisione di abbandonare conventi e monasteri, senza il pericolo di subire pressioni o violenze. La Repubblica non vietava il pronunciamento di voti religiosi perpetui, semplicemente non li riconosceva, lasciando all'individuo la decisione di stringerli o scioglierli secondo la propria coscienza, come un dovere morale tra l'interiorità del singolo e Dio.

Certamente il decreto intendeva favorire lo svuotamento volontario dei conventi e delle case religiose, ma non è del tutto irrilevante notare come tale accorgimento legislativo venne emanato dall'autorità governativa – nello specifico dal Triumvirato, ormai pienamente investito di poteri straordinari – lo stesso giorno in cui venne emanato anche il decreto sul sostentamento del clero secolare, totalmente a carico dello Stato. Lo scontro con l'esercito francese era ormai entrato nel vivo, in tale frangente la Repubblica aveva colto perfettamente il potenziale che il clero, soprattutto quello regolare, rappresentava nell'azione difensiva contro le truppe del Generale Oudinot. Attraverso tali provvedimenti, si sperava anche di reclutare quanti più religiosi fosse stato possibile in sostegno alla causa repubblicana, infatti, in calce al decreto si leggeva: «Lo Stato accoglierà con gratitudine tra le file delle sue milizie que' Religiosi che vorranno con le armi difendere la Patria, per la quale finora hanno

³⁴ Si veda per esempio Angelo Bonnucelli ed Antonio Altamura chierici novizi delle Scuole Pie alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, Roma, s.d., in AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones*, Regolari, 1849, Aprile - Settembre, ff. non numerati, in cui i due religiosi «Supplicano caldamente la Santità Vostra ad accordar loro il trasferimento nell'altra Casa del Collegio Nazareno per evitare il pericolo delle bombe, di cui è minacciata la Casa di S. Pantaleo ove attualmente dimorano».

³⁵ *Boll.*, p. 499. Sulla questione si veda anche D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 183-189, e F. M. Fiorentino, *La politica ecclesiastica della Repubblica romana e il ruolo dell'amministrazione capitolina*, cit.

³⁶ *Boll.*, p. 499.

innalzato preghiere a Dio»³⁷. Già il 13 aprile 1849, il deputato Lavini aveva avanzato all'Assemblea Costituente delle proposte, riassunte nell'efficace enunciato nel quale affermava con convinzione «Credo che dal Governo della Repubblica dovrebbero assicurarsi tutti quei religiosi de' Corpi Regolari che desiderassero prendere le armi, o in altro modo servire la Chiesa e la Patria, che sarà protetta e garantita la loro generosa determinazione»³⁸; in questo modo si cercava di guadagnare il consenso dei regolari senza però portarli via dalla religione. D'altra parte, il decreto non aveva nulla di fortemente prescrittivo, semplicemente informava di una posizione di principio generale che la Repubblica intendeva adottare. Venne incaricato di darne notizia ai religiosi il cittadino Antonio Strambi insieme a due consiglieri comunali³⁹, i quali, secondo quanto ha affermato Carlo Maria Fiorentino, «furono accolti senza ostilità dai superiori degli Ordini religiosi»⁴⁰. Da quanto si evince dalla documentazione, il decreto suscitò una scarsa adesione tra i regolari, anche perché coloro che desiderarono abbandonare le proprie famiglie religiose per aderire alla Repubblica non aspettarono la fine di aprile per farlo, ma lo avevano già fatto subito dopo la proclamazione del nuovo ordine politico, soprattutto entrando a far parte del corpo dei cappellani militari. In riferimento al provvedimento legislativo del 27 aprile, è giusto sottolineare la sua natura non prescrittiva, precisando che questo non si ispirava per nulla al precedente legislativo della Repubblica romana del 1798-'99 che, essendo caratterizzata da connotati molto più fortemente anticlericali, era arrivata a vietare nuove ordinazioni e l'ingresso di novizi negli ordini, obbligando questi ultimi a lasciare i conventi e a tornare presso le rispettive famiglie, spingendosi fino a decretare l'espulsione dai territori della Repubblica dei religiosi stranieri⁴¹.

La documentazione reperita non può indurre ad affermare con certezza che la Repubblica avesse mai pensato di emanare un provvedimento legislativo di soppressione di tutti gli ordini religiosi, anche se il benedettino di San Paolo Fuori le Mura, Raffaello Liberati, afferma che l'autorità civile aveva, in primo momento, deliberato favorevolmente in tal senso, attribuendo alla sua comunità il merito di aver sventato tale pericolo: «Andò il nostro P. Giannuzzi a questo Diavolo di suo parente [...] con

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Pietro Marini a Saffi, Civitella di Subiaco, 14 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 86, fascicolo CCI, ff. non numerati.

³⁹ *Ivi*, busta 8, fascicolo XVI, ff. non numerati.

⁴⁰ F. M. Fiorentino, *La politica ecclesiastica della Repubblica romana e il ruolo dell'amministrazione capitolina*, cit., p. 43.

⁴¹ Su questo aspetto si veda A. Cretoni, *Roma giacobina. Storia della Repubblica romana del 1798-'99*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1971, p. 243. Tali provvedimenti erano stati adottati anche dall'Impero napoleonico nel 1810, sul quale si veda C. Lucrezio Monticelli, *Roma seconda città dell'Impero. La conquista napoleonica dell'Europa mediterranea*, Viella, Roma 2018. Il Padre Generale dei Barnabiti, durante la Repubblica, dava al padre Vercellone, Provinciale romano e suo Vicario durante il soggiorno del Generale a Gaeta, ordine di continuare ad ammettere novizi nel collegio di San Carlo ai Catinari, come attestato in ASBR, *Sala ovale 1. Arm. 8.5/20, Lettere del Rev.mo P. Prep. Gen.le Caccia, 1848-1851*, f. 133 v. Su padre Caccia e padre Vercellone si veda A. Gentili, *I Barnabiti, Padri Barnabiti – Ufficio Vocazioni*, Roma 1967; su padre Carlo Vercellone si veda anche la cronaca pubblicata in P. G. M. Roberti, *Delle cose accadute nel Collegio dei SS. Biagio e Carlo ai Catinari nei giorni della Repubblica Romana (9 febbraio-2 luglio 1849), e di una cronaca manoscritta del P. Carlo Giuseppe Vercellone B.*, in «Pagine di cultura», II (1935), pp. 5-55.

una certa naturale eloquenza trasse dalla sua lo Sterbini. Il quale seco condusse il padre Giannuzzi alla Consulta, dove risiedeva il Triumvirato. Il nostro monaco non volle entrare innanzi al banco dei tre re, ma senti con quale furia repubblicana perorasse lo Sterbini tal causa, e come li obbligasse a ritirare la legge con nuovo Decreto. Uscito lo Sterbini mise in angustie il Padre Giannuzzi, poiché dettasse esso medesimo il detto Decreto, cosa di cui non era capace»⁴². Tuttavia, la testimonianza del Liberati appare come un *unicum* nella mole di documentazione vagliata nel corso della ricerca, pertanto non sembra molto affidabile l'ipotesi avanzata dal monaco secondo la quale il 22 febbraio il Triumvirato – o meglio il Comitato Esecutivo – fosse stato in procinto di promulgare una tale legge. Al contrario, si può affermare senza dubbio che non fu così, anche per il solo e semplice fatto che al Triumvirato vennero conferiti poteri speciali solo il 29 marzo 1849⁴³. Pertanto, l'episodio è sicuramente un tentativo, falso e tendenzioso, del monaco benedettino di attribuire alla sua comunità monastica il merito di aver evitato qualcosa che avrebbe avuto conseguenze nefaste per tutti i regolari presenti nel territorio della Repubblica romana.

Intanto la Congregazione dei Vescovi e Regolari, il 27 marzo, emanò un decreto in cui si concedevano speciali facoltà ai superiori degli ordini religiosi. Considerate le circostanze, il documento disponeva che fosse concesso ai religiosi professi di vivere fuori le loro case religiose e di indossare gli abiti da presbiteri secolari o, nel caso di laici e conversi, di indossare abiti laicali e di tenerli fino a quando sarebbe stato necessario; si stabiliva, inoltre, la concessione della facoltà di confessare e di mantenere le proprie rendite⁴⁴. La possibilità elargita ai religiosi di svestire l'abito dell'ordine e di assumere quello laicale rispondeva ad una esigenza di sicurezza e di incolumità: i regolari, infatti, travestiti da laici sarebbero potuti rimanere a Roma e avrebbero potuto circolare liberamente senza incorrere in episodi di violenza e di vessazione, anche se, a quanto pare, non bastò questo provvedimento per evitarlo. Basti qui citare il caso dei frati del convento trasteverino di San Francesco a Ripa, narrato dal garibaldino Nino Costa nelle sue memorie:

Un altro giorno, stando ad una finestra di casa mia vidi un uomo che dall'orto dei frati di San Francesco a Ripa tirò una fucilata e ferì uno dei difensori delle mura. Vi-

⁴² R. Liberati, *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., pp. 431-432, 439. Si veda anche *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade ivi dintorno dal 1 gennaio 1849 a tutto luglio del medesimo anno scritta dal P. D. Raffaello Liberati Priore Benedettino Cassinese nel 1866*, in cit., pp. 11-16.

⁴³ G. Monsagrati, *Roma senza il papa*, cit., p. 78. Il Triumvirato al quale fa riferimento il Liberati è il primo, quello composto da Saliceti, Armellini e Montecchi, che non godeva ancora dei poteri speciali attribuiti invece al secondo Triumvirato, composto da Armellini, Saffi e Mazzini. Effettivamente il nome di "Triumvirato" utilizzato dal monaco benedettino è improprio, si dovrebbe, invece, parlare di "Comitato esecutivo", che si trattava di un organo di natura ben diversa rispetto al Triumvirato istituito il 29 marzo. In particolare su Saliceti si veda D. Nocilla, *Sovranità popolare e rappresentanza negli interventi di Aurelio Saliceti alla Costituente romana del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXVI (1989), pp. 231-244.

⁴⁴ *Decreto della S. F. dei VV. e RR. Del 27 marzo 1849, con cui si accordano speciali facoltà ai Superiori Generali degli Ordini Regolari in favore dei loro Religiosi, attese le attuali circostanze*, in S.R.R.SS, AAEISS, *Affari ecclesiastici straordinari, periodo I, Stati Ecclesiastici II*, posizione 821, fasc. 288, ff. 16-17 r-v.

di il subbuglio che l'incidente cagionava fra questi. Previdi cosa sarebbe avvenuto. Corsi immediatamente dai frati; feci uscire e nascondere i frati giovani nell'orto opposto, che si estende fino alla chiesa di Santa Maria dell'Orto. I frati vecchi li misi tutti nell'infermeria. Come io aveva preveduto, sopraggiunse poco dopo la caterva dei furibondi che intendeva ad ogni costo di far vendetta sui frati. Io li condussi nell'infermeria e tenni loro presso a poco, questo discorso: - Questi soli frati abitano ora il convento. Gli altri sono tutti all'Aracoeli. Gli eroi che difendono le mura dell'Eterna Città non insanguineranno il loro ferro col sangue di questi poveri vecchi. Garibaldi è amico loro appunto perché sono poveri, e li ha forniti di vino, olio e grano. Con ciò li calma⁴⁵.

Ecco di nuovo ripresentarsi la distinzione, citata in apertura del paragrafo, secondo la quale si distinguevano gli ordini religiosi poveri da quelli ricchi. Secondo le parole del patriota, fu proprio il fatto di aver additato i frati di San Francesco a Ripa come dei frati poveri – dunque considerati favorevoli alla democrazia repubblicana – che riuscì a salvarli dalla violenza, dimostrando che perfino Garibaldi li aveva riconosciuti tali, donando loro cibo e vino.

A questa distinzione tra i diversi ordini religiosi, il periodico liberale «Il Cassandrino repubblicano» ne contrapponeva un'altra, questa volta del tutto interna agli stessi ordini e che rispondeva ad una logica verticale e gerarchica. Secondo l'anonimo autore dell'articolo, infatti, non era tanto importante distinguere gli ordini regolari poveri da quelli ricchi, come corrispettivo di una dicotomia tra democrazia e reazione, ma si dovevano distinguere, all'interno di tutti gli ordini, le gerarchie – rappresentate dai Padri Generali, i Definitori, i Provinciali etc. – dai religiosi semplici; gli uni si sarebbero rivelati di sentimenti fortemente antiliberali, mentre gli altri potevano considerarsi convinti repubblicani, seppur non sempre nelle condizioni di esprimere le loro convinzioni democratiche per non incorrere nelle censure ecclesiastiche:

I Generali degli Ordini Religiosi stanno appiattati per la più parte in Roma, alcuni anche fuggiti. Bisognerebbe mandare delle lettere urgentissime a tutti i Superiori locali dei Conventi, facendo conoscere l'ordine governativo del ritorno immediato ai loro uffici entro 24 ore a quei Generali che si trovano in Roma. In quanto agli altri entro giorni otto, colla comminatoria della soppressione dei rispettivi Conventi, in caso di disobbedienza. I Generali ritorneranno sicuramente. Ritornati che sieno si commetterà ad essi di mettere a disposizione del Governo quel numero di Religiosi, che esso riterrà opportuno per le attribuzioni, che verrebbero loro assegnate. Si noti che i veri oscurantisti negli Ordini regolari sono unicamente i Generali e pochi altri Superiori. Fra i Religiosi ve ne sono molti verissimi Repubblicani, ma il Religioso non può esibire se stesso al bene della Repubblica, perché altrimenti incorrerebbe in una eterna persecuzione fratesca⁴⁶.

⁴⁵ N. Costa, *Quel che vidi e quel che intesi*, Treves, Milano 1927, p. 72. Su Giovanni (Nino) Costa si veda G. Piantoni, *Costa, Giovanni*, in *DBI*, XXX, 1984, pp. 189- 196.

⁴⁶ «Il Cassandrino Repubblicano. Giornale di assoluta libertà per la grazia di Dio e del Popolo», VII (1849), p. 3.

Seppur espresso con una particolare enfasi e, sicuramente, con un pregiudizio politico da parte di un periodico che esplicitava le proprie posizioni già nel titolo, il concetto dichiarato nell'articolo del «Cassandrino» poteva anche avere un fondo di verità. D'altra parte, è un dato di fatto che quasi tutti i superiori degli ordini regolari maschili si sentirono in dovere di fuggire da Roma e di seguire il papa a Gaeta o, comunque, all'interno dei confini del Regno delle due Sicilie. Basti solo fare qualche esempio: il Superiore Generale dei Chierici regolari di San Paolo, Francesco Caccia, rimase a Gaeta per tutta la durata della Repubblica; quello delle Scuole Pie, Gennaro Fucile, fece lo stesso da febbraio a settembre; Venanzio da Torino, Ministro Generale dei Frati Minori Cappuccini⁴⁷, scelse l'esilio a Gaeta; il Ministro Generale dei Frati Minori Conventuali, Luigi da Loreto, fuggì prima a Siena e poi a Napoli; lo stesso aveva fatto il generale dei Teatini. Il Moderatore Generale dei Missionari del Preziosissimo Sangue, Giovanni Merlini, amico intimo di Pio IX, in un primo momento sembrò deciso a rimanere nella casa romana, ma poi venne convinto a partire verso il Regno delle Due Sicilie, passando per Gaeta a far visita al papa⁴⁸. Caso più unico che raro fu quello del Generale dei Chierici regolari Ministri degli Infermi, Luigi Togni, che non si mosse da Roma, probabilmente anche per le sue precarie condizioni di salute, rimanendo a vivere nella casa religiosa dei SS. Vincenzo e Anastasio⁴⁹.

Il quadro appena tracciato, seppure parziale, potrebbe confermare le affermazioni pubblicate sulle colonne del giornale romano «Il Cassandrino repubblicano». Quasi tutti i superiori imitarono il papa nella scelta della fuga volontaria; alcuni di loro seguirono il pontefice e gli esponenti della Curia romana per dimostrare, anche fisicamente, la loro vicinanza alla causa papalina. Le posizioni degli esponenti del clero regolare appaiono invece più variegate: dalle più audaci, di religiosi che si spinsero fino ad imbracciare le armi per difendere la Repubblica sulle barricate, alle più caute, in cui, nella peggiore delle ipotesi, si oppose semplicemente una resisten-

⁴⁷ Su Venanzio da Torino si veda *Lexicon Capuccinum. Prontuarium historico – bibliographicum ordinis fratrum minorum capucinatorum*, Romae 1951, p. 1130; e M. Pobladura, *Historia generalis Ordinis Fratrum minorum Capucinatorum*, III, Institutum Historicum Capucinatorum, Romae 1951, pp. 45-60; ma anche M. d'Alatri, *I Cappuccini. Storia d'una famiglia francescana*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1994, pp. 147-196, sulla provincia romana si veda anche Id., *I Cappuccini della Provincia romana*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 2000, soprattutto le pp. 121-117. Si tenga presente che sono opere storiografiche prodotte negli stessi ambienti dei Cappuccini e potrebbero, in alcuni casi, non essere imparziali. Per un confronto sulla situazione dei Cappuccini nella Prima Repubblica romana si veda M. D'Alatri, *La Provincia romana dei Cappuccini, 1789-1799*, in L. Fiorani (a cura di), *La rivoluzione nello Stato della Chiesa, 1798-1799*, cit., pp. 463-470.

⁴⁸ Su Giovanni Merlini si veda M. Colagiovanni, *Giovanni Merlini (1795-1873)*, Sanguis, Roma 1977, pp. 260- 291, tenendo presente che l'autore era un esponente della stessa Congregazione e, in alcuni passaggi, l'opera storiografica presenta qualche tratto apologetico.

⁴⁹ Dove morì il 24 novembre 1849, cfr. AGMI, 1135, *Orazione funebre in morte del R.mo P. Luigi Togni Prefetto generale dei FF. RR. Ministri degli Infermi recitata il dì 26 novembre 1849 nella chiesa dei SS. Vincenzo ed Anastasio dal P. Nicolò Borrelli assistente delle Scuole Pie*, Roma, Coi tipi della S. F. de Propaganda Fide, 1849; si veda anche S. Andreoni - C. M. Fiorentino, M. F. Giannini (a cura di), *Storia dell'Ordine di San Camillo. La Provincia Romana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, in particolare C. M. Fiorentino, *Dall'invasione francese alla caduta del potere temporale (1798-1870)*, in *Ivi*, pp. 73-174.

za passiva, cercando così di non prestare il fianco ad episodi di violenza e vessazione, che comunque non mancarono. Probabilmente, la diversa collocazione geografica di esponenti di uno stesso ordine religioso poteva anche indurre soggetti diversi a manifestare differenti reazioni al nuovo ordine politico. Appare quindi ovvio che da Gaeta o da Napoli i Superiori degli ordini regolari potevano permettersi di attestarsi su posizioni molto più intransigenti e criticare aspramente il regime repubblicano, mentre i religiosi rimasti a Roma – si deve immaginare anche per quieto vivere – preferirono manifestare atteggiamenti molto più concilianti e accondiscendenti nei confronti dell'autorità civile. Basti pensare al caso del già citato barnabita Carlo Vercellone, il quale, il 3 marzo 1849, in una lettera indirizzata al governo repubblicano, si dichiarava, a nome di tutto l'ordine, fedele alla Repubblica e intenzionato ad eseguire le sue disposizioni⁵⁰. Si può affermare che anche per quanto riguarda le posizioni assunte dal clero regolare, come si è osservato per il clero secolare, è molto difficile stabilire, fatti salvi anche qui i casi più eclatanti, quando l'adesione alla Repubblica da parte dei religiosi fu sincera e spontanea. Presumibilmente le condizioni comunitarie e l'osservanza della clausura, in cui il clero regolare si trovava a vivere, fecero in modo che l'atteggiamento espresso nei confronti dell'autorità civile fosse molto più omogeneo e più rari furono i casi eclatanti di aperto appoggio alla causa repubblicana. La condotta più diffusa fu quella di un cauto e prudente collaborazionismo, al limite di una resistenza passiva. Senza dubbio, il vento rivoluzionario che soffiò su Roma nel 1849 creò non poco scompiglio nelle vite metodiche, pacifiche e consuetudinarie, verrebbe quasi da dire tautologicamente regolari, che i religiosi conducevano nelle loro case, e questo aspetto è particolarmente enfatizzato in una prospettiva di genere della questione.

2.2 Le monache e il trauma della rivoluzione nei chiostri

Il 13 maggio 1849, il Commissario di polizia del rione Trevi, Clemente Donati, trasmise al Ministero dell'Interno l'elenco delle monache dimoranti negli istituti religiosi presenti nel rione stesso, stimando un totale di 150 religiose e una novizia distribuite in 5 case⁵¹. Lo stesso fece il Commissario dei Rioni Campitelli e Sant'Angelo dichiarando la presenza di 46 monache, 8 converse, 16 educande e 8 “giovani faticanti”, tutte dimoranti in soli due monasteri⁵². La stessa informativa venne compilata dal Commissario dei rioni Trastevere e Ripa, il quale riportava in tutto la somma di 380 monache distribuite in 15 stabilimenti religiosi⁵³; il Commis-

⁵⁰ Carlo Vercellone, preposito di San Carlo ai Catinari, a Saffi, Roma, 3 marzo 1849, in MCR, 542, 11, 18, ff. non numerati.

⁵¹ Il Commissario di polizia del rione Trevi Clemente Donati al Ministro dell'Interno, Roma, 13 maggio 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, ff. 304 r. 305 r-v. I monasteri censiti erano: San Nicola da Tolentino, Santa Susanna, Santa Marta, delle Vergini, delle Salesiane in via dell'Umiltà.

⁵² Il Commissario dei Rioni Campitelli e Sant'Angelo al cittadino G. De Angelis, sostituto al Ministero dell'Interno, Roma, 13 maggio 1849, in *Ivi*, f. 311 r. I monasteri in questione erano: Sant'Ambrogio e SS. Quattro Coronati.

⁵³ Il Commissario dei rioni Trastevere e Ripa al Ministro dell'Interno, Roma, 14 maggio 1849, in *Ivi*, ff. 307-308 r. Le case religiose femminili censite erano: San Cosimato, Sette dolori, Sant'Egidio, Santa Ce-

sario del Rione Borgo dichiarava invece che nel territorio di sua competenza non erano presenti ordini femminili, ma solo il Conservatorio di Santo Spirito dove erano ospitate 500 giovani⁵⁴. Già da questi pochi e frammentari dati si evince che la presenza delle religiose nella Roma di metà Ottocento non era affatto irrilevante, anche se, probabilmente, non così percepibile in quanto, a differenza del clero, le monache erano tenute ad osservare una rigida clausura. Infatti gli ordini religiosi femminili erano ancora quasi esclusivamente di vita contemplativa e, solo in quegli anni, stavano insediandosi a Roma le prime congregazioni, di recente fondazione, dedite ad una vita attiva⁵⁵. Proprio la stretta osservanza della clausura caratterizzava di più la condizione delle religiose rispetto ai religiosi uomini, determinando anche la diversa reazione delle monache nei confronti della Repubblica, nonché obbligando molte religiose a rimanere nelle proprie case o comunque a non lasciare la Città, cosa che era stata invece concessa agli esponenti del clero regolare. Quanto fosse costrittiva e pericolosa la condizione delle religiose, lo faceva notare con veemenza anche una anonima monaca, che ebbe l'ardire, il 3 marzo 1849, di scrivere una lettera al cardinal Vicario a Gaeta, chiedendo di intercedere presso il papa affinché fossero concesse alle suore speciali dispense dall'obbligo di rimanere in clausura:

Noi siamo nelle massime angustie, [...]. Sua Santità, V. E. e quasi tutto il Sagro Collegio si sono posti in salvo con ritirarsi, li Religiosi Omini possono fare lo stesso, e lo fanno, ma noi come ci proviamo? Preveda il Santo Padre e provveda, sciolga i legami delle nostre coscienze [sic], se non vuole che con i corpi perischino [sic] per anco le anime. La Santificazione della Domina è di precetto divino, e pare in circostanza si dispensa [sic]. Le leggi ecclesiastiche sono in sue mani. Le ripeto noi siamo in angustie di coscienza [sic]; dopo l'inventario verrà l'ordine di consegnare per amore o per forza, potremo starsene mutole, e con le mani alla cintola senza prestarci all'Esecuzione? [...] dunque la prego [...] che sciolga l'Anime dalle strette risoluzioni e licenze, altrimenti faranno spropositi⁵⁶.

clia, San Giacomo, San Gallicano, Regina Coeli, Mantellate alla Lungara, Buon Pastore, Santa Rufina, Conservatorio Pio alle Fornaci, Conservatorio delle Penitenti, Conservatorio delle pericolanti, Conservatorio di San Pasquale, Conservatorio del Sacro Cuore.

⁵⁴ Il Commissario del Rione Borgo al Ministero dell'Interno, Roma, 13 maggio 1849, in *Ivi*, f. 312 r.

⁵⁵ Sulla condizione delle religiose cattoliche tra Ottocento e Novecento si vedano A. Valerio, *Pazienza, vigilanza, ritiratezza. La questione femminile nei documenti ufficiali della Chiesa (1848-1914)*, in «Nuova DWF», XVIII (1981), pp. 60-117; G. Rocca, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Paoline, Roma 1992; L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994; L. Scaraffia, *Fondatrici e imprenditrici*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti e simboli nell'età della secolarizzazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 479-493; S. Bartoloni (a cura di), *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 2007; G. Rocca, *Le religiose italiane*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, II, cit., pp. 959-973; più in generale sulla condizione delle donne cattoliche italiane tra XIX e XX secolo si veda F. Dau Novelli, *Sorelle d'Italia: presenze e immagini femminili*, in *Ivi*, I, pp. 525-536; e P. Gajotti de Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*, Edizioni Studium, Roma 2006. Sulla nascita di nuove congregazioni religiose femminili nella prima metà del XIX secolo si veda G. Rocca, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa, *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, cit., pp. 107-192.

⁵⁶ Suor M. G. [il nome non è ben leggibile] al cardinal Vicario, Roma 3 marzo 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati. Con

Le monache, che erano sempre state dipendenti dal clero, iniziarono a soffrire quasi uno stato di abbandono, nel momento in cui gran parte della gerarchia ecclesiastica aveva abbandonato Roma e i sacerdoti o religiosi che vi erano rimasti vedevano limitata significativamente la propria capacità d'azione nel tessuto sociale dell'Urbe. Considerata la straordinarietà delle circostanze, molte religiose chiesero a gran voce che l'autorità ecclesiastica le dispensasse dalla loro condizione di confinamento sociale, rivendicando gli stessi provvedimenti d'emergenza che erano stati concessi ai regolari; alcune di loro lo fecero dimostrando anche una straordinaria intraprendenza, ipotizzando che il frangente politico che stavano vivendo avrebbe potuto permettere loro di intraprendere un percorso di emancipazione dalla condizione di subalternità nella quale riversavano ormai da secoli. Ovviamente la preoccupazione maggiore delle donne che vivevano sotto una regola concerneva la loro incolumità e la maggior parte delle richieste di permesso per infrangere la clausura era giustificata da motivi di sicurezza e logistici. La Priora del Monastero di Regina Coeli alla Lungara informò il Vicegerente che, essendosi accampati nella chiesa adiacente all'edificio alcuni militari, il SS. Sacramento era stato spostato all'interno della clausura e chiedeva, pertanto, la dispensa per farvi accedere il sacrestano, il giardiniere, il confessore per celebrare la messa e, se fosse stato necessario, anche per farveli dormire⁵⁷. In realtà ci fu anche qualche monaca che ottenne il permesso di uscire: alcuni dipendenti pubblici dello Stato Pontificio, vagliati dalla Commissione di censura dopo la caduta della Repubblica, dichiararono di aver ospitato in casa loro non solo dei religiosi, ma anche qualche religiosa⁵⁸, soprattutto le più giovani e in particolare le novizie e le educande, alcune delle quali vennero autorizzate ad abbandonare i monasteri per fare ritorno presso le loro famiglie⁵⁹.

questa segnatura sono conservate 25 lettere scritte da suore romane di diversi ordini e congregazioni al il Pontefice e al cardinal Vicario durante la Repubblica, l'esistenza di queste lettere era stata già segnalata, ma senza un adeguato lavoro di analisi e interpretazione storico-critica, in G. Colombo, *La rivoluzione romana in convento. Lettere di religiose nella seconda Repubblica romana*, in M. Caffiero, M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Viella, Roma 2007, pp. 367-352.

⁵⁷ Suor Geltrude, Priora del Monastero di Regina Coeli alla Lungara, al Vicegerente, Roma, 22 giugno 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3, ff. non numerati. Si veda anche La superiora del monastero di San Silvestro in Capite al Vicegerente, Roma, 29 maggio 1849, in *Ivi*, plico 296, fascicolo 12, ff. non numerati, in cui la monaca chiedeva il permesso di far entrare in clausura il curiale e il computista del monastero per aiutarla a spogliare un volume di carte riguardanti gli affari interni al monastero stesso.

⁵⁸ Verbali e risoluzioni durante la Commissione governativa, in AAV, *Segreteria di Stato, Consiglio centrale di censura*, busta 1, ff. non numerati.

⁵⁹ Cfr. G. de Coriolis, Superiora dell'Educatando delle Dame del Sacro Cuore di Trinità dei Monti, al cardinal Vicario, Roma, 16 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati, in cui la religiosa comunicava di aver scritto ai parenti delle educande più giovani per indurli a prelevare le figlie dalla casa religiosa, affermando che in molti seguirono il suo consiglio (almeno 7 di loro tornarono a vivere presso le loro famiglie), mentre altre, soprattutto forestiere, scelsero di rimanere a Trinità dei Monti, tra le quali la figlia della contessa Malatesta. Si veda anche Suor L. de Lisoninghers delle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante al cardinal Vicario, Roma, 15 luglio 1849, in *Ibidem*, in cui si afferma che abbandonarono il monastero almeno 66 tra novizie, educande ed orfane.

Nonostante questa specificità, le donne consacrate condivisero con i regolari uomini più o meno gli stessi problemi e le stesse traversie, cercando di arginarli con gli stessi espedienti messi in atto dagli ordini regolari maschili. Pare, anzi, che le superiori dei monasteri femminili fossero inamovibili nell'attenersi all'ordinanza del cardinale Vicario sul divieto di eseguire l'inventario dei beni, scatenando così le reazioni degli inviati del governo, i quali furono costretti ad entrare nei conventi con la forza delle minacce⁶⁰. All'inevitabile esecuzione degli inventari seguirono poi varie requisizioni di beni preziosi e delle campane⁶¹. Questo non impedì alle suore di rapportarsi anche direttamente con le autorità civili: la Badessa del monastero di Santa Susanna si rivolse direttamente a Saffi per chiedergli il permesso di conservare la campana maggiore del monastero⁶², ottenendo il beneplacito del Triumviro. La Superiora delle Suore Oblate del Bambin Gesù ai Monti, Isabella Luisa Papiani, si ri-

⁶⁰ Si veda quanto narrato nella cronaca dal titolo *Memoria delle tribolazioni sofferte dalle Monache del Monastero di Sant'Ambrogio nel tempo della Repubblica dell'anno 1849*, in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, 50 B 6 S/1, 1, ff. non numerati; ma anche *Cronaca del Monastero delle Serve di Maria, scritta dalle monache, con correzioni e aggiunte a mano di fra Francesco Michele Stringelli, priore generale dei Servi di Maria dal 1841 al 1847*, pubblicata in G. Rocca, *Religiosi e religiose nel 1848-'49*, cit., pp. 155-159, e già in parte in F. M. Azzalli, *Vita e attività dei frati nel mondo occidentale*, in «Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria», LVI-LVII (2006-2007), pp. 577-633. Sul pagamento degli inventari richiesto dai notai emergono notizie discordanti: come si è visto nel paragrafo precedente, il notaio Mario Damiani, di fronte alla Commissione di censura, si difese affermando di non aver mai fatto pagare, ai religiosi e alle religiose, gli inventari che esegui in chiese e monasteri, mentre una monaca, in una lettera indirizzata al cardinal Vicario, affermava «Noi siamo nelle massime angustie, ci si richiede sotto gravi pene e con forti minacce [sic] di presentare un inventario firmato con giuramento, ed in caso di resistenza fatto dalla forza a spese del Luogo Pio. Un Monastero di queste vicinanze a [sic] di già provati gli effetti orribili della resistenza, il Vescovo diocesano [si fa riferimento ad un vescovo diocesano ma la monaca scrive da Roma, quindi non è molto chiaro cosa intendesse, forse si riferisce al Cardinal Vicario] ed il suo Teologo mi mandano a dire che lo facci [sic] sopra le loro coscienze ma senza giuramento essendo meglio il farlo da me stessa che il permettere maggiori inconvenienti che verrebbero sicuramente. Io dunque ho di già formato mandarlo il giorno 11», Suor M. G. [?] al cardinal Vicario, Roma 3 marzo 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati.

⁶¹ Come sancito dal decreto dell'Assemblea Costituente del 24 febbraio 1849, cfr. *Boll.*, p. 52. Si veda anche *Relazioni e rapporti sulla spoliazione di campane, arredi sacri ed altro dalle chiese e da altri luoghi di culto*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo I. Una monaca del monastero di Santa Susanna scriveva al cardinale Vicario a tale proposito «Finalmente si torna a vivere mentre eravamo quasi morte, che giorni, che angustie; che pene Dio buono. L'Inventario, e tolti quei pochi argenti inventariati. Rotta e barbaramente portata via la Campana maggiore, e siccome questa sonava l'ore dell'Orologio (pubblico si vuol dire) ora non suona più. Iddio sa l'angustie, le pene, le preghiere, tutto si mise in quei cuori induriti le portarono via e noi restammo addoloratissime» da Roma, 15 luglio 1849, in *Ivi*, fascicolo XII, ff. non numerati.

⁶² «I motivi che inducono il pubblico ad una tal preghiera sono il non poter esso regolare le giornalieri operazioni senza la suddetta seconda campana, la quale fa conoscere le distinzioni dell'ore, dai quarti, commodo a cui non possono supplire con altro orologio [...]. Non volendosi però che il governo per una simil grazia ne abbia a tollerare alcun detrimento viene esibita dal vicinato tanta quantità di bronzo di miglior qualità sarà il peso della seconda campana», cfr. la Badessa del monastero di Santa Susanna ad Aurelio Saffi, Roma, 20 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XIV, ff. 205-208 r. I due documenti si contraddicono, non essendo stata reperita ulteriore documentazione in grado di chiarire la vicenda, si può ipotizzare che venne concesso alle religiose di mantenere le campane, ma, poi, con l'evolversi delle condizioni di guerra, i bronzi vennero prelevati comunque.

volse invece al Triumvirato per chiedere che venissero rimandate le operazioni di compilazione dell'inventario ordinato dalla Repubblica, portando come giustificazione la «specialità del loro istituto, il quale è destinato a dare continue mute di esercizi e soprattutto per istruire le fanciulle di qualunque condizione alla prima Comunione» o «almeno accordargli il favore speciale di poter differire il nominato inventario fin dopo la Pentecoste»⁶³. Per sottrarsi ai provvedimenti legislativi che colpivano gli ordini religiosi, anche le monache pensarono bene di chiedere la protezione di una nazione straniera⁶⁴, un accorgimento che non sempre sortì l'effetto sperato. Eppure, mentre molte monache chiedevano la dispensa per infrangere la clausura, altre religiose millantavano la sua esistenza anche laddove non c'era, solo per cercare di non far accedere gli emissari governativi nei loro conventi. Lo dimostra il caso esemplare del monastero trasteverino cosiddetto delle Scalette alla Lungara, dove avevano dimora le suore francesi del Buon Pastore di Angers e dove si recò il Commissario della Polizia regionaria il 24 marzo, il quale stilò in seguito un puntuale ragguaglio delle resistenze opposte dalla superiora:

⁶³ Suor Isabella Luisa Papianni, Superiora della Oblate del Bambin Gesù ai Monti, al Triumvirato, Roma, 4 aprile 1849, in AOBG, *Comunità di Roma*, 85, 3, ff. non numerati.

⁶⁴ Le Monache Battistine al Console Generale di Sua Maestà Sarda, Roma, s.d., scrivono: «Ill.mo Signore. L'abbadessa e Monache di S. Giovanni Battista in S. Nicola da Tolentino in Roma istituite per la prima volta in Genova, espongono qual mente appartengono desse alla Nazione Sarda tanto per la fondatrice nativa di Genova quanto perché la maggior parte dei loro beni sono di lascito Doria e Pallavicini. Veggendosi ora in procinto di essere spogliate dei loro averi e di vedersi calare le loro campane, supplicano la S. V. Ill.ma a volerle porre sotto la protezione del Governo Sardo rilasciandone loro benigno Rescritto che della grazie All'Ill.mo Signore Il Sig.re Console Generale di S. Maestà scriva.»; Il Console al Ministro degli Esteri, Carlo Rusconi, Roma, 11 maggio 1849, scrive per chiedere (ottenendolo) che le monache fossero esentate da tali provvedimenti, in AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati. Il Console Generale di S. M. il Re di Sardegna a Carlo Rusconi Ministro degli Esteri della Repubblica, Roma, 26 marzo 1849, e 3 aprile 1849, scrive per chiedere la stessa cosa per le Monache della Visitazione dette le Salesiane (che si erano a loro volte rivolte a lui), poiché «proviene questo istituto dalla Savoia e che le prime fondatrici dell'ordine vennero da [...] Torino», scrive Rusconi: «Il Sottoscritto volendo adempiere mai sempre al suo dovere che qualche volta involontariamente potrebbe nel tempo debito trascurare si fa un premuroso carico di indirizzare i suoi vivi ringraziamenti all'Illustre Sig.re Ministro degli affari Esteri per il benigno interessamento ch'egli prese ad ogni sua raccomandazione a favore di certe comunità religiose, le ultime delle quali furono le Monache della Visitazione dette Salesiane. E pregandolo di voler gradire i sensi di vera riconoscenza per l'ottenuto favore da scrivente», in *Ibidem*; si veda anche la lista degli stabilimenti religiosi posti sotto la protezione della Repubblica francese, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVII, *Inventari degli istituti religiosi*, f. 473 r. Sulla storia delle Visitandine a Roma nel XIX secolo si veda M. Lupi, *Les Visitandines à Rome au XIX siècle*, in M. E. Henneau, P. Vismara, B. Barbiche, J. Coppier, Y. Kinossian, F. Langlois (ed. par), *Pour Annecy et pour le monde. L'Ordre de la Visitation (1610-2010)*, Silvana editoriale, Cinisello Balsamo 2011, pp. 151-163, rimando a questo studio per ulteriore bibliografia e fonti. Sulle Visitandine si veda invece A. De Spirito, G. Rocca, *Visitandine (Ordine della Visitazione)*, in *DIP*, X, 2003, coll. 160-181. Sulle vicende che interessarono le Visitandine romane durante la Repubblica del 1849, soprattutto sullo spostamento delle religiose presso il monastero delle Cistercensi a Termini, si veda *Ragguaglio degli avvenimenti accaduti alla nostra comunità al tempo della repubblica romana dell'espulsione del nostro monastero dell'Umiltà e della dimora in quello di S. Susanna*, e la cronaca riguardante lo spostamento, in AMVR, *Libro del monastero*, ff. 58-59. Sulle Battistine si veda V. Macca, *Romite di San Giovanni Battista (Battistine)*, in *DIP*, VII, 1983, coll. 2015-2016; sulle suore del Buon Pastore si veda J. Arragain, *Nostra Signora della Carità del Buon Pastore*, in *Ivi*, VI, coll. 368-371.

Ieri verso le 4 pomeridiane mi recai pertanto alle Scalette [...]. Pregai la Superiora o direttrice a volermi mostrare il locale; rispose che ivi erano Monache francesi, e per conseguenza dipendenti da quella Legazione, e che in prova delle sue asserzioni possedeva una lettera dell'Ambasciata. Soggiunsi che non s'intendeva dal nostro governo di disconoscere nessuno stato estero o di fare oltraggio a individui a qualunque nazione appartengano, che i materiali e i muri della Casa non erano certo francesi come le loro persone, e che tuttavia avrei aggradito [*sic*], se le fosse piaciuto, di farmi leggere quella lettera. In questa è detto che le religiose del Buon Pastore di Angers sono state chiamate dalla Francia in Roma colla mediazione dell'Ambasciata francese, e per conseguente sono riguardate come cittadine francesi [...]. Vedendo questa che la dichiarazione [...] proteggeva le persone e non i muri, allegò la circolare del Cardinale Vicario che le vietava prestarsi ad ogni nostra richiesta. M'ingegnai a più potere a tranquillizzare la sua coscienza spiegandole lo spirito della circolare la quale dice che ove intervenga la forza si debba allora essere passivi, che la forza era io medesimo; che in vece [*sic*] di presentarmi coi Carabinieri era venuto con un altro impiegato [...] nella certezza di trovare la superiora ragionevole e passiva secondo l'intenzione della circolare del Vicario. Insistendo essa nella repulsa le feci intendere che avrei fatto aprire con la forza. Ripigliò che sarei stato scomunicato perché avrei infranta la clausura. Dissi che qui non trattasi punto di infrangere la clausura, perché questa non esiste nella casa da lei occupata. Rispose che sì. Ma siccome io non ignorava che quivi non era né clausura vescovile, né clausura papale, le feci osservare che non era conveniente il mentire, e si tacque [...] l'urbanità, la cortesia e gentilezza che misi in tutto il nostro colloquio furono indarno⁶⁵.

Per alcune religiose, la protezione di una Nazione straniera si rivelò inutile ad aggirare l'obbligo di eseguire alcuni ordini dell'autorità civile e, in alcuni casi, anche fortemente lesiva, specialmente se tale protezione veniva offerta da quella stessa Nazione che aveva inviato il proprio esercito a rovesciare la Repubblica con le bombe, ovvero la Francia, generando pregiudizi e ipotesi di complotto con il nemico. A Repubblica caduta, la superiora delle suore francesi di Trinità dei Monti, informava il Cardinal Vicario che, nei giorni dell'assedio, sul suo conto si era sparsa la falsa notizia che fosse la sorella del generale Oudinot «e in conseguenza era piena Roma della voce che mi dovevano prendere in ostaggio [...]; già era venuto con vano pretesto un briccone [*sic*], il quale non aveva altro scopo che di riconoscermi quando mi venissero a prendere [...] si dovette ricorrere fino al preteso governo per smentire il fatto, e ad alcuni meno male intenzionati spiegare ciò che aveva fatto nascere l'equivoco»⁶⁶.

La necessità primaria della Repubblica era, anche nel caso delle monache, quella di concentrare le poche religiose ospitate nei conventi, pressata dall'esigenza di de-

⁶⁵ Il Commissario della Polizia legionaria (o regionaria, ovvero del rione) al Ministro dell'Interno, Roma, 25 marzo 1849, in AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati.

⁶⁶ La stessa badessa precisava che il fraintendimento era dovuto semplicemente al fatto che il generale Rostolan si era rivelato essere lo zio di suo cognato, cfr. G. de Coriolis, Superiora dell'educandato delle Dame del Sacro Cuore di Trinità dei Monti, al cardinal Vicario, Roma, 16 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati.

stinare gli edifici ad un uso pubblico⁶⁷. Per il monastero di San Silvestro in Capite⁶⁸, dove si erano stanziati i volontari guidati da Garibaldi, era stato addirittura approntato un progetto che prevedeva di trasformare l'edificio religioso in una specie di centro commerciale *ante litteram*, in quanto i locali sarebbero stati trasformati in botteghe⁶⁹. L'accorpamento delle monache aveva, agli occhi delle autorità repubblicane, non solo una finalità pratica ma anche morale. Lo si evince da una missiva inviata dal Ministro dell'Interno al Triumvirato il 16 aprile 1849 in cui, a proposito dell'accorpamento del monastero di San Domenico e Sisto a quello di Santa Caterina da Siena, si osservava non solo che ambedue erano molto vasti e occupati da poche religiose di identica costituzione, ma anche che l'unica diversità che si poteva riscontrare tra i due monasteri consisteva nel fatto che «nel primo si racchiudono le monache di nobili natali, nel secondo quello della classe media. In un governo repubblicano, dove non si vuole più distinzione fra Nobili e plebei non debba tollerarsi che questo esista in mezzo a' religiosi. E poiché il riunirle tutte in un luogo oltreché asservirebbe ad esser nuova occasione di esercitare la virtù dell'umiltà, darebbe anche al Governo un mezzo di alleviare il peso delle prigioni alle classi più bisognose»⁷⁰. Nonostante la parola "Nobili" sia scritta ancora con la lettera maiuscola, questa nota del Ministro dell'Interno rievoca, inesorabilmente, quella posta in apertura di questo capitolo che, come si ricorderà, distingueva gli ordini regolari maschili poveri da quelli ricchi, alla quale corrispondeva la dicotomia "aristocrazia/democrazia". Anche alle monache venne applicata questa discriminante: pertanto l'accorpamento delle famiglie religiose femminili apparve non solo come una neces-

⁶⁷ Si veda, per esempio, la relazione del cittadino architetto Gaspare Severi, datata 29 giugno 1849, sulla necessità di trasformare il convento di S. Urbano presso Campo Carleo in un carcere femminile e ricovero per le malate sifilitiche, che si trovavano al carcere di S. Michele a Ripa, troppo esposto alle bombe nemiche, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XIV, ff. 214-221 r-v. L'anonimo autore della cronaca *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma*, cit., fornendo una ricostruzione dei fatti sicuramente di parte sostiene che il trasferimento delle monache non avvenne, come si voleva far credere al popolo, per alloggiare feriti, truppe e carcerati, ma per rubare gli argenti delle case religiose e per disperderne gli archivi, «Si sperava di trovare raccolte le argenterie in questi locali; perché se ne volevano disperdere gli archivi, onde spianare la strada al comunismo [*sic*] formalmente annunziato colla promessa decretata divisione dei beni della chiesa», pp. 9-11.

⁶⁸ Si veda il decreto triumvirale del 9 maggio 1849, in *Boll.*, pp. 643-644; presente anche in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 95, fascicolo CCLVI.

⁶⁹ Il Triumvirato al Ministro dell'Interno, Roma, 5 giugno 1849, in *Ivi*, busta 8, fascicolo XVI, f. 366 r, si veda anche *Ivi*, f. 361 r., 379, e *Ivi*, f. 280 r-v in questo documento il Ministro dell'Interno comunicava ai rappresentanti incaricati della cittadinanza locale che le famiglie sfollate da Trastevere potevano essere trasferite nei locali appositamente sgombrati. Nel fascicolo si trovano anche dei prospetti sui vari spostamenti di religiosi da un monastero all'altro, probabilmente la concentrazione dei regolari doveva essere disciplinata da un provvedimento normativo che, a quanto pare, non entrò mai in vigore poiché non venne pubblicato né sul *Bollettino delle leggi* e nemmeno sul *Monitoro romano*, ma se ne trova una copia in *Ivi, Miscellanea giornaliera*, busta 88, fascicolo CCXVII. Si veda anche *Ivi*, busta 79, fascicolo CLX e le relazioni contenute in AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati. Sulla concentrazione dei religiosi da un punto di vista giuridico e normativo si può fare riferimento anche D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 200-210.

⁷⁰ Il Ministro dell'Interno al Triumvirato, Roma, 16 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 342 r-v.

sità logistica, ma anche come un dovere morale finalizzato ad appiattire le differenze sociali presenti negli ordini religiosi femminili, come in quelli maschili, e imporre, quindi, l'esercizio della virtù dell'umiltà, nella convinzione, propria di molti repubblicani, che la religione andasse preservata soprattutto come apparato di valori applicabili anche in un contesto civile.

Si pocedeva, infatti, sia nell'accorpamento di monache di uno stesso ordine ma di diversa estrazione sociale, come, appunto, le domenicane, sia nell'accorpamento di religiose di ordini diversi. Sicuramente lo spostamento di monache da un convento ad un altro rappresentava per queste un profondo sconvolgimento: la sola idea di abbandonare l'unico luogo dove erano vissute per anni, spesso senza varcare la porta della clausura, risultava per le donne consacrate un trauma inenarrabile. La reazione calma e ragionevole dimostrata dalla superiora delle Sorelle della Carità⁷¹ alla notizia di un loro eventuale spostamento si deve imputare al fatto che queste religiose non osservavano la clausura, ma uscivano regolarmente dalla loro casa religiosa per dedicarsi alla cura dei malati negli ospedali, in particolare in quello di Santo Spirito. Bisogna poi tenere presente che i diversi ordini religiosi avevano regole diverse, abitudini e consuetudini diverse, la loro vita quotidiana era scandita da ritmi e attività diversificate, pertanto la convivenza tra monache di differenti ordini poteva risultare alquanto scomoda⁷². Per queste ragioni, le scene di trasferimento e accorpamento di religiose da un monastero ad un altro sono narrate nelle fonti come degli eventi profondamente drammatici⁷³. Seppur la documentazione prodotta dall'autorità civile repubblicana sottolinei come le religiose vennero «trasportate con tutti i riguardi, e colle debite convenienze»⁷⁴, e con quello che nel gergo dell'epoca si sarebbe definito un comportamento “urbano”, ben diversi sono i racconti forniti dalle stesse suore⁷⁵.

⁷¹ Si tratta delle Sorelle Ministre della carità di san Vincenzo de' Paoli per le quali si veda G. Rocca, *Sorelle Ministre della carità di San Vincenzo de' Paoli*, in *DIP*, VIII, 1988, coll. 1910-1911.

⁷² Lo faceva notare una monaca di Santa Susanna a monsignor Ornati, Roma, 16 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati.

⁷³ Si vedano alcuni esempi in AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 17, rubrica 2, ff. non numerati; ASR, *Miscellanea della Repubblica romana, Miscellanea giornaliera*, busta 83. Particolarmente esagerato sembra il racconto fatto dal Bresciani in A. Bresciani, *La Repubblica romana*, II, cit., p. 199, in cui si narra che le religiose vennero trasportate per Roma tra ali di folla che le insultavano e che, dopo che i monasteri erano stati svuotati dalle monache, i garibaldini vi entrarono distruggendo e profanando tutti gli oggetti pii e religiosi.

⁷⁴ Il Commissario di Polizia del Rione Pigna al Ministro dell'interno, Roma, 6 giugno 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana, Miscellanea giornaliera*, busta 8, fascicolo XVI, f. 432 r. Si tratta nello specifico della relazione sullo spostamento delle monache dell'Umiltà al monastero di Santa Susanna.

⁷⁵ Solo per fare qualche esempio, si vedano i racconti forniti nella lettera della Badessa delle Riformate in Santi Quattro coronati, Suor Agnese Celeste della Croce, al cardinal Vicario, Roma, 9 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati, e di Suor Maria Agostina del Monte, Superiora delle Visitandine, al cardinal Vicario, Roma, 8 luglio 1849, in *Ibidem*, e di L. de Limoringhen, delle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante, al cardinal Vicario, Roma, 15 luglio 1849, in *Ibidem*. In questi casi le religiose vennero spostate in monasteri e case religiose di altri ordini. Su Suor Maria Agostina del Monte si veda ancora M. Lupi, *Les Visitandines à Rome au XIX siècle*, cit. Si veda anche la testimonianza delle monache di Sant'Agostino in piazza del

Le vicende del 1849 vennero rielaborate dalle monache come un vero e proprio “martirio incruento”, un’esperienza profondamente perturbante, resa ancor più spia-cevole dalla resistenza opposta, quasi sempre, dalle religiose, le quali non ne vole-vano sapere di abbandonare i propri monasteri. Alcune monache si risolsero anche a chiedere alle stesse autorità repubblicane di non essere spostate, attuando una strate-gia basata su una sorta di *captatio benevolentiae*. Scelsero di intraprendere tale stra-da le religiose di Santa Marta che, scrivendo al Triumvirato, rivendicavano il proprio diritto di rimanere nel convento che abitavano sottolineando il proprio *status* di cit-tadine «sono anch’esse Cittadine e certamente onorate, innocue, innocenti, che tutto di pregano per la Comune salvezza»⁷⁶. La concezione consuetudinaria, secondo la quale i religiosi, soprattutto le monache di clausura, non avevano altro scopo di vita se non quello di pregare per il bene comunitario, venne riproposta dalle monache anche nel contesto sociale repubblicano, dove però non ebbe molto seguito, in quan-to uno degli obbiettivi primari della Repubblica era quello di secolarizzare, seppur rispettando il ceto ecclesiastico, la società. A quanto pare, gli emissari della Repub-blica, come si può evincere da diverse cronache⁷⁷, risultavano del tutto indifferenti alle richieste delle monache e quasi mai si lasciavano commuovere dalle religiose. Non tutti, ma la maggior parte di essi, nutrivano spesso accesi sentimenti anticlericali, e concepivano le monache come degli individui che vivevano oziosamente a spe-se della società. Nelle sue memorie autobiografiche, la principessa e patriota milane-se Cristina Trivulzio di Belgiojoso, la quale, durante la Repubblica, svolse l’incarico di coordinare gli ospedali militari⁷⁸, descrisse bene l’impatto soprattutto emotivo che l’accorpamento delle religiose scatenava nella sensibilità di queste donne consacrate:

Non potete immaginare le difficoltà che l’attaccamento delle suor alle loro case ci ha creato a Roma quanto alla costituzione degli ospedali. Era abbastanza normale dover pregare a volte una ventina di donne perché ci cedessero un palazzo che serviva loro da convento che poteva contenere cinquecento persone. Ma nel momento in cui stava-mo per rivolgere con umiltà questa preghiera, ecco che subito ci facevano compa-rire dinanzi le religiose più anziane e più fragili, le quali scoppiavano in lacrime scongiurandoci di non obbligarle ad abbandonare quei chiostri in cui esse avevano trascorso la loro vita e dove speravano di morire. [...] esse ci sapevano fare talmente bene che finivano per convincermi, in parte, della barbarie del nostro modo di fare. Dopo tutto l’esistenza di queste donne è così diversa dalla nostra che, nei loro cuori, devono sbocciare sentimenti che a noi sembrano strani; e tuttavia non sono per que-sto meno sinceri. Una volta, tra le tante, era venuta a trovarmi la deputazione ufficia-

Collegio Romano, riportata in *Memoria delle tribolazioni sofferte dalle Monache del Monastero di Sant’Ambrogio nel tempo della Repubblica dell’anno 1849*, pp. non numerate.

⁷⁶ Le religiose di Santa Marta ai Triumviri, Roma, 27 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 449 r-v.

⁷⁷ Vedi quella del monastero di Sant’Agostino citata alla nota 91.

⁷⁸ Su Cristina Trivulzio di Belgiojoso si veda la voce A. Giulini, *Belgiojoso Trivulzio, Cristina*, in *Enciclopedia italiana*, VI, Istituto dell’Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1930, pp. 536-537; si veda anche M. Grosso, L. Rotondo, «*Sempre tornerò a prendere cura del mio paese e a rivedere te*». *Cristina Trivulzio di Belgiojoso*, in E. Doni (a cura di), *Donne del Risorgimento*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 65-94; si veda anche F. Cantù, *Cristina di Belgiojoso e la rivoluzione italiana*, in B. Alfonzetti, F. Cantù, M. Formica, M. Tatti (a cura di), *L’Italia verso l’unità. Letterati, eroi, patrioti*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2011, pp. 139-155.

le e mi aveva esposto le sue ragioni; tentavo di combatterle il più dolcemente possibile⁷⁹.

La Belgiojoso continuava a descrivere il suo incontro con le monache romane narrando di quando si recò a compiere un sopralluogo presso il convento delle religiose camaldolesi⁸⁰, per verificare se fosse idoneo ad essere convertito in ambulanza. L'episodio, nel quale si deve riconoscere anche un malcelato intento narrativo e letterario, riesce a restituire al lettore lo stato d'animo con il quale le monache romane vissero gli eventi del 1849, descrivendo la condizione di donne che, fino ad allora, avevano trascorso la propria esistenza in una realtà marginale che non prevedeva contatti diretti con il mondo esterno, e tracciando anche un profilo spirituale delle religiose fatto di esperienze mistiche, profetismo e devozioni. Da questa descrizione emerge il profilo di una componente sociale che non aveva alcuna arma da contrapporre alla Repubblica e ai provvedimenti in materia ecclesiastica da essa emanati, tanto più nel momento in cui le monache si trovarono sprovviste della protezione che la gerarchia ecclesiastica avrebbe potuto offrire loro. Le donne che vivevano sotto una regola appaiono, nella descrizione fornita dalla principessa, quasi come consumate dalla vita claustrale; ad esse non rimase altro che accettare con rassegnazione la volontà delle autorità civili, provando a commuovere l'animo della Belgiojoso, sperando, così, di far leva su una sorta di solidarietà femminile. La principessa riesce a restituire uno spaccato dell'interiorità di queste donne, vissute sempre tra le mura del convento, fornendo elementi utili anche a ripercorrere le tappe di una sorta di storia dei sentimenti:

Voi non conoscete la forza dei vincoli con cui l'abitudine ci lega agli oggetti inanimati. A voi che non avete avuto forse mai il tempo di contrarre questa abitudine, i luoghi piacciono secondo il loro merito, ecco tutto. Noi che non abbiamo mai scelto nulla di quanto ci riguarda; noi che comprendiamo appena il significato delle parole piacere e dispiacere, noi ci attacchiamo agli oggetti che ci circondano perché ci circondano e li amiamo come voi amate gli amici. Forse trovate un che di eccessivo nelle mie parole; vogliate seguirmi, Signora, presso due suore che un trasferimento, e lo riconoscerete voi stessa, spingerebbe inevitabilmente nella tomba-

[...] Due suore erano sedute una di fronte all'altra, su due grandi poltrone di cuoio [...]. - Questa signora è incaricata dal governo di predisporre gli ospedali per i feriti - disse allora la suora - ed è venuta in visita al nostro convento per stabilire se esso può essere utilizzato a tale scopo. Le ho espresso a nome di tutte le nostre sorelle, l'amaro dolore che un tale trasferimento ci causerebbe e, poiché ella non pareva rendersene conto, l'ho condotta qui affinché le manifestiate l'effetto prodotto su di voi dalla sola minaccia di un tale cambiamento di residenza.

- Ah signora! - esclamò l'anziana donna - lasciateci morire dove abbiamo vissuto; ecco ciò che più ardentemente desideriamo per quel che riguarda le cose di questo mondo[...]. Per parte mia non le sopravviverò un solo giorno [...] io ne sono certa

⁷⁹ C. Trivulzio di Belgiojoso, *Ricordi dall'esilio*, Edizioni ETS, Pisa 2001, pp. 77-89.

⁸⁰ Sulle monache camaldolesi si veda G. Cacciamani, *Camaldolesi, monache*, in *DIP*, I, 1974, coll. 1725-1726.

come se me lo avesse detto Dio, poiché ha permesso che uno dei suoi santi mi apparisse in sogno per avvertirmi.

Mi raccontò il suo sogno, la sua visione. Mi sentivo impaurita dagli sconvolgimenti che avevo rischiato di causare, e promisi di non disturbare più quelle povere recluse. [...] Le Camaldolesi restarono dunque nel loro convento, ma le pallottole del generale Oudinot le scacciarono qualche giorno più tardi⁸¹.

I toni drammatici e quasi teatrali, che si possono leggere nei resoconti degli sgomberi dei conventi femminili ad opera del governo repubblicano, stridono fortemente con la calma e quasi decadente descrizione della realtà monacale romana che emerge dal racconto di Cristina Trivulzio di Belgiojoso. Fatto sta che le camaldolesi non vennero spostate dal loro monastero, ma, come narra la stessa principessa, furono poi costrette ad abbandonarlo nel momento in cui le bombe dell'esercito francese iniziarono ad incombere sulla città, finendo per minare l'incolumità anche di diversi conventi e monasteri. Non tutte le monache furono costrette a lasciare le proprie case per ordine della Repubblica, molte decisero di farlo di loro spontanea volontà, perché, appunto, spaventate dall'artiglieria pesante che iniziò a cadere nelle loro teste⁸².

L'attaccamento degli ordini religiosi femminili allo *status quo* e la loro limitata capacità di aderire volontariamente ai principi repubblicani favorirono la nascita, presso l'opinione pubblica, di pregiudizi nei confronti delle monache. Questi preconcetti erano alimentati soprattutto da un clima di sospetto e maldicenza, che faceva presumere che le suore, oltre la grata della clausura, potessero ordire trame anti-repubblicane e, nel tentativo di sottrarsi ai provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica, potessero celare mezzi e strumenti utili all'organizzazione di una reazione papalina. Ben presto si sparse la voce che le monache nascondessero nei loro monasteri dei gesuiti sotto mentite spoglie⁸³ o che tenessero in custodia denaro, oggetti preziosi ed armi del potente ordine religioso, disperso qualche mese prima. Tale convinzione scaturiva probabilmente dal fatto che, spesso, molti ordini religiosi femminili dipendevano spiritualmente da un padre appartenente alla Compagnia, e non sempre i sospetti erano del tutto infondati. Il monastero di Sant'Agostino, tro-

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Cronaca del Monastero delle Serve di Maria, scritta dalle monache, con correzioni e aggiunte a mano di fra' Francesco Michele Stringelli, priore generale dei Servi di Maria dal 1841 al 1847*, in cui si dice che caddero molte palle di cannone all'interno del loro convento ubicato a Trastevere, ma che la superiora, pur avendo ricevuto il permesso del cardinale Vicario, decise di non abbandonare il monastero, limitandosi a spostare le monache che occupavano le celle più esposte alle bombe in altre celle più sicure. Si veda anche il Ministero dell'Interno all'avvocato De Angelis, Roma, 7 giugno 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 448 r., in cui si comunicava che la superiora delle Carmelitane Scalze di S. Egidio in Trastevere aveva espresso il desiderio di trasferire le sue correligiose al Monastero delle Carmelitane dell'Incarnazione (meglio conosciuto come delle Barberine) in seguito alla caduta di proiettili all'interno monastero. Si veda anche Gesualda Garelli, Abbadessa del Monastero di S. Cosimato, al Pro-Vicegerente Francesco Anivitti, Roma, 14 giugno 1849, in cui la religiosa ringraziava il Vicegerente per aver concesso alle monache di San Cosimato di spostarsi presso il monastero di San Lorenzo, a causa delle bombe che cadevano dal Gianicolo, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3, ff. non numerati.

⁸³ Della condizione dei gesuiti nella Roma del 1849 si parlerà in un paragrafo successivo.

vandosi proprio di fronte al Collegio romano, offriva il fianco a tali supposizioni. Nelle memorie delle monache di questo convento si può leggere che alcuni gesuiti vi erano effettivamente nascosti, ma fecero in tempo a fuggire prima dell'arrivo dei repubblicani, che decretarono il trasferimento delle religiose presso il monastero dei SS. Quattro Coronati⁸⁴. Suor Costanza Maria Silvagni, archivista delle Oblate del Bambin Gesù, ancora negli anni Cinquanta del Novecento, alla veneranda età di 82 anni, compilò delle memorie manoscritte, attraverso le quali ricostruì gli avvenimenti del 1849, secondo i racconti che le avevano fatto le monache più anziane fin dal suo ingresso nella casa religiosa ai Monti nel 1880. Nel diario vengono svelati i contatti che la Superiora intrattenne con i Gesuiti dispersi nel 1849, descrivendo una sorta di solidarietà tra religiosi, mossa dal comune sentimento di essere vessati dalla rivoluzione e dall'intento di contrastarla: «essendo Superiora la Santa Memoria Luisa Isabella Papiani, vi entrarono i Trasteverini, e vi alloggiarono abbruciando anche in gran parte l'Archivio. La Papiani, donna energica appartenente ad una famiglia facoltosa, si rivolse ai PP. Gesuiti, i quali anch'Essi colpiti dalla Rivoluzione furono dispersi, porse qui ricovero a quei PP. che riconoscenti l'aiutarono a liberarsi dagli invasori e ricuperare le rendite perdute e costruire la parte della casa demolita»⁸⁵.

Dal canto suo, la propaganda anticlericale non perse l'occasione, anche dopo la caduta della Repubblica, di alimentare i sospetti sulle monache, insistendo perfino su alcuni pregiudizi riguardanti le religiose, che fondavano le proprie radici più nella letteratura d'appendice ottocentesca che nella realtà dei fatti. A tale proposito, Giuseppe Beghelli ironizzava sulla dubbia moralità delle suore del monastero di San Silvestro in Capite, affermando che i garibaldini, stanziatisi nel convento, rinvennero «Cassette piene di fasce da bambini, e di lettere amorose di preti e perfino di cardinali alle monache; eranvi altresì arnesi turpi, che la decenza vieta ricordare, i quali furono dai soldati esposti davanti alle finestre del convento, a cui strapparono le in-

⁸⁴ *Memoria delle tribolazioni sofferte dalle Monache del Monastero di Sant'Ambrogio nel tempo della Repubblica dell'anno 1849*, pp. non numerate. Successivamente, anche le monache dei SS. Quattro Coronati vennero sospettate di nascondere gesuiti, come riportato in *Abbadessa delle Riformate in Santi Quattro coronati*, Suor Agnese Celeste della Croce, al Cardinal Vicario, Roma, 9 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati.

⁸⁵ Suor Costanza Maria Silvagni, *Notizie storiche sull'origine fine e propagazione della Congregazione delle Oblate del Bambino Gesù dall'inizio della fondazione fatta dalla Venerata Serva di Dio Anna Moroni e dal Venerabile Padre Cosimo Berlinsani nel 1663 fino all'attuale anno 1951, scritta e compilata...*, 12 gennaio 1951, in AOBG, *Comunità di Roma*, 12/7, p. 12. In uguale misura furono oggetto di vessazioni le Dame del Sacro Cuore di Villa Lante e le Mantellate Serve di Maria, che vennero sospettate di aver ospitato nei loro conventi il cardinale Lambruschini, prima della sua partenza per Gaeta, il quale, avendo ricoperto la carica di Segretario di Stato del reazionario Gregorio XVI, risultava invisito ai repubblicani più radicali, che non perdevano l'occasione per scovarne le tracce in vari stabilimenti religiosi romani. Cfr. Suor L. de Limoringhen delle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante al cardinal Vicario, Roma, 15 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati; *Cronaca del Monastero delle Serve di Maria, scritta dalle monache, con correzioni e aggiunte a mano di fra Francesco Michele Stringelli, priore generale dei Servi di Maria dal 1841 al 1847*.

ferriate. Le povere Monache nella fretta della fuga avean dovuto dimenticare la testimonianza delle loro *amorevolezze!*»⁸⁶.

Particolarmente interessante, sotto diversi aspetti, risulta il caso delle Suore di Carità, operanti nel Conservatorio cosiddetto delle trovatelle di Santo Spirito in Saxia. Secondo quanto emerge da un rapporto presentato dal Commissario di Polizia al Ministero dell'Interno il 24 febbraio 1849, le suddette religiose avevano fomentato le ragazze ricoverate nello stabilimento contro la Repubblica. In questo particolare frangente, caso più unico che raro, le autorità civili trovarono la collaborazione dell'autorità ecclesiastica responsabile degli stabilimenti pii del Santo Spirito, concordando uno spostamento delle religiose in un altro luogo, come scriveva il Commissario:

I disordini di carattere anche politico che aveano comminato a sviluppare nel Conservatorio delle bastarde di S. Spirito per le aderenze in specie che aveano al di fuori, erano [...] tale da suscitare qualche scomodo imbarazzo al Governo. Dopo le istruzioni del Comitato Esecutivo e i concerti presi con Mons. Gioja direttore dei stabilimenti annessi di S. Spirito, si è presa determinazione di trasferire le dieci suore della carità, ch'erano state introdotte nel conservatorio contro la sua istituzione per opera del passato Governo, nell'altro Conservatorio loro proprio detto del Rifugio in Trastevere e ciò perché dette suore riconosciute come autrici e fomentatrici di disordini politici. Il trasporto ha avuto luogo nella notte scorsa al quale ho io medesimo assistito tanto perché fosse eseguita puntualmente la determinazione quanto per soddisfare gli ottimi desideri di Mons.re Gioja col quale erano stati presi gli opportuni concerti. Nel rimettere le suore della carità nel loro Conservatorio non mancai di fare ad esse severe ammonizioni e di fare precetto di non ricevere certi soggetti riconosciuti come perturbanti dell'ordine pubblico. Sarà quindi fatta una perquisizione nel giardino del Vaticano ove si sa che dette monache hanno trafugato vari oggetti di proprietà dello Stabilimento di S. Spirito. Ora la calma è ristabilita per questa parte e non mi rimane che portarmi al Conservatorio di S. Spirito onde fare altra ammonizione alle bastarde in ispecie a quelle quali aderivano alle nuove delle suore traslocate⁸⁷.

L'intraprendenza politica in senso antirepubblicano dimostrata dalle Suore di Carità nel Conservatorio di Santo Spirito appare un caso del tutto isolato, ma è in grado di sollevare questioni tutt'altro che irrilevanti. Innanzitutto, dimostra che anche le religiose, soprattutto quelle dedite all'istruzione delle fanciulle, erano in grado di opporre un contrasto attivo al nuovo regime politico, anche attraverso un'efficace operazione di propaganda, seppur limitata alla realtà sociale nella quale si trovavano ad operare; ma, soprattutto, emerge che il comportamento politicamente orientato, attribuito alle Suore della Carità, avesse preoccupato tanto le autorità civili quanto quelle religiose, le quali si trovarono perfino a collaborare di comune accordo per operare un repentino spostamento delle religiose, limitando, così, qualsiasi aspirazione delle monache ad occuparsi di politica. Nonostante il caso straordinario delle

⁸⁶ G. Beghelli, *La Repubblica romana del 1849*, II, cit., p. 188.

⁸⁷ Il Commissario di Polizia al Ministro dell'Interno, Roma, 24 febbraio 1849, in AAV, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 335 r-v.

Suore di Carità, non mancarono anche episodi in cui le religiose decisero spontaneamente di dare il proprio contributo al regime repubblicano, soprattutto nel contesto dello sforzo bellico, che erano chiamate a sostenere contro l'esercito occupante, fornendo per lo più biancheria, letti e materiale utile all'allestimento delle barricate e delle ambulanze⁸⁸.

Malgrado ciò, gli ordini religiosi femminili non furono del tutto esenti da episodi di violenza e di vessazione, non solo in occasione dei trasferimenti imposti dal governo repubblicano, ma anche per mano degli anticlericali più radicali⁸⁹. Dalle fonti emerge chiaramente che tali episodi non vennero perpetrati per ordine dell'autorità civile, poiché non mancarono anche esempi di religiose che, per difendersi da questi soprusi, si rivolsero direttamente al governo repubblicano, chiedendo ed ottenendo protezione⁹⁰.

Eppure le monache romane, in quei mesi del 1849, vissero momenti di sconvolgimento interiore anche per questioni che si prospettavano di natura più spirituale che materiale. Grande scompiglio e indignazione dovette suscitare il decreto del Triumvirato che concedeva ai religiosi di fare ritorno nel secolo, forse anche di più

⁸⁸ Si veda per esempio AOBG, *Comunità di Roma*, 85, 3, ff. non numerati in cui è conservata una ricevuta di consegna di lenzuola, federe, coperte e letti per i feriti da parte delle monache datata 4 giugno 1849. Mentre nelle Memorie delle monache di Sant'Agostino si legge che consegnarono biancheria e mobili per i feriti per non essere ulteriormente molestate cfr. *Memoria delle tribolazioni sofferte dalle Monache del Monastero di Sant'Ambrogio nel tempo della Repubblica dell'anno 1849*, in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, 50 B 6 S/1, 1, pp. non numerate.

⁸⁹ Solo per fare qualche esempio sparso, basti citare il caso della vigna appartenente alle Oblate del Bambin Gesù fuori Porta Pia incendiata e distrutta da alcuni facinorosi, cfr. *Memoria storica dell'accaduto nella Vigna dell'anno 1849*, in AOBG, *Comunità di Roma*, 85, 3, ff. non numerati, in cui si dice che i Repubblicani incendiarono e distrussero il fabbricato presente nella vigna presso Porta Pia di proprietà delle monache e che la Superiora, Isabella Luisa Papiani, chiese al papa a Portici di poter investire la rendita della casa per ricostruire la vigna, segue un rendiconto delle spese. Ma si vedano anche altri esempi in *Cronaca del Monastero delle Serve di Maria, scritta dalle monache, con correzioni e aggiunte a mano di fra' Francesco Michele Stringelli, priore generale dei Servi di Maria dal 1841 al 1847*; G. de Coriolis, Superiora dell'educandato delle Dame del Sacro Cuore di Trinità dei Monti al cardinal Vicario, Roma, 16 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati; e L. de Limoringhen, delle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante, al cardinal Vicario, Roma, 15 luglio 1849, in *Ibidem*;

⁹⁰ È questo il caso delle suore del Sacro Cuore di Gesù alla Lungara che scrissero al Commissario del rione Trastevere denunciando il fatto che «da più giorni si vedono alcuni giovani, i quali restano fissi per molte ore avanti alla nostra porta, senza che ne possiamo indovinare il motivo. Se questa osservazione è fatta per ordine del governo, non abbiamo difficoltà veruna che si eseguisca, ma se fosse un arbitrio di alcuni individui, la pregherei di farlo cessare, essendo inconveniente per le giovanette che frequentano la casa. Spero dalla sua compiacenza che vorrà soddisfare alla mia domanda, o farmi sapere se forse dovrei su di ciò reclamare alla Legazione Francese. Nell'aspettare il favore d'una sua risposta passo a dirmi, con tutta la stima di V.S.Illma», la superiora della Casa del S. Cuore di Gesù alla Lungara al Presidente del Rione Trastevere, Roma, il 4 marzo 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica Romana, Miscellanea giornaliera*, busta 79, n. 161, con annessa risposta «Come tosto m'è giunta la sua lettera mi sono data premura di prendere quelle disposizioni che adoperino a non far rinnovare l'inconveniente da lei accennato. Ella intanto si rassiacuri, e persuada le sue dipendenti a non sospettare di avere alcun dispiacere da parte degli abitanti di questo Rione, non che da parte di chi governa. In qualunque incontro si rivolga pure a questo Commissariato ch'è tutto intento al buon ordine e alla sicurezza de' cittadini», il Commissario del rione Trastevere alla superiora della Casa del Sacro Cuore di Gesù alla Lungara, Roma, 5 marzo 1849, in *Ibidem*.

di quanto ne avesse suscitato ai religiosi uomini. Dalle carte non risultano casi di regolari che accolsero favorevolmente il provvedimento legislativo sui voti religiosi, decidendo di abbandonare il proprio convento. La scarsa adesione delle donne consacrate alla proposta di tornare nel secolo dipese probabilmente anche da una mancanza di garanzie fornite dell'autorità civile. Il decreto triumvirale confermava l'intenzione di tutelare i religiosi che avrebbero compiuto questa scelta, ma non specificava in che modo intendesse farlo, a differenza della Repubblica giacobina, la quale aveva previsto che i religiosi che avessero deciso di abbandonare i propri ordini sarebbero stati mantenuti dai conventi e monasteri di provenienza e che le donne avrebbero ottenuto una dote pari a quella versata al momento dell'ingresso nel monastero; nulla di tutto ciò venne esplicitamente garantito nel 1849. I regolari uomini potevano contare sulla dotazione prevista dalla Repubblica per il clero, ma le religiose non ebbero le stesse garanzie in questo senso. Anche se rimane solo una ipotesi, la scarsa adesione delle monache alla proposta di abbandonare le proprie famiglie religiose si potrebbe imputare anche a ragioni squisitamente economiche, ma non si è in grado di stabilire fino a che punto le donne consacrate avessero consapevolezza di questo. Come già detto, il decreto del 27 aprile venne emanato col malcelato intento di reclutare volontari per sostenere lo sforzo bellico contro l'esercito francese, pertanto poteva interessare di più gli ordini regolari maschili, ma senza alcun pregiudizio nell'eventualità di reclutare qualche ex monaca negli ospedali e nelle retrovie. Non è pensabile, infatti, che le autorità repubblicane si aspettassero che le monache svestissero gli abiti dei loro ordini e imbracciassero le armi sulle barricate, ma si auspicavano che parecchie di loro aderissero, per lo meno per sfozzire la numerosa popolazione di religiose, evitando, così, ulteriori spostamenti da un monastero all'altro e svuotando, per così dire spontaneamente, quanti più edifici religiosi fosse possibile destinare ad altri impieghi.

Oltre la proposta di rimettere i voti pronunciati, altrettanto dilaniante dovette risultare alle religiose l'impossibilità, spesso riscontrata, di accedere ai sacramenti o di scandire gli ordinari tempi e riti che caratterizzavano la vita religiosa all'interno dei chiostrri. Tale difficoltà era dovuta sia alla mancanza del clero che si occupava di soddisfare i bisogni spirituali degli ordini regolari femminili, sia per le dinamiche che seguirono le operazioni di spostamento e accorpamento delle famiglie⁹¹. L'anonima compilatrice delle memorie del convento di Sant'Agostino non fece a meno di notare che «A tante circostanze poi, che tenevano in continua desolazione quelle Religiose, è da aggiungervi quella che si rinnovava alle maggiori solennità.

⁹¹ Si veda anche quanto scritto dalle monache benedettine di Campo Marzio durante i mesi della Repubblica nelle lettere al vicerettore del Collegio irlandese, Tobias Kirby, in Carteggio tra la monaca benedettina Suor Maria Celeste Ceconi a Tobias Kirby tra maggio e luglio del 1849, in APICR, KIR/1836-1861/647, ff. 1-23. Si veda anche Suor Maria Veronica Filippini al Cardinal Vicario, Roma, 22 febbraio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati; la superiora delle suore francesi in Trinità dei Monti afferma invece che non mancò alle religiose l'assistenza spirituale, poiché, essendo la casa posta sotto protezione francese, il loro padre spirituale rimase con le monache per tutto il periodo della Repubblica, cfr. G. de Coriolis, Superiora dell'educandato delle Dame del Sacro Cuore di Trinità dei Monti, al cardinal Vicario, Roma, 16 luglio 1849, in *Ibidem*.

Imperciochè non potevano esercitare le solite loro funzioni con quei riti e canti speciali, che in tali giorni erano loro prescritti; né applicarsi ai santi ritiri delle rinnovazioni dei Voti in quel modo che solevan praticare; né mantenere in vigore quella esattezza di osservanza regolare che nel proprio Monastero coltivavasi»⁹². La stessa religiosa imputava la morte di alcune sue consorelle, avvenuta tra l'estate del 1849 e l'inizio del 1850, alle sofferenze vissute in tempo di Repubblica⁹³.

Eppure non per tutte le monache l'esperienza repubblicana si rivelò completamente negativa. Nel 1850 il cardinal Vicario presentò a Pio IX un progetto di riconcentramento delle monache⁹⁴, in quell'occasione, alcune religiose, che avevano subito concentrazioni e spostamenti durante la Repubblica, chiesero alle autorità ecclesiastiche il permesso di rimanere nel luogo che aveva destinato loro il precedente governo, affermando di aver sperimentato che la regola dell'ordine ospitante si confaceva di più alle loro vocazioni. Basti citare il caso delle monache della Purificazione, Chiara Maria Pitorri e Maria Margarita Celiani, le quali, essendo state ospitate dalle suore cosiddette "Sepolte vive"⁹⁵, avanzarono alla Congregazione dei Vescovi e Regolari richiesta di poter rimanere presso queste religiose, poiché:

Da gran tempo aspiravano ad una più rigida regolare osservanza vennero a riconoscere in quest'apparente sciagura un manifesto tratto della Provvidenza Divina per agevolarle la via dell'adempimento de' voti loro, ed accendersi sempre più del desiderio di secondare gl'impulsi. Convintesi pertanto della volontà del Signore col mezzo dell'orazione e del consiglio pregano la Santità Vostra Illustrissima ad accordare il beneplacito ed autorizzare la Comunità delle vive sepolte ad accettarle fra loro e almeno a concederle un mese di permanenza in detto Monastero se vi si richiedesse una più regolare formalità per il loro trasferimento⁹⁶.

⁹² *Memoria delle tribolazioni sofferte dalle Monache del Monastero di Sant'Ambrogio nel tempo della Repubblica dell'anno 1849*, cit., pp. non numerate.

⁹³ «Per tanti disturbi e spaventi accaduti nelle sofferte calamità, alle quali aggiuntisi altri disagi e fatiche straordinarie, avvenne che gli alterarono gli umori e il sangue, onde contrasse irrimediabile il male che le tolse la vita».

⁹⁴ *Roma, monache di: osservazioni dell'eminentissimo Vicario sul loro riconcentramento*, in AAV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 918, il progetto non è datato ma si può far risalire sicuramente al 1850 e propone l'accorpamento di alcune monache, così da liberare edifici da destinare alle sedi dei «dicasteri in servizio del Governo e delle Congregazioni Ecclesiastiche. [...] Sono circa cinquanta i Monasteri di Roma, e di questi oltre la metà professano particolari istituti che non possono riunirsi con altri. Al più dunque la riunione potrebbe aver luogo in quelli che sono dell'istesso Istituto, o regola, quali sarebbero le Teresiane, le Domenicane, le Francescane, le Cappuccine, le Benedettine Cassinesi, le Agostiniane», segue l'analisi dei diversi ordini religiosi femminili per regola, condizione e consistenza.

⁹⁵ Si trattava delle Cappuccine ai Monti che, essendo sottoposte ad una strettissima clausura, venivano chiamate le "Sepolte vive". Si veda B. Ferroni, *Oblate del Sacro Cuore di Gesù*, in *DIP*, VI, 1980, coll. 601-602.

⁹⁶ Le monache della Purificazione, Chiara Maria Pitorri e Maria Margarita Celiani, alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, Roma, s.d., in AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones, Monache*, 1849, Aprile- Settembre. La Superiora delle Sepolte vive, suor Maria Maddalena della SS. Pace, in una lettera al cardinale Vicario citava il caso dicendosi fortemente contraria, in quanto si sarebbe depauperata la famiglia religiosa della Purificazione, che risultava già esigua, e chiedeva al cardinale Patrizi consigli su come comportarsi, cfr. La Superiora delle Sepolte vive suor Maria Maddalena della SS. Pace, al cardinale Vicario, Roma, s.d., in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati.

Ad altre monache non rimaneva che constatare le pessime condizioni in cui versavano i propri conventi, danneggiati e destinati ad altri utilizzi durante i mesi della Repubblica; altre ancora si lamentarono della impossibilità di farvi ritorno, poiché ancora occupati dalle truppe francesi stanziato a Roma. Non mancano casi di religiose che chiesero di essere trasferite in altri edifici, poiché essi sembravano essere più congeniali alla propria regola, sia per collocazione rispetto all'agglomerato urbano che per costruzione. Per esempio, le Visitandine trovarono il loro convento originario, in via dell'Umiltà, fortemente danneggiato e ammisero di non avere la possibilità economica di riadattarlo alle proprie esigenze; così, suor Maria Agostina del Monte, in una lettera al cardinale Vicario del luglio 1849, avanzava la proposta di uno spostamento in quanto:

La porteria è divenuta bottega; ove vendono acquavita e la spezieria serve da osteria; tutta la Casa abitata da Trasteverini che esercitano ivi ogni sorte di professione vilissima. La cucina, e refettorio sono devastate. Per riabilitarla da noi ci vorrebbero migliaia e migliaia. In questo stato di cose tutte le nostre Sorelle ad eccezione di S. Teresa Celeste che non altra felicità che ritornare a quel Monastero: tutte mi scongiurano di far di tutto trovare altro locale fuori dal Centro della Città fecondando la prescrizione dei Nostri SS.mi Fondatori che ci ordinano che le nostre Case siano fuori dall'abitato, e non esposte alla vista dei secolari. Il nostro Monastero è propriamente uno dei più centrali; siamo vedute da tutte le parti, si aggiunge ora, un altro inconveniente che i repagoli che vi erano sono stati atterrati, per rimetterli non ci vorrà poco [...] meglio sarebbe rivolgere ad altro locale le nostre mire e spese. [...]. La Provvidenza viene graziosamente verso di noi; ed ecco come. Il vasto locale di S. Bernardo, è quasi tutto impotere [*sic*] del Governo, avendolo destinato ad uso di carcere; i Monaci non ci sono quasi più, e quei pochi che ve no sono saranno contenti di ritenere il locale di Santa Croce, e bramerebbero che quello di S. Bernardo venisse destinato a noi (ciò sia detto in tutta segretezza). Avvi però due difficoltà di prim'ordine. La cura e la vicinanza dei condannati. Si potrebbe far passare i signori della missione di S. Silvestro, a quello di S. Bernardo, e S. Silvestro darlo a noi. Oggi questo pure ha impotere il Governo; avendoci messo la Presidenza, più vi stanno molti secolari, e dei soldati francesi. Tanto azzardo avanzare questa domanda [...]. I signori della Missione l'ebbero questo Convento in virtù di donazione della S. M. di Pio VII o salvo il vero da Leone XII: mentre in origine mi venne assicurato esser stato un Monastero di Monache, quindi passò ai Pacanaristi, soppressi i quali fu dato loro in regalo. Se l'ottimo, il Santo Pontefice Pio IX per l'affetto e devozione che professa al nostro Santo Fondatore, più se volesse fare un'offerta gradita a Maria Ss.ma sotto il titolo della Visitazione per la grazia singolarissima che Dio benedetto ha accordato a Roma nel giorno sacro a questo mistero; degno di eternare la memoria con segnali e dimostrazioni di grata riconoscenza⁹⁷.

⁹⁷ Suor Maria Agostina Del Monte della Visitazione al Cardinal Vicario, Roma, 8 luglio 1849, in *Ibidem*. La stessa monaca comunicava in una lettera, di appena dieci giorni più tardi, che la sua richiesta era stata accolta dalla commissione competente in materia cfr. Suor Maria Agostina Del Monte ad una generica sorella (non è chiaro se si tratta di sua sorella o di una sorella religiosa), Roma, 17 luglio 1849 in, *Ibidem*. G. de Coriolis, Superiora dell'educandato delle Dame del Sacro Cuore di Trinità dei Monti, al cardinal Vicario, Roma, 16 luglio 1849, in *Ibidem*, affermava che tutte le famiglie religiose femminili, una

Appare paradossale constatare come l'esperienza rivoluzionaria del 1849 abbia rappresentato per alcuni ordini religiosi femminili quasi un'occasione di rinnovamento e di ripensamento della propria collocazione nel tessuto sociale delle istituzioni ecclesiastiche e religiose dell'Urbe. Tuttavia, la tendenza generale delle monache di fronte alla Repubblica risultò chiaramente quella attestata su posizioni di contrasto: la resistenza passiva, come raccomandato dalla circolare del Vicariato, rimase la strategia più utilizzata dalle regolari e gli episodi del 1849 vennero vissuti da queste come un profondo dramma interiore in grado di sconvolgere la vita di donne che, fino ad allora, risultava scandita da consuetudini apparentemente inviolabili e intangibili. Il nuovo ordine politico riuscì a spezzare e mettere in discussione ruoli e abitudini delle religiose romane, rivelandosi in grado di dare un rilevante contributo nel più ampio percorso finalizzato al ripensamento del ruolo svolto dalle donne consacrate nell'ambito di una società che andava inesorabilmente incontro ad un processo di secolarizzazione e ad una compagine statale intenzionata ad operare un netto separatismo. È evidente, quindi, che l'adesione convinta, consapevole e attiva delle monache alla Repubblica fu pressoché inesistente. Le ragioni di questa mancata partecipazione all'esperienza romana del 1849 sono da ricercare nella natura stessa delle istituzioni monastiche femminili della metà del XIX secolo, le quali, oltre la grata o nelle rare occasioni di vita attiva, erano tenute alla stretta osservanza di una regola e a consuetudini di vita che apparivano del tutto inconciliabili con le leggi e i principi fondanti della Repubblica.

2.3 I benedettini della basilica di San Paolo fuori le mura: il contrasto alla Repubblica ai confini dell'Urbe

Ancora alla metà del secolo XIX la maggior parte di Roma e della sua popolazione era racchiusa all'interno o a ridosso delle antiche mura, ed era sufficiente attraversare i varchi aperti nella cinta muraria per trovarsi circondati da un paesaggio per lo più rurale, caratterizzato da orti e vigne, la maggioranza delle quali era ancora di proprietà di conventi, chiese ed ordini religiosi. In una di queste zone periferiche sorgeva la basilica patriarcale di San Paolo fuori le mura, un importante centro religioso che godeva di una serie di benefici, permettendo alla comunità monastica benedettina, che gestiva la basilica, di godere di una condizione decisamente diversa rispetto ai canonici delle altre basiliche patriarcali romane: infatti, la posizione decentrata della basilica permetteva ai monaci, formalmente sottoposti ad un regime di clausura, di sfuggire a quelle che erano le dinamiche urbane alle quali erano maggiormente esposte le altre basiliche patriarcali. Bisogna constatare che nel 1849 una vera e propria basilica di San Paolo non esisteva, poiché era stata distrutta da un incendio nel luglio del 1823⁹⁸: una circostanza che permise ai benedettini che abitava-

volta tornate nei loro monasteri, li avevano trovati tutti pressoché distrutti; anche L. de Limoringhen, delle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante, al cardinal Vicario, Roma, 15 luglio 1849, in *Ibidem*, lamentava la distruzione alla quale era stato sottoposto il loro edificio e il giardino annesso. Questo sarà solo uno dei primi spostamenti compiuti dalle Visitandine romane tra Ottocento e Novecento.

⁹⁸ Sulle vicende legate alla ricostruzione della basilica di San Paolo fuori le mura si veda A. M. Cerioni, *L'incendio del 1823. Problemi e polemiche per la ricostruzione e sua realizzazione*, in F. Pietrangeli (a cura di), *San Paolo fuori le mura a Roma*, Nardini, Firenze 1988, pp. 67-83; E. Pallottino, *La nuova ar-*

no il monastero adiacente di trovarsi in una situazione che si potrebbe definire limitare, in cui i problemi che scaturirono dai provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica emanati dalla Repubblica, comuni al resto del clero romano, si alternavano ad una certa libertà di movimento e di iniziativa. Infatti, i monaci mantenevano forti legami anche con il centro cittadino, poiché la zona prospiciente il fiume era spesso infestata dalla malaria e, periodicamente, i religiosi si recavano a trascorrere lunghi soggiorni anche a Trastevere. Ovviamente la posizione politica dei monaci di San Paolo si attestava su convizioni fortemente reazionarie; inoltre, la loro ubicazione all'interno del tessuto urbano romano permise loro di intrattenere perfino rapporti privilegiati con i vertici dell'esercito francese che assediava la Città. L'abbazia di San Paolo godeva poi del privilegio di essere una abbazia *Nullius* e, in quanto tale, non dipendeva dall'auorità diocesana e lo stesso abate aveva facoltà di esercitarvi l'autorità ecclesiastica.

Uno dei primi approcci che i monaci di San Paolo ebbero con l'evento repubblicano si sviluppò proprio nel contesto del cantiere per la ricostruzione della basilica dove, all'inizio del 1849, volendo dar credito alle memorie compilate dagli stessi religiosi, si recò più volte Ciceruacchio in persona, per convincere gli operai che vi lavoravano ad aderire alla Repubblica, pronunciando dei veri e propri comizi, definiti dai cronachisti "Catechismi di Ciceruacchio". Tali "prediche repubblicane", a quanto pare, sortirono l'effetto sperato, poiché «Gli operaj della Fabbrica assaltati nelle idee politiche dopo aver piantato la Bandiera tricolore sulla Basilica, indegna profanazione! Si sono oggi costituiti in corpo morale in associazione, sotto un plebeo, che ha preso il nome di portabandiera. Questa mattina si sono dispensati dal lavoro, e dietro il vessillo della Rivoluzione, con grida e applausi strepitosi, sono partiti di qua per recarsi in Campidoglio per votare»⁹⁹. Il sacro cantiere, che sotto il

chittura paleocristiana nella ricostruzione della Basilica di San Paolo fuori le mura a Roma (1823-1847), in «Ricerche di storia dell'arte», LVI (1995), pp. 30-59; Ead., *Architettura e archeologia intorno alle basiliche di Roma e alla ricostruzione di San Paolo f.l.m.*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 329-347. Per raccogliere fondi per la ricostruzione della Basilica, Leone XII emanò la lettera enciclica *Ad plurimas easque gravissimas*, del 25 gennaio 1825, con la quale invitò tutti i fedeli del mondo, in occasione dell'anno giubilare, a contribuire economicamente alla ricostruzione. I lavori continuarono ad essere finanziati dalla Repubblica, su questo punto si veda la documentazione custodita in ASR, *Commissione per la riedificazione della Basilica di S. Paolo*, in cui si trovano molti rendiconti di spese per la ricostruzione della basilica, alcuni anche risalenti al periodo della Repubblica. Rimane però ancora aperto il dubbio, non del tutto sciolto dalla storiografia in merito, ovvero se il governo repubblicano avesse deciso di rifinanziare i lavori per una questione di carattere sociale, quindi per non lasciare gli operai che vi lavoravano inoccupati, oppure per una questione di rispetto nei confronti della religione, anche di fronte all'opinione pubblica romana. Alla luce della documentazione vagliata si è indotti a pensare che le due motivazioni fossero entrambi valide e presenti nelle intenzioni del legislatore repubblicano.

⁹⁹ *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 430; si veda anche *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade ivi dintorno dal 1 gennaio 1849 a tutto luglio del med.mo anno scritta dal P. D. Raffaello Liberati Priore Benedettino Cassinese nel 1866*, cit., pp. 9-10. Nell'archivio storico della basilica e del monastero di San Paolo fuori le mura sono custoditi anche cinque volumetti compilati dal priore Raffaello Liberati, che portano il titolo di *Storia dei principali fatti accaduti in Roma e suo Stato dal 29 Aprile 1848 a tutto il 12 Aprile 1850. Codice compilato in Roma dal P. D. Raffaello Liberati Priore Benedettino Cassinese nel 1864*, vol. I-V, in ASP, *Studio teologico Sant'Anselmo*, armadio 23, palchetto b. Questi cinque volumetti sono scritti in modo molto fitto e contengono riflessioni e narrazioni di fatti,

pontificato di Leone XII era diventato il simbolo della restaurazione e per il quale il pontefice zelante aveva chiamato a raccolta i cattolici di tutto il mondo, accendendo perfino una sottoscrizione su scala internazionale per finanziare la ricostruzione della basilica, nel 1849 divenne un focolaio della rivoluzione, il palcoscenico di una sommossa operaia, in un'epoca in cui la chiesa era ancora ben lontana dal volgere la propria attenzione alla questione sociale.

A parte la preoccupazione di avere i repubblicani in casa, i monaci benedettini furono costretti a confrontarsi con le solite questioni: l'inventario, il prestito forzoso, l'esposizione a tentativi di violenza e vessazione. Il priore Liberati si occupò di nascondere gli oggetti più preziosi e, quando giunsero i commissari del governo, venne detto loro che erano stati spediti a Montecassino, mostrando una lettera dell'Abbate che lo testimoniava falsamente. Anche se dalle fonti non risulta essersi verificati particolari scontri tra i monaci e gli emissari repubblicani¹⁰⁰, la reticenza dei religiosi a versare la somma dovuta per il prestito forzoso fece giungere al monastero delle lettere intimidatorie per indurli a pagare. La relativa lontananza dalle gerarchie ecclesiastiche e il fatto di non poter contare nemmeno su una vera o presunta protezione straniera spinsero i monaci perfino a relazionarsi con le autorità repubblicane. Questo non riuscì ad evitare che sui monaci cadesse l'ombra del sospetto antirepubblicano. Il 29 aprile, alla vigilia della battaglia campale contro l'esercito francese, i civili appiccarono il fuoco a tutti i casali nelle circostanze, pensando che potessero servire da avamposti alle truppe nemiche¹⁰¹, mentre, qualche giorno prima, il messo che portava tutta la corrispondenza del monastero fu fermato a Porta san Paolo da una guardia repubblicana, che voleva mandare la posta all'ispezione del Comitato di salute pubblica. Il Maggiore Francesco Ripa garantì per i monaci, ma, come affermano gli stessi religiosi nelle cronache, nella corrispondenza c'erano lettere compromettenti provenienti da Gaeta¹⁰².

Tali episodi e l'incombente minaccia della guerra, che, seppur non lambiva il monastero oltre Tevere, si rivelò fonte di non poche preoccupazioni per i religiosi, indussero l'Abate Paolo Theodoli¹⁰³, in ottemperanza alle speciali facoltà concesse dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari già il 27 marzo, a decidere di rimandare

eventi e personaggi relativi alla Repubblica del 1849, tuttavia il contenuto appare molto influenzato da un pregiudizio di parte e gran parte delle informazioni riportate si sono rivelate errate o non del tutto vere. Agli operai pare che si aggregò anche un prete cfr. *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 432, in cui si legge «Negli ultimi tempi eccitatosi lo spirito repubblicano negli operaj della Fabbrica, vedevasi il padre Bascugli con grande scandalo immischiarsi tra loro a leggere fogli e predicare tutte quelle pappolate, che sarebbero da ridere se non fossero contrarie alla Santa Legge di Dio e ai diritti della S. Sede Apostolica. È perciò che lo scrittore di tali memorie in qualità di parroco lo ha licenziato».

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 434-437; *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade*, cit., pp. 22-32.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 50-52.

¹⁰² Lo stesso giorno, l'alunno Sebastiano Cella, vedendo comparire una testa alla finestra (che poi si scoprì essere il falegname del monastero), si mise a gridare al ladro, creando grande spavento in tutti il monastero cfr. *Ivi*, pp. 46-50; e *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., pp. 439-440.

¹⁰³ Sull'Abate Theodoli si veda R. Liberati, *Monaci di San Paolo 1849, Cenni storici intorno agli individui che componevano le Comunità del Monastero di S. Paolo fuori Roma*, cit., pp. 3-14.

gli alunni del monastero presso le loro famiglie, concedendo ai monaci di partire, con l'avvertenza che si dovevano considerare richiamati nel momento in cui fosse stato ristabilito l'ordine politico. Restarono solo «i due PP. Raffaele Liberati e D. Antonio Giannuzzi, che hanno dichiarato voler rimanere a qualunque pericolo per la difesa della Basilica e Monastero»¹⁰⁴. A tutti i monaci venne prescritto di svestire gli abiti monacali a favore di quelli laicali, ma ciò non bastò a renderli immuni da pericoli e violenze. Due monaci che si erano recati in città riferirono di essere stati fermati a Porta San Paolo dalla Civica mobilitata, che li perquisì, li legò e li condusse al Ministero della Guerra con l'accusa di essere due preti travestiti da «spie del campo francese! [...] Come volle Iddio il popolo non dette orecchio alle calunnie [...] né si spinse a farci la più piccola offesa, si accontentò di deriderci ed accompagnarci a fischiare gridando di tratto in tratto *morte ai neri*»¹⁰⁵. Una volta, celebrando messa presso le Tre Fontane, un benedettino corse il rischio di essere arrestato dai civici poiché aveva raccomandato ai fedeli: «finita la messa nessuno esca dalla Chiesa perché reciteremo certe brevi orazioni onde il Signore, e la Madonna Ss.ma ci liberi presto dalle presenti tribolazioni»¹⁰⁶, lasciando intendere di riferirsi al particolare frangente politico in cui riversava la città. L'anticlericalismo che alimentava teorie complottiste nell'opinione pubblica romana, e che in città era perfino in grado di scatenare reazioni violente delle masse popolari nei confronti di veri o presunti ecclesiastici, ai confini dell'Urbe sembrava affievolirsi. Dalle fonti emerge finanche un'intercessione di esponenti delle milizie repubblicane a favore dei religiosi, i quali rischiavano di finire vittime di un pregiudizio politico che si basava su deboli prove.

Nonostante ciò, i monaci benedettini vennero effettivamente in contatto con le truppe francesi che assediavano l'Urbe, chiedendo ai soldati di occupare la basilica

¹⁰⁴ *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo* cit., pp. 443-444, alle pp. 451-454 vengono narrate anche le sorti dei monaci che decisero di abbandonare il monastero: l'Abbate di Casa si ritirò in casa di Luisa del Bufalo e scampò ogni violenza, l'Abate Zelli Jacobuzzi si ritirò in casa dei nipoti in Santa Caterina della Rota e non corse pericoli, P. Testa si ritirò in casa sospetta e si salvò adulando la rivoluzione per servire ai suoi fini, P. Mauro Emanuele Liberatore e D. Antonio Riso vissero come secolari, il P. Faustino D'Altemps sbarcò da un vapore a Ripa Grande e fu difeso dagli urli e dalle violenze dei Finanzieri dal Maggiore Riva e da lui portato al palazzo del nipote; quando fu nella piazza Campitelli, essendo vestito da monaco, venne colpito da un colpo di bajonetta esploso da una guardia nazionale, ma che gli colpì solo il cappello graffiandogli leggermente la fronte. Il P. Filippo Luciani se ne andò a Macerata, ma prima si presentò a S. Calisto per prendere le sue cose e, pur dichiarandosi monaco, il finanziere lo lasciò andare scacciandolo, così chiese il passaporto al Ministero di Polizia e ai Triumviri, alla Porta del Popolo venne perquisito e portato al comando di polizia, poi rilasciato riuscì a partire. I monaci del Bufalo, Cristofori, Acquacotta, Perez, David, Mazzari e Colombano andarono alla tenuta di Castel Porziano e ottennero ospitalità dal Barone Pio Grazioli, poi raggiunsero Gaeta, dove vennero ricevuti dal Papa, e proseguirono per Montecassino. Informazioni biografiche su questi personaggi si possono reperire in R. Liberati, *Monaci di San Paolo 1849, Cenni storici intorno agli individui che componevano le Comunità del Monastero di S. Paolo fuori Roma*, cit. Sull'ordine dell'Abate di lasciare il monastero si veda anche *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade*, cit., pp. 58-70, in cui si dice che anche i vignaioli dimoranti nei pressi di porta San Paolo decisero di fuggire. In realtà le fonti sono poco chiare su questo aspetto, si dice che i due monaci furono gli unici a rimanere, ma poi si fa riferimento alla presenza di altri religiosi nel monastero anche dopo la partenza degli altri benedettini.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 71-76.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 81-87; 104-113.

garantendo così protezione ai monaci¹⁰⁷. Evidentemente anche i monaci nutrivano un pregiudizio politico nei confronti del nuovo governo, da parte loro non mancarono di dare adito a teorie complottiste antiecclesiali, in cui i protagonisti della vicenda repubblicana finivano per essere dipinti come perfidi “mangiapreti”, che avevano in odio la religione e i suoi ministri, uomini senza scrupoli che, occupando posizioni di comando, non si facevano problemi ad ordinare atti violenti nei confronti del ceto ecclesiastico. D'altra parte, come ha scritto Ignazio Veca: «Come tutti gli eventi che si presentano come reali, la cospirazione aveva bisogno di testimoni che ne garantissero l'esistenza»¹⁰⁸, così, secondo quanto affermato dal Liberati, lo stesso Oudinot era venuto a conoscenza dell'ordine, spiccato dal Triumvirato e contenuto in un “foglio infernale” vergato dallo stesso Mazzini, secondo il quale «alcuni sgherri della mazziniana demagogia sarebbonsi recati a S. Paolo per eseguire gli ordini del loro gran profeta...dello spietato e inumano Triumviro»¹⁰⁹, ovvero di dare fuoco al monastero e di uccidere tutti i religiosi. Il monaco afferma che il generale francese lo aveva appreso da una popolana di nome Maddalena che, pur professandosi repubblicana, svolgeva attività di spionaggio per conto dell'esercito occupante e:

Con furberia tutta propria di donna scaltrissima se la sentiva in segreto col Generale Oudinot, ed in pubblico era repubblicana fin nel midollo delle ossa, ed amica sviscerata di quella gentaja vera feccia del genere umano, vedeva coi suoi occhi gli infami preparativi, e come venditrice ch'era di cordami, canape, ed altre cose di simil genere somministrava anch'essa l'occorrente per la nefanda spedizione: - Padre mio, ci diceva questa donna di singolare ingegno e virile coraggio, come poteva fare altrimenti? Fingendomi repubblicana e tenendomi stretta in amicizia con Ciceruacchio e con quella bassa canaglia io sapeva quanto di male voleva fare a Roma il signor Mazzini, e così ne facevo consapevole il Generale Oudinot¹¹⁰.

Da quel giorno i monaci condivisero il monastero con i soldati francesi che li avevano protetti dal presunto progetto incendiario dei repubblicani, dimostrando la loro gratitudine ai militari e prestando soccorso, coperte e materassi a coloro che caddero feriti nel corso della battaglia del 3 giugno. In questa occasione, il generale Oudinot inviò in basilica un cappellano militare francese¹¹¹, accompagnato dalla banda militare, per celebrare la messa per la ricorrenza della Ss. Trinità, che avrebbe dovuto propiziare la vittoria francese¹¹². Proprio la ritualità che caratterizzò la convivenza tra monaci e assediati appare palesemente contraddittoria e paradossale: con la stessa solennità si festeggiò, infatti, la ricorrenza dei SS. Pietro e Paolo e la festa nazionale francese del 14 luglio, nella quale si commemorava lo scoppio della

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 78-91.

¹⁰⁸ I. Veca, *La congiura immaginata*, cit., p. 75.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 91-95.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 98-104.

¹¹¹ Non sono state reperite fonti riguardanti i cappellani militari presenti a Roma al seguito dell'esercito francese, questa è una delle rare informazioni recuperate in merito.

¹¹² *Ivi*, pp. 121-125. Sulla battaglia del 3 giugno si veda G. Monsagrati, *Roma senza il papa*, cit., pp. 142-144.

Rivoluzione del 1789¹¹³. È alquanto bizzarro notare come i benedettini di San Paolo fuori le mura, mentre pregavano e si mobilitavano per la fine della rivoluzione romana, celebrassero invece la ricorrenza dell'evento che può considerarsi la madre di tutte le rivoluzioni liberali, ovvero la Rivoluzione francese, nell'alveo della quale la propaganda intransigentista collocava instancabilmente l'esperienza repubblicana del 1849. La cosa non stupisce più di tanto nel momento in cui ci si sofferma a riflettere sul fatto che una repubblica si era mobilitata per atterrare un'altra repubblica, appoggiando i diritti di una monarchia assoluta come era quella pontificia. Coloro che lottarono in difesa della Repubblica romana, tra cui anche il garibaldino francese Laviron, non mancarono di far notare l'atteggiamento politico incoerente dei francesi, scrivendo sui muri di Villa Pamphili l'articolo V della costituzione della Nazione d'oltralpe, che affermava che tale repubblica riconosceva il diritto dei popoli ad autodeterminarsi¹¹⁴.

Le fonti prodotte dagli stessi monaci benedettini di San Paolo fuori le mura tracciano un quadro abbastanza chiaro sulla condizione dei religiosi nel periodo della Repubblica e riescono a far comprendere bene i caratteri che li pongono in una condizione specifica rispetto al clero delle altre basiliche patriarcali. Con esso, e in generale con gli ordini regolari maschili romani, i benedettini condivisero certamente i problemi più comuni che clero e religiosi si trovarono ad affrontare, assumendo, altresì, posizioni del tutto improntate ad una reazione sicura ed energica nei confronti del nuovo regime politico. Il caso di studio dei benedettini è utile soprattutto per ripensare i rapporti tra centro e periferia urbana nel frangente romano del 1849, e permette di far emergere differenze e analogie, non solo all'interno della categoria del clero delle basiliche patriarcali romane, ma, più in generale, di un clero diversamente calato nel tessuto urbano e sociale della Città eterna. Alla luce di tutto ciò, si può affermare che i benedettini godettero del privilegio di manifestare apertamente questa reazione al nuovo regime politico, grazie soprattutto alla propria posizione periferica nell'assetto urbano di Roma. Il decentramento permise loro di fruire di un certo margine di movimento e di ricadere direttamente sotto la protezione dell'esercito francese. Altrettanto necessario sembra proporre una riflessione sull'attendibilità delle fonti consultate: i contatti con i militari francesi sono documentati esattamente dai carteggi che i monaci intrattennero col generale Oudinot, allegati alla cronaca in appendice al volume¹¹⁵, ma l'aspetto sul quale si intende attirare l'attenzione riguarda le modalità con le quali questi eventi vengono narrati, che, come si è già avuto modo di dimostrare, soffrono fortemente di inesattezze, date che

¹¹³ *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade* cit., pp. 63-66, 87-89.

¹¹⁴ Cfr. N. Costa, *Quel che vidi e quel che intesi*, cit., p. 71. Questo idillio tra benedettini e francesi non poteva che concludersi con un doloroso commiato nel momento in cui, il 20 luglio 1849, l'esercito ricevette l'ordine di sgombrare l'edificio, suscitando la costernazione dei monaci, i quali, però, vennero consolati dalla visita dello stesso generale Oudinot, il quale si profuse in una pletora di ringraziamenti reciproci e assistette in basilica ad una funzione religiosa in suo onore, cfr. *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade* cit., pp. 98-103, 120-134, 145-151.

¹¹⁵ In allegato al volume ci sono dei documenti riguardanti le vicende narrate, in particolare si può citare una lettera del Generale Oudinot all'Abbate Theodoli, Roma, 15 luglio 1849, in cui il generale ringrazia il monaco per l'attestato di stima.

non combaciano, informazioni inverosimili. Risente sicuramente di un pregiudizio politico la *fake news* secondo la quale Mazzini avrebbe ordinato di dar fuoco alla basilica, che in realtà era all'epoca un cantiere aperto, al monastero e di trucidare i monaci, quando, invece, è ben noto che la Repubblica aveva deciso di continuare a finanziare la ricostruzione della chiesa e non aveva mai ordinato atti di violenza contro gli ecclesiastici. D'altra parte, lo stesso Liberati ammette di aver compilato tali cronache solo negli anni Sessanta dell'Ottocento, quindi ben quasi venti anni in ritardo rispetto agli eventi narrati e dopo essersi perfino allontanato da Roma e aver vissuto per un periodo in Sicilia, dove aveva sperimentato momenti di profonda inquietudine nel momento in cui Garibaldi sbarcò sull'Isola con i suoi mille volontari. Appare poi inverosimile che il benedettino sia venuto a conoscenza di alcuni avvenimenti, di notizie e di certi particolari in prima persona, in quanto, come ribadito più volte, si trovò ad assistere come spettatore degli eventi da una posizione del tutto periferica rispetto ai centri del potere e della vita pubblica. Le fonti utilizzate per ricostruire il quadro proposto in questo paragrafo richiedono, quindi, uno sforzo critico e analitico maggiore, in quanto non del tutto attendibili e fortemente di parte. Tale documentazione va letta con la consapevolezza che il criterio di verosimiglianza lascia spesso il posto ad una narrazione fantasiosa e romanzata degli avvenimenti, nonché fortemente influenzata da pregiudizi politici e da convinzioni che rientrano in una logica del complotto, all'interno della quale raramente si rintracciano fondamenti di verità.

2.4 «Il puzzo de' perversi figliuoli di Sant'Ignazio di Loyola»¹¹⁶: i gesuiti dispersi

Il Sacerdote Maurizio Caranza il giorno 2. Maggio 1849 vestito in abiti laicali portavasi in Trastevere per verificare se nella chiesa de' SS. Quaranta era stato tolto il SS.mo Sagramento. Vicino al Ponte Sisto si avvide che alcune persone con varie divise militari lo seguivano questionando fra loro se egli fosse un gesuita travestito. Il Sacerdote volea retrocedere, ma giudicò meglio proseguire francamente il suo viaggio. Giunto alla Piazzetta del Moro fu dai suddetti sorpreso. Fermati diceangli, tu sei un Gesuitaccio; no: rispose egli. Ed uno degli assassini proseguiva; sì, tu eri in Tivoli: io stesso là ti ho conosciuto. Vi assicuro, rispondeva l'altro che ciò è un equivoco. Andate alla Parrocchia di S. Tommaso domandate a chiunque volete e saprete ch'io sono un povero prete spagnolo, che bado a me stesso, servo in qualche cosa alla parrocchia, e mi chiamo Maurizio Caranza. Bene; bene! Questi è quello che noi cercavamo. Fratelli, uno degli oppressori disse, fratelli vedete se la nostra causa è Santa. Questa sera dovevamo portarci a carcerare in sua casa questo pretaccio, ma perché la causa nostra è Santa, e Dio sà [*sic*] che noi molto abbiamo da fare, ce lo fa capitare nelle mani da per se stesso. È vero, è vero, rispondeva con applausi la canaglia. Allora si strinsero intorno ad esso, lo percossero fortemente con pugni, gli puntarono ai

¹¹⁶ G. Bandi, *I Mille. Da Genova a Capua*, Salani, Firenze 1903, p. 102. Per un quadro generale sulla storia della Compagnia di Gesù si veda V. Mariani, *Compagnia di Gesù*, in *DIP*, II, Paoline, Roma 1975, coll. 1282-1341. I risultati esposti nel seguente paragrafo sono stati presentati nel corso del seminario internazionale italo-cileno *Intorno al confine. Esperienze religiose tra marginalità ed esclusione in Europa e America*, Università degli Studi di Roma Tre, Roma, 15-16 gennaio 2018.

fianchi de' pugnali, e gli intimarono la morte. Gli avvolsero quindi al collo una sciarpa così strettamente, che poco mancò che ne restasse strozzato. [...] Allora preso a braccetto da due che stringendolo con dei continui pugni gli tormentarono i fianchi in mezzo a villanie le più insolenti fu condotto verso il Convento di S. Calisto¹¹⁷.

Il caso del prete spagnolo Maurizio Carranza è solo uno dei tanti episodi di violenza contro il ceto ecclesiastico che si consumarono a Roma a partire dalla fine di aprile 1849¹¹⁸. Molti di questi casi di violenza commessi contro preti e frati avvennero nell'oratorio di San Calisto a Trastevere, divenuto, in tempo di Repubblica, il quartier generale della colonna di Finanziere guidati dalla losca figura di Callimaco Zambianchi¹¹⁹, acceso anticlericale che trasformò l'oratorio benedettino in quella che passò alle cronache come «L'ammazzatoja di preti e frati». È ormai dimostrato che gli omicidi di ecclesiastici compiuti dalla colonna Zambianchi non furono ordinati dalle autorità repubblicane; si trattò, bensì, di episodi di violenza compiuti per iniziativa di singoli elementi della milizia volontaria, la quale agiva mossa da un pregiudizio politico impregnato di anticlericalismo, che scaturiva spesso da infondate ipotesi di complotti clericali, dando vita a comportamenti cruenti che sfuggirono al controllo dell'autorità. La vicenda di Maurizio Carranza dimostra come tale pregiudizio politico nei confronti del ceto ecclesiastico, spesso, non poteva classificarsi come un generico anticlericalismo, ma identificava una specifica aggravante antigesuitica che trovava la propria ragion d'essere nell'immagine della Compagnia propagandata presso l'opinione pubblica italiana e internazionale dopo la Restaurazione¹²⁰.

Queste convinzioni vennero alimentate da una serie di pubblicazioni antigesuitiche che, nel corso degli anni Quaranta dell'Ottocento, conobbero una discreta diffu-

¹¹⁷ Corrispondenza varia del periodo della Repubblica romana (1848-1849), in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3, ff. non numerati.

¹¹⁸ Carranza se la cavò con qualche percossa, venne poi scarcerato grazie all'intercessione del Console spagnolo a Roma e rimbarcato per la Spagna a Civitavecchia.

¹¹⁹ Su Callimaco Zambianchi (1811-1862) si veda G. Oliva, *Quel maledetto Zambianchi!*, Arti grafiche E. Di Mauro, Cava de' Tirreni 1981; G. Brigante Colonna, *Callimaco Zambianchi*, in «Strenna dei Romanisti», numero monografico per il centenario della Seconda Repubblica romana, 1949, pp. 127-131. Per informazioni relative al corpo dei Finanziere nello Stato Pontificio si veda G. Oliva, *La Guardia di Finanza pontificia*, Museo storico della Guardia di Finanza, Roma 1979.

¹²⁰ Su questo aspetto si vedano gli studi che prendono in considerazione anche i secoli precedenti S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false "Istruzioni segrete" della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno editrice, Roma 2000; Id., «Ribelli, seduttori, machinatori, impostori»: il complotto gesuita e la sua origine secentesca, in «Roma moderna e contemporanea» XI (2003), numero monografico a cura di M. Caffiero, M. A. Visceglia, pp. 195-227; Id., *Antigesuitismo*, in *Dizionario storico-tematico "La chiesa in Italia"*, I – II, Associazione italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Roma 2015, <<http://www.storiadellachiesa.it/glossary/antigesuitismo>> e <<http://www.storiadellachiesa.it/glossary/antigesuitismo-2>>, (05/20); si veda anche P. A. Fabre, C. Maire (dir. par), *Les antijésuites*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010; si veda anche la voce *Antijesuitismo*, in F. E. O'Neill, J. M. Domínguez (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, I, Institutum historicum S. J., Roma-Madrid 2001, pp. 178-189.

sione¹²¹ e che erano accompagnate spesso anche da una significativa componente iconografica, come testimoniato anche da Giuseppe Spada: «Fra le tante pubblicazioni antigesuitiche dell'anno 1848 che corsero l'Italia ve ne fu una che portava in incisione un Gesuita coll'abito dell'ordine tenendo un crocifisso ed un calice nella mano sinistra, un pugnale nella destra. Vi si vedeva l'Europa sotto i piedi del Gesuita con sopravi corone reali, tiara pontificale e faci e serpenti e pugnali. E sotto la vignetta leggevasi: Anni memorabili dei Gesuiti: Nel 1540 istituiti, nel 1774 condannati, nel 1848 distrutti»¹²². All'inizio del secolo XIX, i membri della Compagnia, nell'immaginario pubblico, avevano completamente mutato collocazione politica, passando da rigidi avversari dei sovrani a primi alleati dei troni restaurati dal Congresso di Vienna. Il clima di sospetto ed avversione verso i padri venne alimentato anche da avvenimenti che ebbero una grande risonanza presso l'opinione pubblica internazionale, come la questione del Sonderbund, che contrappose i cantoni svizzeri di fede protestante a quelli di fede cattolica, portando alla definitiva espulsione della Compagnia da tutto il territorio elvetico¹²³. In Italia, oltre ai progressivi allontanamenti della Compagnia dai vari Stati preunitari¹²⁴, grande risonanza ebbero anche le opere di Vincenzo Gioberti, che videro la luce tra il 1845 e il 1847, in cui il filosofo torinese accusava apertamente la Compagnia di Gesù di essere l'esempio più evidente del clericalismo settario e reazionario, zoccolo duro del cattolicesimo intransigente, che impediva alla chiesa di venire incontro alle istanze liberali e patriottiche, su-

¹²¹ *La politica dei Gesuiti spiegata da un loro vecchio generale messa in luce e dedicata agli italiani da un ex gesuita non professo*, A spese della compagnia, Bastia, 1848; Beelzebuth, *Consigli di Satan ai Gesuiti: opera corredata di note storiche e di un preludio per cura del sig. de Beelzebuth membro attivo di tutte le società scientifiche, letterarie e filantropiche*, s.n., Parigi, 1846; R. Berlinghieri, *Il gesuitismo svelato*, Fabiani, Bastia 1846; L. A. Caraccioli, *Vita di fra Lorenzo Ganganelli, papa Clemente XIV*, A. Natali, Roma 1847; *Accusa contro i Gesuiti in faccia al papa, ai vescovi, ai principi e alle nazioni*, di G. R. ex-gesuita non professo, presso Felice Paggi, Firenze 1848; *Gesuiti smascherati colle loro istruzioni segrete*, Stamperia sopra le Logge del grano, Firenze, 1859; *I gesuiti smascherati. Edizione popolare. Prima versione dal francese d'un giovine di Lugano*, s.n., Lucerna, 1846; *La politica dei gesuiti, dedicata agli italiani da un ex gesuita non professo*, A spese dell'editore, Milano 1848; B. M., *Il gesuitismo e Pio IX*, Tip. di Gio. Tamburini, Milano 1848; O. Tasca, *Invito d'un Biscottinista alla predica d'un Gesuita*, s.n., s.l., 1846; *Confessioni di un gesuita a Pio IX*, Tipografia di G. Cassone, Torino 1848; *Autentiche prove contro i Gesuiti moderni, loro affigliati ed il celebre dialettico M.o R.o Frassinetto: appendice all'opuscolo di C.B. per B.C. in risposta a P.G.*, Tipografia Elvetica, Capolago 1847.

¹²² G. Spada, *Storia della Rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 163.

¹²³ Per una trattazione più dettagliata della vicenda si vedano gli studi citati in I. Veca, *La congiura immaginata*, cit.

¹²⁴ Gli episodi di ostilità nei confronti della Compagnia di Gesù sono riportati in maniera piuttosto simile in quasi tutte le opere memorialistiche riguardanti il periodo 1848-1849, solo per citarne alcune si può vedere: G. Spada, *Storia della Rivoluzione di Roma*, III, cit., pp. 160-196 e G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 82-91. Sui gesuiti nel 1848 si veda G. Rocca, *Religiosi e religiose nel 1848-'49*, cit., soprattutto alle pp. 61-73. Tali episodi furono talmente eclatanti che spinsero i governanti a prendere provvedimenti in merito: il 1 agosto 1848 la Compagnia venne bandita dalla Sicilia e, dieci giorni dopo, anche dalla regione peninsulare del Regno delle due Sicilie, il 25 agosto il Regno di Sardegna emanò una legge che decretava l'espulsione di tutti i gesuiti "non regnicoli", mentre a quelli "regnicoli" era concesso rimanere nei confini dello stato, ma solo dopo aver dimostrato di aver dismesso l'abito ignaziano.

scitando un'accesa polemica con alcuni esponenti dell'Ordine, il quale veniva tacciato, in definitiva, di nutrire sentimenti "non nazionali"¹²⁵.

La polemica antigesuitica trovò terreno fertile anche nel tessuto socio-culturale romano, investito da una buona dose di euforia liberale e nazionale dopo l'elezione di Pio IX al soglio di Pietro. Atteso con trepidazione¹²⁶, *Il gesuita moderno* di Gioberti venne pubblicato a Roma nel giugno 1846; solo alcuni mesi dopo, stralci dell'opera vennero pubblicati, con alcune manipolazioni, sulle testate liberali romane, nate, proprio in quel periodo, in seguito alle prime timide aperture alla libertà di stampa, suscitando manifestazioni pubbliche contro la Compagnia, mosse soprattutto dalle voci che vedevano i padri ben inseriti negli affari riguardanti la Segreteria di Stato e invischiati nella famosa congiura antipiana del 1847¹²⁷. La situazione nello Stato Pontificio precipitò rapidamente, la Guardia Civica si dimostrava particolarmente ostile ai gesuiti tanto che, già il 14 marzo 1848, lo stesso giorno in cui venne promulgato lo Statuto, Pio IX raccomandò prudenza a Pasquale Cambi¹²⁸, Provinciale dell'Ordine, consigliandogli di non farsi vedere in giro per Roma e auspicando, addirittura, l'allontanamento di alcuni padri dall'Urbe.

Il barone e storico francese Balleydier descriveva Pio IX come molto affezionato alla Compagnia e assai preoccupato per la crescente ostilità nei confronti dei gesuiti¹²⁹. In realtà, la storiografia più recente ha molto discusso sul rapporto che intercorse tra papa Mastai e la Compagnia nei primi anni del suo pontificato. Una certa storiografia protestante, per esempio, sostiene con fermezza che «Pio IX avesse incominciato il proprio pontificato come un "papa protestante", ma che i Gesuiti lo avessero "transustanziano"»¹³⁰, mentre Giacomo Martina ha più volte sottolineato la differenza di carattere tra Pio IX e il Preposito Generale J. P. Roothaan, adducendo come motivo della distanza questioni caratteriali piuttosto che divergenze politiche:

¹²⁵ Sulla polemica antigesuitica di Gioberti si vedano A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Einaudi, Torino 1941, e il più recente L. Malusa, L. Mauro (a cura di), *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita Moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852)*, Franco Angeli, Milano 2005.

¹²⁶ D'Azeglio scriveva da Roma nel 1846 «Siamo sempre in attesa di Gioberti; si tratta di un incubo terribile per i gesuiti», M. D'Azeglio a L. Doubet, Roma, 1846, in M. D'Azeglio, *Epistolario (1819-1866)*, III, 1846-1849, a cura di G. Virlogeux, Centro studi piemontesi, Torino 1992, p. 345.

¹²⁷ Lo stesso G. Spada notava che «Sia la rivoluzione odiasse i gesuiti, o che i gesuiti non vedessero di buon occhio la rivoluzione, eran questi due elementi tali da non poter stare insieme, e quindi dove entrava l'uno escir doveva l'altro», in G. Spada, *Storia della Rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 178. Sulle accuse di complotto antiliberali mosse alla Compagnia, e la sua implicazione nella congiura del 1847, si veda I. Veca, *La congiura immaginata*, cit., pp. 133-162.

¹²⁸ Su padre Pasquale Cambi, che ricoprì la carica di Padre Provinciale della Provincia romana dal 29 ottobre 1846, si veda ARSI, *Nuova Compagnia, Catalogi*, 1848, p. 9, e Ivi, *Catalogus defunctorum in renata Societate Jesu ab a. 1814 ad a. 1970. P. Rufo Mendizabal S. J. Colegit*, C. G. S. J., Romae s.d., p. 68, n. 740, in cui si legge che Cambi nacque il 21 febbraio 1806 ad Abeto di Preci, in provincia di Perugia, fece il suo ingresso nella Compagnia il 9 ottobre 1824, giungendo a Roma solo il 2 febbraio 1842. Morì nella Casa professa del Gesù poco dopo la presa di Porta Pia, il 2 ottobre 1870. Si vedano anche le schede dedicate a Cambi in ASPEM, *Catalogus Provinciae Romanae Societatis Jesu ineunte anno MDCCCLVIII*, Typis Bernardi Morini, Romae 1868, p. 54, e in Ivi, *Provincia romana, Defunti*, busta 475.

¹²⁹ G. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., p. 67.

¹³⁰ W. V. Bangert S. J., *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., p. 476.

«Il papa, espansivo, sincero, affettivo, cordiale e scherzoso, non poteva nutrire molta simpatia per il Roothaan, riservato, prudente, controllato, metodico»¹³¹. Sicuramente la questione avrà dato non poco da pensare in Curia e la sorte della Compagnia sembrava inevitabilmente segnata. Il 15 marzo si diffuse la falsa notizia che i gesuiti avessero abbandonato Roma volontariamente. Il 20 dello stesso mese padre Roothaan inviò una missiva a Pio IX in cui, in ottemperanza al voto di obbedienza incondizionata al papa, rimetteva il destino della Compagnia nelle mani del pontefice «Per prevenire lo scandalo di un assalto popolare o di una collisione sanguinosa»¹³². Si giunse così alla sera del 28 marzo, quando il papa incaricò il cardinal Castracane di recarsi alla Casa professa del Gesù, per comunicare a Roothaan l'ordine di organizzare la dispersione della Compagnia da Roma e in tutto il territorio dello Stato Pontificio¹³³; molti padri avevano già abbandonato Roma da giorni, declinando l'offerta di ospitalità avanzata dal principe Torlonia¹³⁴.

Per avere una idea delle ripercussioni che ebbe la dispersione dei gesuiti sulla vita religiosa e sociale romana è opportuno quantificare la presenza dei membri della Compagnia nell'Urbe. A Roma l'Ordine si occupava direttamente di almeno sei comunità tra le quali il Collegio romano e il Collegio Urbano De Propaganda Fide, per molti anni monopolio gesuitico¹³⁵. Secondo le stime riportate da Giacomo Martina, la Provincia romana dell'Ordine contava, nel 1848, circa 503 padri – 60 in meno rispetto al 1847 –, mentre per il 1849, pur non essendoci dati certi, si può stimare una diminuzione di almeno un quinto, fino a ritrovare 438 gesuiti nel 1852. La statistica per l'anno 1848, esposta nei *Catalogi* della Compagnia, censiva nella sola Provincia romana 218 sacerdoti appartenenti all'Ordine – 33 da altre Province e 185 autoctoni –, 155 scolari – 25 da altre Province e 130 romani –, 193 coadiutori – 5 da altre Province e 188 romani – e 566 studenti universitari – 63 da altre Province e 503 romani¹³⁶. Probabilmente la statistica, sia quella dei padri che quella degli studenti dei vari collegi e seminari, risentì, a ridosso del 1848, del clima di avversità nei confronti della Compagnia. Per esempio, nel libro delle ordinazioni del Convitto dei Nobili non vennero registrati nuovi accessi tra il 2 febbraio 1846 e il 2 febbraio 1853; l'ultimo ingresso di un nuovo convittore nel collegio, prima della dispersione,

¹³¹ G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, cit., p. 73. Si veda anche D. Mezzozzi, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in *Storia d'Italia, Annali, XXII, Il Risorgimento*, cit., pp. 451-179.

¹³² J. P. Roothaan a Pio IX, Roma, 20 marzo 1848, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo IV, f. 7, r-v.

¹³³ Prima della partenza, i beni preziosi della Compagnia erano stati affidati in custodia a famiglie romane e suore di clausura, mentre il cardinale Vizzardelli era stato nominato dal papa amministratore del patrimonio gesuitico nell'Urbe, cfr. Suor Agnese Celeste della Croce, Abbadessa delle Riformate in Santi Quattro coronati, al Cardinal Vicario, Roma, 9 luglio 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XII, ff. non numerati. E ciò che si è già detto nel precedente paragrafo sulle monache.

¹³⁴ Si vedano le memorie di padre Pasquale Cambi in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo I.

¹³⁵ Le altre comunità erano la Casa professa del Gesù, la Casa dei Professori, il Collegio dei Nobili, la Casa di probazione e di esercizi spirituali di Sant'Eusebio e il noviziato di Sant'Andrea al Quirinale.

¹³⁶ Si vedano le statistiche in ARSI, *Nuova Compagnia, Catalogi*, 1848-1849.

fu quello del marchese Campanari di Veroli, datato 2 gennaio 1848¹³⁷. Dunque, intorno alla metà del XIX secolo, la Compagnia di Gesù poteva vantare una presenza capillare nel tessuto sociale cittadino, con un impegno rivolto soprattutto all'istruzione della gioventù aristocratica e alla formazione del clero destinato alle missioni.

La notizia della dispersione dei gesuiti dall'Urbe venne pubblicata sulla *Gazzetta governativa* il 30 marzo, con un comunicato in cui la decisione di papa Mastai veniva presentata all'opinione pubblica come un atto doloroso ma necessario per l'incolumità dei padri. Sembrò quasi che la soluzione fosse stata desiderata e richiesta dagli stessi gesuiti, alludendo, comunque, ad un loro futuro ritorno:

Vennero più volte rassegnate alla Santità di Nostro Signore le istanze dei Reverendi Padri Gesuiti, con le quali rappresentavansi le angustie, ond'è travagliata anche qui nella Capitale la loro Compagnia, e il bisogno perciò che si provvedesse alla personale loro sicurezza. Il Santo Padre che con somma compiacenza ha risguardato [*sic*] sempre i Religiosi medesimi come instancabili collaboratori nella Vigna del Signore, non potè non provare nuova e più viva amarezza per sì disgraziata vicenda; ma tuttavia per la ognor crescente agitazioni degli animi, e per la diversità dei partiti minaccianti serie conseguenze, Gli fu forza prendere in seria considerazione la gravità del caso. Laonde avant'ieri per mezzo di ragguardevole personaggio volle fare noti al Reverendo Padre Generale della sullodata Compagnia i sopraespressi sentimenti, e insieme l'agitazione in che egli era per la difficoltà dei tempi ed il pericolo di qualche grave inconveniente. Alle quali significazioni, avendo il Padre Generale chiamati i Padri Consultori a deliberazione, fu da essi risoluto di cedere alla imponenza delle circostanze, non volendo che la presenza loro serva di presenza ad un qualche grave disordine e spargimento di sangue¹³⁸.

A quel punto Roothaan aveva già abbandonato Roma alla volta di Marsiglia, affidando a Padre Cambi il ruolo di Vicario Generale della Compagnia. Dalla partenza del Preposito Generale la documentazione restituisce un doppio punto di vista sulle vicende della Compagnia nel 1848, in particolare dei padri della Provincia Romana: uno appartenente a Roothaan, lontano da Roma ma in costante contatto con il suo Vicario, l'altro di Cambi rimasto in una città che, da lì a pochi mesi, si sarebbe trasformata in rivoluzionaria e repubblicana.

L'epistolario del Preposito Generale restituisce un quadro abbastanza preciso sulla volontà del gesuita di tener salda la guida dell'Ordine che, si badi bene, era disperso ma non soppresso, pertanto necessitava ancora di una guida forte e capace di coordinare gli sforzi per un rapido ritorno alla normalità; a questo proposito, era fondamentale mantenere i contatti con la corte pontificia a Gaeta. Molteplici furono i nodi che il Generale si trovò a sciogliere e che videro come interlocutori privilegiati alcuni esponenti della Curia romana, come il cardinal Frasoni e monsignor Fiora-

¹³⁷ Registro dei convittori, 1848-1870, in ASPEM, *Roma, Convitto dei Nobili*, busta 534, registri 7 e 38.

¹³⁸ L. C. Farini, *Lo Stato Romano dall'anno 1815 al 1850*, I, cit., pp. 16-17.

monti, con il quale, tra il 4 aprile 1848 e il 26 gennaio 1850, intrattenne un fitto carteggio mediante il Consolato pontificio a Marsiglia¹³⁹.

Durante la dispersione il pensiero del Generale gesuita era continuamente rivolto a Roma, dove, dopo la sua partenza, la situazione politica era precipitata. Foriero delle notizie della situazione romana era ancora monsignor Fioramonti, ma soprattutto il superiore provinciale Pasquale Cambi, rimasto a Roma con pochissimi padri, per lo più anziani e infermi, con i quali, dopo aver abbandonato la casa professa del Gesù, si era stabilito nel noviziato di Sant'Andrea al Quirinale. Nell'*Historia domus* della Casa si legge che, già dal febbraio 1848, nonostante le istruzioni emanate dal Preposito Generale, tutti i novizi avevano abbandonato la residenza romana¹⁴⁰. Oltre ai pochi anziani che vivevano con il Provinciale sicuramente molti altri gesuiti erano rimasti a Roma sotto mentite spoglie, ma questo non impedì ai padri di svolgere comunque alcune mansioni legate al loro apostolato. Pasquale Cambi chiese al Preposito, per sé e per i fratelli rimasti in città, di poter confessare e comunicare le monache di clausura di alcuni conventi romani, in particolare le Visitandine e le Adoratri-

¹³⁹ Su monsignor Domenico Fioramonti, Segretario delle lettere latine e dei brevi ai Principi e canonico di Santa Maria Maggiore, si veda M. Jagosz, *Clero liberiano a servizio della Salus Populi Romani*, II, 1800-2010, Lisanti, Roma 2010, p. 169.

¹⁴⁰ Diario dei Carissimi, in ASPEM, *Provincia Romana, Sant'Andrea al Quirinale, Noviziato*, busta 589, registro 4 a. Cambi era rimasto in Sant'Andrea solo con altri quattro padri, dei quali due morirono nella stessa Casa tra gennaio e febbraio; il 28 gennaio 1849 morì padre Giuseppe Grassi e il 9 febbraio padre Domenico Venanzi, come segnalato in ASPEM, *Litterae annuae della Casa di sant'Andrea al Quirinale, 1832-1869*, Ivi, fascicolo 33, 1. In realtà, come narrato dallo stesso Provinciale nelle sue memorie, i gesuiti romani rimasero in Sant'Andrea al Quirinale solo fino al novembre 1848 (si deve quindi immaginare che i padri più anziani rimasero nella casa di Sant'Andrea e non seguirono il Provinciale nei suoi spostamenti) poiché, durante l'assalto al Quirinale del 16 novembre, la folla in tumulto fece irruzione nella chiesa e nel noviziato, costringendo i gesuiti rimasti a spostarsi dai monaci Cistercensi di San Bernardo alle Terme: «Vennero in Sant'Andrea tre mascalzoni di Ciceruacchio, [...], per impadronirsi di tutto il nostro locale. A stento si ottenne di ritenere una piccola parte, la quale poi più tardi si dovette lasciare per essere mandati a San Bernardo i Padri. Vennero dunque il giorno 20 gennaio [...] a prendere possesso della casa certi soldati detti Zappatori, entrarono per portone grande. Oh! Che diversa gente dai nostri novizi! Nel mezzo di febbraio una gran parte del Collegio romano venne occupata dalle soldatesche reduci di Vicenza dopo la sconfitta; i locali dell'Apollinare e quelli del Gesù patirono la stessa sorte. [...]. Era certamente un brutto vivere in Roma. [...] La carità usata dai Padri di San Bernardo fu compensata dalle vessazioni che ci facevano quei dei circoli e della milizia, fino al punto da farci abbandonare quel savio chiostro, e costringerci a cercare un asilo alla confraternita delle Stimate, locale assai stretto, ed incomodo [...]. In tutto questo tempo l'animo mio era oppresso grandemente per l'incertezza di ciò che fosse avvenuto di questi Padri, non avendo potuto sapere ove fossero, come aiutarli, dove gli oggetti derubati fossero depositati», cfr. Memorie di Pasquale Cambi, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo 1, pp. 14-17. Si veda anche *Litterae annuae* dal 1850 al 1874, in ASPEM, *Provincia Romana, Sant'Andrea al Quirinale, Noviziato*, busta 589, 1; e *Litterae annue e storia della casa: 1826-1873*, in Ivi, *Roma, Convitto dei Nobili, Storia del convitto*, busta 534, 2. Tutte le *Litterae annuae* e le *Historiae Domus* delle diverse case gesuitiche narrano gli avvenimenti romani del 1848-1849 in modo quasi identico, questo è sicuramente da imputare al fatto che il padre compilatore seguiva degli schemi predisposti dall'autorità della Compagnia, che imponeva precise direttive sul modo di compilare questo tipo di documentazione e sul genere di notizie da segnalare al suo interno. La consuetudine vige nella Compagnia di Gesù tutt'oggi; per questo si veda *Practica quaedam. Norme per la corrispondenza col P. Generale e per la trattazione di alcune questioni concrete*, Curia della Provincia d'Italia, Roma 1997, p. 81. Una *Istruzione sul modo di scrivere le litterae annuae*, si trova anche in ASPEM, *Provincia romana*, busta 589, fascicolo 33, 1.

ci perpetue del SS. Sacramento, ottenendone facoltà, seppur “con le debite cautele”,¹⁴¹.

Proprio perché la Compagnia non era stata soppressa ma momentaneamente dispersa, i contatti con ciò che rimaneva della comunità gesuitica romana non riguardavano solamente le direttive impartite ai padri sul modo di agire di fronte alla legislazione in materia ecclesiastica emanata dalla Repubblica, ma vi si coglie anche una profonda ed attenta riflessione su come ricomporre la Compagnia a Roma e, più in generale, quali aspetti della missione gesuitica potessero essere sottoposti ad un intervento riformatore in linea con le nuove istanze sociali del XIX secolo, che la rivoluzione del 1848 aveva riproposto con una certa veemenza. Nel carteggio tra Roothaan e monsignor Fioramonti si percepisce preoccupazione e costernazione per gli avvenimenti romani e per la condotta del governo repubblicano, il quale, nelle convinzioni dei due prelati, agiva in odio alla religione ed ai religiosi con atti intollerabili. In realtà, il governo repubblicano non risentì affatto dell'ondata di antigesuitismo che aveva investito l'Europa nel periodo immediatamente precedente la sua fondazione. Il nuovo regime politico non ebbe particolari pregiudizi nei confronti della Compagnia, tanto più perché la considerava dispersa, quindi non in grado di opporre un significativo ostacolo alla realizzazione del progetto politico e sociale avviato con la fondazione della Repubblica: gli episodi, anche violenti, di “gesuitofobia”¹⁴², verificatisi a Roma in quei mesi, sono infatti da imputare esclusivamente alla iniziativa individuale di frange radicali della milizia volontaria. Non bisogna, però, dimenticare un aspetto importante che caratterizzava l'Ordine di Sant'Ignazio in generale e, più in particolare, nel tessuto socio-religioso romano, ovvero la caratteristica vocazione della Compagnia per l'istruzione, soprattutto dell'aristocrazia¹⁴³. La presenza dei gesuiti in questo ambito sociale poteva apparire particolarmente nocivo per la Repubblica, che, sotto l'egida del Triumviro Mazzini, intendeva attuare anche un progetto di riforma pedagogica, finalizzato ad un rinnovamento etico della società e improntato ad un livellamento delle differenze sociali nell'impartizione dell'istruzione.

La riflessione sulla necessità di riformare la Compagnia, che impegnò Roothaan durante il suo soggiorno in Francia e della quale il Preposito ebbe modo di discutere per via epistolare anche con alcuni padri della Provincia romana, trovò l'occasione di essere applicata nel momento in cui la rivoluzione del 1848-'49 mostrò i suoi primi segnali di cedimento, ma, allo stesso tempo, la prospettiva di una seconda restaurazione offrì all'Ordine la possibilità di ritornare alle posizioni anteriori al 1848. Il processo non fu semplice né rapido e impegnò strenuamente il provinciale. Le ca-

¹⁴¹ Roothaan a Pasquale Cambi, Marsiglia, 31 maggio 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo 1, p. 14, si veda anche *Litterae annuae* della Casa di S. Andrea al Quirinale, 1832-1869, in ASPEM, *Provincia Romana, Sant'Andrea al Quirinale, Noviziato*, busta 589, fascicolo 33, 1.

¹⁴² Come l'ha efficacemente definita Ignazio Veca in *La congiura immaginata*, cit.

¹⁴³ Seppur incentrata sull'area veneta, si veda l'analisi proposta in G. Martina, *Continuità e novità della risorta Compagnia di Gesù in area veneta*, in M. Zanardi (a cura di), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Gregoriana, Padova 1994, pp. 447-464, in particolare le pp. 455-456.

se gesuitiche, come molti altri stabilimenti religiosi, erano state adibite ad altri usi, come raccontava lo stesso padre Cambi nelle sue memorie:

Rimasti così noi tre Gesuiti solamente con un servo ricominciò l'attacco de francesi contro i Repubblicani, i quali dopo aver perduta molta gente, e dopo grandi ruine fatte cedettero, e fuggirono. Entrati i Roma i Francesi, e ripreso un poco di coraggio, si cominciò ad uscire per Roma e rivedere vari dei Padri e Fratelli, che poi per misericordia di Dio furono tutti salvi. Il Padre Assistente [...] aveva di notte tempo corso grave pericolo della vita, essendo stato assalito e derubato mentre era in letto. [...] A me interessava però tornare al Collegio Romano e al noviziato; e dopo tanto dire e fare a coll'autorità ecclesiastica, e coll'autorità militare francese, e col municipio romano, ebbi la consolazione di poter nuovamente avere il possesso di queste due case¹⁴⁴.

Il lavoro del provinciale per la ricostituzione della Provincia romana dell'Ordine seguì tre direttive principali: ritornare in possesso delle case gesuitiche romane¹⁴⁵, richiamare a Roma i padri appartenenti alla ex Provincia che si erano dispersi in tutto il mondo, ripensare i metodi e le priorità nel compimento della missione pastorale della Compagnia nell'Urbe. Il lavoro di ricostruzione vide anche il forte interessamento della corte pontificia a Gaeta, e poi a Portici, e dello stesso Pio IX. In questo modo, il papa ebbe l'occasione di dissipare qualsiasi dubbio che l'opinione pubblica avrebbe potuto avanzare su un possibile dissidio tra l'autorità pontificia e la Compagnia, incoraggiando personalmente la ricostituzione dell'Ordine nella Città eterna: direttamente dalle finanze pontificie arrivò al provinciale Cambi la somma di 450 scudi per provvedere alle necessità della ricostituenda Provincia¹⁴⁶, mentre monsignor Fioramonti si adoperò presso le autorità francesi per ottenere lo sgombero della Casa professa del Gesù e del Collegio romano¹⁴⁷. Tuttavia, gli antichi pregiudizi nei confronti dei figli di sant'Ignazio non potevano ancora dirsi del tutto estinti, lo di-

¹⁴⁴ Memorie di Pasquale Cambi, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo I, pp. 14-17.

¹⁴⁵ Il 6 luglio 1849 Nicola Roncalli annotava nella sua cronaca «Alcuni gesuiti hanno nuovamente preso possesso quest'oggi delle loro case religiose», cfr. N. Roncalli, *Cronaca di Roma (1844-1870)*, II, cit., pp. 198-200. Ovviamente era necessario ricostruire anche il patrimonio economico dell'Ordine, per tale questione si veda Amministrazione del Patrimonio della S. Inquisizione nell'epoca dell'abolita sedicente Repubblica nel 1849, in ACDF, *Sanctum Officium, Oeconomica*, AAV 111, fascicolo VI, in cui si chiede la restituzione delle somme sottratte dalla Repubblica al cosiddetto "patrimonio gesuitico".

¹⁴⁶ Roothaan a Pio IX, Tournai, 27 agosto 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, vol. C-D, p. 149, il Preposito Generale ringrazia il papa per aver inviato a Cambi una "copiosa limosina" e dice che il pontefice fa bene a rimandare il suo ritorno a Roma.

¹⁴⁷ Sull'archivio storico del Collegio romano si veda F. Bizzocchi, *La biblioteca segreta del Collegio romano (1641-1871)*, in «Gesuiti della Provincia romana», III (1971), pp. 17-24. Padre Cambi comunicò a Roothaan l'avvenuto sgombero dei locali del Collegio romano da parte delle truppe francesi soltanto l'11 dicembre 1849, cfr. Pasquale Cambi a Roothaan, Roma, 11 dicembre 1849, ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo XII, f. 5 r-v, il provinciale descriveva anche l'avanzamento dei lavori al Collegio romano, come già in Pasquale Cambi a Roothaan, Roma, 17 novembre 1849, *Ivi*, f. 2 r-v.

mostra l'episodio dell'incendio doloso del Collegio romano, verificatosi in circostanze ancora non del tutto chiarite:

Appena si seppe a Roma che il Collegio Romano tornava ad essere abitato dai Gesuiti eccoti suscitarsi un incendio distruttore [...]. Erasi evitato di incendiare la Casa del Gesù da quei soldati repubblicani che v'erano all'ingresso della truppa francese, ma senza effetti. Il Collegio Romano ne sentì danni gravissimi. Spento l'incendio, e sgombrate le ruine, mi adoperai presso il Generale francese Rostolan allora Governatore di Roma per avere i legnami che erano serviti alle barricate repubblicane. Dopo alcuno tempo ebbi promessa di averli. [...] ottenni [...] dalla Commissione di San Paolo dodici lunghi travi quanti appunto v'erano inoperosi in San Paolo, ed altri legni grezzi¹⁴⁸.

I lavori per la ricostruzione del Collegio romano vennero stimati nella somma di 5000 scudi e subirono, più volte nel corso dei due anni successivi, diversi rallentamenti e interruzioni per mancanza di fondi, tanto che il collegio riuscì a riaprire definitivamente le sue porte solamente nel 1851¹⁴⁹; ma già nel novembre 1849, per l'inizio del nuovo anno scolastico, diverse case gesuitiche romane tornarono ad ospitare novizi, seminaristi e alunni¹⁵⁰. La riapertura dei collegi e delle case gesuitiche romane, che nel corso del 1851 ricevettero dal Preposito Generale il permesso di tornare ad amministrare indipendentemente le loro rendite¹⁵¹, richiedeva il ritorno dei padri preposti alla gestione delle attività delle varie comunità. Lo stesso Roothaan, in una lettera datata 24 luglio, in cui si rallegrava per la caduta della Repubblica, ordinava a Cambi di richiamare tutti i padri che avevano lasciato Roma nel marzo 1848, almeno quelli che erano rimasti in Europa, esprimendo però qualche perplessi-

¹⁴⁸ *Ivi*, 1029, fascicolo 1, pp. 17-18. Notizie sull'incendio divampato al Collegio romano si trovano anche in la Commissione governativa di Stato al cardinale Antonelli, Roma, 9 agosto 1849, in cui si comunicava la notizia dell'incendio divampato il giorno precedente e se ne attribuiva la colpa all'incuria dei soldati francesi che vi alloggiavano, in AAV, *Segreteria di Stato Epoca Moderna, Corrispondenza da Gaeta e Portici, anni 1848-1850, Commissione Governativa di Stato a Roma, (febbraio 1849-aprile 1850)*, fascicolo 1, (*Febbraio-agosto 1849*), ff. 81-84, r-v. Si veda anche Giovanni Vincenzo Lieci al P. Fucile Generale dell'Ordine delle Scuole Pie, Roma, 9 agosto 1849, in AGSP, *Reg. Gen.*, 233 A, fascicolo 13b, f. 23 r-v; e anche *Relazione dell'incendio avvenuto nel Collegio romano*, in ASR, *Fondo Antonelli*, busta XXXII, ff. non numerati.

¹⁴⁹ Roothaan a monsignor Fioramonti, Tournai, 25 agosto 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, Vol. C-D; Roothaan a Pasquale Cambi, Napoli, 9 febbraio 1850, in *Ivi*, p. 207.

¹⁵⁰ *Litterae annuae*, 1830-1868, in ASPEM, *Provincia romana, Sant'Eusebio. Casa di esercizi e terza probatione*, busta 533, fascicolo 2. Il Collegio dei Nobili riaprì i battenti solamente il 18 novembre 1851, il registro dei convittori di quell'anno segnalava già 165 convittori, per la maggior parte romani o provenienti dai territori dello Stato Pontificio, ma non mancavano convittori provenienti dal Regno delle due Sicilie, dal Regno di Sardegna, 5 convittori francesi, 7 inglesi, 2 maltesi e perfino un messicano, cfr. Registro dei convittori, 1848-1870, in *Ivi*, *Roma Convitto dei Nobili*, busta 534, 38.

¹⁵¹ Lettere di Roothaan a Pasquale Cambi del 1850, in ASPEM, *Provincia romana, Corrispondenza del P. Generale, Roothaan*, 102/5, XXXI.

tà sulla possibilità di riportare nell'Urbe i gesuiti che avevano attraversato l'Atlantico dopo la dispersione¹⁵².

Anche nel ripopolare la ricostituenda Provincia romana della Compagnia influì la ferma volontà di Pio IX. Il papa chiese di inviare a Roma dei gesuiti francesi affinché svolgessero le funzioni di confessori delle truppe d'oltralpe, in quanto il pontefice considerava la Città, appena uscita dall'esperienza repubblicana, una terra di missione, ed era convinto che nessun ordine religioso se ne potesse occupare meglio dei gesuiti¹⁵³. Poco più di un mese dopo, sei padri francesi giunsero nella Città eterna per occuparsi della cura spirituale delle truppe d'oltralpe, trovando alloggio in San Luigi dei Francesi, ma senza svelare la loro appartenenza alla Compagnia¹⁵⁴.

Ancora all'inizio del 1850, nell'Urbe doveva aleggiare una certa avversione e diffidenza nei confronti dei figli di sant'Ignazio e, in diverse lettere, si accennava al divieto, ancora vigente per i padri, di tornare ad indossare la veste dell'Ordine¹⁵⁵. Inoltre, ai gesuiti si faceva ancora divieto anche di mostrarsi troppo per Roma, pertanto apparivano prematuri i tempi per mandare i padri a raccogliere questue in giro per la Città¹⁵⁶. Eppure, per tanti gesuiti che tornavano a Roma a ricostituire le fila della Provincia romana, alcuni decidevano di abbandonarla, chiedendo al Preposito Generale un lasciapassare per partire dalla Città eterna. Tale decisione venne presa da padre Piero Armellini, fratello del triumviro Carlo, che Pio IX, in una lettera a monsignor Corboli Bussi, aveva descritto come «un miserabile avvocato romano, padre e fratello di due gesuiti»¹⁵⁷.

¹⁵² Appena un mese più tardi, Cambi si diceva impegnato a richiamare i padri professori del Collegio romano dalle Americhe, dall'Inghilterra e dal Belgio, cfr. Roothaan a padre Cambi e padre Manfredini, Coulembourg, 24 luglio 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, vol. C-D, p. 131, e Roothaan a monsignor Fioramonti, Tournai, 25 agosto 1849, in *Ivi*, p. 148.

¹⁵³ Monsignor Fioramonti a Roothaan, Portici, 10 dicembre 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo XII, f. 4 r.

¹⁵⁴ Roothaan a Pasquale Cambi, Napoli, 15 gennaio 1850, in ARSI, *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, vol. C-D, pp. 199-200.

¹⁵⁵ Roothaan lo raccomandava in agosto a padre Antonio Bresciani, si veda Roothaan a padre Antonio Bresciani, ma, a quanto pare, il divieto era da imputare ad una direttiva impartita dallo stesso pontefice, cfr. Tournai, 25 agosto 1849, in *Ivi*, p. 147; per informazioni biografiche e documenti riguardanti padre Antonio Bresciani si veda il fascicolo personale di Bresciani in ASPEM, *Provincia romana, Defunti*, fascicolo 416.

¹⁵⁶ Roothaan a Pasquale Cambi, St. Acheul, 12 novembre 1849, in ASPEM, *Provincia romana, Corrispondenza del P. Generale, Roothaan*, 102/5, XXI, e Roothaan a Pasquale Cambi, Napoli, 1850 (s.d.), in *Ivi*, fascicolo XXII, in cui si discutono anche questioni relative al patrimonio della Provincia romana, alle missioni e ai padri professori da collocare nei ruoli di insegnamento al Collegio Romano.

¹⁵⁷ Cit. in G. Martina, *Pio IX 1846-1850*, p. 324. Su Carlo Armellini, la sua formazione seminariale e i suoi rapporti con il fratello si veda M. Severini, *Armellini il moderato*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa - Roma 1995, in particolare le pp. 15 - 22; si veda anche la documentazione in ASR, *Armellini Carlo e famiglia*. Si veda anche Roothaan a padre Pietro (o Piero) Armellini, Marsiglia, 9 dicembre 1849, in ARSI, *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, vol. C-D, p. 193. Su padre Pietro Armellini si veda il fascicolo relativo in ASPEM, *Provincia romana, Defunti*, fascicolo 105. È comune la condizione che vedeva molti patrioti italiani avere fratelli o parenti stretti nella Compagnia di Gesù, solo per fare un altro esempio si veda il caso dei fratelli D'Azeglio.

La ricostruzione e riapertura delle case gesuitiche a Roma e la ricostituzione del patrimonio finanziario e umano della Provincia romana della Compagnia di Gesù avvenivano in contemporanea alla ripresa delle attività che avevano caratterizzato la missione dell'Ordine fin dalla sua fondazione. La riflessione sulla necessità o meno di una riforma dei mezzi e dei modi attraverso i quali i gesuiti avrebbero dovuto continuare ad esercitare il proprio apostolato era iniziata già prima del 1848, ed era continuata durante il periodo della dispersione, con un coinvolgimento particolare dei padri superstiti della Provincia romana. La riflessione aveva coinvolto anche personalità eminenti di Curia che, durante il soggiorno della corte pontificia a Gaeta, erano riuscite a portare la questione all'attenzione del papa. Le istanze liberali e l'inesorabile processo di secolarizzazione della società avevano messo la Compagnia di Gesù, come tutte le istituzioni ecclesiastiche, di fronte ad un bivio, in cui non si poteva far altro che optare tra una rigida chiusura reazionaria e una riforma radicale, che doveva venire incontro alle sollecitazioni dei tempi.

Una delle attività peculiari dell'Ordine fu da sempre quella missionaria e, come si è visto, dopo il 1789, anche l'Europa attraversata dalle rivoluzioni era considerata terra di missione. Tuttavia, dopo il 1848, i gesuiti persero la gestione di un'importante istituzione deputata alla formazione dei missionari come il Collegio Urbano¹⁵⁸.

Proposte veramente innovative giunsero da padre Carlo Curci, il quale, dopo il suo ritorno a Roma nel 1849, presentò due progetti finalizzati soprattutto alla riforma di alcuni aspetti fondamentali dell'attività della Compagnia: l'istruzione e la comunicazione. Il tentativo di riformare il metodo di insegnamento da applicare nei collegi gesuitici venne bocciato subito dai vertici della Compagnia, poiché, come scrisse anche padre Cambi nelle sue memorie, venne condannato come «Distruttivo del nostro ratio [*sic*] studiorum»¹⁵⁹. Più successo ebbe, invece, la proposta di Curci di puntare su un nuovo mezzo di comunicazione dell'attività dell'Ordine, ovvero la pubblicazione di un periodico, attraverso il quale la Compagnia di Gesù avrebbe potuto svolgere il ruolo di corifeo delle istanze cattoliche nella società del XIX secolo¹⁶⁰. Il primo numero del periodico della Compagnia di Gesù, diretto dallo stesso padre Curci, venne dato alle stampe nell'aprile 1850 con il titolo *La Civiltà cattolica*, che, come scrisse poi Cambi nelle sue memorie: «Ora fa molto bene, e che spe-

¹⁵⁸ Già nell'ottobre 1849, il Prefetto della Sacra Congregazione de Propaganda Fide comunicò a Pio IX che non era il caso di discutere di un eventuale ritorno dei gesuiti alla guida del Collegio in piazza di Spagna o, per lo meno, che i tempi non gli sembravano ancora del tutto maturi, cfr. Il cardinal Fransoni a Pio IX, Napoli, 12 ottobre 1849, in ASPERM, *Provincia romana, Sacre Congregazioni romane e cardinali*, busta 13, fascicolo 11, ff. non numerati.

¹⁵⁹ Memorie di Pasquale Cambi, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo 1, p. 19.

¹⁶⁰ Roothaan a Pio IX, Tournai, 27 agosto 1849, in *Ivi, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, vol. C-D, p. 149, in cui Roothaan ringraziava il papa per aver ricevuto i padri Rossi e Bresciani, i quali gli avevano esposto il progetto della pubblicazione di un periodico della Compagnia. Si veda anche Roothaan ad Antonio Bresciani, Napoli, 18 gennaio 1850, in *Ivi*, vol. C-D, p. 201. Documenti riguardanti la pubblicazione di *La Civiltà Cattolica*, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 162, *Giornali e gazzette*, fascicolo 1, ff. 35-38 r-v, in cui si dice che la Segreteria di Stato ha versato a padre Curci, presso la banca Rotschild di Napoli, 1250 scudi per la pubblicazione del primo numero della *Civiltà cattolica*.

raresi continuerà a farne maggiori»¹⁶¹. Nel 1848-‘49 la Compagnia decise di rinsaldare la sua alleanza con il papato in un momento in cui anch’esso, di fronte agli sconvolgimenti politici e sociali del Quarantotto, abbandonava qualsiasi aspirazione a trasformarsi in una forza politica riformista in grado di dar voce alle istanze liberali e patriottiche del secolo XIX, per attestare la propria posizione su un rigido conservatorismo, volto a sottolineare gli errori dei tempi piuttosto che a cavalcarne le attese e le speranze. Tale atteggiamento dei figli di sant’Ignazio era sostanziato dal fatto che la *Civiltà cattolica* divenne l’organo, se non ufficiale almeno ufficioso, della Santa Sede, il mezzo privilegiato attraverso il quale gli strenui difensori del potere temporale del papa e del ruolo del Cristianesimo nella società condussero le proprie battaglie. Il giornale gesuita divenne anche il canale principale attraverso il quale la propaganda intransigentista ripropose all’opinione pubblica la teoria complottista, la stessa che nei primi anni del pontificato di Pio IX aveva assunto gli oscuri connotati del gesuitismo reazionario, impegnato per condurre il pontefice liberale e nazionale su posizioni più conservatrici, che dopo la caduta della Repubblica verrà descritta come una congiura figlia della rivoluzione e ostile alla religione e al suo ruolo nella società¹⁶².

¹⁶¹ Memorie di Pasquale Cambi, in ARSI, *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1029, fascicolo I, p. 19; sulla storia della *Civiltà cattolica* si veda G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, pp. 73-113, e P. Pirri, *La Civiltà Cattolica*, in *Enciclopedia cattolica*, III, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1949, pp. 1759-1762.

¹⁶² Su questo aspetto si vedano ancora le considerazioni formulate in I. Veca, *La congiura immaginata*, cit., pp. 181-190.

Tab. 1 - Tabella riassuntiva degli spostamenti degli ordini e congregazioni religiose¹⁶³

Famiglie religiose spostate	Destinazione
Monache Benedettine di Campo Marzio	Monache Benedettine di Santa Cecilia in Trastevere
Monache dell'Ordine di Santa Chiara dette Urbaniste di San Silvestro in Capite	Canonichesse regolari di Santa Pudenziana
Carmelitane di santa Teresa alle Quattro Fontane	Monache dell'Incarnazione del Verbo Divino, dette le Barberine
Agostiniane di Santa Marta	Agostiniane a via delle Vergini
Agostiniane di Santa Caterina de' Funari	Agostiniane di Santa Lucia in Selce
Visitandine all'Umiltà	Cistercensi a Santa Susanna
Clarisse dei Santi Cosma e Damiano	Terz'ordine francescano di San Paolino alla Regola
Frați Minori Osservanti in Aracoeli	Gli altri conventi dello stesso ordine quindi: San Bartolomeo all'Isola e Sant'Isidoro
Frați Minori Conventuali ai SS. Apostoli	Santa Dorotea e Palazzo Farnese

¹⁶³ La tabella è stata compilata secondo quanto riportato nelle carte appartenenti al Ministero dell'Interno della Repubblica, custodite in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, ff. 361 e ss. (Alcuni fogli sono datati al 5 giugno 1849).

Tra altari e barricate

Agostiniani in Sant'Agostino	Rimangono nella loro sede per la salvezza della Biblioteca Angelica
Carmelitani di antica osservanza di San Martino ai Monti e di San Nicola ai Cesarini	Carmelitani di antica osservanza a Santa Maria in Traspontina
Servi di Maria a San Marcello al Corso	Servi di Maria in Santa Maria in Via
Minimi Paolotti a Sant'Andrea delle Fratte (risulta libero quindi si deve supporre che i religiosi avessero già abbandonato l'edificio)	
Frați Penitenti di Gesù Nazareno detti gli Scalzetti	Non è segnalata destinazione
Frați (Agostiniani) di San Giacomo degli Incurabili	Frați Minori Osservanti di San Bartolomeo all'Isola
I Frați di San Gallicano (non è specificato di quali frați si tratta)	Frați Minori Osservanti di San Bartolomeo all'Isola
Agostiniani Scalzi di Gesù e Maria	Santa Dorotea
Maestri e alunni del Collegio Capranica	Collegio Pamphili
Somaschi a Piazza Nicosia	Pia casa di S. Maria in Aquiro per gli orfani
Collegio Urbano De Propaganda Fide	Rimane in sede
Chierici Minori Caracciolini di San Lorenzo in Lucina	Chierici regolari della Madre di Dio di Santa Maria in Portico in Campitelli
Scolopi di San Lorenzo in Borgo	Scolopi di San Pantaleo
Oratoriani alla Chiesa Nuova	Oratoriani in San Girolamo della Carità
Trinitari a sant'Adriano in Campo Vaccino	Passionisti a Monte Cave (Celio)

Jacopo De Santis

Padri Scalzi della Mercede in Santa Maria in Monterone	Pii operai in San Giuseppe alla Lungara
Lasalliani in San Salvatore in Campo e in Via Felice e Gregoriana	Santa Maria in Monticelli alla Regola
Olivetani al Campo Vaccino	??
Silvestrini a Santo Stefano del Cacco	Teatini a Sant'Andrea della Valle
Certosini al di fuori di Roma	Casino di Porta Maggiore "o costringersi nell'intorno a pigliare da sé stessi con chi vogliono unirsi".
Domenicani Penitenzieri di Santa Maria Maggiore	??
Gesuiti (dispersi)	I gesuiti rimasti a Roma prima si riuniscono a Sant'Andrea al Quirinale e poi dai cistercensi a San Bernardo alle Terme infine nella convento adiacente alla chiesa delle Stigmate di San Francesco.

Capitolo 3

La pratica religiosa in una città in rivoluzione

3.1 L'accesso ai sacramenti e il problema della confessione

Secondo la testimonianza riportata dal Koelman, il cardinale Filippo De Angelis, in qualità di arcivescovo di Fermo, nel 1849 vietò ai sacerdoti della sua diocesi di «celebrare il matrimonio di chiunque avesse votato per la Costituente, di rifiutare la confessione a tutti coloro che erano soddisfatti del nuovo governo e di non battezzarne i figli»¹. Effettivamente l'assetto politico degli Stati romani dopo la fuga di Pio IX aveva creato non pochi problemi anche di natura dottrinale e perfino canonica nella gestione della vita religiosa, in particolare nella delicata questione dell'accesso ai Sacramenti². La scomunica emanata dal papa nei confronti di tutti i sudditi che avevano, o che si sospettava avessero, preso parte ai disordini scaturiti dall'uccisione di Pellegrino Rossi fece emergere delle delicate questioni di foro interno ed esterno, sollevando dubbi che nemmeno i sacerdoti riuscivano a dissipare del tutto, per i quali si sentì più volte la necessità di interpellare l'autorità ecclesiastica competente. Il peso della condanna pontificia scosse le coscienze del popolo romano e toccò da vicino anche eminenti protagonisti della scena politica. Basti ricordare l'episodio del pranzo che si tenne in casa Saffi, al quale presero parte diversi esponenti della Repubblica, ma non la devota moglie del Triumviro che, nel bel mezzo del pasto, pare fece irruzione nella camera da pranzo, leggendo ad alta voce ai convenuti il testo della scomunica e promettendo ai rivoluzionari commensali dannazione eterna³. Sulla questione ironizzò sagacemente anche l'acuto Bresciani nel suo romanzo storico ambientato nella Roma repubblicana:

La sera in tutti i conventi de' frati entravano [...] a visitare i padri teologi; [...] dicono – Che avevano inteso da un canonico, da un prete dotto, da un curato, che *aderire* non è *giurare*, che si potea aderire tranquillamente, tuttavia per maggior quiete consultavano anche Sua Paternità Reverendissima [...]. E il frate dicea sua ragione;

¹ J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, cit., p. 250. Sul cardinale De Angelis si veda *HC*, VII, pp. 31, 40; e G. Monsagrati, *De Angelis, Filippo*, in *DBI*, XXXIII, 1987, pp. 277-281.

² Per uno studio di carattere sociale sui sacramenti in età moderna si veda J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998.

³ A. Balleidier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., pp. 218-219. Sulla convivialità nella Roma del 1848-'49 si veda P. Guadagno, *Banchetti romani. Socialità e politica dall'ascesa di Pio IX alla Repubblica romana*, Bentivoglio Ginevra, Roma 2020.

ma se la sua teologia non s'accordava col pane, il cliente cercava altri teologi. Alcuni spolveravano certi vecchi volumi per istudiare i trattati *de censuris*, e qui commenti sopra commenti [...] e diceano – badate [...] quel *quamvis* dice tutto, io aderisco in buona coscienza. I timidi poi tiravano per la mantellina quanti preti incontravano [...] Ma proprio non si può aderire? – No. – Ma io intenderò nel cuor mio aderire al Papa – *Non licet*- e tornavano dal confessore e pregavano di studiar bene la causa [...] non osavano annunziarlo alla moglie che temevano più di dieci Canonisti. [...] – Non sia mai vero che io voglio sotto il mio tetto uno scomunicato [...] con che viso potresti guardare i tuoi figli a tavola pensando che il pane che a lor dispensi è pane di maledizione?⁴

È vero che nella Roma della metà dell'Ottocento i parroci esercitavano anche un ruolo di sorveglianza morale, politica e religiosa nei confronti dei propri parrocchiani, ma non era sempre semplice stabilire chi poteva essere ammesso ai Sacramenti – soprattutto alla confessione e comunione – e chi invece doveva esserne escluso, soprattutto nel momento in cui il nuovo regime politico tese, progressivamente, ad esaurire il clero curato dall'esercizio di tale funzione sociale⁵. Dall'analisi delle statistiche si evince che i Sacramenti continuarono ad essere dispensati complessivamente in modo sistematico nella Roma repubblicana: su 169744 abitanti, di cui 121229 atti a ricevere la comunione, vennero celebrati 1345 matrimoni, 2672 battesimi e 5336 funerali.

Ben presto le autorità religiose si trovarono a fare i conti con un altro problema che toccava la stessa questione, ovvero quello dei sacerdoti che celebravano la messa e dispensavano i Sacramenti pur non avendone facoltà o non essendo in possesso della patente per farlo nella diocesi di Roma. Già nel gennaio 1849, giunsero alla segreteria del Vicariato numerose richieste di sacerdoti provenienti da altre diocesi, i quali chiedevano il permesso per celebrare la messa a Roma. Era questa una pratica abbastanza consueta: nell'Urbe giungevano continuamente preti forestieri o stranieri e una delle prime cose che facevano, una volta entrati in Città, era quella di chiedere al Vicariato le facoltà di celebrare la messa e di dispensare il Sacramento della confessione, mentre battesimi, matrimoni e funerali erano appannaggio pressoché esclusivo dei parroci. Non si può dimenticare che la Roma repubblicana fu un polo di attrazione per tutti coloro che credevano nei valori del liberalismo e della democrazia e, sicuramente, tra i sacerdoti roganti queste facoltà ce ne fu più di uno di idee liberali⁶. Diversi preti vennero in seguito accusati di aver celebrato messa senza avere il permesso e tra questi si possono citare don Giovanni Bassetti⁷ e Ildebrando Lenti: quest'ultimo venne inquisito dal Tribunale Criminale del Vicariato per aver celebra-

⁴ A. Bresciani, *La Repubblica romana*, I, cit., pp. 19-21. In realtà la notizia appare del tutto inverosimile e si deve attribuire completamente alla fantasia dell'autore, infatti, nel 1849 Saffi non era ancora sposato, solo nel 1857 contrasse matrimonio con l'inglese Giorgina Janet, cfr. R. Balzani, *Saffi, Marco Aurelio*, in *DBI*, LXXXIX, 2017, pp. 584-587.

⁵ Ristretto per l'anno 1849, in ASVR, *Liber animarum dal 1832 al 1867*.

⁶ Richieste da parte di sacerdoti non romani per ottenere il permesso di celebrare la messa nella diocesi di Roma, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1849, p. 23.

⁷ Giovanni Bassetti al Cardinal Vicario, Roma 17 novembre 1849, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 154.

to più volte la messa, quando era cappellano militare alla Trinità dei Pellegrini, senza avere la necessaria dispensa⁸. Il già noto don Antonio Giovannetti, il 14 aprile 1850, venne condannato a cinque anni di reclusione nel carcere di Corneto e sospeso *a divinis* poiché, tra le altre cose, pur avendone facoltà «per tutto il tempo della guerra di Roma non aveva amministrato i sacramenti della Penitenza e della Eucaristia»⁹: questo appariva, agli occhi dei giudici del restaurato Tribunale, un reato contro la morale tanto grave quanto poteva esserlo quello di aver officiato il culto senza i dovuti permessi dell'autorità ecclesiastica.

Eppure, a monte di tali problemi, si collocava anche la questione della confessione, una preoccupazione tanto discussa quanto più la morte iniziava ad essere a Roma all'ordine del giorno, soprattutto dopo l'inizio delle ostilità con l'esercito occupante¹⁰. Come si è già anticipato, la scomunica emanata da Pio IX apriva casi di coscienza abbastanza complessi, sollevando dubbi sulle competenze tra foro interno e foro esterno, poiché non era semplice distinguere chi aveva aderito alla Repubblica per quieto vivere e per non perdere benefici economici, ma, in cuor suo, era rimasto fedele all'autorità pontificia, da chi lo aveva fatto perché male consigliato. Al tempo stesso, la questione necessitava di essere chiarita con sollecitudine, in quanto la salvezza di numerose anime appariva a rischio e la scottante faccenda della confessione interessava la popolazione cattolica di Roma su molteplici livelli: sia in una prospettiva di guerra, in cui ogni giorno morivano diversi militari, vittime del fuoco nemico, sia per la carenza di clero addetto alla confessione, sia per situazioni particolari, come il venir meno ad alcuni divieti canonici a causa delle straordinarie condizioni in cui versava la Città eterna durante l'assedio. Il gran numero di feriti e di ambulanze che erano state allestite a Roma richiedeva non solo risorse umane con competenze in campo medico-chirurgico e assistenziale, ma rendeva indispensabile anche un congruo numero di sacerdoti che si prendessero cura dal punto di vista spirituale di coloro che avevano riportato ferite in battaglia. In questo frangente, non tutto il clero in cura d'anime accettò di servire la Repubblica nelle ambulanze e sul campo dove si consumavano gli scontri armati; d'altra parte gran parte del clero liberale che proveniva da fuori Roma non aveva le necessarie dispense per udire la confessione nella diocesi del papa. Diversi sacerdoti impegnati nelle ambulanze presentarono tale richiesta, avanzando come motivazione la necessità di salvare quante più anime possibili: Ernesto Covitti, cappellano all'ospedale dell'Annunziata, scriveva al provicere Anivitti:

L'urgenza nella quale mi trovo mi obbliga a scrivere a lei pochi righe, non potendo io muovermi da questo ospedale, essendovi molti feriti gravi. A me abbisogna la facoltà di poter dare la Benedizione in articolo di morte, e credo, che Ella non troverà difficoltà a concederla. Sono a ricordargli pure, che dovendosi a cotesti feriti amministrare il sacramento della Confessione nel tempo, in cui sono pieni di sentimenti,

⁸ *Ivi*, busta 170, posizione 1226.

⁹ *Ivi*, busta 169, posizione 1176.

¹⁰ Sul sacramento della confessione in generale si veda R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; O. Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche e rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

io ho bisogno della facoltà, affinché essi non abbiano a perdere l'anime, per la quale nostro Signore ha sparso molto sangue. Io credo di avere da mia parte adempito a tutto, e se Ella sarà negativo a quello che si dimanda per bene delle anime, io non vorrò essere responsabile avanti a Dio, mentre se si aspetta l'ultimo estremo per i sacramenti non so se sia cosa conforme ai dettami di nostra Religione. Ella dia subito le analoghe disposizioni a voce al presente, poiché io mi veggio perduto. Mi raccomanda Ella nel Signore¹¹.

Dello stesso registro fu la richiesta avanzata dal canonico Ferdinando Fessa, il quale, a nome suo e di suo fratello, chiese al proviceregerente la facoltà di udire la confessione¹². L'urgenza della situazione venne esposta al canonico Anivitti dalla stessa Cristina Trivulzio di Belgiojoso, in una lettera datata 1° maggio, ovvero all'indomani della battaglia campale del 30 aprile. La principessa patriota faceva notare al prelado la criticità della situazione, in cui non era affatto possibile verificare quali e quanti sacerdoti impiegati nelle ambulanze fossero effettivamente in possesso delle facoltà per udire la confessione. Pertanto la Belgiojoso chiese che tutti i sacerdoti operanti negli ospedali militari e nelle ambulanze fossero dotati di tale patente: «Il Comitato di soccorso pei feriti, riflettendo che i feriti assistiti nell'Ospizio dei Pellegrini possono desiderare i soccorsi spirituali, e considerando pure di non poter verificare se i sacerdoti che ivi si presentano siano o non siano autorizzati ad amministrare i Sacramenti, prega il Sig.re Canonico Anivetti [*sic*] a voler dare le facoltà occorrenti perché tutti i sacerdoti anche non approvati, possano in questa occasione, sentire le confessioni dei poveri feriti»¹³. Nonostante tale richiesta, è molto probabile che i confessori inviati dal Vicariato risultassero insufficienti a soddisfare il fabbisogno o che non fossero affatti giunti, oppure le autorità civili rassicurarono i sacerdoti privi della dispensa sul fatto che l'autorità ecclesiastica aveva dato il proprio consenso, in quanto don Antonio Ranaldi, cappellano nell'ospedale di Trinità dei Monti, ammise, davanti al Tribunale criminale del Vicariato, di aver ascoltato le confessioni dei feriti in grave pericolo di vita pur non avendone la dispensa, poiché Padre Gavazzi e la Belgiojoso lo avevano rassicurato sul permesso rilasciato dal Cardinal Vicario in merito¹⁴.

Altri sacerdoti, in sede processuale, vennero accusati di non aver confessato i fedeli, pur avendo le facoltà necessarie per farlo. Fu il caso del prete Giuseppe Rieggeschi, di rito greco, giunto a Roma nel 1844 e poi rimasto a dimorare in S. Pietro in Montorio, dove si trovava il 30 aprile 1849: egli «Ebbe ad assistere i feriti ed essen-

¹¹ Ernesto Covitti a Francesco Anivitti, Roma, 24 [mese illeggibile] 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato*, Atti, plico 1, fascicolo 3.

¹² Ferdinando Fessa al Pro-Viceregerente, Roma 31 maggio 1849, in *Ibidem*.

¹³ Cristina Trivulzio di Belgiojoso al Pro-Viceregerente Anivitti, Roma 1 maggio 1849, sul retro risposta del Vicariato con la stessa data, in *Ivi*, plico 62, fascicolo 3. La sottolineatura è nel testo.

¹⁴ Per questo venne condannato a trascorrere un periodo di esercizi spirituali nella casa religiosa di San Paolo alla Regola, cfr. Atti processuali, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 55, e *Ivi*, busta 170, posizione 1252. Si vedano anche i casi dell'ex francescano, di origini napoletane, Filippo Patella, cappellano militare alla Trinità dei Pellegrini, e di Luigi La Guardia, arruolatosi nel corpo dei Tiraglioli e cappellano presso l'ambulanza dei Sette dolori, cfr. *Ivi*, posizioni 1244 e 1203.

do stato obbligato dalla forza militare di Garibaldi ad uscire fuori Porta S. Pancrazio dove erano moribondi e feriti, alcuni dei quali li trasportò alle sue spalle all'ambulanza della Ss.ma Trinità dei Pellegrini in unione di un Vescovo francese il quale lo aiutò soltanto pel trasporto di 4 o 5 feriti. In una circostanza di quella fatta fece quello che forse non saprebbe neppur dire come si regolò per aiutarli nell'Anima poiché era aiutato dal timore e dalla fatica per cui non ne confessò alcuno e nemmeno assolse»¹⁵. Anche se non sembra questo il caso, si può immaginare che alcuni sacerdoti avversi al nuovo regime politico si rifiutarono di udire confessioni anche perché spinti da una motivazione ideologica.

In realtà, l'intricata questione della confessione e della distribuzione delle facoltà di ascoltarla anche a coloro che non le possedevano apriva una serie di problematiche, che non erano legate solo all'assistenza ai feriti e ai moribondi negli ospedali militari. La fuga di gran parte del clero secolare e regolare romano aveva, infatti, lasciato senza confessori molti fedeli e diverse famiglie religiose; per questo furono molti i sacerdoti che chiesero il permesso di udire le confessioni delle monache e la dispensa per entrare nella clausura. Un altro caso particolare è costituito dalle religiose che vennero spostate dalle proprie case e accorpate ad altre comunità monastiche: in questo specifico caso, il padre confessore dell'ordine ospitante chiese al Vicariato di avvalersi della facoltà di potere confessare anche le monache ospiti: per esempio, il parroco di San Francesco a Ripa espose al Vicariato che «Le monache di S. Cecilia alle quali si sono riunite quelle di Campo Marzio mi pregano in sì critiche circostanze di aiutarle con le confessioni. Io ne confesso totalmente due, colla licenza del Vicariato da tre o quattr'anni in qua. Nella pagella stampata si dice che per una o due volte si può confessare anche quelle che si presentano, onde ho accolto anche altre che non sono mie penitenti. Ma bramerei, se ella il crede, la facoltà di confessarle anche in seguito finché durano questi tempi per consolarle, attesa la viva istanza che me ne fanno, non avendo esse altro che il confessore solo»¹⁶. Le questioni proposte potrebbero apparire banali al lettore contemporaneo, ma, all'epoca, crearono, tra clero e religiosi, dei veri e propri casi di coscienza, in cui il limite canonico tra competenze di foro interno e foro esterno non fu del tutto chiaro e portava chiamare in causa continuamente l'autorità ecclesiastica competente. A tale proposito, risultava particolarmente ardua da dirimere la posizione degli sfollati, che erano stati alloggiati dalle autorità repubblicane nei conventi sgombrati, poiché questi avevano formalmente infranto luoghi deputati alla clausura, ma, al tempo stesso, ritenevano di averlo fatto in buona fede e per estrema necessità. Quando tali peccatori si sarebbero inginocchiati nel confessionale, come dovevano comportarsi i confessori?

Molte famiglie secolari, siccome è notorio, rifuggiate [*sic*] per disposizione del Governo in vari Conventi tutt'ora abitati in parte dai Regolari proprietari, sembra: che le donne di dette famiglie appartenenti abbiano incorso, ed incorrano la scomunica contra violantes clausuram Regularium. D'altra parte avendosi i regolari abbandona-

¹⁵ *Ivi*, busta 174.

¹⁶ Giuseppe Marinoni, parroco di S. Francesco a Ripa al Vicegerente, Roma 16 maggio 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato*, Atti, plico 296, fascicolo 12.

ta, sebbene per violenza, quella parte de' loro claustrî, potrebbe opinarsi, che la clausura nel presente caso possa intendersi ristretta alle sole stanze tutt'ora ritenute ed abitate dai Religiosi, e che quindi i secolari i quali senza aver avuto parte alla citata violenza, abitano ora le camere o piani già abbandonati non debbano considerarsi per violatori della clausura. Oltre a ciò si osserva che negandosi per questo motivo l'assoluzione, e obbligandosi in coscienza i secolari rifuggiati di presente ne' cennati luoghi pii a partirne al momento si ecciterebbe nella popolazione disturbi e dicerie, le quali nelle presenti circostanze potrebbero agevolmente dare motivo e quantunque ingiusto a viemaggiormente infierire la persecuzione contro i regolari medesimi, e gli altri ecclesiastici. In tale dubbio, pertanto alcuni confessori di questa Metropoli si rivolgono ossequiosamente a V. S. Ill.ma e Rev.ma pregandola a degnarsi di dichiarare:

Se le donne abitanti, come sopra, ne' chiostrî de' Regolari, abbiano incorso ed incorrano la scomunica [...].

Supplicano per la facoltà di assolverle.

Se possono dette donne, in vista del pericolo e necessità attuali seguitare tutta sapientia ad abitare in questi luoghi pii in cui già si trovano rifuggiate. [...].

Supplicano a ciò ad impedienda majora [...], colla autorità a lei delegata, si degni derogare per il momento alle leggi Canoniche in proposito, onde tranquillizzare le persone¹⁷.

Un opuscolo a stampa dal titolo *La Pasqua di un deputato* inscenava un dialogo tra un sacerdote e un deputato dell'Assemblea Costituente romana, il quale, essendosi presentato in confessionale e avendo rivelato al sacerdote il proprio impegno in favore della causa Repubblicana, si vide negare dal padre confessore l'assoluzione necessaria per adempiere al precetto pasquale prescritto ad ogni buon cattolico. Dal rifiuto scaturiva un vivace botta e risposta tra il prete e il deputato repubblicano: l'uno affermava di non potere confessare coloro che erano incorsi nella scomunica papale, l'altro sosteneva che le scomuniche possono essere comminate solo per offese contro la dottrina religiosa e non per azioni commesse nel campo della politica, in quanto «Il rimedio della scomunica, oltreché si deve adoperare negli estremi bisogni, si deve solamente farne uso per le cose spirituali, per le faccende strettamente appartenenti all'anima, e non mai per le cose terrene, per l'ambizione dei Papi, per la sozza smania in essi del comando»¹⁸. Similmente, nelle pagine del giornale satirico *Il Cassandrino repubblicano* si dava notizia che, proprio in occasione della Pasqua, i due tipografi addetti alla stampa del foglio si recarono a confessarsi, ma vennero respinti dai sacerdoti, perché rei di imprimere un periodico "scomunicato e anticlericale"¹⁹. Fu proprio in occasione della Pasqua del 1849 che il problema della confessione toccò sensibilmente l'opinione pubblica, mossa dalla preoccupazione

¹⁷ Corrispondenza varia del periodo della Repubblica romana (1848-1849), in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3. La sottolineatura è nel testo.

¹⁸ Anonimo, *La Pasqua di un deputato. 20 Aprile 1849*, in AAV, *Collezione Spada*, 95, p. 10.

¹⁹ «Il Cassandrino repubblicano», XI (1849), p. 3.

per l'impossibilità di adempiere al precetto religioso, a causa del comportamento ostile di molti esponenti del clero in cura d'anime, nell'ottica di quella che, fino a qualche mese prima, era stata – e in parte ancora lo era – una società confessionale. Ovviamente i parroci e il clero non presero l'iniziativa di rifiutare la confessione pasquale ai fedeli di propria spontanea volontà, almeno non sempre, ma, anche in questo caso, apparve d'obbligo riportare la questione all'attenzione dell'autorità ecclesiastica, la quale avrebbe dovuto indicare la soluzione migliore da adottare dal punto di vista canonico. Fece così il sacerdote romano Giuseppe Savarese, il quale chiese al Vicariato il permesso di confessare coloro che avevano espresso il voto per l'Assemblea Costituente o che si erano dimostrati favorevoli alla Repubblica, sempre operando le debite distinzioni tra foro interno e foro esterno, e di «assolvere dai casi riservati all'Eminenza Vostra e dalle censure incorse per la ribellione»²⁰. Purtroppo non si conosce la risposta del Cardinal Vicario a questa istanza, ma il dibattito sulla questione assunse una dimensione pubblica tale da oltrepassare le mura delle sagrestie e finire nelle segreterie delle autorità repubblicane, le quali guardarono con preoccupazione all'impossibilità per i fedeli di adempiere al precetto pasquale e al comportamento dei confessori, convinti che la cosa avrebbe avuto sicuri risvolti politici anche sul piano del consenso alla Repubblica e dell'ordine pubblico. Lo faceva prontamente notare ai Triumviri il magistrato di Genzano, Marco Bombello Celso Giannini, già qualche giorno prima di Pasqua, con una lettera dai toni molto allarmanti:

Si rende indispensabile il porre un immediato riparo ad uno scandalo che può divenir causa di mali, ed inconvenienti maggiori. Questi sacerdoti confessori rifiutano l'assoluzione a tutti quelli che presero parte all'impianto dell'attuale Governo Repubblicano, sia o con aver dato il voto per la nomina dei Deputati alla Costituente, sia per aver dato mano, e cooperato alla esecuzione delle leggi dal Governo medesimo pubblicate. Solo a pochi stretti connessi loro in amichevole relazione, premessa esigenza di un formale giuramento, che vita solo conserveranno sempre odio, e contrarietà al Repubblicano governo, si accorda quella condizionatamente, e previa sempre quelle formalità, e cerimonie, che prefissavansi dalla chiesa a carico degli scomunicati. Non [...] potete non prevedere i mali [...] che ne deriverebbero a danno del Governo della Repubblica per quelle contrarie impressioni, che tale operato può fare sugli animi deboli e sopra persone materiali. [...] E per persuadervene in parte vi basti riflettere che l'operare di quelli ha certamente in mira di promuovere una guerra civile fra cittadini, quale andrà senza meno ad avverarsi ove avvenisse, siccome è da aspettarsi, che per parte di questa prima Ecclesiastica rappresentanza venissero esposti al pubblico i nomi di coloro che non avranno soddisfatto al precetto Pasquale. Un tale passo susciterebbe indubbiamente ben rilevante sconcerto, perché essendo la maggior parte di questi cittadini cariche di pregiudizi, potrebbero discendere a vie di fatto, ed a trasversali reazioni facendosi istrumento tal modo della

²⁰ Sacramento della Confessione, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 1, fascicolo 3.

riprovevole mira di quelli, che sotto l'aspetto di religione vogliono chiamare i popoli a vendetta, ed eccidi²¹.

Probabilmente i sacerdoti, rifiutando l'assoluzione in occasione della Pasqua, avevano in mente esattamente quello che paventava Celso Giannini, ovvero sollevare il popolo contro la Repubblica, utilizzando, così, la negazione del sacramento come strumento di lotta politica contro il nuovo regime politico. Tuttavia non si registrarono disordini in occasione della Pasqua, ma, poco più di un mese dopo, i confessionali furono protagonisti di un avvenimento che rischiò di minare la reputazione della Repubblica agli occhi delle potenze straniere e di dividere la popolazione nel consenso tributato alle istituzioni repubblicane. Secondo quanto racconta Giuseppe Boero nelle sue memorie, il 19 maggio 1849, un gruppo di popolani entrò nelle chiese che affacciano sulla via del Corso e vi portarono via i confessionali che trovarono, come simboli dell'oscurantismo di antico regime e strumenti di controllo delle coscienze da parte del governo clericale: «Uno straniero parlando in un crocchio di popolani li accusò di essere papalini, e predisse che in breve sarebbero tornati ai confessionali; che questi per dargli una mentita entrarono nella chiesa di San Carlo e si impadronirono di alcuni confessionali per farne un falò [...]. In poco men di quattro ore radunarono intorno alla piazza cinquantadue confessionali fra interi e rotti che disposero in forma di semicerchio: e intanto alcuni giovinastri [...] vi facevano intorno mille beffe, insultando apertamente al Sacramento della Penitenza, e uscendo in atti e parole turpissime che offendevano il pudore e l'onestà»²². A quanto pare, la notizia di quanto stava accadendo a piazza del Popolo giunse presto alle autorità repubblicane, le quali mandarono il ministro Sterbini a placare l'incontenibile furore della folla, facendola desistere dall'intento di distruggere i confessionali tolti alle chiese. Il giorno successivo il Triumvirato emanò un proclama ridondante di retorica patriottica e civile, in cui, con riferimenti alla religione e alla causa "santa" della Repubblica, invitava i romani a riportare i confessionali nelle chiese, proclamandosi certo della buona fede con la quale il popolo aveva compiuto tale gesto sacrilego, ma, al tempo stesso, patriottico.

Parecchi tra voi in un moto di zelo irreflessivo, promosso da sentori di nuovi pericoli, hanno jeri posto mano, disegnando farne arnesi di barricate, sopra alcuni confessionali appartenenti alle chiese. L'atto sarebbe grave e punibile, se noi non conoscessimo le vostre intenzioni. Voi avete creduto, con quella dimostrazione, di far nuova testimonianza che ogni cosa è ormai possibile in Roma, fuorché il ripristina-

²¹ Marco Bombello Celso Giannini ai Triumviri, Genzano, 6 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta VIII, fascicolo XVII, ff. 42-48 r-v.

²² G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 251-252, vedi anche G. Beghelli, *La Repubblica romana del 1849*, II, cit., p. 78; J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, cit., p. 186. Le fonti schierate con la fazione papalina rincarano la dose aggiungendo il particolare oltraggioso secondo il quale coloro che spogliarono le chiese lo fecero mentre sull'altare era esposto all'adorazione dei fedeli il Santissimo Sacramento, dimostrando così come i protagonisti dell'avvenimento non avessero rispetto nemmeno per quello che la religione cattolica considera il corpo di Cristo, cfr. A. Bresciani, *La Repubblica romana*, II, cit., pp. 216-217; Anonimo, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma*, cit., pp. 50-51.

mento del governo sacerdotale caduto. Avete voluto esprimere il pensiero che non è e non può essere vera religione dove non è patria libera, e che oggi la causa della religione vera [...] è tutta sulle barricate cittadine. Ma i nemici della nostra Santa Repubblica vegliano [...] a interpretare male i vostri atti; e ad accusare il popolo d'irriverenza e d'irreligione. Tradirebbe la Patria chi fornisse motivo a siffatte accuse. Romani! La Città vostra è grande e inviolabile [...] perché fu culla e conservatrice di Religione. Dio protegge e proteggerà la Repubblica [...] perché da noi si combatte per la sua legge d'Amore e di Libertà [...]. Da quei Confessionali d'onde purtroppo escirono talvolta, violazione del mandato di Cristo, insinuazioni di corruzione e di servitù, esce pure, non lo dimenticate, la parola consolatrice alle vecchie madri dei combattenti per la Repubblica [...]. I vostri Triumviri esigono da voi una prova di fiducia [...] riconsegnate voi stessi alle chiese i confessionali che jeri toglieste. Le barricate cittadine avranno difesa dei nostri petti²³.

Ai confessionali veniva dunque attribuito un nuovo valore civico, un significato simbolico scevro dai condizionamenti che li accomunavano ai metodi di governo costrittivi tipici dell'Antico Regime, eleggendo i luoghi della confessione come garanzia di conforto per le madri degli eroi patrioti, che perdevano la vita nella difesa della Repubblica. Tale messaggio sembrò dimostrare la sua efficacia, poiché i confessionali tornarono nelle chiese da dove erano stati divelti.

Probabilmente, il rifiuto di dispensare la confessione in occasione della Pasqua fu per molti sacerdoti realmente un caso di coscienza, ma non si può escludere del tutto che questo rifiuto venne usato dal clero intransigente e papalino anche come strumento di lotta politica. Ancora una volta, il clero secolare romano impegnato in cura d'anime cercò di combattere il nuovo regime politico liberale e democratico con gli strumenti pastorali in suo potere e, questa volta, tale strategia si ritorse direttamente sui fedeli, colpendo la loro sensibilità religiosa in una circostanza importante come la Pasqua, una sensibilità religiosa che la Repubblica non intese mai intaccare. Se si potesse stabilire un legame tra questo e la spoliazione delle chiese dai confessionali, si potrebbe affermare che il rifiuto di dispensare il precetto pasquale ai fedeli romani si rivelò per il clero intransigente un'arma a doppio taglio. La Repubblica riuscì invece a gestire gli eventi e ad uscirne indenne agli occhi dell'opinione pubblica e in termini di consenso, appurato anche che l'episodio dei confessionali del 19 maggio non può essere attribuito all'autorità repubblicana. Nel 1849 la situazione si ribaltò completamente rispetto alle esperienze rivoluzionarie romane precedenti: infatti, mentre nel periodo giacobino e napoleonico si poteva registrare anche una adesione del clero nei confronti del nuovo regime politico, ma una completa avversione del popolo nei confronti di quest'ultimo, la Seconda Repubblica romana trovò la maggioranza del clero romano contrario e, al tempo stesso, poté vantare un vasto favore popolare.

²³ *Boll.*, p. 3.

3.2 *Novum Pascha*, ovvero Pasqua 1849

Appena quindici giorni dopo la proclamazione della Repubblica, il 24 febbraio 1849, l'Assemblea Costituente emanò un decreto riguardante la requisizione di uno strumento utile non solo per il corretto svolgimento della vita religiosa della Città, ma anche per qualsiasi altro aspetto della vita quotidiana dei cittadini: le campane²⁴. Il provvedimento mostrava una consapevole prudenza nel prescrivere l'esecuzione dell'ordine e lasciava trasparire la cognizione delle autorità repubblicane del fondamentale ruolo che le campane svolgevano nel regolare la vita dei romani, soprattutto quella religiosa. Così, si decretava che dalla requisizione fossero esentate tutte le campane delle parrocchie, delle basiliche, delle chiese nazionali e quelle che potevano vantare un valore storico e artistico; oltre all'inopinabile finalità pratica, l'esonero era stato pensato e concesso anche per non urtare la sensibilità religiosa dei cittadini²⁵: a riprova di ciò non mancarono, anche successivamente, deroghe speciali all'ordine contenuto nel decreto²⁶.

Il tempo sacro, che le campane scandivano giornalmente, veniva cadenzato, nel corso dell'anno, dalle feste liturgiche²⁷, soprattutto in una città come Roma, dove quasi ogni giorno si poteva assistere ad una liturgia legata ad una ricorrenza e dove spesso le feste venivano solennizzate con una cerimonia officiata direttamente dal pontefice. L'assenza del papa da Roma avrebbe potuto quindi generare un vuoto di sacralità che doveva in qualche modo essere riempito, una necessità che veniva percepita tanto dal popolo quanto dal ceto ecclesiastico e, perfino, dalle stesse autorità repubblicane, che dimostrarono ben chiaro l'intento di ovviare a questa mancanza cercando di mettere in atto strategie in grado di costruire una liturgia alternativa delle feste religiose, alle quali si andarono a sovrapporre anche significati civili e politici. Questo, per i romani, non voleva dire solo ripetere ciclicamente una tradizione consuetudinaria fatta di ritualità e simboli, ma, soprattutto, sentire, in occasione della festività, la presenza concreta del divino, rappresentato dal Vicario di Cristo in Terra.

Il Natale passò abbastanza inosservato rispetto alla consuetudine: nel numero del 30 dicembre 1848 del giornale «Il Positivo», si dava notizia delle celebrazioni eseguite da Pio IX a Gaeta la notte di Natale e della richiesta di pubbliche preghiere, per la Chiesa e per sé stesso, che il papa aveva formulato in quella occasione, emanando l'ordine di non celebrare a Roma le consuete liturgie notturne previste per il tempo

²⁴ *Ivi*, pp. 52-53.

²⁵ Sulla requisizione delle campane si veda *Relazioni e rapporti sulla spoliazione di campane, arredi sacri ed altro dalle chiese e da altri luoghi di culto*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo I.

²⁶ Come quella concessa alle monache di S. Susanna, cfr. La badessa del Monastero di S. Susanna a Saffi, Roma, 20 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XIV, ff. 205-208 r.

²⁷ Sulla concezione di tempo sacro in età moderna si veda O. Niccoli, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 3-22; Ead., *La vita religiosa nell'Italia moderna*, cit., in particolare le pp. 15-68; L. De Salvo, A. Sindoni (a cura di), *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

di Natale²⁸. L'ordine suonava quasi come una punizione inflitta a quei sudditi ribelli che avevano osato rivolgere le armi contro il loro sovrano, una privazione di sacralità da parte dell'autorità spirituale che, abbandonando la Città eterna, aveva portato via con sé anche la facoltà di onorare la festa liturgica con la dovuta solennità.

Le cose andarono diversamente in occasione della Pasqua, quando la Repubblica, ormai nel pieno delle sue funzioni, gestì la celebrazione della festa includendola in un progetto politico in cui andarono a confluire propaganda, religione civile e volontà di garantire al popolo romano uno svolgimento della solennità liturgica in continuità con la tradizione²⁹. La preparazione per la Pasqua del 1849 non conobbe significativi cambiamenti dal punto di vista formale e spirituale rispetto alla tradizione. All'inizio della Quaresima, le Congregazioni pontificie e la Curia continuarono a ricevere le solite richieste di indulto per il consumo di condimenti di grasso, non solo da Roma ma anche da altre diocesi³⁰. Con l'impegno profuso per l'organizzazione delle celebrazioni pasquali, il governo della Repubblica intendeva dimostrare al popolo romano tutto il suo sforzo affinché fosse rispettata la religione e preservata la tradizione. In questo senso si deve intendere il ripristino di un'antica consuetudine romana, prevista per il venerdì santo, che risultava tanto cara alla cittadinanza, ovvero l'illuminazione notturna di una imponente croce all'interno della basilica di San Pietro, presso l'altare della Confessione, una tradizionale luminaria che era stata proibita nel 1825 da Leone XII, per motivi di ordine pubblico e mai più ripristinata³¹.

Nonostante la congiura antirepubblica sventata il sabato santo³², quello che accadde domenica 8 aprile fu un vero e proprio successo in termini di consenso. Essendosi i Canonici di San Pietro in Vaticano rifiutati di accogliere l'ordine del Triumvirato di celebrare la funzione pasquale in basilica³³, la cerimonia venne officiata da alcuni preti aderenti alla Repubblica, i quali si prestarono all'evento per

²⁸ «Il Positivo» del 30 dicembre 1848, p. 7, in ASCDF, *Stanza storica*, B 2 I.

²⁹ Sulla Pasqua a Roma nel 1849 si veda D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 165-176, e G. Ceccarelli, *La Pasqua a Roma nel 1849. Da documenti inediti dell'Archivio capitolare di San Pietro, dell'Archivio storico del Comune di Roma e dell'Ecc.ma Casa Massimo, estratto dalla rivista «Roma»*, III, (1925), pp. 3-5.

³⁰ A tale proposito si vedano le lettere di vescovi che chiedono la dispensa per i cibi di grasso per la Quaresima del 1849, in ACDF, *Sanctum Officium, Materie diverse, 1848-1849*, fascicolo 10; *Facoltà ecclesiastiche* in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 16; Le autorità comunali al Vicegerente, Roma, 30 gennaio 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1849, p. 24.

³¹ A quanto pare, l'idea di rievocare la tradizione dell'illuminazione della croce venne al triumviro romano Armellini «il quale ben conosceva gli istinti e le brame del romano volgo», cfr. L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, III, cit., p. 363. Cfr. Armellini al Ministro dell'Interno, Roma, 4 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XV, f. 170 r. Si veda anche AAV, *Repubblica Romana II (1849)*, busta 22, rubrica 19, e busta 23, rubrica 27; e anche il racconto dell'evento fornita da G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 353; e in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 165, fascicolo 3, ff. 53-54 r-v.

³² Sulla congiura antirepubblicana che doveva aver luogo nella notte del sabato santo si veda *Processo contro Luigi Leonardi creduto capo reazionario*, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 74, fascicolo CXXXIII.

³³ Su questo aspetto si veda il Verbale del Capitolo del 7 aprile 1849, in BAV, ACSP/1, *Decreti*, 33.

trarne un beneficio economico, più che per una convinta fede politica. La descrizione di ciò che avvenne in San Pietro è riportata in tutte le opere memorialistiche sugli avvenimenti romani del 1849, ma quella fornita dal pittore garibaldino Nino Costa appare particolarmente curiosa e ricca di particolari interessanti:

Era imminente la Pasqua di quell'anno e Mazzini volle che ai Romani non mancasse la benedizione – che in tempi ordinari, per quella ricorrenza, era il Santo Padre che la impartiva al popolo – dalla gran loggia di San Pietro in Vaticano. Spettacolo imponente, avanzo in epoca di decadenza dell'antica grandiosità romana. Per raggiungere lo scopo, che avea non trascurabile finalità politica, Mazzini si rivolse a me. Ed io accettai. Non era facile trovare un sacerdote il quale si prestasse a sostituire in tanta cerimonia il pontefice. Ma pensai subito al prete Spola, ne andai in cerca e gli tenni questo discorso: - Senti prete, benché tu non ti sia portato benissimo, la Provvidenza e le circostanze ti aiutano. Io ti promisi di farti vescovo *in partibus*, in luogo di ciò ti faccio papa. Vuoi tu impartire la benedizione di Pasqua dalla gran loggia di San Pietro?

- Voglio - rispose il prete libertino. Ma quanto mi date?

- Trenta scudi.

- Che sian scudi e non denari!....

Il giorno dopo, che era quello di Pasqua, si raffazzonò alla meglio un simulacro di Corte Pontificia con relativi flabelli. Si fecero quadrati di truppe in Piazza San Pietro ed i Romani non mancarono di affluirvi; parte per lo spettacolo, parte per abitudine, parte per religione. Le campane suonavan da rivoluzionarie, le artiglierie sembravan tuonassero più a battaglia che a festa. Intanto prete Spola inuntuoso paludamento, aperte con gran solennità le braccia, benediva il popolo. I Triumviri, Mazzini, Armellini e Saffi, assistevano alla gran cerimonia dalla loggia della guardia svizzera. Mazzini, mi pare ancora di vederlo, in marsina nera ed in cravatta bianca, con prete Arduini accanto, tutto assorto e pensoso, mirava l'imponentissimo spettacolo. E [...] disse: - Questa religione si regge e si reggerà ancora per molto tempo per la gran bellezza della forma. [...] Don Felice Spola ebbe a pagare assai cara tale sua passeggera gloria. Restaurato Pio IX egli venne acciuffato dalla Santa Inquisizione; e più nulla si seppe di lui³⁴.

Il sacerdote Luigi Spola, arrestato ed espulso da Roma nel febbraio 1850³⁵, ricoprì il ruolo più importante nel corso della cerimonia, svolgendo le mansioni che era-

³⁴ N. Costa, *Quel che vidi e quel che intesi*, cit., pp. 57-58. Il sacerdote che Nino Costa chiama Felice Spola era sicuramente Luigi Spola, si tratta probabilmente di un errore dell'autore. Solo per portare qualche altro esempio, l'episodio della Pasqua è descritto anche in L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, III, cit., pp. 319-323; A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., pp. 250-252; G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., pp. 350-364; G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 249-250; N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., pp. 101-102; si veda anche quanto narrato nei numeri del periodico «Il Positivo» custoditi in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, B 2 I. e nel *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 31-40, 142-157.

³⁵ Notizie sui sacerdoti che concelebrarono la messa di Pasqua in San Pietro si trovano in il Cardinal Vicario al Conte Dandini de Sylva, Ispettore Generale di Polizia, Roma 27 febbraio 1850, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Varie*, tomo 36, p. 117. Processo a don Giacomo Scarpinati, in ASVR, *Tribu-*

no solitamente riservate al pontefice, soprattutto quella di impartire la benedizione *Urbi et Orbi* dalla loggia centrale della basilica³⁶. In quella occasione, il Triumvirato era stato in grado di mettere in piedi una macchina del consenso che aveva saputo fondere insieme la profonda conoscenza della religiosità romana – posseduta da Armellini – con il pensiero politico e religioso di Mazzini; il risultato che si ottenne fu quello noto, dietro al quale si celava però, come osservò giustamente Nino Costa, una ben precisa simbologia politica. Così Spola venne parato da pontefice e svolse tutti i gesti di competenza del papa, dando l'impressione al popolo minuto che tutto avesse luogo secondo la consuetudine, mediante una sorta di “sostituto pontefice”. Come scriveva nelle sue memorie il Ministro di Grazia e Giustizia della Repubblica, Giovita Lazzarini: «La funzione è stata magnifica. Si è voluto soddisfare il popolo con tale spettacolo per non interrompere le sue tradizionali abitudini e fargli sempre meno sentire l'assenza del Pontefice»³⁷. Eppure il significato che si volle imprimere alla celebrazione fu ben più complesso: Luigi Spola era solo un tramite, la benedizione veniva impartita, secondo la concezione dell'autorità repubblicana, in particolare modo secondo i principi del pensiero mazziniano, non da un sacerdote, bensì dallo stesso Sacramento, innalzato dalla loggia centrale di San Pietro verso la piazza gremita. Tale gesto voleva indicare che, nel nuovo ordine politico, non era necessario un Vicario di Cristo per impartire la benedizione al popolo in suo nome: con l'ostensione dell'Eucaristia si intendeva far passare il messaggio che la benedizione discendeva dallo stesso Gesù Cristo, che poteva comunicare direttamente con il popolo di fedeli senza intermediari. I rivolgimenti politici in una prospettiva democratica e inclusiva avevano avuto precisi risvolti anche in campo religioso: non era più necessario che un sovrano governasse per diritto divino, come erano soliti dichiarare i monarchi di Antico Regime, così anche nelle funzioni religiose il popolo doveva avere accesso diretto alla fonte della Grazia, ovvero a Dio, senza alcuna intermediazione. Forte è l'allusione al principio di matrice protestante del *Solus Christus*, rispecchiato anche nella intestazione di tutti gli atti normativi della Repubblica, che venivano emanati in nome di Dio e del Popolo³⁸; un popolo che era, ormai, del tutto

nale criminale del Vicariato, scaffali 176-177-178-179, busta 170, posizione 1211. A questi si aggiungono anche i nomi dei sacerdoti Massimiliano Staderini, Benedetto Picchi, di Gavazzi, Ventura e Bassi.

³⁶ Si veda ancora una volta, per esempio, il caso di don Antonio Giovannetti, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 294.

³⁷ G. Lazzarini, *Diario epistolare di Giovita Lazzarini*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1899, p. 71.

³⁸ Sull'intestazione degli atti della Repubblica in nome di Dio e del Popolo si veda D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 43-52, in cui si sottolinea l'impronta mazziniana del provvedimento, riconoscendo una non casuale coincidenza tra l'invito rivolto a Mazzini di recarsi a Roma, formalizzato dall'Assemblea Costituente il 12 marzo 1849, e l'adozione da parte dell'Assemblea stessa, nello stesso giorno, della formula “Dio e Popolo” in apertura di tutti gli atti normativi della Repubblica, scrive Arru «In una concezione più generale in cui la dimensione politica e quella religiosa appaiono intimamente compenstrate, ed al Popolo è assegnata una posizione di assoluta centralità, il principio politico della sovranità popolare finisce per acquisire una sorta di solenne sanzione di carattere religioso»; sull'argomento si veda anche M. Ferri, *Dio e Popolo, Repubblica Romana 1849*, in *Per il CL anniversario della Costituzione della Repubblica Romana del 1849*, CNR, Roma 1999, pp. 3-18. Il testo del provvedimento legislativo si trova in *Boll.*, p. 11; si veda anche *Le Assemblies del Risorgimento*, IV, p. 148.

sovrano e si trovava nel pieno di una transizione dallo *status* di suddito a quello di cittadino, anche nel rapporto con la divinità.

Questa interpretazione simbolica della cerimonia pasquale non sfuggì anche ai contemporanei: Spada annotò nelle sue memorie che «La parola d'ordine scaltramente diffusa nelle masse, che se era partito il vicario, restato era fra noi il Principale, e quindi essere preferibile la benedizione di Cristo in Sacramento a quella di un uomo che ne facesse le veci»³⁹.

Questo processo di democraticizzazione della religione poteva, però, risultare alle grandi masse popolari troppo difficile da comprendere, pertanto queste ultime si limitarono, quasi sicuramente, a concepire la cerimonia pasquale come un semplice rispetto della tradizione rituale. Il compito di fornire un supplemento esplicativo di quello che era accaduto l'8 aprile 1849 venne affidato alle pagine del *Monitore Romano*, l'organo ufficiale della Repubblica, che pubblicò un articolo dal titolo programmatico *Novum Pascha*, in cui si poteva leggere: «Cristo è risorto Salvatore dell'anime umane, anche quest'anno vincendo le potenze delle tenebre, e scoperti il sepolcro suggellato dalla tirannide. Il popolo cristiano ama questa festa tra tutte, perché è la festa della libertà. [...] Mancava, non per colpa nostra, il Vicario di Cristo: lui partito rimase il Popolo e Dio»⁴⁰. La questione, già dibattuta in sede storiografica, si può efficacemente riassumere con le parole di Daniele Arru, il quale afferma che «Sembra evincersi in modo sufficientemente chiaro la lettura "politica" degli accadimenti pasquali di quell'anno. V'è certamente l'intento di conservare e salvaguardare tradizioni religiose più che sentite e consolidate. Ma vi traspare, altresì, la volontà di attribuire a quegli atti un significato nuovo, ritenuto adeguato e consono ai mutamenti politico-istituzionali intervenuti nello Stato Romano. E traluce, inoltre [...] l'influsso della dottrina mazziniana incline ad un rinnovamento religioso imperniato sul binomio Dio e Popolo»⁴¹. Secondo l'interpretazione fornita dal canonista, in Mazzini sopravviveva una forte concezione giansenistica dei rapporti tra religione e Stato, secondo la quale quest'ultimo non solo non doveva essere del tutto indifferente al sentimento religioso, ma doveva garantirne la purezza dottrinale⁴². Tutto ciò ebbe anche una sua forte manifestazione simbolico-rituale quando tutte le autorità politiche seguirono in processione il Santissimo Sacramento che veniva portato sulla loggia centrale, dalla quale, dopo la benedizione impartita al popolo, si affacciò lo stesso Mazzini, accolto dalla folla con acclamazioni alla Repubblica⁴³.

Potrebbe sembrare che tutto ciò entrasse in diretto contrasto con quello che era stato enunciato nei principi fondamentali repubblicani, ovvero che al papa sarebbero state garantite le sue prerogative come autorità spirituale, ma, nello stesso solco dei rapporti tra lo Stato e la religione, si deve leggere anche l'esito del rifiuto che i canonici vaticani opposero all'ordine di celebrare la messa pasquale. Al Capitolo ven-

³⁹ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 360.

⁴⁰ G. Boero, *La Rivoluzione romana al giudizio degli imparziali*, cit., p. 544.

⁴¹ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., p. 172.

⁴² *Ivi*, p. 174; si veda anche F. Landogna, *Giuseppe Mazzini e il pensiero giansenistico*, Zanichelli, Bologna 1921; F. Momigliano, *L'educazione religiosa di Giuseppe Mazzini*, in «Bilychnis», IX (1920), pp. 21 e seguenti; L. Rodelli, *La Repubblica romana del 1849*, cit., p. 203.

⁴³ L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, III, cit., p. 322.

ne, infatti, comminata una multa di cento scudi pro capite e, come si legge nell'ordinanza del Triumvirato del 9 aprile 1849, «Tale rifiuto, mentre offende grandemente la dignità della Religione, offende anche la maestà della Repubblica, ed ha eccitati scandalo e vivo sdegno nel Popolo; [...] il Governo ha debito di preservare incontaminata la Religione, e di punire qualunque offesa contro la Repubblica»⁴⁴. Tale enunciato puntava a diffondere l'immagine dello Stato repubblicano come *defensor fidei*, in quanto aveva disposto di celebrare cerimonie liturgiche a favore della religione, della sua integrità e purezza e del sentimento religioso del popolo, sconfinando in facoltà che la stessa Repubblica aveva, fin dalla sua nascita, garantito come esclusiva competenza dell'autorità spirituale. Nonostante la tensione tra il governo repubblicano e i canonici di San Pietro in Vaticano⁴⁵, la domenica di Pasqua si svolse nell'Urbe in un clima di festa e di serenità: il popolo si sentiva appagato, perché aveva visto rispettate le proprie tradizioni e, anche se probabilmente non aveva del tutto compreso i risvolti simbolici della benedizione impartita con il Santissimo Sacramento da un semplice prete vestito con le insegne pontificie, non sentì affatto la mancanza del pontefice, ormai lontano, impegnato a lanciare anatemi e a scagliare eserciti stranieri contro i suoi, ormai ex, sudditi ribelli. Il nuovo regime politico era stato in grado di mobilitare il consenso popolare anche in occasione della Pasqua, mostrandosi attento nel rispettare le tradizioni e la sensibilità religiosa dei romani contro l'ostracismo opposto, invece, dal Capitolo di San Pietro, e veicolando, mediante le celebrazioni pasquali, anche un preciso messaggio politico. In questo clima di festa, un prete prussiano poteva anche permettersi di scherzare con dei repubblicani all'interno di un caffè, sostituendo, sulla testa di un tiragliolo, il cappello militare con quello da sacerdote⁴⁶. Al calar della sera, nella tiepida primavera romana, la città volgeva il suo sguardo verso la cupola michelangiotesca illuminata da centinaia di candele, accese a formare un tricolore sul profilo di quello che era, da secoli, il simbolo del potere del papato e il centro del Cattolicesimo universale.

3.3 La predicazione: la parola che muove gli animi contro o a favore della Repubblica

Il 3 novembre 1848 ebbe luogo una Congregazione della Provincia romana dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, in cui si stabilì che, per la Quaresima successiva, sarebbero stati impegnati per le prediche 57 frati⁴⁷. Ancora non si poteva

⁴⁴ *Boll.*, pp. 316-317. Si veda anche l'opinione espressa da Beghelli che denuncia un ambiguo comportamento della Repubblica in materia di religione in G. Beghelli, *La Repubblica romana del 1849*, I, cit., p. 269. Qualche giorno dopo la Pasqua il giornale satirico «Don Pirlone» pubblicò una vignetta satirica che rappresentava i canonici vaticani in fila nell'atto di recarsi a pagare la multa alla personificazione della Repubblica, facilmente riconoscibile dal berretto frigio, cfr. *Allegoria della Repubblica Romana* (I canonici di San Pietro pagano la multa alla Repubblica), MCRR, Ved4d(169), in «Il Don Pirlone» del 13 aprile 1849, p. 727.

⁴⁵ Si legge anche che alcuni canonici avevano proposto di non celebrare affatto la messa, si veda *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 31-40.

⁴⁶ N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., pp. 101-102.

⁴⁷ Verbale della Congregazione della Provincia Romana dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini del 3 novembre 1848, in APFMC, *Annuari della Provincia Romana*, VII, pp. 344-345. Per uno studio genera-

immaginare cosa sarebbe successo qualche giorno dopo e quali conseguenze avrebbero avuto i rivolgimenti politici su un aspetto così importante per la pratica religiosa come quello della predicazione. Già dagli anni Venti e Trenta dell'Ottocento le prediche quaresimali, e non solo quelle, erano divenute le occasioni più propizie in cui una grande quantità di ecclesiastici liberali avevano potuto sfoderare le loro doti oratorie. Clero secolare e regolare arringava le folle mescolando, sempre più indistintamente, tematiche civili ad immagini, simbologia e linguaggio religioso; il tutto era reso molto attrattivo dai toni particolarmente ridondanti dell'oratoria Ottocentesca; diversi sacerdoti erano diventati delle vere e proprie celebrità, ed erano ricercati e richiesti persino dai presuli per le predicazioni della Quaresima nelle loro diocesi, due di questi, Alessandro Gavazzi ed Ugo Bassi, erano giunti a Roma a sostenere la Repubblica. Dal canto loro, sia il nuovo regime politico che l'autorità ecclesiastica romana avevano percepito immediatamente l'importanza dello strumento della predicazione: i repubblicani vi riconoscevano un valido mezzo per l'alfabetizzazione politica delle masse popolari e la loro mobilitazione, mentre l'alto clero vi rintracciava uno strumento utile per organizzare la reazione e la resistenza al nuovo regime politico. All'indomani della Pasqua, il Cardinale Vicario emanò una circolare ai parroci e predicatori romani esortandoli a contrastare "false dottrine" proprio attraverso la predicazione, poiché il papa era venuto a conoscenza che:

In cotesta, ora disgraziata Capitale del Cristianesimo, centro e sede della Cattolica Unità, si vadano spargendo massime contrarie alla fede, e sovversive di quella sana dottrina che insegnata dal Capo degli Apostoli, integra e pura, la Dio mercè, si è conservata si a' giorni nostri nel Popolo Romano; e ciò che più importa, quasi ad onta di quella Suprema Cattedra in cui Gesù Cristo stesso per mezzo del suo Vicario in terra insegna ed ammaestra a tutto il mondo l'eterna verità, si pretenda stabilire cattedre vituperevoli di menzogna e di errore, nelle quali dai figli di perdizione, apostati e ribelli di quella Chiesa che li aveva nutriti ed esaltati, si proclamino dottrine false ed erronee per tentare nientemeno che di svellere dai Romani il prezioso dono della fede, ed introdurre il Protestantismo. [...]. Questi sono i voti che fa il S. Padre, e queste le suppliche che porge al Signore per la sua diletta Roma; [...] così ha imposto a Noi, che abbiamo l'onore di rappresentarlo come suo Vicario, di esortare e scongiurare [...] i Parrochi tutti, affinché in questa così importante circostanza radoppino le loro premure onde non sia mai per accadere di vedere in mezzo a Roma innalzata la cattedra dell'errore a fronte di quella della verità, e propagate nelle terra dei Santi dottrine opposte al domma ed alla morale della chiesa. Sono essi vigili sentinelle in Israello; sono chiamati pastori del gregge di Gesù Cristo; sono al Divin Tribunale responsabili delle anime commesse alla loro cura, e quindi non devono risparmiare né sollecitudine, né travagli perché il Popolo sia a tempo avvertito del pericolo che gli sovrasta [...]. Ciò che abbiamo detto ai Rev. Parrochi intendiamo pure indirizzarlo ai Sacerdoti tutti, e specialmente a quelli che si esercitano nel ministero della predicazione e confessione. [...] La presente Circolare dovrà leggersi al Popolo

le sulla pratica della predicazione in età moderna si veda R. Rusconi (a cura di), *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Loescher, Torino 1981.

dai Parrochi e dai Predicatori per tre feste consecutive nell'ora di maggior concorso⁴⁸.

Il messaggio che tale circolare intendeva trasmettere al clero romano in cura d'anime non si configurava come una semplice prescrizione su come i sacerdoti avrebbero dovuto svolgere al meglio il proprio ministero; il carattere straordinario dell'ordinanza è evidente, come è altrettanto evidente l'intento ideologico di tale disposizione: la gerarchia ecclesiastica esortava sacerdoti e religiosi romani a contrastare il nuovo regime politico impugnando gli strumenti della pastorale che erano in loro possesso. In realtà, la circolare non fa mai esplicito riferimento ad una predicazione contro la Repubblica, ma, sotto il generico bersaglio delle "false dottrine", vi si può leggere un riferimento che intende andare oltre un contrasto alla dottrina religiosa. Dietro un termine così generico si possono anche riconoscere le istanze politiche repubblicane che avevano puntato alla diffusione di principi, che, come si vedrà, risulteranno molto attraenti per i protestanti: pertanto, il pericolo prospettato non era solamente politico ma anche religioso e dottrinale.

Dalle fonti, non sembra che tale raccomandazione fosse stata recepita dalla maggioranza del ceto ecclesiastico dell'Urbe. Si può ipotizzare che la maggior parte dei sacerdoti preferisse continuare a svolgere la propria missione pastorale senza entrare in contrasto aperto con la Repubblica. Non mancarono esempi di sacerdoti che presero l'iniziativa di predicare contro la Repubblica anche prima dell'esortazione giunta da Gaeta all'indomani della Pasqua, in una commistione tra arringa politica e predicazione, che caratterizzò l'oratoria pubblica nella Roma repubblicana di metà Ottocento: il 3 aprile 1849 un sacerdote entrò nel caffè dei crociferi, presso Fontana di Trevi, iniziando a predicare contro il nuovo regime politico, fino a quando alcuni esponenti del vicino Circolo popolare lo costrinsero a salire su un tavolo per predicare in favore della Repubblica⁴⁹. Don Antonio Ferretti, che celebrava messa in San Lorenzo fuori le Mura nei giorni feriali e in campagna nei giorni festivi, dopo la caduta della Repubblica, affermò di essere stato denunciato al Tribunale del Vicariato da un prete che lo aveva sorpreso a predicare pubblicamente in favore del governo repubblicano⁵⁰.

Si può facilmente immaginare che – proprio come avevano fatto Bassi e Gavazzi – gran parte del clero, che aveva riscosso tanto successo nel decennio precedente proprio per le sue doti oratorie, nel 1849 si era riversato a Roma. Numerose sono, infatti, le testimonianze relative ad ecclesiastici che, di loro spontanea volontà, si spesero nel proferire pubblicamente delle vere e proprie prediche a sostegno ed esaltazione del nuovo regime politico, senza risparmiarsi di pronunciare violente accuse nei confronti del pontefice e del "governo dei preti"⁵¹. Appare quasi inutile citare di

⁴⁸ *Circolare del Cardinale Vicario Patrizi ai parroci e predicatori di Roma, Gaeta, 9 Aprile 1849*, in AAV, *Collezione Spada*, 79 (144).

⁴⁹ N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 99.

⁵⁰ Verbal dei processi, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 174.

⁵¹ Sulla predicazione patriottica del clero italiano nel 1848 si veda E. Francia, *«Il nuovo Cesare è la Patria». Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in A. M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia*

nuovo i ben noti don Gaetano Savj Scarponi e Antonio Giovannetti, i quali vennero sorpresi più volte ad arringare la folla a favore della Repubblica⁵², nelle piazze o nei caffè, come fece anche il piemontese don Filippo Garibaldi⁵³. Il veneziano abate Rambaldi – come narrato da Giuseppe Spada –, salito sul piedistallo della statua equestre del Marco Aurelio in Campidoglio, sfoggiò le sue doti oratorie a favore dell'Assemblea Costituente in questi termini: «Popolo di Roma! Tu sei chiamato ad una grande missione [...] ad infondere la potenza vitale alla nostra infelicissima Italia e ricompone le sparse membra che si vogliono disgregate ed oppresse dalle nere congreghe e dai despoti. Io sacerdote di Cristo sento tutta la coscienza di chiamarti dal Campidoglio alla libertà e alla indipendenza, perché il principio di questo tuo diritto vive eterno nel Vangelo! [...] Frattanto sia uno e concorde il grido Viva la Costituente romana iniziatrice della Costituente italiana»⁵⁴. Non da meno si dimostrò don Giacinto Angelucci, il quale, passato al vaglio dal Consiglio di Censura, si appurò che aveva dato soldi ai fratelli per prendere parte alla guerra d'Indipendenza in Lombardia, e lo si udì pronunciare pubblici discorsi contro il papa in piazza Colonna⁵⁵. È abbastanza palese quanto labile fosse il confine tra la predicazione religiosa e l'arringa politico-patriottica, lo rivelano non solo il contenuto, la tematica e i toni delle prediche che i religiosi pronunciavano, a favore o contro la Repubblica, ma anche il fatto che non sempre, o meglio, sempre più raramente, il pulpito di una chiesa era il luogo prescelto per lanciare tali messaggi alle folle; inoltre le fonti parlano di prediche e di predicazione anche nei casi in cui tali discorsi a favore del nuovo regime politico venivano pronunciati da laici e non da ecclesiastici. Basti riportare l'esempio di Ciceruacchio, il quale si recò diverse volte presso gli operai impiegati nel cantiere di ricostruzione della basilica di San Paolo fuori le Mura, per convincerli ad aderire alla Repubblica e a recarsi a votare per l'Assemblea Costituente, tanto che in Città si iniziò a parlare di "Catechismi di Ciceruacchio", per indicare i discorsi pronunciati dal capopopolo al fine di guadagnare consensi al nuovo ordine politico⁵⁶.

Nonostante non risulti dalle fonti un'intensa dedizione del clero e dei religiosi romani ad una attività predicatoria a sfavore della Repubblica, il governo repubblicano non indugiò a prendere provvedimenti volti a contrastare tale fenomeno. Le disposizioni legislative in tal senso presero le mosse da un precedente, ovvero i "di-

d'Italia. Annali, XXII, cit., pp. 421-450; Id., *Predicare la rivoluzione. L'oratoria politico religiosa nel Risorgimento*, in M. Isnenghi (a cura di), *Pensare la nazione. Silvio Lanaro e l'Italia contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 17-27.

⁵² Verbali dei processi, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, registro 61, *Minutario di cancelleria*, pp. 29-30; e *Ivi*, busta 644, posizione 9139.

⁵³ *Ivi*, busta 170, posizione 1225.

⁵⁴ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., pp. 99-100. Anche il benedettino Raffaello Liberati annotava nella sua cronaca che nelle piazze si predicava a favore della Repubblica cfr. R. Liberati, *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 441.

⁵⁵ Censura di Grazia in ordine alfabetico, in AAV, *Segreteria di Stato, Consiglio centrale di censura*, busta 27. La posizione del sacerdote venne vagliata dal Consiglio di Censura perché impiegato pontificio presso l'Università di Roma.

⁵⁶ R. Liberati, *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade ivi dintorno*, cit., pp. 9-10.

sordini e le discordie insinuatesi fra le Milizie dello Stato Romano” che varcarono il Po nel 1848: secondo il deputato Felice Onofri, questi disordini scaturirono proprio dalle prediche che i cappellani militari pronunciarono alle truppe, generando incomprensioni e dissidi tra i soldati. Pertanto, lo stesso Onofri propose all’Assemblea Costituente l’emanazione di un provvedimento legislativo che vietasse ai cappellani militari, fossero essi sacerdoti o religiosi, di predicare alle truppe su qualsiasi argomento⁵⁷. Una vera e propria predicazione patriottica sistematicamente organizzata dall’autorità civile, al fine di mobilitare le masse ad un consenso armato e di alfabetizzarle politicamente, si diffuse quando lo scontro militare con l’esercito francese iniziò ad entrare nel vivo. Dando credito a Giuseppe Spada, l’iniziativa in questione si dovette attribuire interamente a Mazzini, che si adoperò affinché avesse la massima diffusione⁵⁸. Non a caso, il provvedimento venne promulgato dal Triumvirato il 29 aprile 1849, ovvero alla vigilia della battaglia campale contro le truppe del generale Oudinot, proprio perché aveva come scopo principale quello di generare un largo consenso, anche e soprattutto armato, presso la popolazione romana in favore della causa repubblicana: vi si enunciava, infatti, che «Nel momento supremo della difesa della Patria, è bene che la parola viva ed ardente della fede infiammi e sostenga il coraggio del popolo»⁵⁹. Era dunque la fede, e non un discorso prettamente politico, a dover muovere l’animo dei romani in uno slancio di amore patriottico votato al sacrificio: i valori della religione cristiana, considerati anche dai repubblicani, Mazzini per primo, fondativi della civiltà, propagati attraverso la predicazione, avrebbero generato una massiccia mobilitazione. Lo stesso decreto triumvirale designava coloro ai quali veniva affidato il compito di pronunciare queste cosiddette “prediche al popolo”; si trattava di tre deputati dell’Assemblea Costituente: Giuseppe Cannonieri⁶⁰, Pietro Guerrini e il sacerdote Carlo Arduini⁶¹, ai quali si aggiungeva il Consultore Governativo di Roma e Comarca, Serafino Cola; a questi si prescriveva, inoltre, di indossare sul braccio sinistro un nastro tricolore. A parte il sacerdote Arduini, il quale, a detta del gesuita Giuseppe Boero «sfoderò la sua eloquenza affermando essere il papato una incoerenza in logica, una absurdità in politica, una immoralità in religione»⁶², si affidava il dovere della predicazione ai laici, ma i principi sui quali dovevano predicare questi quattro “Oratori del popolo” erano squisitamente religiosi e parte delle loro prediche vennero poi stampate e diffuse «ad usanza dei missionari»⁶³. In questi cosiddetti “Ricordi al popolo romano suggeriti dai discorsi degli oratori del popolo” il riferimento alla religione era onnipresente, in

⁵⁷ La proposta di Felice Onofri si trova in ASR, *Armellini Carlo e famiglia*, busta 6, ff. non numerati. Mentre la discussione sull’emanazione del decreto in Assemblea Costituente si può leggere in *Le Assemblee del Risorgimento, Roma*, IV, tomo I, cit., pp. 791-793, 867.

⁵⁸ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 432. Si veda anche Anonimo, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Romana*, cit., p. 15.

⁵⁹ *Boll.*, p. 531.

⁶⁰ Su Giuseppe Cannonieri si veda B. Anatra, *Cannonieri, Giuseppe Andrea*, in *DBI*, XVIII, 1975, pp. 144-146.

⁶¹ Lo stesso che era al fianco di Mazzini durante la cerimonia pasquale in piazza San Pietro, sul quale si veda M. Barsali, *Arduini Carlo*, in *Ivi*, IV, 1962, pp. 47-49.

⁶² G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 246-248.

⁶³ L. C. Farini, *Lo Stato romano dall’anno 1815 al 1850*, IV, cit., p. 57.

quanto sistema di valori civili prima che morali; uno dei punti sui quali insistevano era, ancora una volta, il rapporto diretto dei cittadini con la divinità, sottolineando quanto il potere temporale esercitato dal ceto ecclesiastico fosse contrario agli insegnamenti evangelici. Le tematiche affrontate erano quelle che riecheggiavano nelle prediche pronunciate dal clero liberale a partire già dagli anni Venti dell'Ottocento: la guerra patriottica come guerra santa, il Cristianesimo come portatore di principi morali volti ad ristabilire una giustizia sociale, il martirio come ideale religioso veniva trasposto sul piano civile e patriottico e la polemica antitemporalista e antiassolutista. Tale repertorio predicatorio era già noto un po' ovunque nella Penisola, avendo conosciuto un rinnovato successo negli anni immediatamente precedenti al 1849, quando diversi sovrani italiani avevano concesso le prime timide libertà costituzionali, trovando proprio nella predicazione politicamente orientata un valido alleato propagandistico, incoraggiato perfino dalle autorità ecclesiastiche. In un frangente di guerra come quello quarantottesco, conobbe una speciale fortuna la propagazione del conflitto contro l'Austria inteso come una "guerra santa", una sorta di novella crociata:

La guerra è sacra quando difende i territori dall'assalto straniero.
Dio e il Popolo sono il fondamento di ogni giustizia.
La religione pura di Cristo dà coraggio e costanza.
Chi muore per la Patria compie un dovere d'uomo e di Cristiano.
Il dominio temporale dei preti è contrario alla dottrina di Cristo.
La Repubblica è il governo più giusto: quindi si deve difendere anche a costo della vita⁶⁴.

Il riferimento alla guerra patriottica come guerra santa e l'esaltazione del valore del martirio, concetto preso in prestito dal Cristianesimo, tradisce l'impronta mazziniana impressa a questa campagna di "predicazione patriottica". L'intento primario fu sicuramente quello di mobilitare la popolazione romana ad un sostegno armato alla Repubblica, attraverso i principi di un religione civile, della quale proprio Mazzini fu il maggiore teorico e promotore.

Appare chiaro che, anche nel caso della predicazione, l'autorità ecclesiastica non riuscì nel suo intento di farne un'arma da scagliare contro il nuovo regime politico romano. Il clero non risultò in grado o non volle usare questo strumento pastorale per contrastare la Repubblica, probabilmente anche perché le condizioni di minoranza non glielo permisero. Diversamente, le autorità repubblicane trovarono, ancora una volta, il modo di impossessarsi di uno strumento propagandistico e di seduzione delle masse, come la predicazione, proprio del clero cattolico. Tale strumento aveva conosciuto un grande successo mediativo negli anni precedenti il 1849 e aveva già subito un processo di trasformazione in chiave patriottica e nazionale, pertanto non necessitò di un'opera di radicale trasformazione al fine di sensibilizzare la popolazione degli Stati Romani a favore della Repubblica, cercando di fare leva sulla sen-

⁶⁴ *Boll.*, p. 544. I "Ricordi al popolo romano" si possono leggere anche in AAV, *Collezione Spada*, 50 (14).

sibilità religiosa di quest'ultima. Attraverso il canale della predicazione, si intese veicolare sempre la stessa immagine della nuova compagine statale: ovvero del tutto interessata a mantenere intatta la religione cristiana nel nuovo progetto sociale e politico che si stava costruendo, ma rendendo la religione scevra dal giogo del clero e istituendo un rapporto diretto e immediato tra il popolo e Dio, descritto in sempre più numerose occasioni come favorevole alla causa repubblicana.

3.4 Reliquie, devozioni e culti: dalla Roma cristiana alla Roma repubblicana

Nelle pagine relative ai mesi del 1849 del diario compilato dal canonico di San Pietro, Enrico Debellini, si registra, quasi quotidianamente, l'ostensione di reliquie nella basilica Vaticana⁶⁵. Fin dai tempi della Controriforma, la propaganda cattolica si era spesa alacremenente per promuovere l'immagine dell'Urbe come città dei martiri e per creare una prova incontrovertibile delle origini apostoliche del primato petrino. La necessità di ribadire tale concetto si ripropose prepotentemente durante la Restaurazione, quando papa Leone XII, a partire dal progetto di ricostruzione della basilica di San Paolo fuori le Mura, si fece promotore di una *revival* paleocristiano destinato a sopravvivere per tutto il secolo XIX, toccando il parossismo proprio durante il pontificato di Pio IX e Leone XIII. Nel 1838, il conservatore Gregorio XVI era sceso di persona nelle catacombe in via Labicana e aveva nominato il gesuita Giuseppe Marchi conservatore di tali luoghi, attribuendo una sorta di patrocinio pontificio alla nascente disciplina dell'archeologia cristiana⁶⁶. Il rinnovato interesse ottocentesco per la Roma sotterranea e per le reliquie, che il sottosuolo restituiva alla devozione dei fedeli, impresso anche una spinta propulsiva al fenomeno che oggi si è soliti indicare con il termine di "turismo religioso", capace di attirare pellegrini, soprattutto d'oltralpe, e che venne fortemente rallentato, se non addirittura del tutto interrotto, in tempo di Repubblica, privando l'economia cittadina di una delle voci di introito più rilevanti.

Questo non vuol dire che le autorità repubblicane avessero deciso intenzionalmente di frenare il flusso di pellegrini che si recavano a Roma per venerare le reliquie dei martiri paleocristiani, semplicemente il pellegrinaggio *ad limina Petri* era venuto meno per cause non direttamente volute dal nuovo regime politico, prima tra tutte l'assenza del papa da Roma e l'assedio al quale la Città eterna era stata sottoposta da parte delle truppe francesi. Si può comunque ipotizzare che le autorità repubblicane avessero in mente di attuare un programma propagandistico in grado di esaltare il valore sacrale dell'Urbe in chiave civile e patriottica, rievocando il passato antico della Città eterna piuttosto che quello relativo al periodo paleocristiano, tanto promosso e celebrato dalla gerarchia cattolica con l'intento di legittimare il potere temporale del pontefice. La trasfigurazione del valore sacrale di Roma doveva essere raggiunto anche mediante una ridefinizione del culto delle reliquie custodite nelle

⁶⁵ E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit.

⁶⁶ Su questo aspetto basti veda R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., in particolare le pp. 224-233, 336-341, con la relativa bibliografia citata a p. 661-662. Si veda anche Ph. Boutry, *Une théologie de la visibilité. Le projet «zelante» de la resacralisation de Rome et son échec (1823-1829)*, in M. A. Visceglia, C. Brice (a cura di), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI-XVII siècle)*, cit., pp. 317-367.

chiese romane e considerate espressione di una religiosità superstiziosa e oscurantista. Tuttavia, tale disegno propagandistico non impedì la consueta ostensione delle tradizionali reliquie che, periodicamente, venivano da secoli esposte nelle chiese e basiliche della Città eterna. Una di queste, la reliquia del Volto Santo, solitamente custodita presso l'altare della Veronica nella basilica di San Pietro, fu anche, nelle settimane precedenti la proclamazione della Repubblica, protagonista di un episodio prodigioso, al quale, alla luce delle più recenti ricerche sull'avvenimento, si può attribuire un importante significato propagandistico antirepubblicano, da contestualizzare nell'ambito del clero reazionario delle basiliche patriarcali e sul quale la stampa liberale non aveva tardato a riconoscere un tentativo di complotto antiliberal, ordito dal ceto ecclesiastico che intendeva fare leva sulla sensibilità religiosa dei romani⁶⁷.

La riproposizione delle reliquie come oggetto di scontro di una dialettica che vedeva contrapposta la Roma dei martiri della Chiesa cattolica alla nuova Roma dei martiri della Patria sfociò, però, in modo impreveduto e del tutto indipendente dalla volontà dalle autorità repubblicane, in un atteggiamento irrispettoso e distruttivo nei confronti dei resti sacri, mosso da un profondo sentimento anticlericale: esemplificativo in questo senso è ciò che avvenne nella basilica di Santa Croce in Gerusalemme tra la fine di aprile e i primi giorni di maggio. In quell'arco di tempo, il sergente Francesco Rinaldi, per ordine della Repubblica, si recò al monastero annesso alla basilica per comunicare ai pochi monaci Cistercensi rimasti che avrebbero dovuto sgombrare l'edificio. Nel momento in cui i religiosi si stavano preparando per partire, una brigata di uomini giunse al convento con la manifesta intenzione di uccidere i monaci e depredare la chiesa; il Rinaldi riuscì ad evitare il peggio, indirizzando i facinorosi presso le cantine del convento, dove fecero incetta di vino, aiutando, nel frattempo, i religiosi a fuggire. Qualche giorno dopo, una truppa del battaglione Masi giunse alle porte del monastero chiedendo di essere alloggiata al suo interno; il sergente Rinaldi acconsentì, raccomandando però ai militari di non toccare nulla nel monastero e all'interno della basilica, ma, come racconta lo stesso sergente in una memoria manoscritta:

Si videro i soldati girar pel Convento con [...] involti di carta. Mi misi in giro pei corridoj, [...] vidi qualche soldato con involto di carta nelle mani. Ne fermai uno, e dal medesimo volli sapere cosa contenessero quegli involti, mi apri il suo, e con sorpresa vidi che erano ossa de' SS. Martiri, gli domandai da chi le avesse ricevute, mi rispose, che un soldato le dispensava agli altri, glielie richiesi, e me le negò, ricorsi ad un Ufficiale pregandolo che mi avesse fatto dai soldati consegnare quelle ossa, e mi vennero consegnate, che misi insieme, e le consegnai al R.mo P. Abate Marchini⁶⁸.

⁶⁷ Sul prodigio del Volto Santo si veda J. De Santis, *«Le congiure de' miracoli»*, cit.

⁶⁸ *Fatto informativo dei giorni di permanenza fatta dal sergente Francesco Rinaldi nel Convento di S. Croce in Gerusalemme, cioè dalla notte del 20 Aprile a tutto le ore 9 pomeridiane del 5 Maggio 1849*, in AAV, *Collezione Spada*, 55 (14), pp. non numerate. Gli stessi fatti vengono narrati anche in G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 277 e ss.

L'episodio non rivela solo un atteggiamento sprezzante nei confronti delle reliquie in quanto simboli del governo clericale; probabilmente, la depredazione dei resti sacri dalle chiese manifestava anche la volontà, da parte di una soldatesca senza scrupoli, di appropriarsi di oggetti reputati comunque preziosi, senza escludere del tutto anche la prospettiva, avanzata da alcuni di loro, di poterci lucrare. Non risultarono indifferenti al desiderio di appropriarsi delle reliquie nemmeno alcuni sacerdoti: in un foglio informativo inviato dalla Direzione Generale di Polizia al Tribunale del Vicariato nell'estate del 1850, il genovese don Stefano Semiglia era stato definito "accesissimo repubblicano" e si comunicava che, durante una perquisizione in casa sua, erano stati rinvenuti oggetti e reliquie trafugate durante il saccheggio della basilica di Santa Croce in Gerusalemme⁶⁹. Seppur non avallato dalle autorità civili, dietro al furto e commercio delle reliquie nella Roma del 1849 potevano nascondersi probabilmente anche moventi politici e ideologici. Il fatto di sottrarre i resti dei santi martiri alle teche o dagli altari poteva scaturire da una sorta di processo di democratizzazione della religione, secondo il quale non c'era più bisogno della mediazione del clero per giovare dei benefici taumaturgici o apotropaici attribuiti a questi oggetti.

Dal canto suo, il clero non subì passivamente la requisizione delle reliquie, soprattutto di quelle più importanti, e mise in pratica strategie per nascondere e portare in salvo diversi reliquiari⁷⁰. Secondo quanto affermato dallo storico romanista Huetter, il beneficiario della basilica di Santa Maria Maggiore, Ariodante Ciccolini⁷¹, tentò di portare in salvo la sacra culla custodita nella basilica patriarcale⁷²; tale notizia è confermata anche da Roncalli, il quale, nella sua cronaca, affermava che i commissari inviati in basilica per eseguire l'inventario dichiararono di non aver rinvenuto la reliquia della culla con il Bambinello d'oro⁷³.

Nel 1860, il deputato al Parlamento del neonato Regno d'Italia, Pier Carlo Boggio, descriveva i soldati napoletani, giunti ad attaccare la Repubblica da sud, in questi termini: «Avevano in dosso scapolari, amuleti, immagini di Madonne, un reliquiario completo. Pareano romei in abito guerresco avviatisi in devoto pellegrinaggio» per dimostrare quanto fossero devoti alla causa per la quale si trovavano a

⁶⁹ Direzione Generale di Polizia al Tribunale criminale del Vicariato, Roma, 24 giugno 1850, in ASVR, Tribunale criminale del Vicariato, scaffali 176-177-178-179, busta 170, posizione 1300.

⁷⁰ Alcune teche, appartenenti proprio alla basilica di Santa Croce in Gerusalemme, vennero nascoste dai canonici vaticani in San Pietro, cfr. E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 84-85. Mentre i canonici lateranensi si premunirono di rimuovere dall'altare papale i reliquiari con le teste dei santi Pietro e Paolo, che alcuni carabinieri tentarono di rubare nottetempo «ma senza effetto, perché eran state di già a tempo opportuno sottratte e riposte in luogo sicuro non meno che tutte le altre preziosità della Basilica», cfr. *Relazione dei fatti avvenuti nel Laterano nel tempo della Repubblica Romana, ossia della Rivoluzione nella 1849*, in ACL, LXXIX (*Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852*), fascicolo 10, ff. non numerati.

⁷¹ Su Mons. Ariodante Ciccolini si veda M. Jagosz, *Clero liberiano a servizio della Salus Populi Romani*, II, 1800-2010, cit., p. 237, e G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXIX, Tipografia emiliana, Venezia 1856, p. 182.

⁷² Cfr. L. Huetter, *La Basilica Liberiana e gli avvenimenti del 1848-'49 in un inedito diario contemporaneo*, in «Capitolium», XIX (1944), pp. 81-94; Id., *Il clero romano nel '49*, cit. L'informazione si trova segnalata anche in E. Laureano, *Archivi ecclesiastici di Roma sulla Repubblica del 1849*, cit., p. 281.

⁷³ N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 417.

combattere; aggiungeva che il loro intercalare più frequente fosse «Mannaggia a Pio IX!»⁷⁴. È evidente che l'interpretazione fornita dall'autore tendeva a dimostrare quanto il culto delle reliquie, la devozione ai santi e alla Madonna potessero convivere benissimo con sentimenti ostili nei confronti del clero e del pontefice che aveva chiesto l'intervento di eserciti stranieri contro i suoi stessi sudditi.

Soprattutto a Roma, i resti sacri erano spesso legati ad un sistema di devozioni e culti complesso e consolidato attraverso i secoli⁷⁵, al quale la gerarchia cattolica aveva non raramente impresso un preciso significato politico. Ciò era avvenuto soprattutto dopo la rivoluzione francese, quando il processo di secolarizzazione degli individui si era inesorabilmente avviato e il cattolicesimo intransigente aveva iniziato ad attuare un progetto di restaurazione cristiana della società anche, e soprattutto, attraverso la diffusione di culti e devozioni declinati in questo senso. Non sono state rinvenute prove sufficienti in grado di avanzare ipotesi certe sull'intenzione della propaganda repubblicana di screditare i culti e le devozioni, che avevano un ben preciso significato politico antiliberal, in favore di nuovi culti più in linea con le istanze dei tempi.

Al contrario, è evidente che la devozione alla Madonna, anche declinata come Immacolata Concezione, rimase abbastanza diffusa anche presso i repubblicani impegnati in prima linea nella difesa della Repubblica, probabilmente perché tale devozione, alla metà del XIX secolo, era già abbastanza radicata nella pratica religiosa dei romani, e non solo. Basti ricordare le copie della medaglia miracolosa coniata dalla suora parigina Catherine Labouré, in seguito alle apparizioni che ricevette nel 1830, un oggetto devozionale che si diffuse a Roma molto velocemente, anche grazie alla volontà del cardinale Lambruschini⁷⁶. Dodici anni dopo le apparizioni di Rue

⁷⁴ P. C. Boggio, *Da Montevideo a Palermo. Vita di Giuseppe Garibaldi*, Sebastiano Franco e Figli, Torino 1860, p. 54.

⁷⁵ Sulla tematica delle devozioni e dei culti a Roma tra età moderna e contemporanea si veda C. Pericoli Ridolfini, *La devozione a Roma intorno al 1825 nell'opera del Pinelli e del Thomas*, in M. Fagiolo, M. L. Madonna (a cura di) *Roma Sancta. La città delle basiliche*, Gangemi, Roma 1985, pp. 201-215; P. Zovatto, *Nuove forme di religiosità popolare tra Settecento e Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, III, cit., pp. 393-415; P. Stella, *Prassi religiosa e spiritualità mistica nell'Ottocento*, in *Ivi*, pp. 115-142; Id., *Tra Roma barocca e Roma capitale: la pietà romana*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma la città del papa*, cit., pp. 755-78; A. Monticone, *La religiosità popolare a Roma dall'età barocca alla Rivoluzione*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma*, cit., pp. 13-32; M. Lupi, *Luoghi di devozione e istituzioni ecclesiastiche a Roma tra età moderna e età contemporanea*, in S. Boesch Gajano - F. Scorza Barcellona, *Lo spazio del santuario*, cit., pp. 241-272.

⁷⁶ Il garibaldino Nino Costa narra nelle sue memorie l'episodio della morte di Andrea Aguyar, lo stalliere moro di Garibaldi, il quale cadde vittima di una granata francese sulla piazza di Santa Maria in Trastevere, dicendo che lo stalliere di Garibaldi, quando morì, aveva al collo la medaglia miracolosa di Rue du Bac all'uscita dalla chiesa dove aveva tenuto a battesimo una bambina trasteverina. L'episodio è narrato in N. Costa, *Quel che vidi e quel che intesi*, cit., p. 77, e anche in G. Beghelli, *La Repubblica romana del 1849*, II, cit., pp. 362-363. Il 9 giugno 1849 il parroco di Santa Maria in Trastevere Francesco Rossi registrò il battesimo di Virginia Vincenza Marianelli in cui compare come padrino della bambina «Andrea Aglian Americanus vulgo Moro di Caribaldi», in ASVR, *Parrocchie, Santa Maria in Trastevere, Battesimi*, 1849, p. 134. Su Andrea Aguyar si veda C. Abin, *Otra vez la viejas lagrimas: vida y muerte de André Aguyar, el moro de Garibaldi*, Cal y Canto, Montevideo 2017. Sulla medaglia miracolosa di Rue du Bac e la sua diffusione si veda *Notizia storica sopra l'origine e gli effetti della nuova me-*

du Bac, nella chiesa romana di Sant'Andrea delle Fratte, l'ebreo francese Alphonse de Ratisbonne raccontò di aver ricevuto l'apparizione della Madonna proprio nelle vesti dell'Immacolata Concezione, la stessa raffigurata sulla medaglia miracolosa della religiosa parigina, dando vita immediatamente ad un culto molto fortunato nell'Urbe⁷⁷. Le consuetudini devozionali e cultuali romane appaiono dunque conservate anche in tempo di Repubblica. Dalle fonti emerge chiaramente come le autorità repubblicane manifestassero la convinta decisione di non intaccare la prassi consolidata in materia: diverse cerimonie religiose legate a specifiche devozioni e culti continuarono, infatti, ad aver luogo a Roma secondo la consuetudine⁷⁸. Basti fare qualche esempio citando le celebrazioni della festa del santo romano per eccellenza, Filippo Neri, che ebbe regolarmente luogo il 26 maggio nella Chiesa Nuova, come comunicò anche il periodico «Il Positivo»⁷⁹, che percepi l'episodio come una prova tangibile del rispetto delle tradizioni religiose romane, sottolineando la solennità con la quale la ricorrenza venne officiata. Un altro esempio è rappresentato dalla festa patronale cittadina del 29 giugno, per la celebrazione della quale venne anche concessa una tregua delle ostilità militari e il popolo romano riuscì a godere della consueta illuminazione della cupola di San Pietro, ma, come scrisse il ministro Rusconi nelle sue memorie, non senza percepire il triste presagio di una prossima caduta della Repubblica, ormai stremata dai bombardamenti francesi: «Il popolo che empieva la gran piazza era muto e, compreso di un sentimento arcano della sua vicina ruina, guardava quella illuminazione come se celebrato si fosse con essa una festa funebre, e quello fosse stato l'altare davanti al quale si compievano le esequie di una intera popolazione»⁸⁰. Paradossalmente, la Repubblica promosse anche la restaurazione di alcune consuetudini legate alle festività religiose e ai culti che, pur essendo molto care ai romani, erano state vietate dall'autorità pontificia per motivi di ordine pubblico, come il già citato episodio dell'illuminazione della croce in San Pietro nel venerdì santo.

Particolarmente rilevante appare soprattutto la gestione, da parte del nuovo regime politico, della pratica cultuale dell'adorazione del Santissimo Sacramento, per il quale si scelse una soluzione a metà strada tra il mantenimento della consuetudina-

daglia coniato in onore dell'Immacolata Concezione della SS. Vergine e generalmente conosciuta sotto il nome di Medaglia miracolosa, Antonio Brazzini, Firenze 1836; *Notizie sulla miracolosa medaglia nuovamente coniato in onore della Immacolata Concezione di M. V. con orazioni*, Benacci, Imola 1836. Sul cardinale Luigi Lambruschini si veda G. Monsagrati, *Lambruschini Luigi*, in *DBI*, LXIII, 2004, pp. 218-223; e *HC*, VII, pp. 25, 39, e indice.

⁷⁷ G. Boero, *Conversione miracolosa alla fede cattolica di Alfonso Maria Ratisbonne tratta dai processi autentici formati nel 1842*, Tipografia delle Belle Arti, Roma 1842. Lo stesso cardinale Patrizi istruì il processo diocesano sull'apparizione e battezzò Alphonse de Ratisbonne appena 12 giorni dopo il prodigio.

⁷⁸ A tale proposito si vedano le giuste considerazioni in G. Monsagrati, *La primavera della Repubblica*, cit., p. 108, in cui si sottolinea come il governo repubblicano si dimostrò sempre attaccatissimo alla religione e mai si pronunciò contro di essa con provvedimenti legislativi volti a penalizzare i religiosi e le cerimonie religiose.

⁷⁹ «Il Positivo» del 29 maggio 1849, p. 554.

⁸⁰ C. Rusconi, *La Repubblica romana del 1849*, II, cit., pp. 171-172. Sulla celebrazione della festa dei santi Pietro e Paolo si veda anche la testimonianza di J. P. Koelman, *Memorie romane*, II, pp. 429-435; e E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., p. 385 in cui è riportato anche quanto scritto dal «Monitore romano» per l'occasione.

ria pratica religiosa e la sua declinazione in chiave civile e patriottica. Tale devozione era molto sentita nell'Urbe già in età moderna e si manifestava nella forma delle cosiddette "Quarantore", una pratica arricchita, fin dal Seicento, dall'abitudine di esporre l'ostensorio all'interno di un apparato effimero particolarmente decorativo e spettacolare⁸¹. La tradizione risultava talmente radicata nella prassi religiosa romana che le autorità civili pensarono bene di sfruttarla propagandisticamente a favore della causa repubblicana, soprattutto a ridosso degli scontri armati contro l'esercito francese. Il 30 aprile il Triumvirato ordinò che al primo rintocco della campana del Campidoglio, suonata a stormo, nelle principali chiese della Città si sarebbe dovuto esporre il Santissimo Sacramento, per permettere al popolo di «implorare la salute di Roma e la Vittoria del Buon Diritto»⁸². Allo stesso modo, il 3 giugno, una circolare del Ministero dell'Interno ordinava che al suono della campana del Campidoglio in tutte le chiese, le basiliche patriarcali, i capitoli, i conventi e monasteri si sarebbe dovuto esporre il Santissimo Sacramento, affinché «Dal Redentore dell'Umanità si implori aiuto alla più santa delle cause, a quella che Egli stesso benedisse, e si preghi che illumini coloro i quali a nome Suo spargono la discordia, e fanno versare il sangue dei fratelli»⁸³. È evidente che, come in occasione della Pasqua, la Repubblica cercò, anche in queste circostanze, di favorire un contatto diretto del popolo romano con quello che veniva considerato lo stesso Gesù Cristo, prospettando una sorta di rivoluzione teologica del rapporto tra l'individuo e la divinità, carica di un significato politico che, se non venne immediatamente compreso dal popolo minuto, sicuramente era ben chiaro al legislatore repubblicano. In questo senso, si cercò di mantenere anche la festa liturgica del *Corpus Domini*⁸⁴, nonostante la difficile situazione cittadina dovuta all'assedio. Il 29 maggio 1849, un anonimo personaggio – probabilmente il cardinal Vicario – scrisse al Vicegerente Canali, esortandolo a dare disposizioni su come celebrare la solennità, affermando: «Comprendo bene quanto debba imbarazzarci l'ottava delle 40 ore, questo è un travaglio, che non si sarebbe aspettato; ma è purtroppo inevitabile. Badate di occuparvene con ogni premura. Pregate i superiori di quelle chiese, [...] che se le preghiere non bastassero, crederei che si potesse prudentemente fare qualche cosa di più. [...]. Ad ogni costo non deve interrompersi questa divozione»⁸⁵. Disposizioni ufficiali non tardarono a giungere dal

⁸¹ Sulla pratica devozionale delle "Quarantore" a Roma si veda L. Fiorani (a cura di), *Riti cerimonie feste e vita di popolo nella Roma dei papi*, Cappelli editore, Bologna 1970; M. Fagiolo (a cura di), *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, I, Umberto Allemandi, Torino 1997; Id. (a cura di), *Il corpus delle feste a Roma*, I-II, De Luca, Roma 1997; M. A. Visceglia, *La Città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma 2002, p. 104.

⁸² *Boll.*, pp. 536-537.

⁸³ *Ivi*, pp. 106-107. Si veda anche copia della stessa circolare custodita in AAV, *Collezione Spada*, 144 (84A). In E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., p. 121, si dice che il campanaro della Basilica di San Pietro rischiò di essere ucciso da una archibugiata per aver infranto il divieto di suonare le campane.

⁸⁴ Sulla processione del *Corpus Domini* si veda M. Moli Frigola, "Pietas romana". *Le processioni*, in M. Fagiolo, M. L. Madonna (a cura di), *Roma Sancta. La città delle basiliche*, Gangemi, Roma 1975, pp. 130-147.

⁸⁵ Anonimo al Vicegerente Canali, s.l., 29 maggio 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3.

cardinale Patrizi in esilio a Gaeta che, il 31 maggio 1849, emanò una circolare in cui dava precise disposizioni al clero secolare e regolare su come celebrare l'ormai prossima festività in una circostanza così particolare come quella che si stava vivendo, ordinando di esporre il Santissimo Sacramento e, dove fosse stato possibile, di portarlo in processione senza però varcare le soglie di chiese e conventi⁸⁶. In questo caso, l'autorità civile si adattò a quanto prescritto dall'autorità ecclesiastica: alla vigilia della festività, il 6 giugno 1849, il Ministero dell'Interno emanò un proclama in cui dava disposizioni dello stesso tenore per la celebrazione della ricorrenza, declinando però la situazione a favore della Repubblica e in chiave civile e patriottica, affermando cioè che la mancanza del papa non avrebbe fatto altro che riportare la festività al suo significato originario, liberandola da un'inutile manifestazione di lusso e potere. In questo modo, la consueta devozione dei romani, che si sarebbe finalmente espressa senza l'intermediazione dell'alto clero, avrebbe giovato anche alla causa patriottica:

Domani ricorre il giorno dedicato a festeggiare l'OSTIA DI PACE e d'AMORE – La Corte Romana con molta esterioresità di pompa e di lusso la solennizzava. La guerra che ferve accesa sotto le vostre mura, impedisce quest'atto religioso. Il Popolo conosce e condanna chi ne ha la colpa. Quest'atto però non deve mancare. Ciascun parroco, ciascun Capitolo lo eseguisca [*sic*] nelle mura della sua Chiesa. Le umili preci dei Cristiani scevrate dal fasto s'innalzeranno al cielo, e più gradite saranno accolte ad espiazione dei peccati, ed a soccorso del Popolo pregante e fidente in quel Dio che benedice e tutela la causa degli oppressi⁸⁷.

In realtà, la celebrazione del *Corpus Domini* non avvenne, come prescritto da entrambe le autorità, civile e religiosa, esclusivamente all'interno delle chiese. Come narrano più testimoni, anche in quell'occasione, un sacerdote si affacciò dalla loggia centrale della Basilica di San Pietro, per impartire la benedizione alla numerosa folla accorsa in piazza, interpretando, ancora una volta, il carattere straordinario della celebrazione come un ritorno al significato originario della festa: «Gli adunati alla breve pompa aveva ritolto per sé medesimo il simbolo dell'augusta cerimonia e lasciato tutto il paganesimo dell'idea a' loro oppressori raccolti a tristo concilio a Gaeta»⁸⁸. Non essendo più disponibile e, come andava diffondendo la propaganda repubblica-

⁸⁶ Istruzione per li RR. Parochi [*sic*], e Superiori de' Capitoli, e della Comunità dell'uno, e l'altro sesso Religiose circa la Festa prossima del *Corpus Domini*, in *Ibidem*, in cui si legge «Non potendo effettuarsi in quest'anno 1849 la solenne Processione Papale in Vaticano, si ordina che in tutte le Chiese Patriarcali, Basiliche, Collegiate, Parrocchiali, e in quelle della Comunità de' Religiosi, e delle Monache, e di altre in qualche modo officiate, che nella mattina della solennità del *Corpus Domini*, si esponga il SS.mo Sacramento in un'ora opportuna, e celebratavi una Messa o letta o cantata si dia in fine la Santa Benedizione. Dove poi si possa riunire il Clero delli rispettivi corpi, s'insinua di far la processione col SS.mo Sacramento nell'interno della Chiesa; come li prescrive nella ricorrenza delle 40 ore».

⁸⁷ *Boll.*, p. 131. Sulla celebrazione del *Corpus Domini* a Roma nel 1849 si vedano anche A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., pp. 339-340; E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 115-117.

⁸⁸ C. A. Vecchi, *La Italia. Storia di due anni 1848-1849*, I, cit., p. 269. Si veda anche J. P. Koelman, *Memorie romane*, II, cit., pp. 376-377.

na, nemmeno necessaria la presenza di un Vicario di Cristo, che facesse da intermediario tra il popolo e il divino, tutti gli onori rituali che prima venivano riservati al papa vennero destinati alle rappresentazioni di Dio in Città e, in particolare, ad alcuni oggetti di devozione cittadina, come il miracoloso Bambinello dell'Aracoeli⁸⁹. Per volere dei Triumviri che, come affermava Koelman «pur non prestando fede alla forza miracolosa di quella statuina dorata, non volevano inimicarsi le classi più ignoranti del popolo»⁹⁰, il bambinello venne trasportato a compiere le sue usuali visite agli ammalati dell'Ospedale di San Giacomo all'interno della carrozza di gala di Pio IX, la quale attraversò via del Corso tra due schiere di folla, compiendo una parte del tragitto trainata da alcuni uomini, onore che era stato tributato a papa Mastai in occasione della cerimonia della sua presa di possesso dopo l'elezione. Il periodico «Il Contemporaneo», il 15 maggio, scriveva:

Quel Gesù bambino che si conserva da' Frati di Aracoeli, e ch'è solito portarsi dappresso agl'infermi, trovasi a S. Giacomo, ove è annesso un ospedale. Ieri da un frate veniva ripigliato e posto nella magnifica ex carrozza del papa, che a tale uso è stata dal governo disposta. Gran moltitudine di gente, e specialmente di donne, stavano li riunite lungo il Corso, e all'uscir della sacra immagine, tutti ponendosi in ginocchio, chiesero la benedizione. Nel riceverla si elevarono molte voci che dicevano: *Santissimo Gesù, liberateci dagli assassini di Gaeta; liberateci. Vi raccomandiamo il Popolo: ve lo raccomandiamo.* E si finì colle voci: *Viva Cristo liberatore de' popoli*⁹¹.

Le invocazioni ad un "Cristo liberatore de' popoli" potrebbero indurre a pensare che culti e devozioni cristologiche fossero favorite intenzionalmente dall'autorità civile; in realtà non ci sono prove sufficienti per affermarlo, ma si può tranquillamente avanzare l'ipotesi che queste pratiche devozionali e culturali, ormai radicate nella vita religiosa del popolo romano, venissero caricate di nuovi e pregnanti significati politici e assorbite all'interno di un progetto, di chiara impronta mazziniana, finalizzato alla costruzione di una religione civile, che, però, non intendeva affatto andare a scontrarsi con la religione tradizionale. Il messaggio che la propaganda repubblicana intese diffondere fu proprio quello che la mancanza del papa e dell'alto clero avrebbe permesso alla Repubblica di farsi garante di una pratica religiosa più aderente al messaggio evangelico, una religione genuina che ancora non era stata

⁸⁹ Sulla devozione al Bambinello dell'Aracoeli si veda C. Basta, *Il Gesù Bambino dell'Aracoeli: metamorfosi di una iconografia*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma, la Città del papa*, cit., pp. 889-906.

⁹⁰ J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, cit., p. 203, tuttavia pare che il Koelman confonda il Bambinello dell'Aracoeli con la statua dorata che si trovava all'interno della reliquia della sacra culla nella Basilica di Santa Maria Maggiore. Il corsivo è nel testo.

⁹¹ «Il Contemporaneo» n.° 109 del 15 maggio 1849, pp. non numerate. Si veda anche quanto narrato in *Diario di Roma dai 24. Aprile al 4. Luglio 1849*, Anonimo manoscritto, in AAV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 497, ff. non numerati; A. Bresciani, *La Repubblica romana*, I, cit., p. 164; N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 134, Roncalli aggiunge l'informazione che, allo stesso modo, un'altra carrozza pontificia venne utilizzata per portare a visitare gli infermi la berretta di San Filippo Neri, anch'essa ritenuta miracolosa.

corrotta da una Chiesa che aveva deciso di favorire l'esercizio delle sue prerogative temporali a discapito della sua missione spirituale e pastorale.

3.5 «Le bombe benedette da Gaeta»: assistenzialismo, religione e guerra in una città sotto assedio

Nella società di Antico Regime l'assistenzialismo e la beneficenza erano ambiti che rientravano nella vita religiosa, in quanto funzioni del tutto o in parte demandate al clero e ai religiosi o, comunque, ad associazioni religiose laicali come le confraternite. Tali attività erano poste sotto il patrocinio e la supervisione dall'autorità ecclesiastica, tranne negli Stati in cui la legislazione di carattere giurisdizionalista si era rivelata più marcata.

Nel 1826, papa Leone XII aveva deciso di riformare tale sistema razionalizzando e centralizzandolo, ovvero riunendo tutti gli istituti dediti all'assistenza e alla beneficenza sotto il coordinamento di un organo centrale chiamato Commissione dei Sussidi, che aveva il compito di coordinare tutti gli enti benefici e di amministrare centralmente le risorse economiche che poi venivano ridistribuite fra le varie istituzioni, organizzate soprattutto su base regionale e parrocchiale, un sistema che poi venne rimesso in discussione da Pio VIII nel 1829, in seguito alle forti pressioni avanzate dagli enti assistenziali interessati⁹². Una riforma specifica del sistema di assistenza sanitaria venne varata da Gregorio XVI, il quale istituì la Congregazione speciale di Sanità, presieduta dal Segretario di Stato e dal Segretario della Sacra Consulta, solo nel 1847, Pio IX decise di trasferire alcune competenze in materia di assistenzialismo e beneficenza al Comune Capitolino. Secondo le stime fornite dal Morichini, nella prima metà del XIX secolo si potevano contare a Roma almeno una cinquantina di stabilimenti pii e istituzioni assistenziali, tra questi, senza contare gli istituti scolastici, si possono citare: 5 ospizi per anziani e per gli orfani, 14 conservatori femminili, 7 carceri – preventive, di correzione e punitive –, 3 ritiri per donne impenitenti, almeno 3 tra confraternite e pie società a favore di carcerati e condannati e 8 ospedali⁹³; mentre tra gli istituti di assistenza economica si potevano citare il

⁹² L'archivio della Commissione dei Sussidi è andato quasi del tutto perduto, sulle competenze di tale organo si veda A. Ventrone, *L'amministrazione dello Stato Pontificio dal 1814 al 1870*, cit., pp. 133-139. Sulla documentazione relativa alla beneficenza e assistenza sociale a Roma nel XIX secolo si veda T. De Nigris, *Il titolo 41 «Ospizi e beneficenza» dell'Archivio Capitolino (1848-1870)*, in «Architettura, storia e documenti», VII-XII (1991-1996), pp. 279-293. Si veda anche C. L. Morichini, *Degli istituti di carità per la sussistenza e l'educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma*, II, cit., pp. 258-272 (il riferimento è all'edizione del 1870). Sulla riforma di Leone XII si veda M. Piccialuti, *Politiche assistenziali e nuovi istituti caritativi*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 249-275.

⁹³ Questi ospedali erano il Santo Spirito in Sassia, il SS.mo Salvatore in Sancta Sanctorum, San Giacomo in Augusta, Santa Maria della Consolazione e San Gallicano, l'Ospedale di San Rocco riservato alle partorienti, il Santa Maria della Pietà per i pazzi e il San Giovanni Calibita del Fatebenefratelli per i convalescenti. Si dovevano poi aggiungere l'ospizio della Santissima Trinità dei Pellegrini, l'ospedale militare di Ponte Sisto, l'Ospizio dei cento preti per i sacerdoti indigenti, l'Ospizio di Santa Francesca Romana per i malati cronici e diversi ospedali particolari e appartenenti alle Nazioni straniere.

Monte di Pietà e la Cassa di Risparmio⁹⁴. Gran parte di questi enti erano gestiti da confraternite laiche, le quali, già dal XVIII secolo e soprattutto dopo la soppressione napoleonica, avevano perso il ruolo di centro propulsivo della vita religiosa laicale romana⁹⁵.

Era questo il variegato sistema assistenziale che la Repubblica si apprestava a sottrarre alla gestione del ceto ecclesiastico. La linea di principio assunta dal legislatore repubblicano partiva dal presupposto secondo il quale l'assistenzialismo sociale e la pubblica beneficenza avrebbero smesso di essere dispensate secondo i termini di uno Stato che agiva paternalisticamente e mosso da carità cristiana, per diventare elementi fondamentali a garanzia del diritto alla cittadinanza, nella logica di un regime statale separazionista. Come già detto, per motivi organizzativi non fu possibile attuare immediatamente tale separazione e sottrarre gli ambiti di intervento sociale alle istituzioni ecclesiastiche e religiose, pertanto, molte attività assistenziali continuarono ad essere gestite, di fatto, dal ceto ecclesiastico anche sotto la Repubblica. Questa deroga esponeva ovviamente tali sfere sociali al pericolo che gli istituti di beneficenza e assistenza, lasciati all'amministrazione ecclesiastica, sarebbero potuti divenire delle roccaforti della reazione in grado di generare un consenso antirepubblicano presso la popolazione, beneficiaria dei servizi resi dalle istituzioni stesse. Fu questo il caso dell'Ospizio apostolico di San Michele a Ripa: i giovani orfani e invalidi che beneficiavano dell'assistenza dell'istituto si rivolsero al direttore del Circolo Popolare di Roma, lamentando le vessazioni subite da un non meglio identificato cardinale⁹⁶, il quale infliggeva dure punizioni agli alunni che si dimostravano favo-

⁹⁴ *Ibidem*, si vedano in particolare le tabelle riassuntive poste in appendice all'opera citata del Morichini. Sul sistema di assistenza sociale e di beneficenza a Roma in età moderna esiste una storiografia sterminata, per fare qualche esempio si veda: V. Monachino (a cura di), *La carità cristiana a Roma*, Cappelli, Bologna 1968; A. Groppi, *Subalterni in tempo di modernizzazione*, Franco Angeli, Milano 1985; A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi*, Roma-Bari, Laterza, 1994; A. L. Bonella, *In attesa del colera. Istituzioni pontificie e politica sanitaria nell'età della Restaurazione*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 221-248. Per approfondire la tematica si rimanda alla ulteriore bibliografia citata in questi studi.

⁹⁵ Sul ruolo delle Confraternite si veda A. Serra, *La mosaïque des dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVIe – XVIII siècles)*, Presse Universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve 2016; Id., *Confraternite e culti nella Roma del Sei-Settecento*, in R. Rusconi, R. Millar (a cura di), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso*, cit., pp. 45-81; Id., *Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi nelle confraternite romane d'età moderna*, in S. Pastore, A. Prosperi, N. Terpstra (a cura di), *Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 133-155; con una particolare attenzione alla realtà religiosa dell'Italia settentrionale si veda invece D. Zardin, *Tra Chiesa e società laica: le confraternite in epoca moderna*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», X (2004), pp. 529-545; E. Grendi, *Le confraternite come fenomeno associativo e religioso*, in C. Russo (a cura di), *Società Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, cit., pp. 115-189. Sulla soppressione delle confraternite in età napoleonica si veda C. A. Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano (1808-1814)*, Pontificia Università gregoriana, Roma 1986.

⁹⁶ Probabilmente si trattava del Prefetto dell'Ospizio, il cardinale Tosti, come risulta dalle *Notizie per l'anno* del 1847, e che, come si è già visto, era rimasto a Roma per ordine del papa. Sul cardinal Antonio Tosti si veda *HC*, VII, pp. 30-44. L'episodio venne anche rappresentato in una vignetta pubblicata sul giornale satirico «Il Don Pirlone», in cui si vedono gli alunni dell'ospizio che scagliano sedie all'indirizzo del cardinale, e la didascalia in calce, in un gioco di parole creato con il cognome del cardinale Tosti, recita «Cardinale, hai finito di fare il tosto, ora i tosti siamo noi!», cfr. *Alunni di un ospizio*

revoli al nuovo corso politico. Gli alunni dell'Ospizio denunciavano quanto l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica preposta alla gestione della struttura rieducativa violasse il principio della libertà di coscienza, cardine delle istanze liberali sulle quali fondava le proprie basi l'esperienza politica romana del 1849:

Cittadini! Le soperchierie e le ingiustizie non cessano d'imperversare nel nostro Ospizio. Queste sono cagioni e conseguenze di un fatto qui avvenuto, pel quale, riguardo a noi, ci troviamo in rivoluzione. Si è venuti ad una collisione tra i volenti le liberi istituzioni, e pochi sciagurati devoti alla casta de' preti. Su questo fatto s'è alzato qui un Tribunale dell'Inquisizione, in cui un fanatico cardinale dirige per ogni verso con le più basse e perfide mene lo imperio. Qui si vuo' violare i segreti della coscienza col costringere a giuramenti non dovuti si promettono benefici se trovasi l'impunitario, protezione alla spia, e minaccie e persecuzioni ai resistenti all'assolutismo [...]. A voi stendiamo la mano col sentimento di che vuo' migliorare con la coscienza di sentirci uomini, perché con la vostra efficacia ci vogliate aiutare nella lotta e difenderci presso il governo. Siamo duecento giovani che abbiamo risposto alla chiamata della Nazione, e desideriamo tornare liberi nella redenzione d'Italia⁹⁷.

La necessità di trasferire allo Stato la gestione delle istituzioni assistenziali e benefiche trovò applicazione normativa mediante la promulgazione dell'ordinanza del Comitato Esecutivo del 12 marzo 1849⁹⁸. In realtà, tale provvedimento aveva carattere transitorio, in quanto si delegava all'autorità locale l'applicazione di tale normativa, tranne che per la città di Roma, per la quale si designava come autorità competente direttamente il Ministero dell'Interno, sottraendo la competenza al Comune Capitolino. Inutile dire che la legge non venne mai applicata⁹⁹.

Il Comune Capitolino prese comunque alcune iniziative in ambito assistenziale, come l'allestimento di alcune case di soccorso per assistere i feriti in battaglia o la distribuzione delle doti alle giovani indigenti¹⁰⁰. L'amministrazione centrale si occupò, invece, della gestione degli ospedali già esistenti e dello sgombero di alcuni

(forse san Michele a Ripa) si ribellano all'autorità del cardinale, in «Il don Pirlone: giornale di caricature politiche», n.117, del 25 gennaio 1849, p. 467.

⁹⁷ Gli alunni dell'ospizio di S. Michele al direttore del Circolo popolare nazionale di Roma, Roma, 16 gennaio 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera, Chiesa*, busta 8, fascicolo XVII, ff. 194-201 r-v.

⁹⁸ *Boll.*, p. 155, e anche in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 81, numero 169.

⁹⁹ *Le Assemblée del Risorgimento*, III, cit., p. 814; si veda anche ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 82, numero 175.

¹⁰⁰ Sulla storia e le competenze della Confraternita della Santissima Annunziata si veda di nuovo L. Morichini, *Degli istituti di carità per la sussistenza e l'educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma*, cit., pp. 346-357. Sulla attività assistenziale del Municipio Romano nel 1849 si vedano gli studi di P. Pavan, *L'archivio capitolino e la sua documentazione sulla Repubblica romana*, cit.; C. M. Fiorentino, *La politica ecclesiastica della Repubblica romana e il ruolo dell'amministrazione capitolina*, cit.; M. Bocci, *Il Municipio riformato e la Repubblica romana*, cit.; L. Francescangeli, *Vita quotidiana durante l'assedio nelle carte dell'Archivio capitolino*, in E. Capuzzo, «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI (1999), pp. 63- 86; si veda anche la documentazione custodita in ASC, *Comune Capitolino, Amministrazione, Repubblica Romana* busta 2, fascicolo 1.

edifici al fine di trasformarli in ambulanze o abitazioni per gli sfollati¹⁰¹. Dalla documentazione vagliata è emerso come molti di questi istituti rimasero di fatto sotto la gestione dell'autorità ecclesiastica, viste le condizioni di guerra in cui sprofondò la Città in primavera: costituirono un'eccezione gli ospedali e le ambulanze, per i quali venne eseguita l'ordinanza del 12 marzo¹⁰². In molti casi, l'esautorazione degli ordini religiosi venne effettuata in accordo con l'autorità ecclesiastica, che fino ad allora ne era stata competente¹⁰³.

Quando iniziarono le ostilità con l'esercito guidato dal Generale Oudinot, l'ambito assistenziale che assorbì la maggior parte delle risorse, umane ed economiche, e le attenzioni delle autorità repubblicane fu quello relativo alla cura religiosa delle truppe e all'assistenza ai feriti durante gli scontri armati, anche se la Repubblica giunse a legiferare sul clero deputato alla cura d'anime dei soldati piuttosto tardi. Solo il 1 giugno 1849 venne emanato un regolamento volto a disciplinare la figura del cappellano militare, quando ormai la guerra difensiva era iniziata da più di un mese¹⁰⁴. Tale regolamento era costituito soprattutto da prescrizioni di carattere pratico sui doveri e le funzioni dei cappellani, sul loro reclutamento, sui requisiti richiesti agli aspiranti a questo ruolo e sulla giurisdizione che su questi esercitava il Ministro della Guerra. Tra le disposizioni appaiono particolarmente rilevanti alcuni articoli: nello specifico quello che divideva la figura di cappellano in tre ruoli, "sedentari, mobili e aspiranti", e quello in cui veniva prescritto a tutti i cappellani l'obbligo di indossare l'abito talare con l'annesso divieto di farsi crescere la barba. Per quanto riguardava le funzioni di tali sacerdoti, il regolamento recitava che chiunque rico-

¹⁰¹ Basti vedere l'ordine di spostamento dei feriti ricoverati in Sant'Alessio sull'Aventino, troppo esposto alle bombe, al vicino convento di Santa Sabina o a Santa Maria degli Angeli (Direzione di pubblica sicurezza civile al Ministero dell'Interno, Roma, 14 giugno 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, f. 257 r.) Oppure il progetto presentato dal cittadino architetto Gaspare Severi sulla necessità di trasformare il convento di S. Urbano presso Campo Carleo in un carcere femminile e ricovero per le malate sifilitiche che si trovavano al carcere di S. Michele a Ripa, anch'esso risultante troppo esposto alle bombe nemiche, del 29 giugno 1849, in *Ivi*, ff. 214-221 r-v.

¹⁰² All'Ordine di San Giovanni di Dio venne la gestione degli ospedali di San Giacomo in Augusta e di San Galliciano, cfr. R. Botifoll, *Ospedali di San Giovanni di Dio*, in *DIP*, VI, coll. 982-988. Sulle Congregazioni ospedaliere in generale si veda B. Brazzarola, G. Rocca, *Ospedali (Ordini e Congregazioni)*, in *Ivi*, coll. 974-982. Si veda anche Il Ministro dell'Interno al Triumvirato, Roma, 19 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, *Miscellanea giornaliera*, busta 86, fascicolo 207.

¹⁰³ Mattia Montecchi a Monsignor Cioja, Febbraio 1849, in ASR, *Pio Ospedale di S. Spirito in Sassia*, busta 823, sez. 2; busta 830, sez. I, titolo 2, n. 205, e custodito anche in AGMI, 512, in cui si trova anche la protesta formale mossa dal Generale dell'Ordine padre Togni. L'ordine di licenziamento definitivo dei Camilliani dall'Ospedale di Santo Spirito in Sassia è custodito in AGMI, 1536, *Registro degli atti della Consulta Generale de' PP. Ministri degli Infermi in S. M. Maddalena di Roma, dal Maggio 1844 a tutto l'anno 1860*. Sulla vicenda si veda anche C. M. Fiorentino, *Dall'invasione francese alla caduta del potere temporale (1798-1870)*, cit., pp. 73-157.

¹⁰⁴ *Boll.*, pp. 91-94. Si veda anche l'analisi di carattere giuridico su tale regolamento proposta da D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 218-224; e *La Repubblica romana e il suo esercito*, numero monografico di «Rivista militare», IV (1987); A. Gennaro, *La Repubblica romana e i suoi aspetti militari*, in «Rivista della Guardia di Finanza», XIX 1970, pp. 619-644. Per uno studio generale sulla figura del cappellano militare in età moderna si veda V. Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Il Mulino, Bologna 2018, in particolare per l'Ottocento si vedano le pp. 245-264.

prisse tale carica era chiamato ad amministrare i Sacramenti, celebrare messa nei giorni festivi, assistere gli infermi e i moribondi, predicare il Vangelo, promuovere e tutelare la moralità delle truppe e confortare i morenti. L'autorità alla quale dovevano fare riferimento i cappellani militari veniva designata nella figura del Cappellano Maggiore, carica che venne conferita al barnabita Alessandro Gavazzi¹⁰⁵, il quale doveva garantire la disciplina degli ecclesiastici e dirimere le controversie, nonché fare da tramite tra i cappellani e l'autorità, sia civile che religiosa. È evidente comunque come la figura del cappellano militare risultasse di primaria importanza per le autorità repubblicane, in quanto ritenuto un ruolo garante di disciplina e integrità morale delle truppe. Pertanto, i cappellani militari dovevano superare una rigida selezione e, per entrare in ruolo, oltre che sostenere un esame, dovevano dimostrare di possedere precisi requisiti citati nel regolamento: «ingegno, capacità, studj teologici [...], attitudine alla predicazione, esemplarità di condotta, fede politica senza sospetto»¹⁰⁶. Proprio per il delicato ruolo che ricoprivano, il requisito della fede politica divenne imprescindibile, poiché, come ha giustamente osservato Daniele Arru, tali ecclesiastici dovevano «costituire la parte del clero romano più fedele alla Repubblica»¹⁰⁷. Nonostante il governo repubblicano non avesse imposto un giuramento di fedeltà al clero e ai religiosi, come invece aveva fatto quello giacobino del 1798-1799, tale obbligo interessò proprio i cappellani militari. Il nuovo sistema statale aveva ereditato gran parte del suo esercito, cappellani militari compresi, dalla vecchia amministrazione statale, pertanto sentì la necessità di sincerarsi della loro completa e incondizionata adesione ai principi politici sui quali si fondava il progetto repubbli-

¹⁰⁵ Il barnabita Alessandro Gavazzi nacque a Bologna nel 1909, insegnante di retorica, ricoprì già l'incarico di cappellano militare pontificio durante la campagna nel Veneto del 1848. Dopo la sconfitta di Vicenza venne arrestato dalle autorità pontificie, ma alla proclamazione della Repubblica evase dal carcere e giunse a Roma aderendo subito al nuovo regime politico. Nonostante i barnabiti lo considerassero ormai secolarizzato, continuò a svolgere la sua missione pastorale e durante la Repubblica ricoprì, appunto, il ruolo di Cappellano maggiore dell'esercito. Dopo la restaurazione pontificia fuggì in Inghilterra ove fondò una chiesa libera. Nel 1859, 1860, 1866 e 1867 seguì le truppe garibaldine svolgendo di nuovo le funzioni di cappellano militare. Nel 1870, dopo l'annessione di Roma, stabilì la sede della sua chiesa libera a Roma, presso Ponte Sant'Angelo, e qui morì nel 1889. Oggi è sepolto nel cimitero acattolico della Piramide Cestia a Roma. Su padre Gavazzi si veda G. M. Campanella, *Vita del Padre Gavazzi*, Hall, London 1851; G. B. Nicolini, *The life of Father A. Gavazzi*, M. W. Dood, New York 1854; L. Santini, *Alessandro Gavazzi (Aspetti del problema religioso del Risorgimento)*, Società editrice modenese, Modena 1955; Id., *Alessandro Gavazzi e l'emigrazione politico-religiosa in Inghilterra e negli Stati Uniti nel decennio 1849-1859*, in «Rassegna storica del Risorgimento» XLI (1954), pp. 587-194; V. Vinay, *Gli evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Claudiana, Torino 1961; N. Dobroljubov, *Padre Alessandro Gavazzi e le sue prediche*, in C. De Michelis (a cura di), *Conti, preti, briganti*, s.e., Milano 1966, pp. 53-97; G. Spini, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia. 1870-1904*, Claudiana, Torino 1971; M. Sanfilippo, *Alessandro Gavazzi: oltre l'Italia, l'America*, in Filippo M. Lovison (a cura di), *I Barnabiti nel Risorgimento*, cit., pp. 245-268; Id., *Tra antipapismo e cattolicesimo: gli echi della Repubblica romana e i viaggi in Nord America di Gaetano Bedini e Alessandro Gavazzi (1853-1854)*, in S. Antonelli, D. Fiorentino, G. Monsagrati (a cura di), *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, Gangemi, Roma 2000, pp. 159-188; G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Claudiana, Torino 1952; Id., *Italia liberale e protestanti*, Claudiana, Torino 2002.

¹⁰⁶ *Boll.*, p. 91.

¹⁰⁷ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., p. 221.

cano¹⁰⁸. Effettivamente, anche se non molti, furono diversi i cappellani militari che già svolgevano questo ruolo nell'esercito pontificio e che vennero esonerati dalle loro funzioni per essersi rifiutati di prestare un formale atto di adesione alla Repubblica¹⁰⁹. Tuttavia, l'adesione degli ex cappellani militari pontifici al nuovo regime fu massiccia: basti pensare che furono proprio questi che si prestarono ad officiare tutte le funzioni religiose ordinate dalle autorità repubblicane, nel momento in cui il clero romano più reazionario si era rifiutato di farlo; molti cappellani si recarono anche a votare per la Costituente, alcuni, per aver aderito pubblicamente alla Repubblica, subirono non poche vessazioni dall'autorità ecclesiastica¹¹⁰. I dubbi su una sincera adesione dei cappellani militari al nuovo regime repubblicano sorsero già nella primavera del 1849, quando si avanzò il sospetto che alcuni di questi avessero prestato giuramento di fedeltà solo per non perdere il salario che spettava loro. Fu il caso di don Giovanni Battista Poggioli, cappellano giubilato nel cimitero dell'Ospedale di Santo Spirito in Sassia e cappellano esercente all'Ospedale "dei forzati", il quale, secondo quanto denunciato da un anonimo delatore «ha aderito è vero alla Repubblica, ma a solo fine di conservarsi il secondo impiego, giacché per se stesso è più nero di un corvo»¹¹¹. Dopo la restaurazione pontificia, l'aver prestato servizio in qualità di cappellano militare durante la Repubblica venne considerato un reato di lesa maestà. Nel corso dei processi, tutti si giustificarono affermando di aver svolto tale ruolo solo per opportunismo e per non incorrere in violenze, per ragioni economiche¹¹² o, più semplicemente, per continuare il proprio apostolato, poiché mossi da carità cristiana¹¹³. Numerosi furono poi gli ecclesiastici che, pur non essendo già

¹⁰⁸ Il ruolo dei cappellani militari dell'esercito pontificio era disciplinato da un regolamento emanato dalla Segreteria di Stato il 26 giugno 1840. Informazioni preziose sull'esercito pontificio nella prima metà dell'Ottocento potranno essere dedotte dallo studio del fondo *Monsignor Tizzani, Cappellano Maggiore dell'esercito pontificio*, recentemente versato in Archivio Apostolico Vaticano e ora in fase di riordinamento e inventariazione. Cenni su questo fondo di trovano in E. Laureano, *Archivi ecclesiastici di Roma sulla Repubblica del 1849*, cit., pp. 278-279. Sulla figura del Cappellano Maggiore dell'esercito pontificio si vedano gli studi condotti da Monsignor Giuseppe Croce, in particolare V. Tizzani, *Vincenzo Tizzani. Effermeridi romane*, a cura di G. M. Croce, Gangemi, Roma 2015; Id., *Roma, Pio IX e Vincenzo Tizzani*, in V. Paglia (a cura di), *Vincenzo Tizzani vescovo di Terni*, Leonardo International, Milano 2004, pp. 39-59; Id., *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I. I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, in «Archivum historiae pontificae», XXIII, (1985), pp. 217-345; dello stesso autore e con lo stesso titolo le parti seguenti dell'articolo sono state pubblicate in *Ivi*, XXIV (1986), pp. 273-363, e *Ivi*, XXV (1987), pp. 217-363.

¹⁰⁹ *Provvedimenti contro coloro che hanno collaborato con i nemici del Papato, nonché: confessioni, pentimenti, ecc. dei vari indiziati*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XI, dove sono annotati i nomi di D. Luigi Lama, D. Giuseppe Venturini, D. Tommaso Garzoli, D. Pietro Sabatini, D. Orazio Crimini, D. Antonio Morini, D. Giuseppe Sodano, D. Mario Balduini, D. Massimiliano Sanguigni, D. Antonio Montesi, D. Antonio De Angeli, D. Francesco Sagenti.

¹¹⁰ Anonimo a Saffi, Roma, 31 marzo 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 84, fascicolo CLXXXVIII, ff. non numerati.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² In realtà la funzione di cappellano militare non prevedeva una retribuzione, almeno non in un primo momento.

¹¹³ Si vedano per esempio i verbali dei processi intentati dal Tribunale criminale del Vicariato contro i sacerdoti Gaetano Savj Scarponi, Giuseppe Guzzi, Pietro De Sanctis, Ildebrando Lenti, Gaetano Scavi,

cappellani militari nell'esercito pontificio, espressero il desiderio di ricoprire questa carica, alcuni giunsero a Roma appositamente con questo intento.

Da parte sua, la Repubblica esortò clero e religiosi ad impegnarsi in prima linea per la difesa della causa repubblicana e, come si ricorderà, anche in questo senso era stato concepito il decreto del 27 aprile sullo scioglimento dei voti religiosi. Non a caso, appena due giorni dopo, alla vigilia della battaglia campale del 30 aprile, il Cappellano Maggiore Gavazzi lanciò un appello al clero secolare e regolare romano invitandolo a manifestare la propria disponibilità a svolgere le funzioni di cappellania militare, specificando, ovviamente, che tale impegno non prevedeva retribuzione

Quelli tra i Sacerdoti di Roma così Secolari che regolari che non potendo altrimenti [sic] vorranno di loro opera giovar la Patria nella invasione dell'armi barbariche, sono invitati a dare dentro oggi in iscritto il proprio nome alla Trinità dei Pellegrini, indicando l'ufficio nel quale bramano di essere occupati, e se loro piaccia anche il Rione od il luogo dove di preferenza lo eserciterebbero. Il Comitato pel Soccorso dei feriti propone alla loro scelta [sic] particolarmente 1° l'amministrazione dei sacramenti ed assistenza ai moribondi in sussidio ai Cappellani militari: 2° questua per la città per sempre più migliorare la condizione dei fratelli giacenti: 3° apostolato di esempio e di parola per raddoppiare ovunque il coraggio durante la lotta contro gli sgherri del dispotismo, onde il Popolo Romano ne riesca colla gloria dell'aulico suo nome. Resta inutile avvertire che il servizio è assolutamente gratuito come qualunque altro di questo Comitato, intenzione e scopo dell'opera essendo la carità¹¹⁴.

È evidente che coloro i quali giustificarono il proprio impegno come cappellani militari in tempo di Repubblica con il timore di perdere il beneficio economico legato al ruolo, lo fecero in malafede: la volontà di impegnarsi in una attività non redditizia e, spesso, anche pericolosa poteva essere indotta solamente da sincere convinzioni politiche. L'appello del Gavazzi trovò un fortunato riscontro nel clero secolare romano, pare, invece, un po' troppo enfatica la nota che Ministero dell'Interno inviò al Triumvirato, nella quale si affermava che «Intieri conventi parvero pronti a sciogliersi»¹¹⁵. Non fu comunque irrisoria anche l'adesione del clero regolare, ed è documentato che alla Congregazione dei Vescovi e Regolari iniziarono a giungere richieste di secolarizzazione da parte di religiosi di tutti gli Ordini, alcune perorate dallo stesso Cappellano Maggiore dell'esercito repubblicano¹¹⁶; anche se molti religiosi offrirono comunque la propria disponibilità ad accudire i feriti in battaglia, pur non chiedendo la facoltà di secolarizzarsi o di entrare a far parte del corpo dei cap-

rispettivamente in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 154; busta 169, posizione 1173; busta 170, posizione 1286 e 1226; busta 295.

¹¹⁴ Lettera di Alessandro Gavazzi al clero regolare e secolare romano, Roma, 29 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Miscellanea giornaliera*, busta 88, fascicoli CCXVII, ff. non numerati.

¹¹⁵ Il Ministero dell'Interno al Triumvirato, Roma, s.d. ma da datare al maggio 1849, in *Ivi*, busta 96, fascicolo 261.

¹¹⁶ Si veda per esempio A. Gavazzi alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, Roma, s.d., in AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio segreto, Posistiones*, 1847-1850, ff. non numerati, in cui Gavazzi chiedeva il permesso di secolarizzazione per due religiosi, un agostiniano bolognese ed un riformato di Norcia, i quali avevano espresso il desiderio di diventare cappellani militari.

pellani militari, quindi senza aderire di fatto alla Repubblica, ma offrendosi a svolgere tali mansioni semplicemente per esercitare la carità cristiana¹¹⁷.

La cura d'anime dei soldati fu una preoccupazione anche dei vertici degli eserciti chiamati a restituire a Pio IX il suo trono, ne costituisce una prova l'opuscolo intitolato *Le manuel du soldat Chretien*, stampato dalla Camera Apostolica in quell'anno ad uso e consumo delle truppe francesi d'istanza a Roma. Il libretto veniva definito un "manuale di orazioni e consigli" ed era un vero e proprio *vademecum*, pensato per garantire ai soldati assediati un corretto svolgimento della vita religiosa¹¹⁸.

Come è noto, il clero addetto all'assistenza dei soldati feriti nelle varie ambulanze e negli ospedali romani non svolse questa opera in via esclusiva, ma si giovò del contributo delle donne che avevano aderito alla Repubblica, efficacemente coordinate dalla principessa Cristina Trivulzio di Belgiojoso, posta a direzione del Comitato di soccorso ai feriti¹¹⁹. Già il 27 aprile 1849, il suddetto comitato aveva lanciato un

¹¹⁷ Per fare un esempio si può vedere il caso dei Minimi del Collegio di San Francesco di Paola ai Monti che, a fronte della decisione di stabilire un ospedale nei locali del Collegio, chiesero che venisse loro lasciato il locale del noviziato, essendo però pronti a consegnare gli altri locali «ed anche se occorre di prestare caritatevolmente l'opera loro ai poveri malati, sia nella cura che nella parte religiosa», i Minimi del Collegio di San Francesco di Paola ai Monti al Ministero dell'Interno, Roma, s.d., in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVI, ff. non numerati. Alla cura dei soldati francesi si dedicarono invece i monaci di San Paolo fuori le mura cfr. R. Liberati, *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade*, cit., pp. 124-125.

¹¹⁸ La materia interna dell'opuscolo è divisa in: Devozioni quotidiane per le diverse ore del giorno ovvero, supplica alla Santissima Vergine, supplica all'Angelo custode, Padre Nostro, Ave Maria, Credo, Confiteor, Atto di fede, Atto di speranza, i Comandamenti, un breve compendio di Catechismo, orazioni per la confessione, orazioni per la comunione. Considerazioni: sulla morte, sul giudizio particolare, sull'inferno e sul paradiso. Esortazione cristiana. Consigli per l'amico soldato: i nemici della fede (lussuria, ubriachezza, blasfemia). Vesperi domenicali. Litanie della Beata Vergine. Esercizi quotidiani al Sacro Cuore di Gesù e indulgenza plenaria collegata, indulgenza che la Santità che il Nostro Santissimo Padre Pio IX concede ai fedeli che pregano per lui (orazioni e istruzioni da fare per ottenere l'indulgenza plenaria). Copie della pubblicazione sono custodite in AAV, *Segreteria di Stato, Spoglio Pio IX (1846-1878)*, busta 3, fascicolo 2, 98.1 e 2. È presente anche una copia in spagnolo. È da notare come la pubblicazione promuovesse tra i soldati la devozione al Sacro Cuore di Gesù la quale, come è stato dimostrato da diversi studi, fu uno dei culti che, tra XIX e XX secolo, venne propagandato in chiave antiliberale. Su questo aspetto si veda D. Menozzi, *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001. Tra il clero francofono al seguito dell'esercito francese che assediò Roma nel 1849 c'era anche il belga Monsignor de Merode, che occuperà un ruolo molto importante nella gestione dell'esercito negli ultimi vent'anni dello Stato pontificio.

¹¹⁹ Sul contributo delle donne alla Repubblica romana del 1849 (in un quadro generale sul lungo periodo del Risorgimento) si veda E. Doni (a cura di), *Donne del Risorgimento*, cit., in particolare su Enrichetta di Lorenzo si veda D. Maraini, *La coraggiosa compagna di Pisacane. Enrichetta di Lorenzo*, in *Ivi*, pp. 123-136, riferimenti bibliografici a Cristina Trivulzio di Belgiojoso sono stati già proposti, mentre su Margaret Fuller si veda il capitolo successivo. Inoltre si veda M. Cepeda Fuentes, *Sorelle d'Italia. Le donne che hanno fatto il Risorgimento*, Blu edizioni, Torino 2011 e B. Bertolo, *Sorelle d'Italia. Le eroine invisibili dell'Unità d'Italia*, Ananke, Torino 2011. Nello specifico sulla partecipazione delle donne al 1849 romano si vedano gli studi: R. De Longis, *Tra sfera pubblica e difesa dell'onore. Donne nella Roma del 1849*, in «Roma moderna e contemporanea», IX (2001), pp. 263-283, A. Zazzeri, «In questo universale agitarsi a me duole di starmene inoperosa». *Donne, doni patriottici e mobilitazione nel Quarantotto italiano*, in «Rassegna storica del Risorgimento», CVI (2019), pp. 91-106. Sul Comitato di soccorso ai feriti nella Roma del 1849 si veda *L'assistenza ospitaliera nell'età del Risorgimento. Atti del secondo congresso italiano di storia ospitaliera*, Capella, Ciriè 1961, in particolare: L. Del Trono, *Sanità*

appello alle donne romane, per una mobilitazione in massa e, il giorno successivo, la Belgiojoso, insieme ad Enrichetta di Lorenzo, Giulia Bovio Paolucci e Maria Pisacane, organizzò una questua all'ingresso delle chiese cittadine riscontrando il favore di molte donne romane¹²⁰.

Tuttavia, il coinvolgimento della componente femminile della popolazione romana nella capillare opera di assistenza ai feriti fece sorgere anche non pochi problemi di moralità pubblica. Come hanno messo in luce diversi studi, nella prima metà del XIX secolo, erano ancora pochissimi gli istituti religiosi femminili dediti alla cura degli ammalati¹²¹, e la figura dell'infermiera era del tutto sconosciuta alla società, pertanto, quello che accadeva a Roma appariva una cosa insolita e moralmente non molto conveniente¹²². La promiscuità nella quale si trovarono ad operare le donne addette alla cura dei feriti in battaglia risultava sconveniente perfino al clero liberale che aveva aderito alla Repubblica: lo stesso Gavazzi si trovò a rimproverare duramente la svizzera Laure Paulet, la quale, nell'Ospedale della Trinità dei Pellegrini, si stava prendendo cura del moribondo Goffredo Mameli, accusandola di scarsa moralità e di destinare attenzioni sconvenienti all'eroe genovese, scatenando la reazione dello stesso Mameli, che cacciò il barnabita verbalmente con le poche forze che gli rimanevano¹²³.

Anche in ambito assistenziale e benefico, la Repubblica si trovò a rivendicare la competenza esclusiva del nuovo Stato nell'amministrazione di un aspetto di fondamentale importanza all'interno della società romana, che, fino ad allora, era stato appannaggio del ceto ecclesiastico. Tuttavia, l'incapacità di farsene carico immediatamente portò la situazione a rimanere praticamente invariata: tutta la macchina assistenziale e benefica rimase, in quei pochi mesi del 1849, di fatto sotto la gestione del ceto ecclesiastico. Le sopraggiunte circostanze belliche spinsero, però, le autorità repubblicane a rivolgere le loro attenzioni soprattutto alla sfera relativa alla cura

ed ospedali nella difesa di Roma del 1849, in *Ivi*, pp. 312-323; L. Stroppiana, *L'assistenza sanitaria delle donne romane durante l'assedio di Roma del 1849*, in *Ivi*, pp. 658-665. Sul contributo delle donne all'assistenza ospedaliera dei feriti si veda anche M. Massani, *Ospedali e sanità nella Repubblica romana del 1849*, in «Giornale di medicina militare», CXXXIV (1984), pp. 230-243; Ead., *Ospedali e sanità nella Repubblica romana del 1849. L'opera di Cristina Trivulzio di Belgiojoso e delle donne romane*, Nuova tecnica grafica, Roma 1983.

¹²⁰ N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 113.

¹²¹ Uno di questi era la Congregazione delle Figlie della Carità di San Vincenzo de' Paoli su cui si veda la voce G. Pettinati, *Ospedaliere di San Vincenzo de' Paoli*, in *DIP*, VI, col. 974. Su questo argomento si veda anche P. Gajotti De Biase, *La rivoluzione più lunga*, cit.; C. Dau Novelli, *Sorelle d'Italia*, cit., pp. 525-536.

¹²² Su questo aspetto si veda quanto affermato in G. Monsagrati, *La primavera della Repubblica*, cit., p. 173, il quale sostiene che l'esistenza di un problema di morale comune a Roma durante la Repubblica fosse determinato soprattutto dalla presenza di donne di dubbia moralità negli ospedali impegnate nell'opera di assistenza ai feriti.

¹²³ L'episodio è narrato in Giuseppe Mazzini a Laure Paulet, Roma, 28 giugno 1849, in Giuseppe Mazzini, *Scritti editi e inediti*, XL, Epistolario, Galeati, Imola 1924, pp. 177-179. Si veda anche quanto narrato in J. White Mario, *Agostino Bertani e i suoi tempi*, Barbera, Firenze 1888, pp. 208-210, e anche in A. G. Barrili (a cura di), *Scritti editi ed inediti di Goffredo Mameli*, Società ligure di storia patria, Genova 1902, pp. 476-479. Secondo tali fonti la violenta reazione di Mameli provocò lo spostamento della protesi chirurgica posta sul moncone dell'arto che gli era stato amputato, peggiorando notevolmente le sue condizioni di salute.

d'anime dei soldati, all'assistenza ai feriti e ai moribondi negli ospedali militari. La Repubblica si fece garante di tale servizio, ma lo fece sfruttando di fatto le strutture pontificie preesistenti e affidando la gestione del sistema dei soccorsi ad un clero quasi esclusivamente liberale, del quale si era preventivamente verificato l'orientamento politico e l'effettiva adesione al nuovo governo. Anche l'ambito dell'assistenza ai feriti divenne un'occasione per sperimentare innovazioni di portata non indifferente, come una massiccia partecipazione delle donne romane alla gestione dei soccorsi, che, però, prestò il fianco alla propaganda antirepubblicana per muovere critiche di moralità pubblica, riuscendo perfino a contrapporre il clero liberale all'opinione pubblica schierata, invece, a favore dell'impegno delle donne romane sulle barricate e nelle ambulanze. Le fonti rivelano che un problema di moralità pubblica era effettivamente presente nella Roma repubblicana del 1849, non solo a causa dell'impiego delle donne nell'assistenza ai patrioti moribondi negli ospedali – pratica che aveva anticipato di diversi decenni la nascita della figura della crocerossina e dell'infermiera laica –, ma anche per i numerosi episodi di irreligiosità che si registrarono in Città.

3.6 Comportamenti religiosi al limite: irreligiosità, anticlericalismo e secolarizzazione

È noto che negli ospedali romani in cui venivano portati i feriti durante gli scontri con l'esercito francese lavorassero come infermiere delle prostitute. Queste donne, pur essendosi impegnate in tale attività con le migliori intenzioni, inevitabilmente lasciavano adito a supposizioni di dubbia moralità. La situazione che si creò venne sfruttata anche dalla propaganda antiliberale e, a Repubblica ormai caduta, Pio IX, nell'Enciclica *Nosctitis et nobiscum*, non mancò di denunciare come nella Roma repubblicana «Gli stessi miseri infermi già presso a morire, sprovveduti di ogni conforto della Religione, furono astretti ad esalare lo spirito fra le lusinghe di sfacciata meretrice»¹²⁴. I toni dell'Enciclica pontificia risultano senza dubbio esagerati, ma il problema della pubblica moralità negli ospedali romani era veramente reale e tangibile.

Nonostante la questione morale legata all'attività delle donne negli ospedali fosse all'epoca più nota e visibile agli occhi dell'opinione pubblica, nella Roma del 1849 si manifestarono comportamenti che in realtà erano stati sempre presenti nell'Urbe, e che di solito venivano perseguiti dall'autorità civile e religiosa. Proprio nel momento in cui quest'ultima abbandonò la città, o pur rimanendovi, vide la propria sfera di azione nel tessuto sociale cittadino fortemente limitata, tali comportamenti uscirono allo scoperto. Tra gli atteggiamenti al limite si possono annoverare non solo questioni di pubblica moralità e di disciplina, ma anche azioni che andavano ad interessare, in diversi modi, la sfera della religione. Si andava dalla pubblica messa in discussione di alcuni principi fondanti la dottrina cattolica al sacrilegio, dalla

¹²⁴ Cit. in *Ibidem*. Sull'Enciclica dell'8 dicembre 1849 si veda anche Anonimo, *Apologia storica della Enciclica di N. S. Pio P.P. IX degli 8 Dicembre 1849*, di G. S. (Estratta dall'*Osservatore Romano*), Paternò, Roma 1850, in AAV, *Collezione Spada*, 32 (11).

bestemmia all'oltraggio alla religione, attraverso piccoli gesti, talvolta anche poco eclatanti, che rivelavano un sentimento di irreligiosità e blasfemia che poteva esprimersi in diversi modi¹²⁵. Alcuni di questi comportamenti erano palesemente mossi da un diffuso sentimento anticlericale¹²⁶, non incoraggiato, ma nemmeno punito, dalle autorità repubblicane, che trovò terreno fertile soprattutto nel popolo minuto romano: basti pensare alle commedie che andavano in scena nei teatri romani, e che avevano come protagoniste delle monache dai lascivi costumi sessuali; o alla processione inscenata da Ciceruacchio lungo via del Corso, quando il capopopolo si pose «Alla testa di una banda di forsennati ebbri di collera [...] gli schiera due per due in linea di processione, affida alle mani di un capo di fila una croce velata a lutto e fa drizzare in cima ai bastoni i cappelli rossi. [...] Allora parodiano le più sante cerimonie della religione [...] con la bestemmia dei dannati sulle loro labbra»¹²⁷; secondo quanto narrato da Roncalli, in quella occasione, alcuni popolani avrebbero rubato delle berrette cardinalizie per farle indossare a cani randagi che, loro malgrado, girarono poi per tutta Roma in questa foggia¹²⁸. Alcuni di questi episodi vennero sicuramente enfatizzati da alcuni cronachisti faziosi, ma non c'è motivo di pensare che siano stati del tutto inventati e che non siano accaduti veramente. Alcune fonti prodotte in ambienti papalini arrivano ad affermare che la stessa Repubblica era nata nella bestemmia, poiché, già dopo la sua proclamazione, iniziò a circolare per l'Urbe

¹²⁵ Alcuni piccoli ma significanti episodi si registrarono già dall'inizio della crisi politica. Come narrato da Koelman, proprio durante l'assalto al Quirinale, un giovane spagnolo si arrampicò su una statua della Madonna per vedere meglio ciò che stava accadendo e, nonostante possa sembrare questo un episodio privo di qualche rilevanza, può essere considerato un segnale del lassismo in materia di rispetto della religione, in quanto «In circostanze normali avrebbe pagato caro l'ardire, ma in quei giorni le vecchie disposizioni di polizia circa i santi si erano alquanto rilassate: c'era ben altro da fare; e mentre pestando i fiori appassiti, con un braccio intorno al collo della Madonna allungava il proprio per vedere cosa accadesse al Quirinale», cfr. J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, p. 171.

¹²⁶ Sull'anticlericalismo in generale esiste una vasta bibliografia, si vedano gli studi più importanti: F. Conti, *Breve storia dell'anticlericalismo*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, I, cit., pp. 667-683; G. Martina, *Aspetti dell'anticlericalismo in Europa nell'Otto e Novecento*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995; Id., *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, III, *L'età del liberalismo*, cit., pp. 311-348; R. Rémond, *Anticlericalism: Some Reflections by Way of Introduction* in *Anticlericalism, special issue* della «European Studies Review», XIII, (1983), pp. 121-126; P. Scopola, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità dopo l'Unità, (1861-1878)*, cit., pp. 225-274; G. Spadolini, *I repubblicani dopo l'unità*, Le Monnier, Firenze 1960; G. Verucci, *L'anticlericalismo a Roma*, in *Il parlamento italiano. Storia parlamentare e politica dell'Italia, 1861-1988*, III, Nuova CEI, Milano 1989, pp. 188-190; Id., *La chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1999; Id., *L'Italia laica prima e dopo l'unità, 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari 1981; Id., *Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nel movimento operaio e socialista italiano, (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità dopo l'Unità, (1861-1878)*, II, cit., pp. 177-223; Id., «Anticlericalismo», in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino 2004, pp. 16-17; Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2001; J.P. Viallet, *L'anticléricisme en Italie (1867-1915): historiographie et problématiques de recherche*, «Mélanges de l'École Française de Rome», CXXII (2010), pp. 137-159; si veda anche l'antologia di fonti sul tema G. Pepe, M. Themelly (a cura di), *L'anticlericalismo nel Risorgimento*, Lacaita, Manduria 1968.

¹²⁷ A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., pp. 198-199.

¹²⁸ N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 134.

il detto che era nata a mezzanotte come Gesù Cristo¹²⁹. Anche per indagare questo aspetto, risulta di grande utilità la documentazione compilata a posteriori e, in particolare, i verbali dei processi istruiti dal Sant'Uffizio e dal Tribunale del Vicariato, istituzioni deputate entrambe ad emettere un giudizio su reati dottrinali e relativi alla condotta religiosa. Dalle indagini di censura che il Sant'Uffizio svolse nei confronti dei propri impiegati emersero, in particolare, alcune posizioni caratterizzate da episodi di oltraggio alla religione, blasfemia e avversione al papato:

Giuseppe Mazzocchi sommista fu addetto al circolo popolare e frequentante del medesimo, dopo di che è superfluo il dire come sparlasse dei Preti, e come a sparlarne segua tuttora, e pur inutile ripetere facesse mostra pubblicamente d'empietà deridendo la scomunica e le cose più sacre della nostra Santa Religione, non che inducendo il popolo a seguire lo scisma d'Inghilterra per essere egli radicalmente nemico del Governo Pontificio. Non devesi omettere pure di accennare che nel giorno in cui si cantò il *Te Deum* nella Basilica Vaticana dai membri del Governo rivoluzionario fu uno dei quattro che portavano la torcia. [...] Pietro Adami sottocuoco, Nei riscontri fatti con frequenza in una bottega di barbiere sulla piazza di S. Pietro si mostrò avverso al governo de' Preti esprimendosi che avrebbe egli dato fuoco al S.to Offizio, [...] Luigi Caldani barbiere, [...] fu repubblicano furente, e tanta era la sua avversione e l'odio suo verso il governo legittimo [*sic*] che non cessava mai di sparlare pubblicamente del Papa, de' Cardinali che egli diceva infami, e di tutti gli ecclesiastici in genere. Cacciò perfino dalla sua bottega coloro degli avventori che si dimostravano affezionati al Governo Pontificio¹³⁰.

Ancora nel giugno 1853, un tale Giuseppe Primavera scriveva al notaio del dicastero pontificio, per chiedere di verificare se nei registri fossero state annotate delle denunce o «Alcun atto comprovante, che in tempo dell'abolita Repubblica sia stato commesso in Roma qualche furto sacrilego di Ostie, particole consacrate, o di vasi sacri»¹³¹, come pare fosse accaduto nella chiesa suburbana di San Pancrazio, dove erano stanziate le truppe garibaldine le quali, secondo un anonimo cronachista, evidentemente schierato con la fazione papalina, fecero scempio di particole e usarono l'urna del santo come pitale, giungendo anche a parodiare la processione del *Corpus Domini*¹³². Una blasfema parodia della processione che si usava tenere in occasione della festa del Corpo di Cristo venne inscenata anche da un gruppo di irriverenti studenti nel cortile di Sant'Ivo alla Sapienza:

Nel giorno del *Corpus Domini* un numero assai considerevole di libertini si radunarono dentro l'edificio della Sapienza, e deliberarono schernire nel più indegno modo

¹²⁹ R. Liberati, *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 430.

¹³⁰ *Censura nei confronti degli impiegati del Sant'Uffizio*, in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, S 4 b, ff. non numerati.

¹³¹ Giuseppe Primavera ad Angelo Argenti, Roma, 2 giugno 1853, in ACDF, *Sanctum Officium, Materie diverse*, 1851-1853, ff. non numerati.

¹³² Anonimo, *Apologia storica della Enciclica di N. S. Pio P.P. IX degli 8 Dicembre 1849*, cit. Si veda anche Anonimo, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma*, cit., p. 48.

la più solenne cerimonia della chiesa in questo giorno, la processione. Satanasso loro patriarca li ispirò, ma non si che avessero l'impudenza di fare in pubblico la parodia dei nostri misteri, cangiandoli in trionfo della disonestà. [...] Disfilò lunga processione di giovani ignudi nati, cantando canzonacce dissolute e sacrileghe, eccitandosi gli uni agli altri con gesti indegni di sfrenata libidine. Chiudeva questa orgia infernale un gruppo di giovinastri alla stessa foggia adamitica, recandosi sulle braccia una prostituta. Tale era l'oggetto delle loro adorazioni¹³³.

L'intento denigratorio di tali fonti è abbastanza evidente, pertanto si può immaginare che gli autori abbiano calcato un po' la mano nel narrare avvenimenti del genere. L'episodio in questione ricorre, infatti, nella cronaca compilata dal benedettino Liberati, il quale non aveva mai fatto segreto della propria posizione politica, ed è già stato detto che narrò molti episodi dei quali venne a conoscenza solo per sentito dire. Perfino alcuni preti liberali si lasciarono andare ad un comportamento non proprio rispettoso nei confronti della religione e tendente alla blasfemia. La posizione del domenicano Giacinto Vaschetti venne indagata dal Sant'Uffizio ed emerse che il frate «Nelle passate vicende parlava male dei Cardinali, e anche del Papa: interpellato da alcune donne se potevasi mangiar di grasso nei giorni vietati rispose affermativamente non essendo più i preti al comando»¹³⁴. Tra i sacerdoti che vennero messi alla sbarra dal Tribunale criminale del Vicariato c'era il romano don Giuseppe Maria Colombini Aureli, definito da alcuni testimoni «repubblicanaccio», era stato sentito pronunciare discorsi in cui avrebbe detto «brutto Papaccio di merda, ed il Cardinal Vicario la pagherà»¹³⁵. Lo stesso sacerdote, nel corso del processo a suo carico celebrato l'11 maggio 1850, aveva confessato che «Quando vennero ad arrestarmi [...] feci qualche resistenza per non andare in arresto. Dissi ancora, che per causa del Papa, che era un burattino, e che non era stato fermo nella sovranità, erano accadute tante disgrazie, ed aggiunsi pure, che per me il Cardinal Vicario era un assassino»¹³⁶. Sul napoletano don Luigi La Guardia, cappellano militare presso l'ambulanza dei Sette dolori e tiragliolo universitario, si disse che aveva predicato in favore della Repubblica, maledicendo il vescovo che lo aveva ordinato, bestemmiando, esprimendo consenso nei confronti delle leggi eversive emanate in Piemonte e auspicando che le stesse fossero state applicate anche a Roma, inoltre pare avesse mangiato carne nei giorni di magro, arrivando a negare l'immortalità dell'anima¹³⁷. Non da

¹³³ R. Liberati, *Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850*, cit., p. 450.

¹³⁴ *Censura nei confronti degli impiegati del Sant'Uffizio*, in ACDF, *Sanctum Officium, Stanza storica*, S 4 b, ff. non numerati.

¹³⁵ Verbal dei processi, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 645, posizione 9156.

¹³⁶ Si ricordi, a tale proposito, anche cosa venne testimoniato sul conto del già noto don Ernesto Covitti, ovvero che celebrò la messa nudo, cfr. *Ibidem*. mentre sul folignate don Domizio Angelini, vice parroco della cura di San Celso, si affermò «Nelle ultime vicende essersi manifestato colle sue massime, e coi fatti uno sfacciato Demagogo, unendosi in stretta amicizia con il così detto Carbonaretto, [...] notorio per empietà» cfr. *Ivi*, posizione 1289. Lo stesso prete, oltre ad aver avuto relazioni con donne, bestemmiava e aveva sostenuto più volte che il Cristianesimo era una fede senza fondamento.

¹³⁷ *Ivi*, posizione 1244.

meno si rivelò il viceparroco di San Giovanni dei Fiorentini, il nizzardo Serafino Clerissi, definito nelle fonti un “repubblicano marcio”, tanto che, durante la celebrazione della messa, non volle leggere mai la «colletta pro Pontifice, e asserisce essere l’inferno una frottole di Frati e Preti»¹³⁸. Il tiburtino don Filippo Giarè, cantore nella chiesa di Santa Maria in Trastevere, era stato udito bestemmiare pubblicamente dicendo «Quella putt... Della Mado... e quel ruffia... di S. Giuseppe quei birboni degli Apostoli, non credete alla minchionerie che danno a intendere i preti»¹³⁹. Come si è già avuto modo di vedere, in realtà, questi casi non ebbero esiti giudiziari molto rilevanti: a parte coloro che abbandonarono Roma subito dopo la caduta della Repubblica e, quindi, vennero processati in contumacia, gli altri sacerdoti citati vennero tutti sospesi *a divinis*, condannati al carcere o al ritiro in una casa religiosa, molti di loro riuscirono anche a godere della grazia concessa da Pio IX; appare poi inutile ripetere le considerazioni fatte sull’attendibilità delle delazioni.

Le colorite testimonianze che si ricavano dalla documentazione non devono indurre a pensare che ci fu un’esplosione di atteggiamenti irreligiosi e blasfemi. Tanto da parte di laici che da parte di religiosi aderenti al nuovo regime politico, episodi di blasfemia ed irreligiosità c’erano sempre stati nell’Urbe; tuttavia, bisogna tenere presente che nel frangente repubblicano questi atteggiamenti riuscirono ad emergere, riscontrando una più debole azione di contrasto da parte dell’autorità ecclesiastica preposta. Dal canto suo, il governo repubblicano non si dedicò molto alla repressione di queste esternazioni di irreligiosità e blasfemia, se non quando si trattò di casi eclatanti, come quelli già esaminati della distruzione dei confessionali o dell’incendio delle carrozze dei cardinali. Il governo della Repubblica tese a non punire questi avvenimenti per diversi motivi: per prima cosa perché troppo impegnato a sostenere lo sforzo bellico; e poi perché si pensava che ciò potesse, in una qualche misura, rientrare nel principio fondamentale della libertà di espressione e che comportamenti declinati in questo senso dovevano essere censurati, neppure troppo duramente, solamente nel momento in cui potevano minare la reputazione della Repubblica, sia di fronte alle potenze europee, che agli occhi dell’opinione pubblica interna, ovvero nel caso in cui avessero preso derive violente. Come ha giustamente affermato Fiorella Bartoccini, gli atteggiamenti che nella Roma della prima metà dell’Ottocento possono sembrare spie di un sentimento di irreligiosità diffusa si devono certamente attribuire ad un acceso anticlericalismo, ma nascondono una fede profonda del popolo romano, che deve essere distinta dalla forte avversione nei confronti del clero¹⁴⁰. Tale situazione si può certamente definire una peculiarità del tutto romana, o meglio degli Stati Romani, in quanto realtà statuale in cui potere politico e potere religioso si sovrapponevano e si compenetravano e in cui l’anticlericalismo si andava spesso a confondere con un anticurialismo. A Roma le espressioni di irre-

¹³⁸ *Ivi*, posizione 1221.

¹³⁹ *Ivi*, busta 649, posizione 9291. Le omissioni sono nel testo.

¹⁴⁰ F. Bartoccini, *La Roma dei romani*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1971, pp. 53-99; sullo stesso argomento, ma con un *focus* centrato di più sui secoli precedenti, si veda invece O. Niccoli, *La vita religiosa nell’Italia moderna*, cit., pp. 203-205; Ead., “*Le donne biastemavano orazzione*”. *Forme del consumo del sacro nella lunga Controriforma romana*, in L. Fiorani, A. Proserpi (a cura di), *Roma, la città del papa*, cit., pp. 623-647.

ligiosità assumevano una forte connotazione ideologica che, nel frangente politico e sociale del 1849, vennero talvolta ammantate di una specificità patriottica e civile. Dalle fonti non sempre si evince quanto le manifestazioni antireligiose su persone e cose dipendessero da cittadini romani o dalla mole di persone che nel 1849 raggiunsero Roma attratti dall'esperienza repubblicana. Si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo la quale molto raramente i cittadini romani si resero protagonisti di episodi di violenza contro le persone e, nei rari casi in cui questo avvenne, fu perché la popolazione venne esortata a tale comportamento da personaggi giunti da fuori e mossi da un aspro anticlericalismo. I cittadini romani vennero implicati, invece, solamente in casi di violenza verbale o contro le cose, esiti dell'avversione al governo clericale al quale erano sottoposti da secoli i sudditi dello Stato Pontificio.

A questi comportamenti religiosi indisciplinati e fuori dall'ortodossia, corrispondevano anche problemi di pubblica moralità, che risultarono evidenti anche dopo la fine della Repubblica. Il 16 agosto 1849, a poco più di un mese dall'entrata delle truppe francesi a Roma, il Generale Rostolan, in qualità di Governatore della Città occupata, si lamentava con il Cardinale Vicario per l'integrità morale dei soldati francesi, messa in pericolo dalla morbidezza dei costumi dimostrata pubblicamente dai romani e, soprattutto, dal dilagante fenomeno della prostituzione, che, secondo l'ufficiale francese, era diventato fuori controllo nei mesi precedenti, proprio a causa della mancanza dell'autorità ecclesiastica preposta al controllo della moralità:

Se V. E. mi manifesta [...] il danno, che vede risultare alla sanità delle Truppe Francesi di guarnigione in questa Capitale dalla immoralità pubblica; non minore è il rammarico che sento nel vedere il gran guasto generalmente fatto in pochi mesi dal cessato governo rivoluzionario, che sotto lo specioso titolo di libertà, e di progresso ha aperto l'adito alla sfrenatezza, ed ogni sorta di brutalità. E siccome la vigilanza del Tribunale del Vicariato poneva un freno al mal costume e si opponeva alla licenza, essi essendosi da quel Governo soppresso il tribunale medesimo non reca meraviglia che siasi resa più sfrenata l'immoralità, specialmente perché ridonate alla libertà donne di malaffare che aveva subito ben meritato condanne per i loro pessimi costumi [...]. Non sono per altro in grado di consentire alla suggerita apertura delle case di tolleranza sì perché ciò si opporrebbe alle massime di Religione e si rischia di cooperar al danno spirituale delle anime. [...] Si degni pure riflettere V. E. che la parte più numerosa di tutte le classi degli abitanti di Roma conserva vivo almeno il sentimento delle virtù cristiane e morali fra le quali non è certo l'ultima l'integrità del costume. La coscienza pubblica è ferita, ma non è spenta [...] forse la condiscendenza darebbe nuovo colpo al buon senso della generalità, trattandosi specialmente Roma di centro del Cristianesimo; i buoni ne resterebbero scandalizzati; e i tristi perderebbero colla difficoltà di un complice, o col rossore di una ripulsa anche l'obbrobrio di agire contro le idee dominanti nella società cristiana. Sarei dunque piuttosto al caso di suggerire a V. E. ch'essendo la maggior parte delle donne di mal affare non Romane, ma estranee appositamente venute a lucrare nell'infamia queste siano rimesse alle loro patrie¹⁴¹.

¹⁴¹ Il Generale Rostolan al Cardinal Vicario, Roma, 16 agosto 1849, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo VI, ff. non numerati. Sul fenomeno della

La presenza massiccia di prostitute era anche uno dei maggiori disordini che la Congregazione dei Parroci Prefetti, tornata a riunirsi dopo la Repubblica il 23 agosto 1849, aveva inserito in una relazione riguardante le parrocchie romane presentata al Cardinale Patrizi. In tale relazione, destavano preoccupazione anche la necessità di obbligare gli osti ad avere, nelle vigilie comandate, cibi di magro, di arginare la capillare diffusione della bestemmia e dei discorsi irreligiosi, soprattutto all'interno delle osterie, e la mancanza d'istruzione religiosa del popolo, alla quale si proponeva di porre rimedio tornando a praticare l'insegnamento del catechismo in chiesa¹⁴². D'altra parte, nello Stato Pontificio i piani della religione, della politica e dell'ordine pubblico finivano spesso per confondersi o per coincidere, e i precetti religiosi erano leggi dello Stato, condizione che può indurre nell'errore di non riuscire a riconoscere i confini tra la tendenza all'indisciplina dal punto di vista religioso e dal punto di vista politico o civico. Nell'ottobre 1849, l'avvocato Benvenuti, in qualità di Direttore Generale di Polizia, fece presente al Cardinal Vicario che a Roma era aumentato esponenzialmente il numero di bestemmiatori, reato che ricadeva sotto la sua giurisdizione. Lo stesso Benvenuti si dimostrava preoccupato anche per la tendenza dei bottegai a non rispettare il precetto religioso del riposo domenicale, discendente dal terzo comandamento, che era anche legge dello Stato, tenendo aperte le proprie attività anche nei giorni festivi, come era stato possibile fare in tempo di Repubblica:

Le passate politiche vicende, e le sovvertite massime d'ogni genere a cui quei reggitori davano diretto, o indiretto appoggio, hanno lasciato una triste eredità al ristabilito Governo, per lo meno d'indifferentismo ad ogni più sacro dovere, e fra questi l'ultimo non tiene l'osservanza delle Feste; il sottoscritto sente troppo l'obbligo [...] di riferire [...] che se si eccettuano pochi onesti, e religiosi bottegaj, tutti gli altri nei giorni festivi tengono aperti i loro fondachi anche nelle ore dei divini officii¹⁴³.

La testimonianza del Direttore Generale di Polizia si rivela di fondamentale importanza, in quanto spia di una mutata percezione da parte dei romani, dopo l'esperienza politica e sociale del 1849, del concetto di tempo sacro. Nel momento in cui il tentativo di separazione tra Stato e Chiesa e il processo di secolarizzazione della società, incoraggiati dalla legislazione repubblicana, avevano maturato nel popolo la capacità di distinguere i precetti religiosi dalle leggi civili, si iniziava a dimostrare una certa insofferenza nei confronti di un modello di Stato confessionale¹⁴⁴.

prostituzione dopo la Repubblica romana del 1849 si veda A. Capone, *Le contrôle de la prostitution à Rome sous l'occupation française de 1849: hygiène publique, ordre moral et coopérations policières après la révolution*, in «Revue historique des armées», CCXXVIII (2020), pp. 75-88.

¹⁴² Relazione della Congregazione dei Parroci Prefetti al cardinal Vicario, Roma, 23 agosto 1849, in *Ivi*, *Segreteria del Vicariato*, Atti, plico 36, fascicolo 1, ff. non numerati.

¹⁴³ Avvocato Benvenuti, Direttore Generale di Polizia, al Cardinal Vicario, Roma, 8 Ottobre 1849, in *Ivi*, plico 8, fascicolo 5, ff. non numerati.

¹⁴⁴ Il 28 ottobre 1849 il cardinale vicario emanò una notificazione in cui diceva essere ritornato in vigore l'editto del 30 giugno 1847, in cui si faceva esplicito divieto di apertura delle botteghe la domenica, in quanto giorno da dedicare alle «preci al Signore ma nota essere ancora in uso la consuetudine di aprire le botteghe la domenica come era avvenuto nei trascorsi luttuosi tempi della Repubblica», in British Library, Londra, *A collection of official documents issued in Rome, dec. 1848-May 1849, Rome, Church of*

Tali atteggiamenti erano sempre esistiti nello Stato pontificio e continueranno a sopravvivere anche dopo la caduta della Repubblica, ma con alcuni aspetti specifici che erano maturati nei mesi precedenti, in quanto segnali dell'incontrovertibile processo di secolarizzazione della società, al quale non risultava immune nemmeno il popolo romano. Ancora nel 1850, un anonimo delatore scriveva al Cardinal Vicario per denunciare la condotta immorale di una certa Severina Battistini, dimorante alla salita di Mangianapoli, sulla quale si diceva fosse dedicata a «ruffianerie di ogni specie di gioventù, maschi e ragazze [...]. Quello che fece a tempo dei Caribaltini [*sic*] è impossibile raccontarlo perché andavano a truppe, ed ancora dice che non ha più guadagnato come allora e li accidenti alli preti sono continui»¹⁴⁵.

3.7 La religione della patria e i suoi “apostoli”: tra religione civile, religione progressiva e religiosità patriottica

Dall'analisi fin qui condotta, si evince chiaramente la volontà della Repubblica di favorire e preservare le consuetudini religiose, ma emerge altrettanto chiaramente il tentativo di declinare le pratiche religiose in senso patriottico, cercando di ricollocarle e ripensarle nel quadro di una religione civile. Questa strategia ebbe due esiti: la costruzione di una vera e propria religione della patria e un uso patriottico della religiosità tradizionale.

Il giovane patriota genovese Goffredo Mameli, appena giunto a Roma, pubblicò un articolo sul giornale «La Pallade», in cui esortava il popolo romano a prendere parte alle elezioni per l'Assemblea Costituente, affermando che i futuri deputati sarebbero stati come degli apostoli di una religione nuova: «Prima indispensabile dote nei suoi candidati, esso cercherà quell'onestà personale e pubblica, che fa di un uomo politico un apostolo, d'un'opinione una credenza, di un partito una religione»¹⁴⁶. L'autore del *Canto degli italiani* si ispirava alle riflessioni teoriche contenute negli scritti del suo concittadino Giuseppe Mazzini, circolanti già da qualche anno, il quale aveva fondato tutto il suo pensiero su solidi principi ispirati alla religione, nella consapevolezza che quest'ultima fosse anche portatrice di valori civili e con l'intento di realizzare un progetto politico che prevedeva anche una riforma religiosa¹⁴⁷: pertanto, con l'arrivo di Mazzini a Roma, l'esperienza politica repubblicana

[*Miscellaneous Documents*]. Su tale argomento si veda O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, pp. 15- 68, ed Ead., *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, pp. 3-22. Riflessioni e puntuali analisi riguardanti il Cattolicesimo di fronte alla secolarizzazione della società si possono trovare in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, I, *Il Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Einaudi, Torino 2008; R. Remond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari 2003; una ricostruzione del fenomeno della secolarizzazione dal punto di vista della Chiesa Cattolica si trova in D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

¹⁴⁵ Anonimo al Cardinal Vicario, Roma, 1850, in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 295, ff. non numerati.

¹⁴⁶ Goffredo Mameli agli elettori per l'assemblea costituente, «Pallade di Roma», 442 (1849), cit. in A. G. Barrili (a cura di), *Scritti editi ed inediti di Goffredo Mameli*, cit., p. 388.

¹⁴⁷ Sulla religione civile italiana in generale si veda M. Ridolfi, C. Brice, F. De Giorgi, *Religione civile e identità nazionale nella storia d'Italia: per una discussione*, in «Memoria e ricerca», XIII (2003), pp. 133-152; soprattutto il contributo M. Ridolfi, *Per una storia della religione civile: il “caso italiano” in prospettiva comparata*, in *Ivi*, pp. 133-152. Per un'analisi di carattere sociologico sul fenomeno della

assunse anche forti connotati religiosi patriotticamente declinati. Bisogna tuttavia distinguere diversi aspetti correlati dello stesso fenomeno: da una parte una religione civile, intesa come un complesso repertorio di valori, riti, simboli, tradizioni e linguaggi presi in prestito dal Cristianesimo e declinati in chiave patriottica¹⁴⁸, con l'intento di fondare in un popolo la comune appartenenza ad una comunità civile, anche attraverso forme di religiosità patriottica; dall'altra parte una vera e propria dottrina religiosa, teorizzata da Mazzini e definita da una certa storiografia una "religione progressiva"¹⁴⁹. Si può dire che l'una ebbe più una finalità propagandistica protesa verso una massiccia mobilitazione del consenso popolare, mentre la seconda racchiudeva al suo interno un preciso progetto di riforma religiosa, che non intendeva affatto prescindere dalla presenza del Cristianesimo nella società. Nel 1849 i due aspetti finirono per fondersi e compenetrarsi del tutto e riuscirono a godere di una discreta diffusione, in quanto propagandate dal potere esecutivo, del quale faceva parte lo stesso patriota genovese; ma per comprendere meglio cosa ci fosse alla base della religione progressiva mazziniana è il caso di fornire le coordinate fondamentali attraverso le quali, negli anni che precedettero l'esperienza di governo a Roma, si andò a dipanare la riflessione teorica di Mazzini in ambito religioso.

Già nella *Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*, del 1831, il patriota genovese affermava che «La Giovine Italia non è setta, o partito, ma credenza ed apostolato. Precursori della rigenerazione italiana, noi dobbiamo posare la

religione civile in Italia si veda *Identità nazionale e religione civile in Italia*, numero monografico di «Rassegna italiana di sociologia», XL (1999); R. N. Bellah, *La religione civile in Italia e in America*, Roma, Armando, 2009. Si veda anche il più generico E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Sulla religiosità mazziniana e sul progetto di una religione progressiva si veda S. Levis Sullam, «Dio e il Popolo»: la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini, in A. M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, XXII, Il Risorgimento*, cit., pp. 401-422; P. Finelli, «È divenuto un Dio». Santità, Patria e Rivoluzione nel «Culto di Mazzini» (1872-1905), in *Ivi*, pp. 665-695; R. Sarti, *Giuseppe Mazzini: la politica come religione civile*, Laterza, Roma-Bari 2000; *Risorgimento italiano e religioni politiche*, a cura di Id., numero monografico di «Società e storia», CVI (2004). Sulla ricezione del messaggio politico mazziniano e la sua eredità si veda ancora S. Levis Sullam, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2010; A. Marchi, *La religione mazziniana, L'idealismo realistico*, Roma, 1942; G. Verucci, *La religione progressiva di Giuseppe Mazzini*, in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 205-213. Interessante per indagare gli esiti che la religione civile mazziniana ebbe nell'Italia unitaria dopo la morte dello stesso Mazzini risulta la ricerca S. Luzzatto, *La mummia della Repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato*, Einaudi, Torino 2011, e G. Ruggieri, *Una religione civile alla fine delle ideologie?*, in G. Filoramo, *Le religioni e il mondo moderno*, I, cit., pp. 602-620. Per uno studio locale sul mito di Mazzini si veda M. Calzolari, E. Grantaliano, D. Mattei (a cura di), *Mazzini e il suo mito. Il caso del Lazio*, Archivio di Stato di Roma, Roma 2007.

¹⁴⁸ Quello che Banti ha definito il "Discorso nazionale", in A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*. cit.; vedi anche Id., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al Fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011; questo repertorio di valori prendeva in prestito anche suggestioni e principi della cultura romantica, per la quale si veda P. Ginsborg, *Romanticismo e Risorgimento: l'io, l'amore e la nazione*, in A. M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, XXII, Il Risorgimento*, cit., pp. 5-62.

¹⁴⁹ Su questo aspetto si veda soprattutto il già citato saggio di Guido Verucci, ma anche D. Arru, *Mazzini triumviro. Politica e ideologia religiosa*, in Id., *Esperienze storiche fra politica, religione e diritto*, La Sapienza editrice, Roma 2016, pp. 7-21. Sulla riforma religiosa teorizzata da Mazzini si tornerà nel terzo paragrafo del capitolo successivo, al quale si rimanda per ulteriori indicazioni bibliografiche più specifiche.

prima pietra della sua religione»¹⁵⁰. Nello stesso testo, i neofiti erano chiamati a giurare su Dio e a dichiararsi credenti «nella missione commessa da Dio all'Italia, e nel dovere che ogni uomo nato Italiano ha di contribuire al suo adempimento»¹⁵¹. Il repertorio valoriale proposto da Mazzini fondava le proprie basi su due principi cardine: l'immagine della guerra patriottica come una "Crociata"¹⁵² e il culto dei martiri della patria. Proprio tali aspetti non avevano risparmiato il discorso politico del patriota genovese da feroci critiche da parte del cattolicesimo intransigente; il gesuita Giuseppe Boero scrisse a proposito:

Santa chiamavasi la causa della rivoluzione: Santa la guerra mossa senza legittimo pretesto [...] Santi tutti i ribelli, i faziosi, gli spergiuri. E quasi volessero parodiare i più grandi Eroi della Chiesa [...] tutti i giustiziati per crimenlese spacciarono a buona derrata per Martiri [...], e se ne celebrò la memoria con solennissimi funerali [...]. Si giunse a santificare il pugnale [...]. Non v'ebbe dottrina del Vangelo, non detto di Cristo, non insegnamento della Chiesa che non fosse interpretato a licenza. Il sollevare i Popoli contro i legittimi Principi fu detto Redenzione e riscatto, redentori e messia i sollevatori¹⁵³.

Quando Mazzini giunse a Roma, nel marzo di quell'anno, la componente religiosa del suo pensiero politico era già nota all'opinione pubblica più attenta e non riuscì a sfuggire anche alle critiche degli osservatori di parte. Basti citare le parole di Farini, secondo il quale la figura di Mazzini era carica di una aura sacrale talmente forte che non gli mancava null'altro «se non l'estasi e le visioni», quasi a voler imitare i tanti santi che, a partire dall'epoca della Restaurazione, iniziarono a profetizzare il trionfo del papato sui nemici rivoluzionari¹⁵⁴.

Le circostanze politiche e sociali createsi nell'Urbe nel 1849 maturarono condizioni favorevoli affinché i principi di una religione civile e, ad un livello meno popolare, anche la religione progressiva mazziniana, non rimanessero lettera morta o sterile discorso politico fine a sé stesso, ma trovassero una realizzazione pratica in diverse occasioni e, soprattutto, in una certa ritualità in cui cattolicesimo e religione della patria ebbero modo di compenetrarsi, dando vita a un fenomeno che si potrebbe quasi definire di sincretismo religioso, una religiosità patriottica¹⁵⁵. I primi esempi si riscontrarono nelle funzioni religiose ordinate dalle autorità civili per l'insediamento dell'Assemblea Costituente o per la proclamazione della Repubblica:

¹⁵⁰ G. Mazzini, *Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*, in T. Grandi, A. Comba (a cura di), *Scritti politici*, Torino, Utet 1987, p. 169. Di religione civile Mazzini ne parlava anche in *I doveri dell'uomo* indirizzato ad un pubblico certamente più ampio rispetto al documento citato che invece doveva circolare solo tra gli adepti alla Giovine Italia.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 171.

¹⁵² Sulla guerra patriottica come crociata e sulla nuova crociata intrapresa dalla Chiesa contro il liberalismo si veda D. Menozzi, *Crociata. Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Carocci, Roma 2020.

¹⁵³ G. Boero, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, cit., pp. 243-244.

¹⁵⁴ L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, III, cit., p. 313.

¹⁵⁵ A tale proposito si veda D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 129-140, 224-232, 263-270.

come ha scritto Enrico Francia «Nel lungo '48 italiano assistiamo a diversi momenti fondativi o rifondativi della comunità politica, che hanno bisogno di un riconoscimento e d'una sanzione religiosa [...]. In tutte queste occasioni la celebrazione religiosa si muove certo nel solco di una tradizione di sacralizzazione del potere pubblico [...] è chiamata anche a santificare e a legittimare l'alba di una nuova era nei rapporti tra popolo e potere»¹⁵⁶.

Per far ciò era necessario avere la collaborazione del clero e dei religiosi, cosa evidentemente non semplice, basti ricordare i reiterati rifiuti opposti dai canonici della basilica di San Pietro; sicura era invece la collaborazione dei sacerdoti liberali che avevano aderito alla Repubblica: nel gennaio del 1849, padre Gioacchino Ventura celebrò una messa per commemorare l'anniversario della rivoluzione palermitana, nella chiesa della nazione siciliana di Santa Maria d'Itria¹⁵⁷, durante la quale il teatino «Benedisse la bandiera sostenuta dal colonnello La Masa, e quindi intonò il *Te Deum*»¹⁵⁸. La cerimonia officiata dal padre Ventura è da ricondurre ad una iniziativa che certamente intendeva applicare praticamente i principi della religione civile, ma che scaturiva da un intento del tutto privato del religioso e che non trovava un coordinamento dall'alto da parte delle istituzioni repubblicane. Al contrario, la proposta di ordinare la celebrazione di un triduo per la felice riuscita della cosiddetta "Guerra italiana" – ovvero la Prima Guerra d'Indipendenza – giunse direttamente dall'Assemblea Costituente e, proprio per questo, ebbe anche una diffusione più radicale in tutto il territorio dell'ex Stato Pontificio. Nel discorso con il quale il deputato Montanari propose l'iniziativa si sottolineava la necessità di mobilitare il consenso, soprattutto armato, nei confronti della guerra patriottica, anche attraverso una politica che doveva propagandare l'immagine della Repubblica come custode dei principi religiosi del Cristianesimo e, in questo modo, fare leva sulla sensibilità religiosa della popolazione:

L'idea religiosa, cittadini rappresentanti, dev'essere non solo mantenuta, ma ampliata: il sentimento religioso scosso e diffuso [...]. La Chiesa ha nella sua storia dei fatti che vuole, e deve ricordare solennemente. Oggi appunto ricorre uno di questi fatti: è la festa solenne dell'Annunziata. Ad una Assemblea repubblicana in Roma cattolica dev'essere caro e gradito di poter in tal giorno fare un omaggio distinto alla religione di Cristo. Quest'omaggio racchiude non tanto l'idea sacra e morale, quanto l'idea politica. Noi siamo in momenti gravissimi: in tempi di guerra, di guerra nazionale, di guerra umanitaria, di guerra rigeneratrice: e dobbiamo farla con tutti gli sforzi, con tutti i mezzi umani rafforzati anche dalla religione. [...] La vostra virtù, o colleghi, non dubita certo d'iniziare e d'inaugurare la nostra santissima guerra con atto religioso al Dio de' redenti, al Dio della religione augusta, la quale ha proclamato nell'Evangelo la libertà degli uomini, la quale ha fatto, e fa la gloria d'Italia nostra. Vi proporrei ancora di rispettare con religioso riposo le domeniche, e le altre feste solenni nel che non correi che la riverenza stessa alla religione non facesse danno

¹⁵⁶ E. Francia, «*Il nuovo Cesare è la patria*», cit., p. 432.

¹⁵⁷ Si tratta della chiesa della nazionale siciliana meglio conosciuta col nome di Santa Maria Odigitria.

¹⁵⁸ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 145, e anche «il Contemporaneo», del 14 gennaio 1849, pp. non numerate. Si veda anche la messa in memoria dei martiri di Vienna celebrata sempre dal Ventura e narrata in N. Roncalli, *Cronaca di Roma*, II, cit., p. 31.

agl'interessi della patria, perché Dio coll'aver dato agli uomini una patria, e l'amore della patria, dichiarò che vuole preferita alla nostra la salvezza della patria¹⁵⁹.

Il concetto espresso da Montanari, secondo il quale lo Stato doveva farsi garante della purezza dottrinale della religione professata dalla maggioranza della popolazione, è squisitamente di stampo mazziniano ed ha profonde radici giansenistiche; inoltre giunge ad imprimere all'esperienza politica romana del 1849 quello che alcuni studiosi hanno perfino definito una «teocrazia popolare»¹⁶⁰ e che ha diversi riscontri nei rapporti tra Stato e Religione nel frangente repubblicano romano, come la celebrazione della Pasqua e la multa comminata ai canonici Vaticani. In realtà, l'iniziativa proposta da Montanari non trovò ovunque il completo favore del clero: il triduo venne celebrato in qualche chiesa romana, ma alcune resistenze all'ordine si manifestarono soprattutto in provincia¹⁶¹. Il 17 aprile, il Ministro dell'interno scrisse al parroco di Castelvecchio, vicino Rieti, per complimentarsi per il modo in cui si era svolta la cerimonia:

Con la più viva compiacenza ha inteso il governo che voi cittadino Parroco, penetrato del vero spirito evangelico, non esitate punto a celebrare nella vostra chiesa il triduo [...] da questa assemblea decretato per implorare dalla Divinità il felice successo della Sacra Guerra della nostra Indipendenza. Ma poiché Iddio non sta coi Re, ma con i Popoli, così ascoltava i nostri voti, coi quali accompagnavamo sui campi della Lombardia il coronato sedicente propugnatore dell'Italiano Risorgimento. Ci ascoltava però per gli eroi della Sicilia che combattono non condotti da re, ma dal popolo. Ciò basti per animarci, ed affezionarci sempre più alla causa, che difendiamo; a quanto i popoli saranno convinti di questa verità, e per essa si muoveranno contro le armi nemiche [...]. E voi cittadino Parroco, proseguendo nella gloriosa carriera ammaestrata del vostro popolo, farete sì' essi vivo l'amore della libertà e della indipendenza, ambedue doni di Dio e perciò, affidati alla speciale custodia de' suoi ministri [...]. Il governo infine vi colma di lode e vi augura salute¹⁶².

Nella lettera inviata al parroco del reatino viene palesata l'intenzione dell'autorità civile di utilizzare liturgie religiose patriotticamente declinate per mobilitare il consenso, anche armato, del popolo, ed emerge chiaramente la consapevolezza da parte dell'autorità repubblicana del potere pedagogico che il clero esercitava nei confronti delle grandi masse, richiamando il ceto ecclesiastico ad un compito di alfabetizzazione politica di ampi strati della popolazione. Eppure, il giorno successivo, lo stesso ministero apprendeva dal Preside di Velletri che il triduo per la Guerra d'Indipendenza era stato celebrato nella sua città con "gran pompa", ma, nella vicina Cori, non aveva avuto luogo, a detta del vicario della parrocchia, per i trop-

¹⁵⁹ *Le Assemblée del Risorgimento*, III, pp. 907-908.

¹⁶⁰ L'espressione è stata coniata da G. Salvemini in *Scritti sul Risorgimento*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 223-231.

¹⁶¹ Luigi Ricci al Ministro dell'Interno e risposta, Roma, 13 aprile 1849, in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicoli XV, *Funzioni religiose e tridui per la guerra santa*, ff. 140 r e 150 r-v.

¹⁶² Il Ministro dell'Interno al parroco di Castelvecchio di Rieti, Roma, 17 aprile 1849, in *Ivi*, f. 151 r.

pi impegni nell'adempiere agli obblighi liturgici della settimana santa: si trattava evidentemente di una scusa, visto che, anche dopo la Pasqua, non si acconsentì allo svolgimento della patriottica liturgia. Il Governatore di Cori chiedeva, quindi, al Ministero dell'Interno indicazioni sul da farsi, facendo notare a Roma che «lo spirito di questa Popolazione che è tutto mosso dal clero, ed il venire a qualche atto coattivo potrebbe dar motivo forse a qualche inconveniente»¹⁶³. Lo stesso problema riferiva il Preside della Provincia di Macerata, il quale, avendo interpellato il vescovo della città marchigiana sulla mancata esecuzione dell'ordine, riportava alle autorità repubblicane la risposta del presule: quest'ultimo sosteneva che ordinare l'esecuzione di una cerimonia religiosa era esclusiva competenza del pontefice in quanto autorità religiosa, come riconosciuto anche nell'articolo 2 del Decreto fondamentale della Repubblica¹⁶⁴.

Quando nella primavera del 1849 la guerra patriottica smise di essere una realtà lontana e giunse a minacciare le mura dell'Urbe, ponendo la Città eterna in un lungo e rigido assedio, l'uso patriottico della religione tradizionale venne adattato alla realtà politica locale e seguì, passo passo, l'evolversi degli avvenimenti bellici. In occasione della battaglia del 30 aprile, il Ministero dell'Interno emanò una circolare in cui si ordinava di tenere aperte le porte delle chiese romane, all'interno delle quali doveva essere esposto il Santissimo Sacramento all'adorazione dei fedeli che avrebbero voluto recarsi a pregare per un felice esito della battaglia contro l'esercito francese¹⁶⁵. L'invito raccolse molte adesioni presso il popolo romano: lo dimostra il caso di un certo Lorenzo Bugni, scrittore nella Presidenza del Rione Trastevere, sottoposto ad indagine dalla Commissione di censura dopo la caduta della Repubblica, il quale «Il giorno 30 aprile 1849 mentre avveniva il combattimento a Porta Cavalleggeri egli [...] si pose in ginocchio a pregare il Signore per le persone che si battevano a difesa della Repubblica, ed il Presidente, benché repubblicano, lo avvertì di togliersi da quella posizione e invece recarsi in qualche chiesa a fare simile orazione»¹⁶⁶. Simili disposizioni giunsero anche in occasione della successiva battaglia del

¹⁶³ Il Preside di Velletri al Ministro dell'Interno, Velletri, 18 aprile 1849, in *Ivi*, f. 152 r; Il Governatore di Cori al Preside di Velletri, Cori, 19 aprile 1849, in *Ivi*, f. 153 r.

¹⁶⁴ Tuttavia il vescovo volle dimostrare un atteggiamento conciliante specificando che, una volta conclusi i riti della settimana santa e della Pasqua, avrebbe dato disposizioni affinché «Al Dio de' padri nostri, uno nell'essenza e trino nelle persone, Re dei Regi, e Signore de' Governanti, si porgano nuove preghiere congiunte a quelle che ripetonsi da sì gran tempo ne' suoi altari, onde esito felice della guerra sia la pace d'Italia, pace perfetta, pace durevole, pace in cui la sua vera gloria, il suo vero bene, ogni suo vero progresso virtualmente racchiude», cfr. Il Preside della Provincia di Macerata al Ministro dell'Interno, Macerata, 4 aprile 1849, in *Ivi*, ff. 154-169 r-v; il vescovo di Macerata al Ministro dell'Interno, Macerata, 4 aprile 1849, in *Ivi*, ff. 33 r, 34 v.

¹⁶⁵ Si veda, per esempio, tale ordine intimato al parroco della Maddalena, in AGMI, *Historica Domus S. M. Magdalenae ex annis 1814-1893*, 456, ff. 9-24, *Carte spettanti la Casa della Maddalena durante la Repubblica Romana (1847-1849)*, f. 16 r-v.

¹⁶⁶ *Censura di Grazia*, in AAV, *Segreteria di Stato, Consiglio centrale di censura*, busta 27, ff. non numerati. Secondo quanto riportato dal periodico «Il Contemporaneo», i soldati francesi fatti prigionieri durante la battaglia del 30 aprile, prima di essere rimessi in libertà, espressero il desiderio di pregare in San Pietro, dove vennero condotti e «Giunti colà un francese fattosi in mezzo alla folla ha gridato. *Amici preghiamo il sommo Dio per la fratellanza dei popoli e per la prosperità delle repubbliche francese e romana*, e tutti si sono inginocchiati, ed una preghiera venuta dal cuore dev'essere salita all'eterno. Iddio

3 giugno, in un contesto in cui anche i personaggi che prendevano parte alla difesa armata della Città assumevano, agli occhi del popolo romano, un aspetto sacrale, venendo accomunati a santi o, addirittura, a Gesù Cristo. Ancora nel 1860, l'ufficiale garibaldino Giuseppe Cesare Abba narra nelle sue memorie le manifestazioni di giubilo che il popolo palermitano tributò a Garibaldi al suo ingresso in Città, annotando come, in quell'occasione, «uno dei nostri ricordò le Trasteverine d'undici anni or sono, che lo chiamavano il Nazzareno»¹⁶⁷.

L'aspetto più peculiare attraverso il quale venne propagandata la religione civile nella Roma repubblicana, soprattutto nel contesto della città assediata, fu quello relativo alla costruzione di un pantheon patriottico intorno alle figure degli eroi martiri caduti in difesa di Roma. I volontari che nel 1849 giunsero nell'Urbe da tutta l'Italia, alcuni anche dall'estero, trovarono nella difesa della Repubblica l'occasione per esercitare al grado eroico le virtù civili e patriottiche, subendo, così, una sorta di «canonizzazione civile». La Città che fino ad allora era stata venerata e visitata dai pellegrini cristiani come città dei martiri divenne, dopo l'esperienza repubblicana, la città dei martiri della causa patriottica: un vero e proprio culto, che costituiva la base della religione progressiva teorizzata da Mazzini. Il giuramento riservato agli affratellati alla *Giovine Italia* veniva, non a caso, pronunciato «Nel nome di tutti i martiri della santa causa italiana, caduti sotto i colpi della tirannide, straniera o domestica [...] pei figli morti sul palco, nelle prigioni o in esilio» e nella convinzione «che la virtù sta nell'azione e nel sacrificio»¹⁶⁸. Tale culto dei martiri era stato già ampia-

l'avrà ascoltata: Iddio cangi le volontà perverse di coloro che si ostinano a negare l'evidenza dei fatti, Iddio ispiri il coraggio nei popoli, e conduca presto il trionfo della giustizia e della libertà», in «Il Contemporaneo» del 9 maggio 1849, pp. non numerate.

¹⁶⁷ G. C. Abba, *Da Quarto al Volturmo. Noterelle d'uno dei Mille*, Mursia, Milano 1967, p. 24. Su Giuseppe Cesare Abba si veda G. Mariani, *Abba, Giuseppe Cesare*, in *DBI*, I, 1960, pp. 10-13. Sul mito di Garibaldi, anche in chiave agiografica, si veda *Giuseppe Garibaldi e il suo mito*. Atti del LI congresso di storia del Risorgimento italiano (Genova 10-13 Novembre 1982), Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1984; R. Ugolini, *Garibaldi. Genesi di un mito*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982; C. Ceccuti, M. Degl'Innocenti (a cura di), *Giuseppe Garibaldi tra storia e mito*, Manduria-Roma-Bari, Piero Lacaita editore, 2007; M. Isnenghi, *Garibaldi fu ferito. Storia e mito di un rivoluzionario disciplinato*, Roma, Donzelli, 2007; L. Riall, *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza, 2007; D. Mengozzi, *Garibaldi taumaturgo. Reliquie laiche e politica nell'Ottocento*, Bari-Roma, Piero Lacaita editore, 2008; F. Pappalardo, *Il mito di Garibaldi. Una religione civile per una nuova Italia*, SugarCo, Milano 2010; J. De Santis, «Garibaldi è un santo!». *La costruzione di un'agiografia garibaldina*, in T. Calì, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2017, pp. 383-409. Si veda anche il catalogo della mostra Garibaldi: arte e storia, Comitato nazionale per le manifestazioni culturali per il I centenario della morte di Giuseppe Garibaldi, Centro Di, Firenze 1982.

¹⁶⁸ G. Mazzini, *Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*, cit., pp. 171-172. Sul culto dei martiri nel Risorgimento si vedano i saggi già citati di A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit.; Id., *Sublime madre nostra*, cit.; Id., *La memoria degli eroi*, in Id., P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali, XXII, cit., pp. 637-659; e O. Janz, L. Klinkhammer (a cura di), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Donzelli, Roma 2008, in particolare R. Balzani, *Alla ricerca della morte "utile". Il sacrificio patriottico nel Risorgimento*, in *Ivi*, pp. 3-21; e L. Riall, «I martiri nostri son tutti risorti!». *Garibaldi, i garibaldini e il culto della morte eroica nel Risorgimento*, in *Ivi*, pp. 23-44; Ead., *Martyr cults in Nineteenth-Century Italy*, in «Journal of modern History», LXXXII (2010), pp. 255-287; ma anche S. Levis Sullam, *Pro patria mori. Il martirio politico nel Risorgimento*, in T. Calì, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i Santi*, cit., pp. 3-31. Si veda anche il più

mente propagandato, negli anni precedenti, da una prolifica pubblicistica sul genere. Già nel 1846, Mazzini aveva pubblicato sul londinese «People's Journal» una serie di interventi dedicati ai «Martiri italiani» e, un anno prima della proclamazione della Repubblica, Atto Vannucci¹⁶⁹ aveva costruito un martirologio nazionale con la sua opera storico-agiografica *I martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848*. L'esortazione al sacrificio e l'esaltazione del martirio non erano un semplice esercizio retorico fine a sé stesso, ma si inserivano, ancora una volta, nel complesso dialogo all'interno della dottrina mazziniana tra le due componenti di pensiero e azione. Il patriota genovese riuscì ad operare una sintesi tra il modello cristiano di santità martiriale e la concezione della morte come strumento di redenzione tipica della cultura romantica; come ha sottolineato la storica Lucy Riall: «Da questo punto di vista il culto dei martiri nel Risorgimento implicava non tanto il tormento cattolico quanto un appello all'azione politica [...]. Per Mazzini l'eroe martire santificava la nazione, ma la incarnava anche come una causa degna di essere condivisa, e per la quale valeva la pena combattere e morire»¹⁷⁰. A Roma l'ideale del martire della patria, come teorizzato dal Triumviro, trovò diversi riscontri concreti, tanto che Mameli si trovò a scrivere «La fede italiana invigorisce santificata dal sangue dei nuovi martiri. L'alloro della vittoria germoglia presso alla palma del martirio»¹⁷¹; dallo stesso impeto patriottico era animato il giovane Luciano Manara quando scriveva «Noi dobbiamo morire per chiudere con serenità il quarantotto... Affinché il nostro esempio sia efficace, noi dobbiamo morire!»¹⁷². Il sangue dei martiri caduti per la causa repubblicana veniva caricato di un potenziale catartico e iniziatico, e le cronache di guerra assumevano i connotati di racconti agiografici, in cui la morte dei giovani eroi erano descritte al pari di quelle dei santi. All'indomani della battaglia del 3 giugno, la morte del giovane Angelo Masini veniva descritta in questi termini¹⁷³:

Accolto da una scarica di moschetteria cade e muore, ma benedicendo alla sua sorte se il suo sangue frutti il riscatto dell'infelice e generoso nostro paese. Bello, spigliato, generosissimo giovane raccoglieva le simpatie di tutti! Niuno poteva posar l'occhio su quella splendida fisionomia senza sentirsi ispirato ed amarlo. Pareva che un'aureola di gloria lo circondasse! E cadde! [...] Il popolo si affollava per ammirarlo e compiangerlo. Egli inzuppando un fazzoletto nel proprio sangue, e scuotendolo quindi sulla testa del popolo esclama: che il sangue de' martiri vi ribattezzi a libertà!¹⁷⁴.

generico M. Viroli, *Per amore della Patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995.

¹⁶⁹ Nel 1849 il pratese Atto Vannucci svolse l'incarico di inviato straordinario del Governo Provvisorio Toscano a Roma, schierandosi con Mazzini in favore di una fusione tra Repubblica toscana e Repubblica romana.

¹⁷⁰ L. Riall, «*I martiri nostri son tutti risorti!*», cit., p. 28.

¹⁷¹ In A. G. Barrili (a cura di), *Scritti editi ed inediti di Goffredo Mameli*, cit., p. 320.

¹⁷² Luciano Manara a Francesca Bonacina Spini, cit. in G. Visconti Venosta, *Ricordi di gioventù*, cit., p. 120.

¹⁷³ Su Angelo Masini si veda F. Zavalloni, *Masini, Angelo*, in *DBI*, LXXI, 2008, pp. 605-607.

¹⁷⁴ *Prodezze de' soldati della Repubblica Romana nelle gloriose giornate del 3, 4, 5, giugno 1849*, in AAV, *Collezione Spada*, 90 (14). L'immagine verrà ripresa da D'Annunzio nella poesia *La notte di Caprera*, compresa nella raccolta poetica di carattere civile *Elettra*, in cui si immagina il sogno fatto da Garibaldi nella notte successiva al suo ritorno a Caprera dopo la Spedizione dei Mille, in cui gli tornarono

Non mancarono anche esempi di figure di martiri femminili. Tra queste, colei che incarnò al meglio il ruolo di una santità patriottica fu la giovane Colomba Antonietti¹⁷⁵, la quale, dall'Umbria, aveva seguito il marito a combattere sulle barricate romane. La giovanissima Colomba non si limitò all'impegno nella cura dei feriti, ma decise di impugnare le armi e schierarsi in prima fila nei combattimenti, trovando la morte. Il momento della sua dipartita venne immortalato in un dipinto di Girolamo Induno¹⁷⁶ e narrato in una fonte dell'epoca con forti toni romantici: «Mentre porgeva al marito sotto il fuoco incessante la sacca e gli altri oggetti per riparare alla breccia, una palla di cannone la colse nel fianco. Ella giunse le mani, volse gli occhi al cielo e morì gridando: Viva l'Italia!»¹⁷⁷. Due mesi dopo la sua morte il poeta Luigi Mercantini le dedicò un'ode dal titolo *Una madre romana alla sepoltura di Colomba Antonietti Porzio*¹⁷⁸, in cui immaginava che una popolana romana portasse la figliuola a pregare sulla tomba di Colomba, tumulata in un primo momento nella chiesa di San Carlo ai Catinari, raccontandole la sua drammatica storia e lodandone le virtù civili e religiose. Dal testo dell'ode emergono tutte le tematiche principali del patriottismo risorgimentale unite a quelle tipiche della sensibilità romantica, come il valore civile e pedagogico delle sepolture. Colomba viene descritta «Graziosa e bella:/ma le bellezze sue stavan nel cor»¹⁷⁹; la giovane assumeva le caratteristiche della perfetta patriota, sempre pronta al sacrificio della vita per amor di patria: «Cessa il foco: va intorno ella cercando,/E l'anima raccoglie di chi muor:/Corre ai feriti, e il sangue rasciugando,/Della patria ricorda il santo amor»¹⁸⁰. Alle virtù patriottiche si univano le virtù cristiane e, nel bel mezzo della battaglia, l'eroina umbra «guarda in atto di preghiera il ciel»¹⁸¹; prima di spirare, incrociò le mani sul petto «Poi tutta in cielo a riguardar si mise»¹⁸²; giacendo nella tomba viene addirittura descritta come «Una sposa addormita [...] nel Signor»¹⁸³. Un'altra tematica messa in primo piano

no alla mente le scene della Repubblica romana, tra le quali anche la visione di un giovane volontario che, ferito sulle barricate, battezzava i suoi compagni, aspergendoli con il sangue che zampillava dal suo moncone.

¹⁷⁵ Su Colomba Antonietti si veda C. Dal Maso, *Colomba Antonietti. La vera storia di un'eroina*, Edilazio, Roma 2011; E. Doni, *Rose bianche per un soldato. Colomba Antonietti*, in Ead. (a cura di), *Donne del Risorgimento*, cit., pp. 25-33. Sul fenomeno delle donne combattenti nel Quarantotto italiano e nel Risorgimento in generale si veda: A. Zazzeri, *Donne in armi: immagini e rappresentazioni nell'Italia del 1848-'49*, in «Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche», V (2006), pp. 165-188; S. Soldani, *Il campo dell'onore. Donne e guerra nel Risorgimento italiano*, in M. Isnenghi, E. Cecchinato (a cura di), *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, UTET, Torino 2008, pp. 235-245, ed Ead., *Armi di donne, donne in armi*, in Ivi, pp. 146-155.

¹⁷⁶ G. Induno, *La morte di Colomba Antonietti*, 1850, olio su tela, esposto presso il MCRR.

¹⁷⁷ *Ricordi della vita di Colomba Antonietti, raccolti e pubblicati, nel cinquantesimo anniversario della sua gloriosa morte, dal nipote t. colonnello medico dott. Cav. Claudio Sforza, direttore dell'ospedale mil. Princ. Di Bologna, Zanichelli, Bologna 1899*, pp. 7-8.

¹⁷⁸ L. Mercantini, *Una madre romana alla sepoltura di Colomba Antonietti Porzio*, cit. in Ivi, pp. 31-37. Su Luigi Mercantini si veda F. Brancaleoni, *Mercantini, Luigi*, in *DBI*, LXXIII, 2009, pp. 589-592.

¹⁷⁹ L. Mercantini, *Una madre romana alla sepoltura di Colomba Antonietti Porzio*, cit., vv. 11-12.

¹⁸⁰ Ivi, vv. 45-48.

¹⁸¹ Ivi, v. 44.

¹⁸² Ivi, v. 122.

¹⁸³ Ivi, v. 127.

nell'ode di Mercantini è quella tipicamente romantica e foscoliana della sepoltura e del sepolcro, che funge da altare e sul quale ci si reca per recitare preghiere, sfruttando il potenziale pedagogico della tomba. La mamma, infatti, raccomanda alla figliuola:

Quasi un altar per te sia la sua tomba,
E movi spesso a vistarla il piè.

Dell'altre bimbe alla compagna schiera
T'affretta il mio racconto ad insegnar:
Poi qui teco le adduci, una preghiera
Sul ciner di Colomba a recitar¹⁸⁴.

Il culto dei martiri della Repubblica aveva quindi anche un chiaro intento pedagogico-civile: attraverso l'esempio dei caduti, il popolo romano, e italiano tutto, doveva mobilitarsi in difesa dei propri diritti d'indipendenza ed autodeterminazione.

In diversi numeri del mese di maggio 1849, il periodico liberale «Il Positivo» pubblicò alcune lettere che una madre bolognese indirizzò al figlio, partito volontario per combattere sulle barricate romane. In tali missive la donna incitava il giovane alla dimostrazione dei valori civili dell'eroismo e del patriottismo e li coniugava religiosamente mettendoli in relazione con la sua devozione alla Madonna e alla fiducia nell'intervento della Divina Provvidenza:

Mio più che diletto figlio, [...] se sono mai stata orgogliosa d'esserti madre lo è in questo momento che ti dai alla difesa della patria; [...] la tua compagna si consoli di non essere unita ad un vile, com'io mi consolo di essere la madre di un italiano [...] confida nella SS.ma Vergine che di continuo prego per te e per la comune nostra patria l'Italia. Il cuore mi predice che l'ora della sua liberazione deve venire, ma che quest'ora dovrà costare sangue, sudore e sacrifici ai nostri prodi. È d'uopo perseverare nella costanza, e con questa Iddio vorrà provare la fermezza del nostro popolo [...] Mantieniti dunque onesto e buon cittadino; sii ubbidiente alle leggi civili, liberali e religiose, e non temere mai della Divina Provvidenza. [...] Iddio ti protegga e benedica, come di cuore ti benedice¹⁸⁵.

La religione civile realizzata a Roma poteva vantare anche dei propri ministri nelle fila del clero liberale, soprattutto in coloro che avevano deciso di dimostrare la propria adesione alla Repubblica svolgendo il ruolo di cappellani militari. Uno di questi era il barnabita Ugo Bassi, che, in qualità di cappellano militare delle truppe garibaldine, celebrò le esequie di molti eroi caduti, accompagnate sempre da una notevole e commovente partecipazione di popolo. Il funerale di Manara, celebrato da Ugo Bassi nella chiesa di San Lorenzo in Lucina, venne descritto da Giuseppe Spada, il quale, a parte le dure critiche politiche rivolte al barnabita, rese bene la solen-

¹⁸⁴ *Ivi*, vv. 130-135.

¹⁸⁵ «Il Positivo» del 10 maggio 1849, p. 278, e *Ivi*, del 12 maggio 1849, p. 286.

nità con la quale si svolgevano tali cerimonie, capaci quasi di assumere i connotati di una canonizzazione laica:

Fu accompagnata la salma al tempio da un 400 giovani, residuo dei 900 onde componevasi i due battaglioni della detta legione. Una musica romana seguiva i soldati poi la bara [...] coperta della tunica insanguinata. Veniva quindi un centinaio di feriti che si erano a stento trascinati fuori del letto per salutare l'ultima volta il povero loro colonnello. [...] Solo è a lamentarsi che il padre Ugo Bassi, immemore della santità del luogo, recitasse sul feretro non la orazione funebre ma un'atroce [...] e violentissima diatriba contro il papa e il clero, quel clero cui apparteneva pur esso¹⁸⁶.

Pochi giorni dopo la morte di Manara, cadde anche il giovane Goffredo Mameli. La garibaldina inglese Jessie White Mario ricordò di averlo accudito nelle ultime ore e, prima che spirasse, di avergli tagliato ciuffi di barba e capelli da tenere come vere e proprie reliquie: «Io gli tagliai un po' di capelli e un po' di barba, in memoria di tanto ingegno, di tanto amore all'Italia e di tanta sventura»¹⁸⁷. Goffredo Mameli spirò all'alba del 6 luglio del 1849 nell'ospedale della Trinità dei Pellegrini; appena due giorni prima la Seconda Repubblica romana era crollata sotto i bombardamenti dell'esercito francese, con lei erano svanite le speranze di tanti patrioti, che vi avevano visto un'occasione di libertà, indipendenza e uguaglianza. Lo stesso Ugo Bassi, arrestato e fucilato dagli austriaci alle porte di Bologna, venne cinto con la palma del martirio dalla propaganda liberale, anche attraverso una vastissima produzione iconografica. Tra le numerosissime effigi del barnabita, che iniziarono a circolare in Italia dopo la sua morte, proprio come fossero dei veri e propri santini laici, degna di essere menzionata è l'incisione che ritrae Bassi al fianco di una figura femminile – probabilmente una personificazione dell'Italia – velata e piangente, con in mano la palma del martirio e corone di fiori, che lascia cadere sulle croci e sui teschi ai suoi piedi¹⁸⁸.

Ad Ugo Bassi si devono attribuire anche i primi esempi di preghiere cristiane riadattate al contesto risorgimentale. Alcune di queste iniziarono a circolare anche nella Roma repubblicana del 1849, come l'orazione alla Madonna, in cui Maria viene definita “Vergine d'Italia” e la si prega di liberare il popolo italiano dal giogo dei sovrani:

Donna d'Italia, ove la pura idea
Del tuo bel Giglio, che non perde fiore
Per far suo frutto, con eterno amore
Di gente in gente sempre egual ricrea;

¹⁸⁶ G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 666.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 480. Sul potenziale politico delle reliquie laiche nell'Italia dell'Ottocento si veda lo studio D. Mengozzi, *Garibaldi taumaturgo*, cit.

¹⁸⁸ *Allegoria (Ugo Bassi)*, MCCR, *Fondo iconografico*, Ved4b(70). Su Ugo Bassi si veda A. Petacco, *W Gesù, W Maria, W l'Italia! Ugo Bassi il cappellano di Garibaldi*, Nuove edizioni del gallo, Milano 1990; U. Beseghi, *Ugo Bassi*, I-II, s. e., Parma 1940; G. Boffito, *Ugo Bassi, note bio-bibliografiche*, «Atti dell'Accademia Pontiniana», XLVI (1916), numero monografico

Scaccia da noi l'oltracotata e rea
Schiatta de' regi. Ti sovvenga il core,
Ch'al tuo Figliuolo un re fe disonore
Siccome a pazzo, e vile e vil l'avea.

Pensaci, o Madre, che ribelli ai regi
Fu giudicato il tuo figliuolo morto,
E gli sgherri dei re fecerne spregi.

E a un re noce già con l'ultimo consiglio
Ma al poverel ti diè madre e conforto;
Ai re sei strana; il Popolo è tuo figlio¹⁸⁹.

L'esperienza politica romana del 1849 rappresentò l'unica occasione, nel corso di tutto il Risorgimento italiano, in cui la religione civile mazziniana riuscì a trovare una applicazione pratica sotto la guida del suo principale corifeo, il quale ricopriva, allora, anche una delle più importanti cariche di governo. Gli eventi e i personaggi santificati in quella occasione andarono a costituire la memoria di uno dei momenti più alti del periodo eroico del Risorgimento, sulla quale la classe dirigente del neonato Regno d'Italia andrà a rinsaldare la necessità di sviluppare negli italiani una coscienza civica e un senso di appartenenza alla comunità nazionale.

L'intento pedagogico della religione progressiva mazziniana, volto a creare una nuova generazione di cittadini e non più di sudditi, è provato anche dal fatto che nella Roma del 1849 circolò una certa pubblicistica finalizzata a tale scopo: basti pensare ai numerosi catechismi patriottici, redatti secondo il modello tradizionale del catechismo cattolico, con la tipica struttura a domande e risposte¹⁹⁰. D'altra parte, l'esperienza pedagogica ricoprì un ruolo fondamentale nella vita e nel pensiero di Giuseppe Mazzini¹⁹¹, sarebbe stato impensabile non veicolare i principi di una religione civile e della religione progressiva attraverso un preciso progetto educativo e scolastico indirizzato alle giovani generazioni. Il pedagogismo civile e la sua convivenza con l'insegnamento della dottrina cattolica si collocavano nell'ottica di una riforma del sistema d'istruzione degli Stati romani, nella prospettiva di sottrarre an-

¹⁸⁹ U. Bassi, *Alla Vergine Maria, orazione di Ugo Bassi*, in L. Gualtieri, *Memorie di Ugo Bassi. apostolo del Vangelo, martire dell'indipendenza italiana / compilate da L. Gualtieri; coll'aggiunta di lettere e di preziosi documenti relativi alla morte del martire non che ai principali avvenimenti politici del 1848; con un ritratto inciso in rame da L. Paradisi*, Giacomo Monti al Sole, Bologna 1891, p. 159.

¹⁹⁰ R. Marchetti, *Catechismo costituzionale ad uso dei popoli pontifici*, A. Natali, Roma 1848, in AAV, *Collezione Spada*, 139, 2. Si veda anche il catechismo in *Ivi*, V, 78, (8).

¹⁹¹ Sul pensiero e l'attività pedagogica di Mazzini si veda L. Borghi (a cura di), *Il pensiero pedagogico del Risorgimento*, Giuntine Sansoni, Firenze 1958, in particolare le pp. 481-516; G. Mariani, Comani (a cura di), *Le idee del Mazzini sull'educazione pedagogicamente considerate*, Paravia, Torino 1896; A. Napolitano, *Giuseppe Mazzini e i suoi ideali pedagogici*, Tipografia Giovanni Lasco, Marcianise 1908; O. Sagramola, *Mazzini nel Risorgimento italiano, pensiero, azione, educazione, politica*, Sette Città, Viterbo 2007; R. Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., in particolare le pp. 140-142; M. Finelli, *Il "prezioso elemento". Giuseppe Mazzini gli emigrati italiani nell'esperienza della scuola italiana a Londra*, P. G. Pazzini, Verucchio 1999; Id., *Mazzini educatore*, in G. Monsagrati, A. Villari (a cura di), *Mazzini. Vita avventure e pensiero di un italiano europeo*, Silvana editoriale, Cinisello Balsamo 2012, pp. 167-171.

che questo imponente ambito della società all'amministrazione ecclesiastica, senza trascurare il ruolo dei maestri e la loro adesione al progetto politico e sociale repubblicano¹⁹², ma anche l'istruzione ecclesiastica e il sistema dei seminari¹⁹³.

¹⁹² Sull'organizzazione del sistema educativo nello Stato pontificio dopo la riforma del 1824 si veda A. Ventrone, *L'amministrazione dello Stato Pontificio dal 1814 al 1870*, cit., in particolare le pp. 148-159; e i più recenti studi sul tema raccolti in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, La Scuola, Brescia 1994, in particolare i saggi di G. Tognon, *La politica scolastica nello Stato Pontificio tra Restaurazione e unificazione (1814-1860)*, in *Ivi*, pp. 681-705; e R. Sani, *Istruzione e istituzioni educative nella Roma pontificia (1815-1870)*, in *Ivi*, pp. 707-769; e Id., «*Ad Maiorem Dei Gloriam*». *Istituti religiosi, educazione e scuola nell'Italia moderna e contemporanea*, EUM, Macerata 2009. Per avere un quadro del sistema di pubblica istruzione nella Roma pontificia si veda anche M. Lupi, *Problemi pastorali a Roma nell'età di Pio IX*, cit., in particolare le pp. 153-170. Si veda anche T. M. Mazzatosta, *Educazione e pedagogia cattolica in Roma capitale*, Lucarini, Roma 1978. Per approfondire la tematica dell'istruzione popolare si veda lo studio di E. Formigini Santamaria, *L'istruzione popolare nello Stato Pontificio (1824-1870)*, Formigini editore, Bologna-Modena 1909; e i più recenti G. Pelliccia, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985; Id., *Scuole di catechismo e scuole serali per fanciulle nella Roma del Seicento*, in «*Ricerche per la storia religiosa di Roma*», IV (1980), pp. 237-268; C. Covato, M.I. Venzo (a cura di), *Scuola e itinerari formativi dallo Stato pontificio a Roma capitale. L'istruzione primaria*, Unicopli, Milano 2007. In particolare sulle scuole notturne si veda A. Novelli, *Le scuole notturne: il recupero scolastico nella Roma papale*, in «*Orientamenti pedagogici*», XXII (1976), pp. 626-634; R. Sani, *Tra recupero scolastico e formazione professionale: le scuole notturne per artigiani nella Roma pontificia (1819-1870)*, in «*Prospettiva EP*», II (1989), pp. 24-62. Si veda anche la tesi di laurea magistrale discussa da F. Rosati, *Le scuole notturne nel territorio laziale (1819-1859): natura, organizzazione e diffusione*, relazione prof. Stefano Andretta, Università degli Studi di Roma Tre, A. A. 2013-2014. Documenti sull'adesione dei maestri romani alla Repubblica sono stati rinvenuti in *Provvedimenti contro coloro che hanno collaborato con i nemici del Papato*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo XI. La proposta di riforma, accompagnata da una lettera di Terenzio Mamiani, dovrebbe trovarsi in ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, *Miscellanea giornaliera*, busta 74, fascicolo CXXXVIII, tuttavia risulta tutt'oggi irrimediabilmente, secondo gli archivisti di Stato consultati, il pezzo potrebbe essere andato perduto, pertanto non è semplice ricostruire il contenuto della proposta avanzata dal deputato Gherardi, mentre la proposta di riforma dell'istruzione ecclesiastica si trova in *Alunato ecclesiastico in Roma: progetto della Repubblica Romana*, in AAV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 678, ff. non numerati. La discussione in Assemblea Costituente sulla questione dell'istruzione pubblica si può ricostruire attraverso i verbali riportati in *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, cit., pp. 1015-1038.

¹⁹³ Un progetto di riforma dell'istruzione ecclesiastica ipotizzato dalla Repubblica, ma mai realizzato, si trova in *Alunato ecclesiastico in Roma: progetto della Repubblica Romana*, in AAV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 678, ff. non numerati.

Capitolo 4

«Quella santa tolleranza che è la madre di ogni virtù»¹. La Repubblica e le confessioni religiose non cattoliche

4.1 «Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici». La genesi del VII principio della Costituzione e il relativo dibattito in Costituente

Il concetto storiografico di “vita religiosa” può assumere accezioni molto ampie e abbracciare anche lo studio delle comunità religiose al di fuori del Cristianesimo. È evidente che una ricerca riguardante istituzioni e pratiche religiose nella Roma della metà del XIX secolo ponga inevitabilmente il *focus* sugli aspetti religiosi riguardanti la comunità cattolica dell'Urbe. Non è possibile, però, ignorare del tutto la condizione di quella fetta di popolazione romana, per nulla irrilevante, che professava confessioni religiose diverse dal Cattolicesimo.

La più recente storiografia sulla Seconda Repubblica romana ha definito la breve esperienza politica del 1849 come “un laboratorio politico”², intendendo l'avventura istituzionale vissuta a Roma in quei pochi mesi come un punto di incontro in cui andarono a confluire diverse esperienze, visioni e progetti di riforma dello Stato e della società intera, trasformando in un esercizio pratico di democrazia, i principi e le idee che, fino ad allora, per lo meno in Italia, si erano solamente teorizzate. La dimensione sperimentale del progetto politico e sociale della Repubblica romana del 1849 rimase tale in molti ambiti, non avendo avuto modo di concretizzarsi in forma pratica, soprattutto a causa dei noti fatti che investirono la Repubblica e dell'impiego massiccio di risorse ed energie nell'organizzazione della difesa militare della Città. Tuttavia l'esperienza repubblicana romana ebbe il merito di gettare le basi di un percorso politico che venne coronato solamente con la proclamazione della Repubblica italiana e la promulgazione della Costituzione, quasi esattamente cento anni più tardi³. Il carattere empirico dell'esperienza politica e sociale della Seconda Repubblica romana è ormai riconosciuto, dai più recenti studi sull'argomento, come uno dei ca-

¹ G. Beghelli, *La Repubblica romana del 1849*, I, cit., p. 246.

² Si veda per esempio L. Rossi (a cura di), *Un laboratorio politico per l'Italia*, cit. Per i rapporti tra Risorgimento e religione in generale si veda C. Cardia, *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino 2011.

³ Sui legami della Costituente italiana del 1946-1947 con la Repubblica romana del 1849 si veda M. Ferri, *Il retaggio costituzionale della Repubblica romana del 1849*, a cura di Daniele Arru, La Sapienza editrice, Roma 2012.

ratteri peculiari di questa esperienza politica. Causa di questo aspetto fu che molti principi ottennero un riconoscimento di fatto prima ancora che venisse promulgato un provvedimento legislativo che li disciplinasse e riconoscesse giuridicamente. Uno di questi principi fu proprio quello della libertà di culto e, come ha puntualmente osservato Daniele Arru «Il riferimento esplicito alla libertà dei culti riveste particolare interesse, ove si consideri che detta “libertà” non avrà traduzione formale, sul piano normativo, nel corso dell’intera vicenda storica della Repubblica Romana. Possiamo ben affermare che essa viene introdotta e conservata nello Stato in via di puro fatto»⁴. L’affermazione del principio VII della Costituzione giunse infatti tardivamente, con la promulgazione della stessa Costituzione nel momento in cui la Repubblica era ormai praticamente caduta.

Ciononostante il dibattito sul principio della libertà di culto occupò una gran parte dei lavori della Costituente, dando vita a discussioni e confronti particolarmente accesi, appassionati ed articolati all’interno dell’Assemblea⁵. Quest’ultima non poteva prescindere da due considerazioni di particolare rilevanza sull’argomento: la prima riguardava una quasi totale mancanza di precedenti in tema di libertà religiosa ai quali fare riferimento. Infatti, la costituzione della Repubblica giacobina del 1799 non forniva alcun ragguaglio sulla libertà di culto e sul ruolo della religione nello Stato e nella società. Invero, la tutela della religione era stata enunciata solamente nell’atto fondante, il cosiddetto “Atto del popolo sovrano” del 15 febbraio 1798, in cui si affermava «di voler salva la religione», ma nulla di più. La seconda considerazione concerneva invece il fatto che ci si stava accingendo a ricostruire l’apparato giuridico e sociale di una realtà statale che, fino ad allora, aveva visto una totale adesione delle strutture temporali alla religione, in cui il Cattolicesimo aveva ricoperto il ruolo di religione di Stato, e in cui il riconoscimento dei diritti civili e politici era strettamente legato alla professione religiosa. Si trattava dunque di uno Stato ierocratico che non contemplava la libertà di culto e, a malapena, tollerava la professione privata del culto ebraico e, solo di recente, di quello protestante. In questo contesto, il precedente principale con il quale i costituenti romani si trovarono, nel bene o nel male, a confrontarsi era lo Statuto piano, “graziosamente” ottriatto da Pio IX il 14 marzo 1848, che si proponeva, fin da subito, come nodo imprescindibile dal quale prendere le mosse per affrontare anche la questione della libertà di culto. All’articolo 25, lo *Statuto fondamentale per il governo temporale degli Stati della Chiesa* prevedeva che «la professione della Religione cattolica, [...] è condizione necessaria pel godimento dei diritti politici dello Stato»⁶: una norma fortemente restrittiva, che non poteva certamente trovare spazio nel progetto legislativo repubblicano, il quale intendeva fondare le proprie basi giuridiche su solidi ideali di uguaglianza tra gli individui e su una partecipazione pressoché universale dei cittadini

⁴ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., p. 50.

⁵ Sui concetti di libertà di culto, laicismo e secolarizzazione nella storia d’Italia sul lungo periodo si veda M. Viroli, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d’Italia*, Einaudi, Torino 2009.

⁶ Il testo dello Statuto si può leggere on line al link <<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/chiesa1848.htm>> (02/18). Per un riferimento cartaceo si veda anche *Raccolta delle leggi e disposizioni di pubblica amministrazione nello Stato Pontificio emanate nel pontificato della Santità di Nostro Signore Papa Pio IX felicemente regnante*, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1850.

alla vita politica. Per questo, l'articolo VII della Costituzione della Repubblica romana fu il frutto di un percorso lungo e complesso, in cui emersero dubbi più che certezze e che sembra estremamente interessante ripercorrere al fine di mettere in luce tutte le posizioni che vennero poste sul tavolo dei lavori⁷, per capire quante di queste tendevano a stabilire ancora un legame con la tradizione e quante, invece, si proiettavano verso principi e modelli ideali che miravano a costruire una nuova società.

Già nella seduta del 17 aprile 1849 venne presentata all'attenzione dell'Assemblea una bozza di Costituzione, il cosiddetto progetto Agostini – poiché stilato dal deputato Cesare Agostini –, il quale, al principio VIII, affrontava la questione della libertà di culto attraverso il seguente enunciato: «La Religione Cattolica è la religione dello Stato. Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici»⁸. La bozza era accompagnata da un «Rapporto sulla formazione della Costituzione», in cui si riconosceva esplicitamente la confessione cattolica come veicolo di principi etici, politici e civili, pur ammettendo il presupposto secondo il quale tale ruolo non poteva essere dichiarato una prerogativa esclusiva del Cattolicesimo, ma si riscontrava in tutte le confessioni religiose, dall'esercizio delle quali non poteva certamente derivare il godimento dei diritti fondamentali, «Il nostro popolo professando la Religione Cattolica avrà ben d'onde ispirarsi alla virtù, e al sacrificio; ma non perciò la professione di credenze diverse poteva menomare i diritti civili e politici dei Cittadini; l'adorazione di Dio santifica sempre il sentimento di fratellanza»⁹. Ciononostante, leggendo bene tra le righe e attribuendo il giusto significato ai termini, si può notare che le parole e le loro accezioni erano state ben calibrate dal deputato Agostini: nella frase si parla di “Religione cattolica” e, più avanti, di “professione di credenze” o di “credenze religiose”, una sottigliezza terminologica che potrebbe sembrare del tutto irrilevante e casuale, ma che in realtà poteva già lasciare intendere una distinzione di fondo dalla portata tutt'altro che inconsistente. Tale formula attribuiva al Cattolicesimo un ruolo privilegiato, mentre la menzione alle altre “confessioni” e “credenze” prospettava implicitamente il riconoscimento incondizionato della libertà di coscienza, dalla quale derivava la libera professione di una credenza religiosa e il godimento dei diritti fondamentali ma, si badi bene, non la libertà di culto e non l'esercizio pubblico di qualsiasi culto. Questa prima comparsa della questione religiosa in Costituente non sollevò particolari dibattiti, la bozza venne rimandata ad una delle due Commissioni incaricate di redigere gli articoli che poi l'Assemblea avrebbe discusso, eventualmente emendato e, infine, approvato. Dopo esattamente due mesi, Aurelio Saliceti riportò il problema della religione all'attenzione dell'Assemblea Costituente, aprendo un dibattito nel quale intervenne per primo il deputato Carlo Bonaparte. Il cugino di Napoleone III propose subito un emendamento che puntava ad eliminare l'enunciato secondo il quale il Cattolicesimo

⁷ Si veda anche D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 239-254.

⁸ Cit. in P. Mariani Biagini (a cura di), *I progetti e la Costituzione della Repubblica romana del 1849. Testi e Index locorum*, Stabilimento grafico commerciale, Firenze 1999, p. 25; si veda anche *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, tomo I, cit., p. 195.

⁹ P. Mariani Biagini (a cura di), *I progetti e la Costituzione della Repubblica romana del 1849*, cit., p. 23.

veniva proclamato religione di Stato, mantenendo solamente quello che stabiliva che dalla credenza religiosa non doveva dipendere l'esercizio dei diritti civili e politici. Bonaparte, affermando di non essere in grado di concepire l'esistenza di una religione ufficiale in una nazione veramente libera, si diceva convinto che stabilire l'esistenza di una religione di Stato avrebbe rappresentato una «dichiarazione attentatoria alla libertà dello Stato, attentatoria alla libertà della religione»¹⁰. Nel corso della stessa seduta intervenne anche il deputato Quirico Filopanti, il quale propose di mantenere la proclamazione del Cattolicesimo come religione di Stato, ma di compensare tale principio facendolo precedere dall'affermazione, semplice ma perentoria, in cui si asseriva "Il culto è libero". Nella seduta che si svolse dieci giorni più tardi la riflessione assembleare sull'argomento si fece più articolata e complessa e iniziarono ad emergere argomentazioni nuove e nuovi problemi in merito. Il primo a prendere la parola fu di nuovo Bonaparte, il quale applicò le sue ragioni al particolare caso dell'ormai ex Stato Pontificio, identificando nella separazione tra Stato e Chiesa l'unica valida garanzia per l'esercizio libero delle prerogative di entrambe, l'uno in ambito temporale e l'altra in quello spirituale:

Il proclamare una religione dello Stato in un paese libero qualunque, e in questo specialmente uscito or ora dal dispotismo teocratico, mi sembra che sia quasi dire, non meritiamo la Repubblica. La religione cattolica doveva essere religione dello Stato allorché regnava qui il Pontefice. Ora che qui regna il popolo non deve più esserci religione dello Stato! E questo lo sostengo nell'interesse della nostra santa religione, egualmente che in quello della libertà. [...] Voi mi direte che dichiarare la religione cattolica religione dello Stato è fare il più grande dispetto che si possa infliggere ai preti: ebbene io son di quelli che vogliono fare dispetto ai preti nelle cose temporali, ma nelle spirituali non mai! Io non voglio che un vescovo, che un curato sia sottoposto ad alcun superiore temporale nell'esercizio del culto; e molto meno possa avere pretesti per intromettersi nelle cose pubbliche. [...] Se voi mi darette una religione dello Stato voi sottometerete il culto cattolico, come gli altri culti, alla disciplina, alla sorveglianza di un ministro secolare¹¹.

È molto interessante esaminare attentamente la visione personale di Bonaparte anche nei passaggi in cui alterna una straordinaria apertura alle moderne teorie di separazione tra Chiesa e Stato a delle posizioni che tradiscono una visione del mondo, della società e del ruolo della religione al suo interno ancora tipiche di un uomo del suo tempo. Tali posizioni si attestano, comunque, su una rigida difesa del primato del Cattolicesimo e in un atteggiamento discriminatorio nei confronti delle altre confessioni religiose. Proprio tali convinzioni fanno approdare il Bonaparte alla netta conclusione secondo la quale la Repubblica non avrebbe mai potuto, tanto più che a Roma, proclamare la libertà di culto, anzi, la libertà di esercitare qualsiasi culto pubblicamente; l'unica libertà che si sarebbe potuta concedere sarebbe stata quella di coscienza:

¹⁰ *Le Assemblée del Risorgimento*, IV, tomo I, cit., p. 843; l'emendamento Bonaparte venne presentato ufficialmente nella successiva seduta del 20 giugno con il testo riportato in *Ivi*, p. 889.

¹¹ *Ivi*, p. 966.

In Roma nella città eterna, nella città essenzialmente cattolica, che deve seguire ad esserlo per sua volontà anche più che quando vi fosse una religione dello Stato, il culto non può essere in tutti i sensi libero. Volete voi qui autorizzate [...] le moine dei musulmani e degli idolatri? [...] Se voi proclamate la libertà dei culti, voi vedreste forse qui ben presto con satanica pompa i frenetici balli dei quacheri [*sic*] convulsionari! Vedreste i pubblici accampamenti degli anabattisti, e gli anatemi e le ultronee maledizioni dei metodisti più disperati, per non dirvi di sacrifici, di abluzioni, di sanguinose flagellazioni [...] A me bastano le processioni, che ad altri colleghi sembrano anzi di troppo! [...] Che ogni uomo possa in qualunque tempo, in qualunque modo adoperare la divinità secondo la sua coscienza, ciò è principio sacrosanto: ma non decretate lo possa fare pubblicamente in quei modi che verrebbero ad urtare la credenza degli altri, la credenza della immensa maggioranza dei cittadini, di questo popolo ammirabile, le cui pratiche religiose io sono il primo a rispettare, quantunque mi opponga [...] alla proclamazione di una religione dello Stato¹².

Si fa quasi fatica ad immaginare Carlo Bonaparte pronunciare tali parole: proprio lui, il figlio di Luciano, principe di Canino, il fratello più liberale di Napoleone, proprio lui che era Stato uno dei primi a difendere e incoraggiare la fondazione della Repubblica e i suoi ideali di libertà e uguaglianza, in questo intervento additava l'Islam¹³ e le varie confessioni riformate come settarie, eretiche, infedeli e sataniche. Nonostante ciò, Bonaparte prospettava come un pericolo concreto quello di vedere culti diversi da quello cattolico professati pubblicamente a Roma, e ribadiva con forza che a Roma lo si doveva impedire con tutti i mezzi che la Repubblica aveva a sua disposizione. La soluzione era dunque una: proclamare la libertà di coscienza, che avrebbe di conseguenza permesso una professione privata di qualsiasi culto, ma osteggiare senza esitazione la proclamazione della libertà di culto, con esiti che avrebbero portato inevitabilmente alla professione pubblica di qualsiasi credenza religiosa – si badi bene, credenza e non confessione o religione –, in una città come Roma, alla quale si riconosceva ancora unanimemente il titolo di capitale del Cattolicesimo, di città santa per eccellenza. L'emendamento Bonaparte venne appoggiato da diversi deputati e integrato con un enunciato che descriveva la religione cattolica come la religione professata dalla maggioranza dei cittadini romani. Gabussi, come membro della commissione che aveva redatto la bozza dell'articolo in questione, colse l'occasione per illustrare le motivazioni che avevano indotto la commissione stessa a redigerlo proprio in quel modo, spiegando che l'intento era Stato:

Prima di tutto, un omaggio a quella religione, della quale noi siamo designati come i persecutori, e che i nostri nemici ci accusano, calunniandoci, di voler atterrare; secondo, la consacrazione di un fatto incontestabile [...] che l'immensa maggioranza dei cittadini dello Stato professa la religione cattolica; una considerazione, infine, di altissima importanza politica, quali si è, quella che nasce dalla città nella quale viene

¹² *Ivi*, p. 967.

¹³ Non ci sono fonti dalle quali evincere una certa presenza di musulmani a Roma nel periodo preso in esame. Probabilmente, all'epoca, la presenza di musulmani a Roma era molto rara, al massimo si poteva annoverare qualche musulmano nel corpo diplomatico.

proclamata la Costituzione. [...] E mentre sancire seccamente la libertà dei culti poteva trovare delle gravi eccezioni, si è creduto bene dalla commissione di redigere un articolo concepito in modo, che implicitamente stabilisse il principio, che nessuna credenza si opponesse all'esercizio dei diritti civili e politici¹⁴.

A questo punto della seduta si alzarono diverse voci dall'Assemblea, per far notare a Bonaparte che, in realtà, proclamando il Cattolicesimo religione dello Stato non si sarebbe corso affatto il rischio di fraintendere una sottomissione della religione al controllo statale, poiché l'articolo successivo della Costituzione avrebbe chiaramente esplicitato che al papa sarebbero state concesse tutte le "guarentigie" necessarie, le quali gli avrebbero permesso di esercitare liberamente il suo magistero spirituale¹⁵. Carlo Bonaparte riprese di nuovo la parola, questa volta aggiustando il tiro e proponendo una soluzione decentrata della questione religiosa, ovvero di delegare ai singoli municipi la decisione sulla proclamazione della libertà di culto: «Ebbene starà ai Municipi il decidere qual culto vogliono avere, quale Chiesa; e se pur anche un tal Municipio vorrà avere una moschea, io non mi ci opporrò... ma il dichiarare che i culti sono liberi, il dichiarare che la religione cattolica è la religione dello Stato, mi sembrano due cose egualmente false e pericolose, che io non potrò mai indurmi a votare»¹⁶. Eppure la proclamazione del Cattolicesimo come religione di Stato avrebbe contraddetto non solo il principio VIII della Costituzione, quello sulle "guarentigie" pontificie, ma anche altri provvedimenti già emanati dalla Repubblica, che fondavano i propri presupposti giuridici sul principio secondo il quale la religione fosse un fatto privato riguardante la coscienza degli individui, per esempio il non riconoscimento dei voti religiosi, e lo Stato non poteva riconoscere pubblicamente questo legame di natura privata tra l'individuo e il divino:

La libertà del culto è un diritto naturale, è una necessità legislativa. [...] Io non credo che voi vogliate l'intolleranza religiosa, che anzi io tengo per fermo che voi vogliate la libertà del culto; ma l'articolo, nel modo in cui è concepito, non risponde al vostro pensiero. [...] Sarà libero l'esercizio privato di un culto, non lo sarà il pubblico. Ma io non credo che questa sia la mente dell'Assemblea. [...] La legge non riconosce i voti religiosi, perché i voti religiosi sono rapporti che si stabiliscono fra l'individuo e Dio; ed il Governo non ha diritto di entrare tra le coscienze e l'Eterno. Il Triumvirato con decreto aveva già detto questa cosa; ma se voi volete che la religione cattolica sia religione dello Stato, voi dovete riconoscere i voti religiosi e tutte le loro conseguenze. Dunque invece di aver progresso, noi avremo un vero regresso¹⁷.

Lo stesso Saliceti proseguì il suo intervento ponendo una questione del tutto nuova, che leggeva la nascente Costituzione della Repubblica romana in chiave comparata, affermando che l'articolo VII della carta costituzionale, così come era Stato concepito dalla Commissione, avrebbe posto la legge fondamentale della Re-

¹⁴ *Ivi*, p. 968.

¹⁵ *Ivi*, p. 968.

¹⁶ *Ivi*, pp. 970-973.

¹⁷ *Ivi*, p. 973.

pubblica in posizione nettamente inferiore addirittura alle Costituzioni austriaca e prussiana, nelle quali la libertà di culto, non solo quella di coscienza, era già garantita¹⁸. L'impatto di questa affermazione fu forte all'interno dell'Assemblea, i deputati non si sarebbero mai immaginati di essere accusati di correre il rischio di partorire uno statuto che, sul piano del riconoscimento dei diritti individuali, si sarebbe potuto giudicare qualitativamente addirittura peggiore di quelli concessi da sovrani assoluti, gli stessi che si stavano armando per restituire il trono a Pio IX. Il Saliceti concludeva quindi con l'accorata esortazione: «Proclamate dunque o colleghi apertamente la libertà di culto. La parola del legislatore repubblicano non deve essere men franca di quella di un re, di un imperadore, di un gesuita»¹⁹. I «vivi applausi» che accolsero la conclusione dell'intervento del Saliceti segnarono la chiusura della seduta del 26 giugno e la sospensione del dibattito sulla questione religiosa, che riprese, però, già il giorno successivo con l'intervento del deputato Senesi, il quale propose una posizione diametralmente opposta a quella che era stata avanzata il giorno precedente, ovvero che non si sarebbe potuta giustificare la concessione delle «guarentigie» al papa se non si fosse prima proclamato il Cattolicesimo religione di Stato. Allo stesso tempo, il Senesi ribadì la necessità di garantire la libertà di coscienza, e quindi l'esercizio solo privato di qualsiasi culto, ma non la libertà di culto, ovvero la libertà di esercitare pubblicamente qualsiasi credenza religiosa, proponendo di aggiungere, a garanzia dell'inviolabilità della libertà di coscienza, l'enunciato: «Nel territorio della Repubblica non è permesso di molestare chicchesia per opinioni religiose, e per l'esercizio privato di altri culti»²⁰. Dal divieto di praticare pubblicamente qualsiasi culto era fatto salvo, ovviamente, il caso del culto ebraico sostenendo che «Alla verità incontestabile del fatto che cioè la religione cattolica sia la religione dello Stato, punto non deroga l'addotto esempio del culto ebraico, che si dice professato pubblicamente in Roma ed in altre città dello Stato»²¹. Il deputato Senesi concluse il suo intervento dimostrando come il paragone con le Costituzioni prussiana e austriaca non fosse in alcun modo fondato, in quanto si trattava di costituzioni redatte da popoli per la maggior parte acattolici, mentre la Costituzione della Repubblica romana si doveva applicare ad una popolazione quasi esclusivamente di religione cattolica. Il punto imprescindibile che accomunava tutti gli interventi era quello di garantire una libertà di coscienza che rispettasse i principi di libertà generale dei quali la Repubblica non poteva non tenere conto, bisognava, però, muoversi cautamente, facendo attenzione a non urtare la sensibilità religiosa della maggioranza cattolica della popolazione romana ed evitando che la concessione della libertà di culto potesse generare il rischio di vedere professate pubblicamente religioni o credenze religiose del tutto incompatibili con la realtà religiosa romana, prevalentemente legata al Cattolicesimo. Coerentemente con questa linea comune, Audinot propose di emendare

¹⁸ Per un quadro generale sul 1848 europeo e sulle sue esperienze costituzionali si veda R. Price, *Le rivoluzioni del 1848*, Il Mulino, Bologna 2004; M. Rapport, *1848. L'anno della rivoluzione*, Laterza Roma-Bari 2009; E. Francia, *1848. La rivoluzione del Risorgimento*, Il Mulino, Bologna 2012.

¹⁹ *Le Assemblee del Risorgimento*, IV, tomo I, cit., p. 973.

²⁰ *Ivi*, pp. 979-980.

²¹ *Ivi*, p. 981.

l'articolo VII, enunciando che la libertà di coscienza era garantita ma con le dovute accortezze:

Perché la libertà dei culti comprende l'esercizio libero del culto esterno, ed io certamente non posso ammettere che in Roma e nella condizione delle credenze universali del popolo romano vi possano per esempio esistere pubblicamente moschee maomettane, oppure templi idolatri: adottando questo inciso "la libertà di coscienza è garantita" voi rendete omaggio al principio generale di libertà che noi nutriamo indeclinabilmente, ma senza esporci a conseguenze assurde e pericolose²² -

L'emendamento proposto da Audinot venne appoggiato subito dal deputato Agostini, il quale propose di affrontare la questione da un altro punto di vista, secondo il quale l'Assemblea Costituente era stata investita anche del compito – tra il paternalistico e il garantista – di proteggere il popolo, che si sarebbe potuto sentire urtato nelle sue credenze religiose più profonde per la proclamazione della libertà di culto e, quindi, espose la posizione secondo la quale «Stabilita e proclamata la libertà di coscienza, circa al culto io direi, che il culto privato è libero; io direi che circa al culto pubblico, il culto cattolico è assistito dallo Stato, che ne sostiene le spese. Circa agli altri culti, che l'introduzione alla pubblicità di essi debba dipendere da apposita legge»²³. Agostini attestava le proprie posizioni sulla linea comune espressa dall'Assemblea, ma risolveva il problema lavandosene le mani e proponendo di rimandare la decisione finale alla redazione di una legge appositamente concepita in un secondo momento. Eppure fu ancora il Saliceti a discostarsi da queste posizioni comuni, ribadendo la convinzione secondo la quale la proclamazione del Cattolicesimo come religione di Stato sarebbe stato un grave errore, poiché avrebbe posto l'autorità civile al servizio della religione o viceversa. Il deputato auspicava che la libertà di culto venisse concessa, se non espressamente almeno implicitamente, portando come riferimento da seguire la Costituzione orleanista che proclamava "Ciascuno professa la sua religione con uguale libertà, e riceve per il suo culto uguale protezione". Pertanto, sosteneva il Saliceti, un romano non doveva "aver paura di essere più libero di un francese"; il deputato lanciava un'altra provocazione all'Assemblea affermando che era meglio concedere la libertà ad un idolatra che vietarla, poiché se la si vietava ad un idolatra questo sarebbe rimasto senza religione e, rifacendosi a quanto affermato nel già citato «Rapporto sulla formazione della Costituzione», è sempre meglio un idolatra religioso piuttosto che un uomo senza alcuna religione, ribadendo il principio secondo il quale le religioni dettano sempre una legge morale. Infine, concludeva il Saliceti, nel momento in cui si ammetteva di fatto il culto pubblico di due religioni – ovvero del Cristianesimo e dell'Ebraismo –, tanto valeva concedere l'esercizio pubblico di tutte le confessioni religiose: «Quando mi ammettete il pubblico esercizio di due culti, tutti e due questi culti non possono essere veri; ma uno è vero, un altro è falso. Ora se un culto è falso, io non vedo perché questo errore debba avere un privilegio o preferenza su tutti gli altri. O pro-

²² *Ivi*, p. 984.

²³ *Ivi*, p. 984.

scrivete tutti i culti falsi o ammetteteli tutti»²⁴. Le obiezioni avanzate da Saliceti parvero convincenti. Lo stesso Bonaparte chiuse il dibattito proponendo una soluzione di compromesso, che prevedeva un netto respingimento della parte dell'articolo che proclamava il Cattolicesimo religione dello Stato, ma, allo stesso tempo, apriva alla tacita ed implicita concessione della libertà di culto, nella certezza che la questione sarebbe stata ulteriormente regolata e risolta dalla emanazione di una apposita legge²⁵. Così, il 28 giugno 1849, l'Assemblea Costituente congedò il dibattito sugli articoli VII e VIII della Costituzione della Repubblica romana e, nella stessa seduta, i deputati iniziarono a confrontarsi sulla questione affine della libertà di pensiero²⁶.

Il dibattito sul complesso problema religioso aveva fatto emergere diversi nodi, identificati ed analizzati con una certa lucidità dai deputati, i quali non riuscirono tuttavia a scioglierli tutti in sede assembleare, approvando gli emendamenti all'articolo VII quando alcune problematiche risultavano ancora del tutto aperte e giungendo ad una soluzione di compromesso che lasciava ampi spazi di manovra al futuro legislatore. Si erano considerati, comunque, compiuti gli obiettivi di principio che l'Assemblea si era posta in partenza: il superamento dello Statuto piano del 1848 era stato definitivamente sancito con la garanzia dei diritti civili a tutti i cittadini senza distinzione di confessione religiosa; si era operata una netta separazione tra affari statali e affari ecclesiastici, rinunciando alla proclamazione del Cattolicesimo religione di Stato; ma ci si era anche dimostrati sensibili al fatto che la maggioranza della popolazione dell'ex Stato Pontificio fosse di confessione cattolica, cosa che aveva indotto ad usare una certa cautela nella proclamazione della libertà di culto. La libertà di coscienza rimaneva, comunque, fortemente difesa, ma la professione pubblica di qualsiasi culto non veniva concessa, almeno non esplicitamente, fatti salvi i casi già esistenti ed accettati di fatto sotto il precedente governo.

Era questo il caso della Comunità ebraica romana che, con l'elezione di Pio IX, aveva già ottenuto la possibilità di esercitare pubblicamente il proprio culto, ma era ancora vittima di un forte pregiudizio religioso, per il quale aveva faticato ad ottenere l'esercizio dei diritti civili e si era vista negare l'ottenimento dei diritti politici.

4.2 La Comunità ebraica romana e l'adesione alla Repubblica: un'occasione di emancipazione civile e politica

Come è noto, lo Statuto fondamentale concesso dal Pio IX "liberale" aveva mantenuto le caratteristiche ed i limiti di quella che era, pur sempre, la costituzione di uno Stato teocratico. L'articolo XXV della carta ottriata dal pontefice poneva in stretta relazione il godimento dei diritti civili e politici con la professione del Cattolicesimo. Questo provvedimento andava a discapito soprattutto della Comunità e-

²⁴ *Ivi*, p. 987.

²⁵ *Ivi*, pp. 991-992.

²⁶ *Ivi*, pp. 1014-1015, il testo completo e definitivo della Costituzione della Repubblica romana si può leggere in *Ivi*, pp. 1076-1080 e online al link <<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/romana1849.htm>> (02/18), ed anche riprodotto anastaticamente in P. Mariani Biagini (a cura di), *I progetti e la Costituzione della Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 53-63, dal *Boll.*, pp. 247-257.

braica romana che, pur essendo costituita da individui che si sentivano sudditi dello Stato Pontificio a tutti gli effetti, non vedeva garantita ai suoi membri una piena inclusione nel tessuto politico e sociale dello Stato. L'abbattimento delle mura del Ghetto, voluto da papa Mastai il 17 marzo 1848²⁷, aveva fatto ben sperare in un atteggiamento di apertura della Curia romana nei confronti della Comunità ebraica, la quale, dal canto suo, aveva chiesto al governo pontificio di cassare quanto dichiarato dall'articolo XXV dello Statuto e di riconoscere ai sudditi ebrei almeno il godimento dei diritti civili, come effettivamente avvenne il 14 agosto 1848. Rimaneva, però, vigente la negazione dei diritti politici, quindi anche l'impossibilità di accesso ai ruoli dirigenziali dello Stato. L'emancipazione sociale e politica della comunità ebraica venne frenata anche da un rilancio dei pregiudizi anti giudaici²⁸: le accuse di cospirazione lanciate nei confronti degli ebrei vennero utilizzate come mezzo per contrastare una loro completa integrazione, diffondendo presso l'opinione pubblica la convinzione che tali processi rappresentassero un pericolo per la stabilità sociale²⁹. Queste idee ebbero una discreta diffusione, soprattutto nello Stato Pontificio, sfociando, talvolta, anche in episodi di aperta violenza, come l'assalto al ghetto di Roma del 1848, scaturito sulla base di false voci relative al ferimento di due guardie civiche per mano di un ebreo. A ridosso del 1849, a tale condizione di emarginazione politica si aggiungeva anche la crisi finanziaria che attanagliava la Comunità ebraica romana, dovuta all'insolvenza dei suoi debitori³⁰.

²⁷ Sui rapporti tra gli ebrei e Pio IX si veda I. Veca, *La strana emancipazione. Pio IX e gli ebrei nel lungo Quarantotto*, in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», XVII (2014), pp. 3-30.

²⁸ S. Morachioli, *Forme del pregiudizio. Tracce per una storia visiva dell'antiebraismo nel Risorgimento*, in «Visual history. Rivista internazionale di storia e critica dell'immagine», II (2016), pp. 77-103.

²⁹ Su questo aspetto si veda I. Veca, *La congiura immaginata*, cit., pp. 176-180.

³⁰ Per un quadro più generico sul percorso dell'emancipazione ebraica tra Ottocento e Novecento e sulla partecipazione degli ebrei al processo Risorgimentale si veda F. Sofia, M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Roma, 1992, in particolare i contributi: L. Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in *Ivi* pp. 143-154; R. Moro, *L'atteggiamento dei cattolici tra teologia e politica*, in *Ivi* pp. 205-250; D. Garrone, *L'atteggiamento dei protestanti italiani nei confronti degli ebrei (1848-1938); una prima, sommaria panoramica*, in *Ivi*, pp. 351-376; R. De Felice, *Stato, società e questione ebraica nell'Italia unita*, in *Ivi*, pp. 421-432; si veda anche S. Foa, *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, Carucci, Assisi-Roma, 1978; B. Di Porto, *Gli ebrei nel Risorgimento*, in «Nuova Antologia», CXV (1980), pp. 256-272; Id., *Gli ebrei nel Risorgimento*, Le Monnier, Firenze 1980; *Risorgimento e minoranze religiose*, numero monografico di «Rassegna mensile di Israel», LXIV (1998), e in particolare il contributo Id., *Valdesi ed ebrei, le due storiche minoranze religiose dal Risorgimento alla Repubblica*, in *Ivi*, pp.7-12. Sulla condizione degli ebrei nello Stato Pontificio a ridosso del 1848 si veda G. Laras, *Ansie e speranze degli ebrei in Roma durante il pontificato di Pio IX*, in «Rassegna mensile di Israel», XXXIX (1973), pp. 512-531; F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizione ed emancipazione*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, XI, *Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1133-1167, che ripercorre le fasi del dibattito sette-ottocentesco sulla emancipazione degli ebrei fino agli statuti del 1848; di carattere più generale è invece E. Loevinson, *Gli israeliti dello Stato Pontificio e la loro evoluzione politico sociale nel periodo del Risorgimento italiano fino al 1849*, s.n., Roma 1929, che afferma esplicitamente di non prendere in considerazione il caso di studio romano perché troppo complesso e meriterebbe, pertanto, una trattazione a parte. La condizione specifica della Comunità ebraica romana nella prima metà del XIX secolo è stata analizzata e messa in luce in M. Caffiero, *Tra repressione e conversioni: la "restaurazione" degli ebrei*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 373-396; G. Procaccia (a cura di), *Gli ebrei a Roma tra Risorgimento ed emancipazione (1814-1914)*, Gangemi, Roma 2014,

In questo particolare frangente, la proclamazione della Repubblica romana venne accolta con sincero entusiasmo da parte degli ebrei, non solo quelli romani, i quali riconobbero nel progetto repubblicano una imperdibile occasione di emancipazione ed integrazione sociale e politica. Come è stato già validamente dimostrato, gli ebrei subirono anche il fascino del progetto politico mazziniano, talmente impegnato di richiami biblici da indurre i giudei a riconoscervi riferimenti religiosi familiari e condivisibili³¹. Pertanto, fin dall'inizio, l'atteggiamento della Comunità ebraica romana nei confronti della Repubblica fu di completa adesione, sia dal punto di vista meramente teorico-politico che da quello della difesa militare della Repubblica con mezzi e uomini³². Un indizio inequivocabile dell'adesione della comunità ebraica ai principi e alle istanze proposte dalla Repubblica è certamente l'opuscolo dal titolo *Cosa debba intendersi per Costituente e cosa è l'Assemblea Costituente Romana. Catechismo popolare. Dialogo fra Maestro Piero, Gerolamo, e Tommaso, contadini*, vergato dall'ebreo Salvatore Anau pubblicato a Ferrara proprio nel 1849³³. La pubblicazione ricalcava il fortunato genere dei catechismi politici, e vi si inscenava un dialogo tra un maestro di un paesino della campagna ferrarese e due contadini, i quali venivano istruiti su cosa si intendesse per Repubblica, per Costituzione e per Costituente; tali insegnamenti erano finalizzati a formare i popolani in vista dell'elezione dei deputati, che avrebbero poi composto l'Assemblea. Quello che colpisce di più non è tanto l'adesione dell'autore ai principi repubblicani e l'esaltazione del ruolo della Costituente, quanto l'atteggiamento timidamente favorevole nei confronti di Pio IX, del quale si metteva in risalto la buona fede, auspicando un suo ri-

all'interno del quale si segnala la particolare rilevanza dei contributi: G. Yael Franzone, *Considerazioni per una storia politica e istituzionale della Comunità ebraica di Roma*, in *Ivi*, pp. 27-36; C. Procaccia, *Storia economica e sociale degli ebrei a Roma. Tra retaggio e metamorfosi (1814-1914)*, pp. 37-71, e G. Spizzichino, *Pio IX e l'Università degli ebrei di Roma: speranze e delusioni (1846-1850)*, in *Ivi*, pp. 263-338, che tratta il particolare frangente della Repubblica romana del 1849 alle pp. 311-326; si veda anche L. Montesi, *La partecipazione alternativa: donne, ebrei, circoli*, in M. Severini (a cura di), *La primavera della repubblica*, cit., pp. 205-240. Su alcuni casi di studio riguardanti ebrei nel frangente romano del 1849 si veda R. Giusti, *Le vicende della Repubblica romana del 1849 nel carteggio inedito di Benedetto Musolino, Giovan Battista Castellani, Filippo De Boni ed altri democratici*, in «Archivio veneto» XCI (1960), pp. 33-96.

³¹ Su questo aspetto si veda G. Tramarollo, *A cento anni dalla morte di Giuseppe Mazzini. Religiosità ebraica e religiosità mazziniana*, in «Rassegna mensile di Israel», XXXVIII (1972), pp. 323-328, in cui l'autore propone una riflessione soprattutto di carattere filosofico sui rapporti tra pensiero politico mazziniano e pensiero filosofico-religioso ebraico; S. Colombo, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini*, in *Ivi*, pp. 469-476, riproposto da una conferenza tenuta dal rabbino Colombo nel 1905 per il centenario della nascita di Mazzini; infine si veda B. Di Porto, *Mazzini e l'emancipazione degli ebrei*, in G. Ciranna (a cura di), *Giuseppe Mazzini*, Edizioni della voce, Roma 1972, pp. 120-123.

³² Si vedano, per esempio, le ricerche svolte da E. Capuzzo, *Gli ebrei e la Repubblica romana*, in Ead. (a cura di), «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI (1999), pp. 267-286; C. Piattelli, *Gli ebrei e la Repubblica romana del 1849*, in «Rassegna mensile di Israel», LIII (1987), pp. 229-233.

³³ S. Anau, *Cosa debba intendersi per Costituente e cosa è l'Assemblea Costituente Romana. Catechismo popolare. Dialogo fra Maestro Piero, Gerolamo, e Tommaso, contadini*, Tipi Bresciani, Ferrara 1849. Sui manuali ed i catechismi elettorali redatti e diffusi per le elezioni del 1848-'49 si veda Fruci G. L. 2018, *La banalità della democrazia. Manuali, catechismi e istruzioni elettorali per il primo voto a suffragio universale in Italia e in Francia (1848-1849)*, <<http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/fruci.pdf>>, (10/18).

torno a Roma, seppur solo nelle vesti di autorità religiosa e non prima di aver rinunciato definitivamente a tutte le sue prerogative temporali, sostanziano, ancora una volta, la tesi della cospirazione reazionaria della quale, secondo una certa opinione pubblica, papa Mastai era vittima. L'immaginario Maestro Pietro giungeva ad affermare che «Pio IX [...] da sé solo sarebbe un angioiolo, se non fosse un contorno infame che lo circuisse. Poi già a Roma il Papa ci ha da essere sempre [...]. Perché il Papa è capo della Religione in tutto il Mondo! Perché è Vescovo di Roma!»³⁴.

Effettivamente, la proclamazione della Repubblica permise agli ebrei di acquisire i diritti politici e l'adesione della Comunità ebraica non tardò a manifestarsi: il Segretario dell'Università israelitica consegnò subito i registri statistici della Comunità alle autorità politiche, al fine di definire i collegi elettorali per l'elezione dei rappresentanti all'Assemblea capitolina, indette per il mese di Marzo³⁵ e dalle quali risultarono eletti tre ebrei: Samuel Alatri³⁶, Samuel Coen ed Emanuele Modigliani. Nell'Assemblea Costituente, invece, erano già stati eletti due deputati di religione ebraica: il ferrarese Salvatore Anau e il bolognese Leone Carpi. Questi si erano impegnati, negli anni precedenti, nell'alimentare il dibattito sull'emancipazione ebraica nello Stato pontificio, contestando soprattutto il divieto imposto agli ebrei di arruolarsi nella neonata Guardia Civica³⁷. La presenza ebraica nell'Assemblea Costituente e negli organi governativi locali della Repubblica romana sono segni tangibili di un passaggio degli ebrei dello Stato Pontificio da uno *status* giuridico di sudditi di seconda categoria, tollerati ma totalmente esclusi dalla vita politica dello Stato, a cittadini con pari diritti in ogni ambito della nuova realtà statale. Coloro che riuscirono ad accedere agli organi legislativi e governativi della Repubblica si spesero alacremente per integrare la Comunità ebraica nel tessuto sociale, soprattutto quello urbano romano, ai margini del quale era rimasta per secoli. Le istituzioni repubblicane apparivano, ai loro occhi, mezzi privilegiati per mettere in comunicazione gli ebrei con il resto della cittadinanza e per scrollarsi di dosso i pregiudizi che l'immaginario comune nutriva nei confronti degli israeliti.

³⁴ *Ivi*, p. 14.

³⁵ Arduini al Segretario dell'Università israelitica di Roma, Roma, 16 febbraio 1849, in ASCER, *Università degli ebrei di Roma*, busta 02, Rc 1, fascicolo 6, ff. non numerati, e la Commissione provvisoria municipale di Roma a Salvatore Scala, Roma, 4 marzo 1849, in *Ibidem*. Sulle elezioni del comune romano dopo la proclamazione della Repubblica si veda R. Ugolini, *Le elezioni del comune repubblicano a Roma*, in E. Capuzzo (a cura di), «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVI (1999), pp. 9-32.

³⁶ Samuel Alatri nacque a Roma il 20 marzo 1805. Nel 1850 venne chiamato a far parte del consiglio di reggenza della Banca dello Stato Pontificio e nel 1848 -'49 venne eletto consigliere al Municipio romano, carica che ricoprì anche dopo l'annessione di Roma al Regno d'Italia e fino alla morte. Nel 1874 fu eletto deputato alla Camera. Morì a Roma il 20 maggio 1889, cfr. la voce A. Caracciolo, *Alatri Samuel*, in *DBI*, I, 1960, p. 587.

³⁷ Leone Carpi nacque il 7 settembre 1810 a Cento, in provincia di Ferrara. Nel 1832 si trasferì a Bologna. Nel 1849 venne eletto deputato all'Assemblea Costituente. Dopo la caduta della Repubblica esulò in Francia, Inghilterra, Spagna e Belgio, per poi stabilirsi in Piemonte. Nel 1860 venne eletto deputato alla Camera e morì a Roma il 19 gennaio 1898, cfr. la voce R. Romanelli, *Carpi, Leone*, in *Ivi*, XX, 1977, pp. 599-604. Si veda anche L. Carpi junior, *Il pensiero ebraico di un uomo del Risorgimento*, in «Rassegna mensile di Israel», XXII (1956), pp. 298-307; per ulteriori referenze bibliografiche e documentarie si rimanda all'articolo citato di E. Capuzzo, *Gli ebrei e la Repubblica romana*, cit.

Eppure l'adesione degli ebrei alla Repubblica non rimase una questione inerente alla sola Comunità ebraica romana, e nemmeno dalle sole comunità ebraiche esistenti all'interno dei confini dell'ex Stato Pontificio. In effetti, la peculiare posizione che assunse la Repubblica romana sulla scena politica internazionale fece di Roma un polo di attrazione di volontari da tutto il mondo occidentale, tra i quali ci furono anche numerosi ebrei che giunsero nell'Urbe, non solo perché si riconoscevano nei principi democratici e civili della Repubblica, ma anche perché vi identificarono una occasione favorevole a migliorare la propria condizione sociale, senza vedersi discriminati nell'esercizio di alcuni diritti a causa della propria confessione religiosa. Si potrebbe affermare che una adesione meramente ideale alla Repubblica fosse maggiormente presente negli ebrei che nel 1849 erano giunti a Roma appositamente per prendere parte all'esperimento politico, mentre le fonti d'archivio rivelano che la Comunità ebraica romana si rapportò al governo repubblicano per questioni prevalentemente pratiche.

Una delle prime occasioni in cui gli ebrei romani ebbero modo di interfacciarsi con le autorità repubblicane rispose, infatti, a necessità del tutto utilitaristiche e finalizzate ad un miglioramento delle condizioni socio-economiche della Comunità stessa, in quanto si chiedeva al ministro del commercio della Repubblica l'autorizzazione a svolgere l'attività di cambio valuta, per far fronte alla grave carenza di fondi in cui si trovava la comunità a causa dalla insolvenza dei debitori³⁸. La documentazione lascia trapelare segnali di prudente cautela da entrambe le parti: l'entusiasmo e la voglia di dare un contributo attivo al nuovo assetto politico e sociale veniva bilanciato da un malcelato timore, da parte della autorità repubblicane, che una piena integrazione della Comunità ebraica avrebbe potuto intaccare equilibri consolidati ormai da secoli all'interno della società romana, nonché interessi di natura economica e politica. Questo fece assumere, tanto al governo della Repubblica quanto all'Università degli ebrei, un atteggiamento di cauta acquiescenza e di temporeggiamento. Diverse furono, per esempio, le richieste di materiale utile all'allestimento delle ambulanze avanzate dalle autorità repubblicane alla Comunità ebraica, la quale rispose senza indugi, fornendo letti, biancheria, armi e sacchi per le barricate³⁹. L'atteggiamento di collaborazione dimostrato dalla Comunità ebraica

³⁸ Su questo aspetto si veda G. Spizzichino, *Pio IX e l'Università degli ebrei di Roma*, cit.

³⁹ In realtà tutte le forniture per le ambulanze giunte dall'Università degli ebrei vennero puntualmente rendicontate, cfr. Il Commissario del Rione Campitelli e Sant'Angelo a Samuele Alatri e ai deputati primari dell'Università israelitica, Roma, 17 giugno 1849, in ASCER, *Università degli ebrei di Roma*, busta 02 Rc 1, fascicolo 06, ff. non numerati, in cui il Commissario dice di aver ricevuto dal Ministero della guerra l'invito a donare lenzuola per gli ospedali da consegnare direttamente al Triumvirato e, pertanto, chiede il contributo della Comunità ebraica residente all'interno del rione. Si veda anche il Comune di Roma a Scali Segrid, Roma, 10 giugno 1849, in Ivi, ff. non numerati in cui si chiedono alla Comunità dei sacchi da utilizzare sulle barricate. Già il 29 aprile 1849 il Segretario della Commissione delle barricate Cernuschi aveva ordinato la confisca alla Comunità di tutti i sacchi che possedeva, in *Ibidem*. Un'altra richiesta di 3000 sacchi per le barricate venne avanzata dal Senatore capitolino Romiti a Scala, Segretario dell'Università degli ebrei, Roma, 1 giugno 1849, in cui si ordinava di racimolare i sacchi e di portarli a Porta San Pancrazio presso il Battaglione guidato da Garibaldi (in *Ibidem*), al quale seguì la risposta del Municipio romano ai Deputati dell'Università degli ebrei, Roma, 8 giugno 1849, in cui si esprimeva gratitudine per il dono di 3000 sacchi per le barricate (in *Ibidem*). A queste richieste seguì spesso una sollecitazione di pagamento per i rifornimenti avanzata dall'Università degli ebrei, come in

romana nei confronti delle autorità repubblicane nascondeva però una serie di timori e di dubbi, che emersero nel corso di alcune sedute del Consiglio dell'Università israelitica, in cui vennero sollevate questioni che necessitavano di una riflessione ulteriore, soprattutto alla luce di alcuni provvedimenti legislativi varati dagli organi di governo della Repubblica. Particolare preoccupazione suscitava negli israeliti il dibattito che si stava svolgendo in Costituente sul ruolo della religione nel nuovo assetto dello Stato, soprattutto le difficoltà che si ponevano nel processo di integrazione politica e sociale della Comunità ebraica romana. La condizione di incertezza e di preoccupazione manifestata dall'Università degli ebrei sostanzia ancora di più la tesi secondo la quale l'esperienza politica della Roma repubblica del 1849 deve essere intesa come un laboratorio di idee e metodi politici, in cui l'applicazione pratica di alcuni principi spesso precedeva l'emanazione della normativa. Come veniva concepita la Comunità ebraica dal legislatore romano? Il decreto sull'incameramento dei beni di proprietà degli ordini religiosi, delle chiese e dei luoghi pii, riguardava anche gli ebrei? Furono proprio questi i primi dubbi che i deputati dell'Università degli ebrei si trovarono ad affrontare e, a scanso di equivoci, disposero la compilazione di inventari di arredi, mobili sacri e preziosi presenti nelle sinagoghe romane. Nel verbale di una seduta dell'Università israelitica si legge che: «In conseguenza della circolare del Ministro dell'interno [...] intorno agli inventari degli oggetti mobili e degli arredi sacri di spettanza delle chiese e delle opere pie, è Stato da un impiegato del Commissariato dei Rioni S. Angelo e Campitelli, fatto presentire che le scuole e opere pie ebraiche possano venire ricercate per detto oggetto, supponendosi altresì che le medesime in tale qualità soggiacciono alle altre disposizioni emanate al riparo delle Mani-morte»⁴⁰. L'Università degli ebrei si chiedeva dunque se avesse dovuto identificarsi come una istituzione religiosa sottomessa alla legislazione in materia ecclesiastica emanata dalla Repubblica o, comunque, se quest'ultima la concepisse come tale. Non sono stati rinvenuti riscontri documentari ufficiali da parte del governo repubblicano in merito, e la questione non venne nemmeno ulteriormente discussa nelle successive sedute del Consiglio dell'Università. Un dato certo è che la Comunità ebraica non subì sequestri in ottemperanza al decreto dell'Assemblea Costituente del 21 febbraio e non risulta nemmeno che ricevette visite di incaricati della Repubblica per stilare gli inventari di beni – come avvenne invece per diversi ordini o congregazioni religiose cattoliche –, ma forse questo si deve imputare al fatto che la Comunità ebraica, come accennato, procedette spontaneamente alla compilazione di tali inventari, cosa che invece indugiaron a fare i diversi enti religiosi cattolici e le chiese, rendendo così necessario un intervento diretto dello Stato. Probabilmente, quindi, l'Università non venne sottoposta ai provvedimenti di incameramento dei beni, ma non fu esentata dal prestito forzoso decretato dalla Repubblica per sopperire alle spese di guerra, per sottrarsi al quale anche gli ebrei cercarono *escamotages*

Graziadio Piperno al Ministro dell'Interno, Roma, senza data, in cui si chiede il pagamento alla Comunità della biancheria consegnata alla Principessa di Belgiojoso il 29 aprile, in *Ivi*, fasc. 7, ff. non numerati.

⁴⁰ ASCER, *Deliberazioni e verbali delle sedute del Consiglio della Università israelitica, 1812-1862*, busta 02 Vc, 10 sup. 02, fascicolo 1, verbale della seduta del 27 febbraio 1849, punto III, ff. non numerati. Gli istituti religiosi israelitici chiedono di essere esentati dalla compilazione di inventari perché usano tutti i loro beni per opere di carità e per il culto cfr. ASR, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*, busta 8, fascicolo XVII, f. 504 r, f. 506 r-v.

ed intermediari per evitare di versare il contributo economico o, per lo meno, di versarlo in parte e in base alle possibilità dei singoli individui appartenenti alla Comunità, ma senza riuscire nell'intento⁴¹: un trattamento che rispose sicuramente più alla necessità di far cassa della Repubblica che ad una volontà vessatoria dell'autorità civile nei confronti della comunità ebraica romana.

In ogni caso, gli ebrei romani seguivano con attenzione e apprensione i lavori dell'Assemblea Costituente, soprattutto il dibattito che vi si svolgeva sul ruolo della religione nell'apparato giuridico e legislativo della Repubblica. Nella seduta del 16 aprile 1849, il Consiglio dell'Università israelitica fece mettere a verbale che era giunta notizia secondo la quale nella Costituzione della Repubblica romana «La religione cattolica sarà la religione della Repubblica Romana, la differenza della religione non impedirà l'esercizio negli altri cittadini dei pieni diritti civili e politici»⁴². La notizia sulla probabilità che il Cattolicesimo sarebbe Stato dichiarato dalla Costituente religione dello Stato non suscitò particolari preoccupazioni in seno alla Comunità ebraica romana; d'altra parte, era stato così anche nel passato governo pontificio, cosa che non aveva impedito agli ebrei di esercitare pubblicamente il culto. Quello che risultava invece di fondamentale importanza per gli israeliti e, come si è visto, anche per i deputati dell'Assemblea costituente era il riconoscimento dei diritti politici e civili ad ogni cittadino, a prescindere dalla sua professione religiosa. Questo era stato già riconosciuto e garantito, di fatto, dalla presenza negli organi istituzionali della Repubblica dei noti esponenti della Comunità. Tuttavia all'emancipazione politica non corrispose immediatamente una integrazione sociale: il pregiudizio nei confronti degli ebrei, insito ormai nell'opinione pubblica romana, risultava molto difficile dall'essere scardinato del tutto e, ancora durante i mesi della Repubblica, nei pressi del ghetto, si verificarono episodi di violenza ed intimidazione nei confronti della Comunità ebraica, tanto da spingerla a presentare istanza all'autorità civile per la concessione di un corpo di guardia da stanziare nella Piazza de' Cenci⁴³. Alla data del 10 aprile, tale richiesta non era stata ancora evasa, ma sarà soddisfatta solo per un brevissimo periodo nella primavera di quell'anno, almeno fino a quando anche lo sparuto corpo di guardia posto a garanzia dell'incolumità degli abitanti del ghetto venne ritirato e impiegato nella difesa della Città⁴⁴.

⁴¹ Nella seduta del Consiglio dell'Università israelitica del 10 aprile 1849 Samuele Alatri riferiva che Sturbinetti gli aveva fatto notare l'impossibilità che venisse accolta la richiesta avanzata dalla Comunità ebraica secondo la quale solo gli ebrei più facoltosi avrebbero dovuto versare la quota dovuta per il prestito forzoso, in ASCER, *Deliberazioni e verbali delle sedute del Consiglio della Università israelitica, 1812-1862*, busta 02 Vc, 10 sup. 02, fascicolo 1, verbale della seduta del 10 aprile 1849, punto 5, ff. non numerati. Su Francesco Sturbinetti si veda G. Ceccarelli (Ceccarius), *Francesco Sturbinetti, Senatore della Repubblica romana*, Leonardo da Vinci, Roma 1933.

⁴² Verbale della seduta del Consiglio dell'Università israelitica del 16 aprile 1849, in Ivi, punto 4, ff. non numerati.

⁴³ Sull'immagine degli ebrei come protagonisti di congiure e complotti politici nella Roma di metà Ottocento si veda l'analisi contenuta in I. Veca, *La congiura immaginata*, pp. 176-180.

⁴⁴ Verbale della seduta del Consiglio dell'Università israelitica del 10 aprile 1849, in ASCER, *Deliberazioni e verbali delle sedute del Consiglio della Università israelitica, 1812-1862*, busta 02 Vc, 10 sup. 02, fascicolo 1, verbale della seduta del 10 aprile 1849, punto 4, ff. non numerati.

Le difficoltà nel far seguire ad una integrazione politica una integrazione culturale e sociale degli ebrei portò le due parti in causa a compiere passi diversi: mentre la Comunità ebraica romana dimostrò un'adesione incondizionata alla Repubblica, non solo in termini di mezzi ma anche di risorse umane; le autorità repubblicane continuarono a manifestare una cauta prudenza nei confronti degli israeliti romani. Se la concessione dei diritti politici era avvenuta praticamente già nei primi atti costitutivi della Repubblica, quest'ultima non riuscì a distaccarsi del tutto dalla linea politica pontificia che aveva vietato agli ebrei di arruolarsi nella guardia civica, per il superamento della quale, come già accennato, si erano fortemente battuti nel 1848 Samuele Alatri e Leone Carpi. Nonostante alcune fonti testimonino una certa reticenza della Comunità ebraica nel fornire risorse umane per la costruzione delle barricate⁴⁵, forte si manifestò il desiderio degli ebrei di arruolarsi nei corpi volontari impiegati per la difesa della Repubblica. Già nel marzo 1849, il comandante del secondo Battaglione della Guardia Civica chiedeva al segretario dell'Università israelitica informazioni sulla condotta di 13 ebrei che avevano fatto richiesta di essere arruolati nel battaglione⁴⁶; mentre in aprile, il segretario del quinto Battaglione comunicava alla stessa Università l'ammissione di 11 volontari ebrei⁴⁷. Tutto questo avveniva mentre un illustre esponente della Repubblica, Francesco Sturbinetti, in qualità di Maggiore Generale della Guardia Nazionale, dimostrava una certa cautela in tal senso, comunicando a Samuele Alatri che non erano ancora maturi i tempi per arruolare israeliti nel corpo di volontari⁴⁸. I verbali delle sedute del Consiglio dell'Università israelitica di Roma tacciono per il periodo tra il 16 maggio e il 24 ottobre 1849, pertanto non se ne può dedurre alcuna informazione riguardante la vita religiosa della Comunità ebraica romana. Le segnalazioni provenienti dai vari Battaglioni della Guardia civica, in merito all'arruolamento degli israeliti nelle loro fila, fanno dedurre una massiccia partecipazione degli ebrei romani alla difesa armata dell'Urbe, ma un contributo altrettanto significativo sulle barricate romane venne dato anche da altri uomini di religione ebraica, giunti a Roma da tutta la Penisola. Costoro erano stati attratti dai principi professati dalla Repubblica ed avevano preso parte all'esperienza repubblicana romana nella speranza di contribuire decisamente al processo di emancipazione degli ebrei italiani. Nella legione Medici, impegnata nella strenua difesa del Vascello, combatterono Israele Levi, Enrico Guastalla e il

⁴⁵ Il senatore capitolino Romiti all'Università israelitica romana, Roma, 10 giugno, in Ivi, *Università degli ebrei di Roma*, busta 02 Rc 1, fascicolo 06, ff. non numerati, in cui Romiti si diceva dispiaciuto perché la Comunità ebraica non aveva fornito, come richiesto dal Comune Capitolino, 100 individui per lavorare alle fortificazioni, e intimava di inviarli il giorno successivo a Palazzo Farnese, minacciando di prelevarli con la forza se non si fossero presentati.

⁴⁶ Il comandante del II Battaglione della Guardia Civica Martignoli a Salvatore Scala, Roma, 24 marzo 1849, in Ivi, fascicolo 6, ff. non numerati.

⁴⁷ Il Segretario del V Battaglione della Guardia Civica all'Università israelitica, Roma, senza data, in Ivi, ff. non numerati.

⁴⁸ Verbale della seduta del Consiglio dell'Università israelitica del 10 aprile 1849, in ASCER, *Deliberazioni e verbali delle sedute del Consiglio della Università, 1812-1862*, busta 02 Vc, 10, sup. 02, fascicolo 1, punto 5, ff. non numerati.

triestino Giacomo Venezian⁴⁹. Sulle barricate romane impugnarono le armi anche Salomone Tagliacozzo e il medico Moisè Esdra, e rimasero feriti diversi ebrei, tra i quali il milanese Piero Ventura, il bolognese Raffaele Ventura, Cesare Guastalla – fratello del già citato Enrico –, il padovano Giuseppe Foà, il ferrarese Rinaldo Carpi e l'anconetano Isacco Pacifici⁵⁰; tra i caduti si possono menzionare il mantovano Ciro Finzi, Saul Prato, Isacco Levi, Raffaele Teglio, il triestino Giuseppe Revere e, addirittura, l'israelita svedese Carlo Lamm. Già il 6 marzo 1849, quando in realtà lo scontro armato non era ancora entrato nel vivo, i deputati dell'Università israelitica romana chiesero alle autorità governative di essere informati sui casi di ferimento e di decesso dei loro correligionari ricoverati negli ospedali e nelle ambulanze «e nel secondo caso vengano consegnati i cadaveri alle persone incaricate da essi per la tumulazione secondo del loro rito»⁵¹. La Roma contemporanea non conserva molte tracce della partecipazione degli ebrei alla Repubblica: i caduti israeliti sulle barricate vennero senza dubbio tumulati nell'antico cimitero ebraico romano, situato all'epoca alle pendici dell'Aventino, chiuso già nel 1895 per poi essere definitivamente smantellato negli anni Trenta del secolo scorso⁵².

È quindi evidente che le speranze di una totale emancipazione, riposte dagli ebrei nella Repubblica, si rivelarono vane o, per lo meno, non del tutto tramutate in realtà. L'adesione degli israeliti alla nuova realtà statale fu evidente, pur con qualche dubbio e riserva sulla propria natura giuridica, ma all'emancipazione sul piano politico e civile non corrispose una piena emancipazione sul piano religioso e culturale, una mancanza che si deve imputare all'insufficienza di tempo che la Repubblica, con i suoi pochi mesi di vita, soffrì. Le autorità repubblicane indugiarono ad attuare una integrazione totale degli ebrei, per paura di urtare la sensibilità della popolazione romana di confessione cattolica, abituata a concepire in una posizione di subalternità la Comunità ebraica romana. Forse si scelse di manetenerne un basso profilo sulla questione, anche per evitare che si verificassero ulteriori episodi di violenza nei confronti degli israeliti, nella consapevolezza che lo sforzo bellico non avrebbe permesso alla Repubblica di garantire protezione ai giudei, i quali, d'altra parte, ri-

⁴⁹ Giacomo Venezian era un avo del famoso storico gesuita e biografo di Pio IX Giacomo Martina, sul personaggio si veda M. Lupi, *Ricordo di padre Giacomo Martina (1924-2012)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVIII (2013), pp. 365-371 e G. Martina, E. Capizzano (a cura di), *Giacomo Venezian*, Università degli Studi di Camerino, Camerino 1992, in particolare il saggio dello stesso padre Martina alle pp. 11-62. Si veda anche F. Fonzi, V. E. Giuntella (a cura di), *La mostra storica della Repubblica romana del 1849*, cit., p. 148.

⁵⁰ Gli ebrei feriti durante il combattimento sono citati in *Elenco dei feriti presso Roma dal 1 maggio al 27 giugno 1849*, in *Bandi della Repubblica romana*, I semestre del 1849, Roma, Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea e in AAV, *Miscellanea della Repubblica romana del 1849, Elenco dei feriti nei combattimenti presso Roma dal maggio al 30 giugno*, busta 74, fascicolo 132; si veda anche C. Piatelli, *Gli ebrei e la Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 229-233, e S. Foa, *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, cit.

⁵¹ I deputati dell'Università israelitica di Roma al Commissario Feliciani, Roma, 6 marzo 1849 in ASCER, IH2, *Copialettere B da Aprile 1834 a tutto settembre 1857*, f. 190 r, n. 1399.

⁵² Tra gli ebrei che trovarono degna sepoltura nel cimitero sull'Aventino ci fu Giacomo Venezian, sulla tomba del quale venne posta una lapide commemorativa prontamente divelta per ordine del restaurato governo pontificio. Sulla vicenda della tomba di Giacomo Venezian si veda E. Loevinson, *L'iscrizione sulla tomba di Giacomo Venezian*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XII (1928), pp. 1-3.

masero a vivere prudentemente nell'ormai secolare recinto del ghetto. Senza dubbio, l'effimera esperienza repubblicana non consentì passi ulteriori in favore della Comunità ebraica romana e quello che nelle intenzioni del legislatore poteva essere rimandato a tempi più maturi non ebbe modo di concretizzarsi, per le note vicende che segnarono l'inesorabile crollo della Repubblica. Con la restaurazione del governo pontificio, gli israeliti romani ritornarono a vivere nelle condizioni in cui si trovavano prima del 1848. Nell'estate 1849, il Comune romano, ormai nelle mani degli occupanti francesi, garantiva all'Università israelitica che la richiesta di cento letti avanzata alla Comunità per l'acquartieramento delle truppe occupanti non derivava da «alcun sentimento poco benevolo»⁵³ nei confronti degli ebrei romani, sostenendo che rientrava nei doveri di tutta la cittadinanza alloggiare in casa i soldati; in questo gli ebrei potevano addirittura dirsi fortunati, avendo le risorse per prendere in affitto altre abitazioni dove sistemare le truppe. Tuttavia, quello che successe il successivo 25 ottobre, sembrò presagire una recrudescenza dell'ostilità del restaurato governo pontificio nei confronti della Comunità ebraica romana. In quell'occasione le truppe pontificie e quelle francesi imposero un blocco al ghetto, durante il quale eseguirono perquisizioni in diverse case alla ricerca di oggetti sottratti a chiese ed istituti religiosi durante i mesi della Repubblica, un episodio che, come riportava un articolo del giornale francese il *Moniteur*, aveva tutta l'aria di essere una messa in scena per gettare discredito sugli abitanti del quartiere ebraico, sui quali tornavano a ricadere vecchi pregiudizi e voci di complotto:

Effettivamente si rinvennero quantità di oggetti preziosi [...]. Che durante il blocco si trasportassero in pien meriggio dalla polizia fagotti, casse e simili cose con affettata ostensione [*sic*] onde forse far credere alla circostante moltitudine concitata, che le perquisizioni nel ghetto riuscirono fruttuose [...] ma che successivamente tutti gli oggetti perquisiti fossero renduti [*sic*] ai proprietari, perché provata l'onestà e la loro legittima provenienza⁵⁴.

Il clima della restaurazione post repubblicana non compromise l'esercizio dei diritti civili, ormai pienamente concessi e sui quali le autorità pontificie decisero di non fare passi indietro, e gli ebrei continuarono a godere del privilegio di poter professare pubblicamente il culto.

Ben diversa era invece la condizione dei protestanti presenti a Roma. Costoro raramente erano dei veri e propri cittadini romani e sudditi del Pontefice, più spesso si trovavano nell'Urbe di passaggio per motivi diversi⁵⁵. Inoltre la Chiesa cattolica

⁵³ Il Comune di Roma a David Giuseppe Piperno e gli altri deputati primari dell'Università israelitica di Roma, Roma, 9 agosto 1849, in ASCER, *Università degli ebrei di Roma*, 02 Rc 1, fasc. 06, fogli non numerati.

⁵⁴ Articolo del giornale «*Moniteur*», conservato in *Ivi*, fasc. 13. Sulla vicenda si veda anche C. Rocca, *Il blocco dei francesi al ghetto di Roma*, in «*Rivista israelitica*», IV (1907), pp. 218-224, e in parte E. Loevinson, *Gli ebrei dello Stato della Chiesa nel periodo del Risorgimento politico d'Italia*, in «*Rassegna mensile di Israel*», XI (1937), pp. 278-280.

⁵⁵ Per una ricostruzione della presenza protestante a Roma tra XVI e XIX secolo si veda A. Menniti Ipposito, *Il Cimitero acattolico di Roma. La presenza protestante nella città del papa*, Viella, Roma, 2014;

non aveva ancora smesso di considerarli eretici e scismatici, pertanto non potevano godere del privilegio di esercitare pubblicamente il loro culto. Per tali ragioni, anche i protestanti riposero nella Repubblica romana del 1849 speranze e aspettative, anche se del tutto differenti e ben più ambiziose rispetto a quelle manifestate dagli ebrei.

4.3 I protestanti e la Repubblica come fautrice di un progetto di riforma religiosa

Il già citato pittore olandese Koelman era uno di quegli stranieri giunti nella Città eterna che, professando una delle molteplici confessioni riformate, non godeva nell'Urbe del diritto di esercitare il proprio culto pubblicamente. Questo non vuol dire che ai protestanti fosse del tutto vietato professare il culto: già dall'inizio del XVIII secolo, soprattutto dopo l'arrivo a Roma della corte del cattolico Giacomo III Stuart, pretendente al trono inglese, i protestanti presenti in Città avevano ricevuto dalla Curia diverse concessioni, volte a garantire loro la possibilità di praticare il culto almeno in forma privata. Lo stesso Koelman annotava nelle sue memorie che i luterani avevano ottenuto sul Campidoglio, presso la residenza dell'ambasciatore prussiano, un luogo in cui celebrare la propria liturgia, mentre gli anglicani erano riusciti solo a prendere in affitto una stalla fuori Porta del Popolo, che avevano adibito a chiesa:

Nella capitale del clero cattolico ora esisteva già una chiesa riformata eretta dagli Americani. Anche gli inglesi sembravano progettare un simile piano per conto loro. Avevano una chiesa, ma poiché tutto quanto sapeva di riforma era a Roma proibito dal papa e denunciato a gran voce quale eresia, anche i potenti inglesi non erano riusciti ad altro che ad acquistare una stalla fuori porta del Popolo e ad allestirla il meglio possibile all'interno per le loro funzioni religiose, a condizione che l'esterno non potesse in alcun modo rivelarne il vero carattere. Spesse volte, la domenica mattina [...] uscivo dalla porta osservando le famiglie inglesi, che a passo rapido e deciso con le Bibbie a metà nascoste sotto il braccio, si affrettavano fuori città per ascoltare l'uno o l'altro dei loro predicatori, in visita a Roma⁵⁶.

Potrebbero essere stati proprio questi predicatori itineranti, citati da Koelman, ad esportare nell'Italia della prima metà del secolo XIX le istanze di riforma religiosa, nate nei paesi a maggioranza riformata tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX seco-

in parte anche S. Cabibbo, A. Serra (a cura di), *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattrocento e Settecento*, Roma TrE-Press, Roma 2017.

⁵⁶ J. P. Koelman, *Memorie romane*, I, cit., p. 209. Sulla questione della cappella anglicana a Roma si veda la corrispondenza tra il Comitato gestore della English Chapel at Rome, l'Arcivescovo di Canterbury e l'Arcivescovo di Gibilterra datata tra aprile 1849 e luglio 1850 e conservata in National Archives, London, *Foreign Office*, 43/47, ff. non numerati, in particolare E. Goddard all'Arcivescovo di Canterbury, Roma, 13 aprile 1849; H. Caldwell all'Arcivescovo di Canterbury, Roma, 19 aprile 1850; H. Caldwell all'Arcivescovo di Canterbury, Roma, 14 maggio 1850 e il Comitato gestore all'Arcivescovo di Gibilterra, Roma, marzo 1850, Colonnello Caldwell a [destinatario illeggibile], Roma, 17 luglio 1850. In tutte le lettere si discute l'opportunità di porre la cappella sotto la giurisdizione dell'Arcivescovo di Gibilterra.

lo. Tali aspirazioni riformatrici avevano conosciuto una particolare fortuna soprattutto negli Stati Uniti d'America, dove proprio i predicatori itineranti si erano fatti promotori di una serie di *revivals* religiosi e corifei di una teologia che riconosceva elementi comuni nel discorso teorico di molti patrioti italiani protagonisti del Risorgimento⁵⁷. Come ha già avuto modo di osservare Tiziano Bonazzi, tale progetto di riforma religiosa raccolse negli Stati Uniti notevoli consensi e:

Divenne un fenomeno nazionale di rinascita religiosa e di ricostruzione morale che, servendosi di una teologia anticalvinista centrata sulla possibilità per chiunque lo voglia di essere salvato da Cristo, e quindi sulla fede attiva e forza di volontà del singolo, predicava l'impegno degli individui a dimostrare la propria raggiunta salvezza dedicandosi, in quanto cittadini, alla soluzione di quei problemi che impedivano alla società di essere integralmente cristiana. [...] In queste condizioni gli ideali politici della libertà e dei diritti e quelli religiosi della capacità del singolo di ottenere la salvezza con i propri sforzi acquistarono un significato dirompente⁵⁸.

Tali movimenti non si limitavano ad una mera aspirazione al riformismo religioso, presentavano bensì più ampi risvolti anche nell'ambito civico e politico, in un disegno ideale in cui la morale religiosa e l'impegno civile trovavano un punto di incontro e di intersezione inestricabile, rispecchiandosi nell'assunto secondo il quale la salvezza, cristianamente intesa, non poteva prescindere dalla realizzazione di un nuovo ordine sociale, che si poneva l'obiettivo di rifondare la giustizia attraverso la libertà e il riconoscimento dei diritti fondamentali degli individui. Quello che viene oggi indicato in sede storiografica come il movimento del "Risveglio" non si può, in realtà, definire una corrente di riforma unitaria; è più corretto parlare di un insieme di diverse correnti riformatrici, le quali presero le mosse dal Pietismo tedesco, auspicando un rinnovamento spirituale collettivo che faceva appello anche alla dimensione intimista della religione, ponendosi in netto contrasto con il razionalismo deista illuminista⁵⁹. Il discorso teologico-politico propagandato dai predicatori prote-

⁵⁷ Per i rapporti tra gli USA e l'Italia del Risorgimento si veda *Italia e Stati Uniti nell'età del Risorgimento e della guerra civile. Atti del II Symposium di Studi Americani*, La Nuova Italia, Firenze 1969, in particolare A. W. Salomone, *Il Risorgimento nella storiografia americana*, in *Ivi*, pp. 69-117. Per avere un'idea di quale fu, invece, il ruolo dei protestanti nel Risorgimento italiano in generale si veda G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit.; *Risorgimento e minoranze religiose*, numero monografico di «Rassegna mensile di Israel», LXIV (1998), in particolare i contributi: D. Maselli, *Il contributo dei Protestanti al Risorgimento italiano*, in *Ivi*, pp. 49-58; B. Di Porto, *Valdesi ed ebrei, le due storiche minoranze religiose dal Risorgimento alla Repubblica*, in *Ivi*, pp. 7-12.

⁵⁸ T. Bonazzi, *La nazione americana negli anni del primo Risorgimento*, in S. Antonelli, D. Fiorentino, G. Monsagrati (a cura di), *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 11-20. Sui rapporti tra USA e Risorgimento italiano si veda anche D. Fiorentino, *Gli Stati Uniti e il Risorgimento d'Italia (1848-1901)*, Gangemi, Roma 2014.

⁵⁹ Sul movimento riformatore del "Risveglio" esistono diversi studi: J. Bauberot, *Histoire du Protestantisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1987; S. Maghenzani, G. Platone (a cura di), *Riforma, Risorgimento e Risveglio*, Claudiana, Torino 2011, al suo interno si vedano soprattutto i saggi di S. Molino, *Vinet e il problema della libertà religiosa*, in *Ivi*, pp. 115-140, in cui si illustrano i rapporti tra il calvinismo ginevrino e gli ambienti aristocratici piemontesi, in particolare si fa riferimento a Camillo Benso conte di Cavour, figlio di una calvinista ginevrina convertita al Cattolicesimo, che trasse ispirazione proprio dalla teologia diffusa dal pastore evangelico svizzero Alexandre Vinet per formulare il famoso

stanti trovò un riscontro teorico e pratico in quello che stava succedendo in Italia in quegli anni. In questo contesto i protagonisti del Risorgimento italiano vennero identificati ben presto come i realizzatori del disegno protestante della distruzione di Roma-Babilonia, a cui sarebbe seguita una definitiva conversione degli italiani alla riforma⁶⁰. Particolarmente attrattivo in questo senso risultò soprattutto il discorso politico-filosofico di Giuseppe Mazzini che, come già detto nel paragrafo precedente, aveva fortemente affascinato anche gli ebrei con i suoi continui riferimenti veterotestamentari. Il pensiero mazziniano svelava punti di contatto con la linea teologica riformata in quei passaggi in cui attribuiva al proprio discorso patriottico un forte afflato religioso, volto a vagheggiare la fondazione di una religione progressiva e di un Cristianesimo senza chiesa e più vicino al messaggio evangelico⁶¹. Quando alcuni di questi predicatori anglosassoni iniziarono ad attraversare l'Oceano, nella speranza di trovare contatti favorevoli alla diffusione della suddetta riforma anche in Europa, e soprattutto nell'Italia risorgimentale, diversi tra loro trovarono un interlocutore proprio nel patriota genovese. Già nel 1842, Mazzini aveva negoziato una collaborazione tra *La Giovine Italia* e l'organizzazione evangelica americana *Christian Alliance*⁶²; qualche anno dopo, il predicatore Lyman Beecher si recò a Londra, per incontrare il patriota genovese nel tentativo di intraprendere una strategia comune finalizzata ad introdurre tale riforma nella Penisola, mediante, soprattutto, la diffusione di copie della Bibbia in lingua italiana⁶³. Non è del tutto chiaro se l'esperienza repubblicana romana venne riconosciuta come l'occasione favorevole per iniziare la diffusione della riforma politico-religiosa proprio per la presenza all'interno del suo organo governativo più alto, ovvero il Triumvirato, del patriota genovese, oppure se lo sarebbe stata a prescindere per i principi sui quali si fondava.

concetto di "Libera Chiesa in libero Stato". Si veda anche M. Rubboli, *Il "Risveglio" come fenomeno transatlantico*, in *Ivi*, pp. 57-76; E. F. Biagini, *Risorgimento e Protestanti*, in *Ivi*, pp. 75-77; T. C. F. Stunt, *L'influenza del Réveil svizzero prima dell'Unità d'Italia*, in *Ivi*, pp. 78-97. Si veda anche D. Masselli, *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli, 1836-1886*, Claudiana, Torino 1974; U. Gastaldi, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Claudiana, Torino 1989; E. Passerin d'Entreves, *I precedenti della formula cavouriana "Libera Chiesa in libero Stato"*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 494-506; si veda anche la voce L. Gambarotto, *Réveil*, in P. Gisel (ed par), *Encyclopédie du Protestantisme*, CERF, Paris-Genève, 1995, pp. 1326-1327; L. Maury, *Le Réveil religieuse dans l'Église réformée à Genève et en France (1810-1850)*, II, Foischbacher, Paris 1892; W. R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. Per un quadro più generale si veda anche G. Vian (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, IV, *L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, Carocci, Roma 2015, in particolare il contributo di Maria Lupi alle pp. 87-92. Si veda anche E. Passerin d'Entreves, *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, a cura di F. Traniello, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma, 1993, in particolare le pp. 3-12; 138-147; 148-183. Si veda anche M. Rubboli, *Protestantesimo e modernità*, in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, I, *Il Cristianesimo*, cit., pp. 265-295. Si veda anche F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, S. E, Bari 1972.

⁶⁰ Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 226.

⁶¹ Sul concetto mazziniano di "Cristianesimo senza chiesa" si veda M. Lupi, *Restauration et derniers temps de l'absolutisme (1815-1848)*, in J. R. Armogathe-Y. M. Hilaire (a cura di), *Histoire générale du Christianisme*, II, *De XVI^e siècle à nos jours*, PUF, Paris 2010, pp. 555-580.

⁶² Su tale collaborazione si veda E. F. Biagini, *Risorgimento e Protestanti*, cit., pp. 75-77, in particolare p. 92.

⁶³ Su questo si veda D. Fiorentino, *Il governo degli Stati Uniti e la Repubblica romana del 1849*, cit., in particolare p. 95.

È comunque certo che i protestanti vicini ai predicatori riformati identificarono negli avvenimenti romani del 1849 la realizzazione pratica di quel tanto agognato nuovo ordine politico e sociale che, attraverso il rovesciamento dello *status quo* ereditato dall'Antico Regime e l'annientamento del potere esercitato della gerarchia ecclesiastica, sia sul piano temporale che spirituale, avrebbe creato le necessarie condizioni di libertà e giustizia indispensabili per la realizzazione di una riforma religiosa che intendeva ritornare ad un Cristianesimo più vicino al messaggio evangelico. In ogni caso, le istanze riformatrici trovarono terreno fertile nel frangente politico e sociale del 1849 romano.

Ne costituisce una prova il caso di Marianna Florenzi Waddington, nobildonna perugina che era stata amante del Re di Baviera e che si era guadagnata l'esilio dallo Stato Pontificio proprio perché aveva sposato un protestante⁶⁴. Proprio nel 1849, la Waddington fu autrice di un opuscolo dal titolo programmatico *Un'altra arma contro la restaurazione del papato*, in cui affermava che la battaglia per rovesciare il potere temporale del papa non dovesse essere condotta sul piano della guerra o della politica, bensì sul piano della religione e della morale, operando uno scisma con la Chiesa cattolica e abbracciando il Protestantesimo⁶⁵. Come ha scritto Degli Innocenti Venturini, l'affascinante figura di Marianna Florenzi Waddington era:

Disposta tutt'al più a considerare l'esperienza repubblicana come fase intermedia per raggiungere quell'obbiettivo di pacificazione spirituale della Chiesa e di riscatto nazionale dell'Italia che le appare realizzabile soltanto ad opera di uno scisma religioso. In questa prospettiva, diversamente da quanto auspicavano i gruppi protestanti, il primo passo verso la liberazione non sarebbe stato la cacciata del pontefice promossa e sostenuta con forza, ma piuttosto l'esaltazione, anche in sede diplomatica, di una iniziativa di riforma di carattere etico-religioso⁶⁶.

Roma, ormai liberatasi dalla ingombrante ed oppressiva presenza del papa, divenne dunque il polo di attrazione di molti protestanti, i quali riconobbero nella Città santa per eccellenza il luogo eletto in cui dar vita a quel progetto di riforma religiosa tanto auspicato dai predicatori evangelici, e nella esperienza repubblicana la cornice politica e sociale in cui si sarebbe verificato il definitivo scisma dal Cattolicesimo: un processo che doveva passare inevitabilmente dalla sottrazione al papato delle sue prerogative di autorità temporale oltre che spirituale.

Nel 1849 si precipitarono a Roma non solo molti protestanti inglesi ed americani, ma anche diversi italiani, tra loro molti sacerdoti che, negli anni precedenti, si erano macchiati di apostasia, abbandonando la chiesa di Roma per abbracciare una delle tante confessioni riformate o, spesso, anche per fondare chiese libere⁶⁷. Come

⁶⁴ M. A. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington e il Risorgimento italiano*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXVIII (1981), pp. 273-302.

⁶⁵ Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 225-226.

⁶⁶ M. A. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington e il Risorgimento italiano*, cit., pp. 281-282.

⁶⁷ Sulla presenza dei protestanti nella Roma repubblicana del 1849 si vedano gli studi di M. Cignoni, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», CCX-CCXI

narrato da un anonimo cronachista, tra questi si poteva annoverare anche Giacinto Achilli⁶⁸, un ex domenicano, il quale, dopo essere stato un delatore della spedizione dei fratelli Bandiera, aveva fondato, insieme al prete apostata Luigi De Sanctis, il periodico *Il cattolico cristiano*⁶⁹:

Furono invitati, accolti, e spesi in Roma parecchi ministri americani e anglicani. Andovvi pure, non so se da sè, o chiamato, il doppiamente apostata Achilli, notissimo per la sua animosità anticattolica; e sotto la protezione del Triumvirato, aperse una pubblica scuola di protestantismo, e cominciò a seminare i suoi errori tra gente, o incauta, o curiosa, o vacillante, o già caduta nell'apostasia [...]. Si rappresentavano per giuoco nei pubblici teatri i riti della religione cattolica, trasportandovi gli altari, le immagini de' Santi, e perfino l'organo della chiesa di San Macuto [...] in tanto [*sic*] per le pubbliche strade di Roma si gridava a tutta voce, viva Gesù Cristo repubblicano, viva Lutero, viva Calvino⁷⁰.

Il gesuita Giuseppe Boero attribuiva al Triumvirato il ruolo di protettore dell'apostata Achilli, ma, velatamente, anche di tutti i riformati che giunsero a Roma nel 1849 o che vennero allo scoperto nel momento della proclamazione della Repubblica. La testimonianza risente evidentemente di un pregiudizio politico nei confronti dell'autorità civile, ma non si può negare che il governo repubblicano fosse ben disposto ad accogliere il contributo pratico o ideologico di chiunque avesse dimostrato di abbracciare i principi della Repubblica, a prescindere dalla confessione religiosa che professava, anche se spesso ideali politici e religiosi finirono per sovrapporsi inesorabilmente.

Nonostante non siano state trovate fonti che possano sostanziare l'ipotesi secondo la quale il patriota genovese nutrisse seriamente l'intenzione di realizzare, mediante il suo progetto politico, il disegno di riforma religiosa come veniva intesa dai protestanti ottocenteschi; una certa storiografia ha a lungo sostenuto la tesi secondo la quale nella religione progressiva, che aveva intenzione di fondare il patriota geno-

(2012), pp. 257-264; e Id., *I protestanti e la Repubblica romana*, in L. Rossi (a cura di), *Un laboratorio politico per l'Italia*, cit., pp. 193-199; si veda anche G. Monsagrati, *Gli intellettuali americani e la rivoluzione romana del 1848-49*, in S. Antonelli, D. Fiorentino, G. Monsagrati (a cura di), *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 21-52; T. Petrovich Njegosh, *Henry James e la Repubblica romana del 1849: "William Wetmore story and his friends" (1903)*, in *Ivi*, pp. 189-212, in cui si analizza la biografia, scritta da Henry James, di William Wetmore, avvocato e scultore statunitense che si trovava a Roma durante la Repubblica.

⁶⁸ Sulla questione dell'arresto di Giacinto Achilli dopo la caduta della Repubblica e sulla sua liberazione, in seguito all'interessamento dimostrato dal Console britannico, si veda la documentazione Mr. Freeborn, Agente Consolare di Sua Maestà britannica a Roma a Mr. Petre, Roma, 10 novembre 1849; e Mr. Freeborn a Mr. Petre, Roma, 18 dicembre 1849; W. Petre a Lord Eddinsbury, Roma, 26 novembre 1849; tutta in National Archives, London, *Foreign Office*, 43/44, ff. non numerati; e anche Freeborn a Lord Palmerston, Roma, 23 gennaio 1850 e Achilli a Freeborn, Roma, 19 gennaio 1850; ma anche Freeborn a Temple, Roma, 21 gennaio 1850, tutta documentazione relativa alla scarcerazione dell'Achilli e al piano per farlo fuggire nel Regno Unito, in *Ivi*, 43/48, ff. non numerati.

⁶⁹ Sul rapporto tra Achilli e De Sanctis si veda *Notizie a carico dell'apostata Giacinto Achilli, estratte dagli atti della S. C. de Propaganda Fide*, in AA.EE.SS., *Affari ecclesiastici straordinari, periodo I, Stati Ecclesiastici II*, 830, fasc. 289, ff. 6-9 r-v

⁷⁰ *La Rivoluzione romana al giudizio degli imparziali*, cit. pp. 243-253.

vese, si potevano tranquillamente riconoscere i caratteri di uno scisma religioso, che prevedeva, soprattutto, l'abbandono completo del Cattolicesimo in favore di una visione protestante ed evangelica della fede cristiana. Francesco Ruffini, in uno studio sui rapporti tra Stato e Chiesa nel Risorgimento, ebbe modo di affermare che Mazzini «Essendosi nei suoi giovani anni illuso che la grande impresa della indipendenza, della unificazione e della libertà d'Italia potesse condursi a termine in pochi anni, vagheggiava di farsi iniziatore, in seguito, di una riforma religiosa, che avrebbe [...] messo capo, piuttosto che a un sistema separatistico, una specie di religione civile, sul tipo di quella ideata dal Rousseau»⁷¹. Questa interpretazione storiografica, che trovò in passato il favore di molti studiosi, potrebbe essere derivata da una lettura ingannevole delle fonti, che ha portato ad ipotizzare un progetto scismatico con a capo Mazzini. Già la nota inviata il 7 maggio dal Ministro delle relazioni estere della Repubblica, Giuseppe Avezzana, ma con molta probabilità scritta dallo stesso Triumviro⁷², alle monarchie che avevano risposto favorevolmente alla richiesta di aiuto lanciata dallo spodestato pontefice, faceva chiaramente intendere che un intervento armato delle potenze cattoliche contro la Repubblica avrebbe potuto provocare un distacco della popolazione romana dal Cattolicesimo, facendo intuire tra le righe un concreto rischio di scisma religioso con la Chiesa di Roma. Molti di coloro che si trovarono a narrare le vicende del 1849 romano presero per certa l'ipotesi secondo la quale l'intenzione del patriota genovese fosse proprio quella di operare uno scisma religioso, con esiti fortemente protesi verso un'interpretazione protestante del Cristianesimo. Luigi Carlo Farini, il futuro Presidente del Consiglio del Regno d'Italia, riportò nelle sue memorie una riflessione del plenipotenziario francese Ferdinand de Lesseps, inviato a Roma nel 1849 per trattare una tregua militare, in cui il diplomatico d'oltralpe affermava senza indugi «Io sospetto che il Mazzini, uomo ragguardevole e influentissimo, voglia favorire uno scisma religioso; i suoi scritti lo devono far temere. Egli ha spesso conferenze con personaggi inglesi viaggiatori; vede missionari protestanti di tutte le nazioni»⁷³. Se il moderato Farini si limitò a riportare il punto di vista del plenipotenziario francese, il papalino Giuseppe Spada considerava ormai assodata l'ipotesi scismatica, asserendo che «Il Mazzini [...] non limitava le sue vedute alla trasformazione politica dell'Italia [...] ma intendeva distruggere la religione cattolica, sostituendovi non sappiamo quale religione evangelica di tipo inglese, ovvero, [...] conservare soltanto il culto della Divinità, con lui solo (non

⁷¹ F. Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 163.

⁷² Su questo punto si veda D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 162-165.

⁷³ Cit. in L. C. Farini, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, IV, cit., p. 130; la stessa impressione del Lesseps è citata anche in G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, cit., p. 555. In realtà si può dimostrare che i catechismi protestanti circolavano a Roma già prima della fondazione della Repubblica, si veda a questo proposito la lettera: il Definitore Generale dei Carmelitani Scalzi Fra Paolo di San Giuseppe al Commissario dell'Inquisizione, Roma, 5 settembre 1848, in ACDF, *Sanctum Officium, Materie diverse*, 1848- 1849, ff. non numerati, in cui si denunciava la lettura di catechismi protestanti nel quartier generale dei Civici a piazza Colonna.

sappiamo da chi creato) gran sacerdote e profeta»⁷⁴. Non si deve, tuttavia, pensare che l'intento scismatico di Mazzini venisse percepito come concreto e imminente solo da quei personaggi che rimasero fedeli al potere pontificio: non mancano, infatti, testimonianze in tal senso anche da parte di alcuni esponenti della fazione repubblicana; il Ministro degli esteri della Repubblica, Carlo Rusconi, per esempio, sostenne nelle sue memorie che «Uno scisma sarebbe seguito, il paese avrebbe abbracciato il protestantismo, se più che di cose religiose non avesse dovuto allora occuparsi di guerra»⁷⁵. La storiografia più recente si è attestata, invece, su posizioni del tutto opposte a quelle assunte in passato da chi intendeva dar credito a quanto affermato nelle fonti appena citate, e propende, piuttosto, nel supporre una sorta di malinteso tra i riformatori protestanti e Giuseppe Mazzini. È, infatti, documentato che il Triumviro prese contatto con questi ultimi, ma mai intese far aderire completamente il proprio progetto politico-filosofico alle aspirazioni di riforma nate in seno agli ambienti protestanti europei e statunitensi già all'inizio del XIX secolo. Alcuni studiosi sono addirittura arrivati ad affermare che il patriota genovese, pur riconoscendo la forza liberatrice del Vangelo e l'importanza storica della Riforma, non vedesse di buon occhio il protestantesimo, in quanto molto legato ai principi del liberalismo e del Romanticismo e, dunque, poco praticabile da individui votati ad una causa rivoluzionaria; tanto più che Mazzini come triumviro non dimostrò mai segnali apertamente scismatici, adottando piuttosto un atteggiamento fortemente conciliante con la religione tradizionale, convinto dell'importanza che essa ricopriva nella vita degli individui. Non bisogna quindi confondere il progetto di Mazzini a favore della creazione e diffusione di una religione civile e progressiva con vagheggiate ipotesi di uno scisma religioso dalla Chiesa cattolica, attuato nel tentativo di fondare una religione del tutto nuova e fortemente ispirata ad un misto di Deismo e di Protestantesimo⁷⁶. Giuseppe Monsagrati è giunto perfino ad identificare il punto di rottura definitivo tra i Protestanti e Mazzini proprio nell'esperienza repubblicana romana del 1849, affermando che il patriota genovese, fin dal suo arrivo a Roma, limitò fortemente i contatti con i riformati a questioni più di carattere pragmatico e finanziario che teorico e riformista, sostanziando così l'ipotesi secondo la quale, in realtà, i riformatori che riconobbero nel Triumviro l'ispiratore e il teorico della tanto agognata riforma religiosa furono vittime di un fraintendimento – probabilmente caldeggiato e favorito dallo stesso Mazzini, anche se non ci sono prove sufficienti per dimostrarlo con certezza – del quale i Protestanti iniziarono a prendere coscienza solo in corso d'opera, ovvero proprio a Roma nei mesi della Repubblica; come scrive Monsagrati: «Partita su basi di mutua assistenza organizzativa e finanziaria, la collaborazione tra i protestanti e Mazzini cominciò a traballare, quando i primi si accorsero che il secondo puntava a una riforma non religiosa ma politica – e per giunta in senso forte-

⁷⁴ In *Ivi*, p. 315, ancora alcune pagine più avanti Spada confermava che «Mazzini non alla politica soltanto limitava la sua trasformazione, ma intendeva distruggere la religione cattolica, sostituendone una da lui foggiate e che accostavasi all'anglicanesimo», in *Ivi*, p. 364.

⁷⁵ C. Rusconi, *La Repubblica romana del 1849*, II, cit., pp. 32-33.

⁷⁶ Si veda quanto affermato e dimostrato in tal senso da D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., pp. 162-165, 268-269; e M. Cignoni, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, cit., p. 257.

mente progressista – della società italiana, e andò definitivamente in crisi nel 1849, al tempo della Repubblica romana, di fronte alle misure tiepidamente dirigistiche assunte in campo economico dalla dirigenza repubblicana»⁷⁷. L'affermazione di Monsagrati è condivisibile, ma potrebbe trarre in inganno se portasse a pensare che la rottura tra Mazzini e i protestanti si sia consumata nel 1849 in modo netto e repentino; si trattò, in realtà, di una presa di coscienza che iniziò a maturare nel corso dell'esperienza repubblicana romana, ma che venne metabolizzata solo con il crollo definitivo della Repubblica e, con essa, di qualsiasi ambizione riformista anche in campo religioso, nei mesi, se non addirittura negli anni successivi a tale evento. Insomma, tentativi concreti di attuare questa riforma religiosa ci furono da parte dei protestanti che accorsero a Roma dopo la fuga del papa, manifestando in diverse occasioni la volontà di coinvolgere attivamente il Triumviro in questi tentativi e di farne l'interlocutore privilegiato per la realizzazione di questo progetto, che sarebbe dovuto partire, nell'intenzione dei riformatori, proprio da quella fucina di idee e di programmi qual era la Roma repubblicana del 1849. Tuttavia si può affermare, senza timore di essere smentiti, che la propensione ad una riforma religiosa, finalizzata alla realizzazione di uno scisma con il Cattolicesimo, fu un'idea caldeggiata esclusivamente in alcuni ambienti protestanti e mai avanzata dal patriota genovese, il quale aveva, già in precedenza, esposto idee abbastanza chiare in materia e dichiarato quanto fosse lontana la propria ideologia religiosa da quella riformata, un concetto che, a quanto pare, venne frainteso o non del tutto recepito dagli stessi riformatori.

Già Giorgio Spini ebbe modo di dimostrare l'avversione di Mazzini nei confronti delle confessioni protestanti⁷⁸, ma il rapporto che il genovese ebbe con esse e l'ipotesi di uno scisma religioso da parte del Mazzini Triumviro sono questioni puntualmente e ulteriormente chiarite da Daniele Arru, in una recente indagine che ha preso in considerazione quanto affermato dal patriota genovese in uno scritto dal titolo *Dal Papa al Concilio*⁷⁹. Pubblicato già nel 1832, all'indomani della emanazione, da parte di Gregorio XVI, dell'enciclica reazionaria *Mirari vos*, il saggio venne ridato alle stampe, con alcune aggiunte, nel settembre 1849, circa due mesi dopo la caduta della Repubblica. In questo scritto, già nella sua prima edizione, Mazzini aveva avuto modo di bollare il Protestantismo come una confessione che restituiva una lettura troppo individualista del Cristianesimo, troppo frazionata, tanto da negare il principio di unità al quale, secondo il pensiero mazziniano, l'Uomo avrebbe dovuto naturalmente tendere⁸⁰. Questo potrebbe risultare sufficiente per accantonare del tutto l'ipotesi che voleva Mazzini come fautore di uno scisma religioso di ispirazione protestante, ma in realtà non si devono intendere le parole del patriota genovese come completamente contrarie ad un progetto di riforma religiosa. Dalla lettura di

⁷⁷ G. Monsagrati, *Gli intellettuali americani e la rivoluzione romana del 1848-49*, cit., p. 28.

⁷⁸ G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, cit., p. 194. Su questo aspetto si veda anche P. Sanfilippo, *Giuseppe Mazzini e i Protestanti*, La lanterna, Genova 1972.

⁷⁹ G. Mazzini, *Dal Papa al Concilio*, in *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, XXXIX, Galeati, Imola 1924, pp. 173-195. Per una puntuale analisi di tale saggio si veda D. Arru, *Mazzini Triumviro. Politica e ideologia religiosa*, cit.

⁸⁰ F. Landogna, *Le idee religiose di Giuseppe Mazzini*, R. Giusti, Livorno, 1924; e G. Salvemini, *Il pensiero religioso, politico e sociale di Giuseppe Mazzini*, in id., *Scritti sul Risorgimento*, cit., pp. 223-231.

tale scritto si percepisce la convinzione di Mazzini dell'esigenza reale di una riforma del Cattolicesimo, anche se tale riforma doveva realizzarsi senza l'attuazione di uno scisma e, men che meno, virando verso posizioni vicine al protestantesimo. Il quadro che emerge dallo scritto di Mazzini non è dunque quello di un Cattolicesimo senza Chiesa, bensì senza il solo Papato e con una forte impronta conciliatorista e parrocchiale, istituzioni che vengono invece valorizzate dall'ex Triumviro come soggetti propulsori e protagonisti della tanto auspicata riforma. Secondo il genovese, non era necessario uno scisma per fondare un nuovo Cristianesimo più vicino al messaggio evangelico, ma era sufficiente un rinnovamento che doveva prendere le mosse dalle stesse istituzioni interne alla Chiesa, preventivamente adattate alle necessità dei tempi. In questo nuovo modello ecclesiale, il concilio avrebbe svolto il ruolo che la Costituente avrebbe dovuto svolgere in seno alla Repubblica, ovvero quello di attuare una trasformazione in nome e nell'interesse del Popolo come unico detentore della sovranità, così nello Stato come nella Chiesa. Come ha scritto Arru «Nell'uno e nell'altro ambito il "Popolo" [...] viene emarginato dall'elemento gerarchico-autoritativo che ne sminuisce il ruolo di interprete autentico della volontà di Dio»⁸¹, ruolo che il popolo riesce invece ad esercitare mediante l'Assemblea Costituente nel campo della politica, e mediante il Concilio nell'ambito della religione. La contrarietà di Mazzini alla frammentazione religiosa del corpo sociale risulta evidente e le sue posizioni in tal senso cozzano inequivocabilmente con qualsiasi prospettiva scismatica. Per il patriota genovese riforma sociale e riforma religiosa dovevano andare di pari passo, ma rimanendo sempre all'interno del Cattolicesimo e mai deviando verso uno scisma protestante: tutto ciò nell'interesse esclusivo del popolo che professava, per la maggior parte, il Cattolicesimo e che era l'unico soggetto in grado di esplicitare il proprio rapporto con la divinità, la gestione del quale doveva essere affidata ad un organo istituzionale di carattere collegiale e non più gerarchico come il papato⁸². D'altra parte, tale ragionamento teorico aveva trovato una rappresentazione pubblica nella ritualità messa in atto in occasione, per esempio, della Pasqua del 1849, e lo Stato se ne era fatto garante in più occasioni.

Come si ricorderà, uno dei punti di fondamentale importanza, attraverso il quale la riforma religiosa prospettata dai protestanti doveva realizzarsi e diffondersi, consisteva nella stampa e divulgazione di copie in italiano della Bibbia. Le iniziative che si presero in tal senso a Roma nel 1849 sono una spia di quanto i protestanti riponessero, in quel frangente, ancora molta fiducia nel progetto riformatore e nel ruolo guida di Mazzini. Lo storico francese Alphonse Balleydier non espresse certamente un giudizio positivo sulla Repubblica romana del 1849: sulla questione dei protestanti non mancò di sottolineare che «Neppur uno infra essi [i repubblicani] ardì alzare la voce contro le manovre anticattoliche de' propagantisti [*sic*] inglesi e americani, che, in questo frattempo si erano sparsi sul suolo degli Stati della Chiesa per seminarvi le bibbie del protestantesimo»⁸³. L'indicazione fornita dal Balleydier

⁸¹ D. Arru, *Esperienze storiche, fra politica, religione e diritto*, cit., p. 20.

⁸² Su tale aspetto si veda anche G. Mazzini, *Dal Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, a cura di A. Panerini, Torino 2011.

⁸³ A. Balleydier, *Storia della rivoluzione di Roma*, cit., p. 238.

appare però decisamente troppo generica e, sicuramente, è frutto di una informazione che l'autore acquisì di seconda mano, ma la regia di tale progetto editoriale ebbe un nome, quello dell'audace pastore riformato ginevrino Theodore Paul⁸⁴. Paul giunse a Roma nel 1849, ma era arrivato in Italia già nel 1843, sicuramente sulla scia di quei predicatori protestanti che andavano diffondendo in Europa il progetto di riforma religiosa del quale si è già avuto modo di parlare, stabilendosi dapprima a Firenze, dove aveva iniziato a diffondere copie del Nuovo Testamento in italiano. Si badi bene, però, che l'elemento di novità non era tanto quello di pubblicare la Sacra Scrittura in italiano: nella prima metà dell'Ottocento già erano in circolazione edizioni della Bibbia tradotta autorizzate dall'autorità ecclesiastica, ma esse presentavano tutte un massiccio apparato critico e note esplicative approntate e vagliate accuratamente dalla Chiesa, prima di concedere ad esse l'*imprimatur*. L'elemento dirompente in questo senso era invece proprio la pubblicazione del testo sacro in italiano scevro di qualsiasi ulteriore strumento interpretativo, in linea con il principio protestante del libero esame della Bibbia. L'iniziativa intrapresa da Paul gli procurò subito non pochi problemi con le autorità del Granducato di Toscana, le quali provvidero repentinamente ad arrestarlo, costringendolo a desistere dal suo progetto editoriale, non tanto per porre delle restrizioni di carattere censorio, quanto per evitare beghe diplomatiche con la corte pontificia di Roma. Proprio l'Urbe, una volta che il papa aveva abbandonato la Città, apparve agli occhi di Paul il luogo ideale dove realizzare il suo ambizioso intento. Il predicatore decise di lasciare la Toscana alla volta della Città eterna con in tasca la somma di 200 sterline, che lo scozzese James Douglas gli aveva donato per stampare delle Bibbie in italiano appena fosse giunto a Roma. Tuttavia, gli ambienti protestanti romani non tributarono una calorosa accoglienza al pastore ginevrino: come scrisse lo stesso Paul in un articolo di trent'anni successivo agli avvenimenti «mi feci mal volere da' miei fratelli prussiani di palazzo Caffarelli che mi albergava in una delle sue dipendenze. Ma bisogna notare che allora professavano ancora la strana teoria del diritto divino del papa-re, la quale ormai può dirsi abbandonata»⁸⁵. Infatti, i luterani tedeschi, a differenza degli anglicani inglesi e, in parte, di quelli statunitensi, sostenevano fermamente la legittimità del potere temporale del pontefice, giudicando il governo repubblicano come usurpatore, tanto che l'ambasciatore prussiano von Usedom abbandonò Roma dopo la proclamazione della Repubblica, raggiungendo la corte pontificia a Gaeta, come fece anche il suo successore e fervente cattolico Alfred von Reumont⁸⁶. All'interno di pa-

⁸⁴ Sulla vicenda del Nuovo Testamento in lingua italiana pubblicato a Roma nel 1849 si vedano gli studi G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, cit., in particolare p. 223; Id., *Ancora sul Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, in «Protestantesimo» XI (1956), pp. 75-79; V. Vinay, *Il Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, in *Ivi*, pp. 5-24; Id., *Altre due copie del Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, in *Ivi*, pp. 80-81; M. Cignoni, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, cit.

⁸⁵ T. Paul, *La verità intorno il Nuovo Testamento stampato a Roma anno 1849. Risposta al Barone A. De Reumont*, in «La Rivista Cristiana», VII (1879), p. 98; si veda anche la lettera del Barone Reumont a Theodor Paul in «Archivio storico italiano», VI (1878), p. 462.

⁸⁶ Sarebbe in tal senso interessante condurre una indagine all'archivio storico della Comunità luterana a Roma. Sulla posizione assunta dalla comunità luterana romana di fronte alla Repubblica del 1849 si veda il numero del periodico «Il Contemporaneo» dell'11 maggio 1849 (pp. non numerate) in cui si dava

lazzo Caffarelli, come già accennato, si trovava anche la cappella privata dove i protestanti tedeschi avevano ottenuto dalle autorità pontificie il permesso di esercitare il loro culto in forma privata. Nel 1849, l'amministrazione del culto protestante in questo luogo era affidata al pastore prussiano Karl Pabst, il quale, ovviamente, si guardò bene dall'intraprendere una azione di proselitismo presso il popolo romano. Tale prospettiva era invece fortemente auspicata da Theodore Paul, il quale intendeva metterla in pratica mediante il suo progetto editoriale, incoraggiato implicitamente anche dal riconoscimento di fatto, da parte del governo repubblicano, delle libertà di stampa e di parola e dall'abolizione della censura preventiva, tanto che iniziò a circolare per Roma la notizia ufficiosa secondo la quale gli inglesi avevano già sbarcato a Civitavecchia un milione e mezzo di trattati protestanti da diffondere negli Stati Romani⁸⁷. La strategia proselitista che Paul aveva in mente di attuare iniziò a muoversi su diversi piani d'azione, in cui riforma religiosa e riforma politica procedevano inesorabilmente di pari passo. In questo senso, il pastore ginevrino diede, da un lato, il suo contributo al rivolgimento politico in atto, predicando pubblicamente nei circoli e nei caffè a favore della Repubblica e, intanto, dette inizio alla produzione dello strumento fondamentale attraverso il quale doveva realizzarsi il definitivo scisma dal Cattolicesimo, ovvero l'edizione in italiano del Nuovo Testamento, nella traduzione seicentesca approntata da Giovanni Diodati, che lo stesso Paul descrisse come «opera del mio giovanile entusiasmo e del mio primo amore per la causa di Cristo»⁸⁸.

Alla luce del dibattito storiografico che si è svolto in merito ai rapporti tra i protestanti e Giuseppe Mazzini, si può affermare che anche Paul cadde nel malinteso, vedendo da subito nel patriota genovese l'interlocutore privilegiato per la messa in opera del progetto, senza esitare a prendere contatti con il Triumviro poco dopo il suo arrivo a Roma. Pur tuttavia, lo stesso Paul si accorse subito che l'atteggiamento di Mazzini, seppur cordiale e aperto a qualsiasi forma di collaborazione sul piano della politica, non si attestava esattamente sulle stesse posizioni dei riformatori protestanti: il divario di vedute si riscontrava soprattutto sui mezzi da utilizzare in difesa della Repubblica, poiché al machiavellismo spregiudicato del patriota genovese i protestanti, e in questo caso Paul, contrapponevano un radicale pacifismo; come ricordò in seguito il pastore: «Il gran demagogo italiano mi ripeté non rare volte che il pugnale, le bombe, il carcere, etc. potevano legittimamente servire a una causa giusta [...]. Mi contentai di rispondere a Mazzini che le nostre armi vogliono essere spirituali e che non si vince bene se non col proprio martirio»⁸⁹; un martirio che rientrava senza dubbio nel discorso politico di Mazzini, con marcati riferimenti al linguaggio e alla simbologia religiosa, ma che secondo il triumviro non poteva essere subito fatalmente senza opporre un qualche tipo di resistenza anche, e soprattutto, armata. A prescindere dal contributo del Triumvirato e delle autorità repubblicane,

notizia della colletta fatta, a favore della Repubblica, dai frequentatori della cappella presso la delegazione prussiana.

⁸⁷ Questa informazione è riportata in V. Vinay, *Il Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, cit., p. 14, il quale, però, ritiene che, pur potendo essere fondata tale notizia, la cifra riportata dalle fonti è sicuramente spropositata.

⁸⁸ T. Paul, *La verità intorno il Nuovo Testamento stampato a Roma anno 1849*, cit., pp. 98.

⁸⁹ *Ibidem*.

Theodore Paul portò a compimento il suo progetto autonomamente. Ciononostante, molti anni dopo, il pastore si dimostrerà comunque molto grato alla Repubblica e a Mazzini, anche solo per il semplice motivo di aver proclamato di fatto la libertà di stampa e di parola, cosa che aveva, seppur indirettamente, favorito la realizzazione del suo progetto editoriale. Furono quattromila le copie del testo sacro dato alle stampe presso un tipografo in via Borgognona, nei dintorni di Piazza di Spagna, a quanto pare scelto dal ginevrino perché «avea bei tipi inglesi»⁹⁰, ma probabilmente anche perché, temendo ritorsioni, altri tipografi si rifiutarono di accettare tale commissione, e, dopo diversi mesi di lavoro, l'opera vide finalmente la luce. Certamente non mancarono minacce da parte di qualche cattolico intransigente che cercò di sabotare il progetto, o l'entusiasmo smisurato di qualche repubblicano; lo stesso Paul non mancò di fornire anche aneddoti divertenti sulla vicenda editoriale del Nuovo Testamento: «Ebbero coi compositori alcuni piccoli casi strani: uno di essi [...] spaventato da qualche prete, smise ad un tratto; un'altro [*sic*] che andava matto per la Repubblica, metteva sempre *repubblicani* invece di *pubblicani*, e mi costrinse a rifare la tiratura del primo foglio»⁹¹. Una volta terminate le copie, Paul ne fece rilegare quattro in pelle: una per sé e le altre tre per ogni triumviro «a' quali era pur naturale che le offrissi in segno di gratitudine. Iscrissi i nomi loro rispettivi su quelle tre copie, aggiungendovi un passo delle S. Scritture»⁹². Probabilmente, già nel mese di marzo, iniziarono a circolare a Roma i primi esemplari del Nuovo Testamento, ne dava notizia il giornale degli esuli italiani a Londra «L'eco di Savonarola» e la rivista valdese «L'Echo des Valees»⁹³. Non è certo che la raccomandazione a leggere il Vangelo rivolta da Mazzini ai romani «dicendo che per esso i popoli si fan liberi»⁹⁴ sia da ricondurre all'iniziativa editoriale di Theodore Paul. Probabilmente il Triumviro lo consigliò, in uno dei suoi tanti appelli al popolo romano, semplicemente perché di riferimenti ai principi della religione era intriso il suo discorso, finalizzato alla realizzazione di un progetto fondante una religione civile, anche se sicuramente, a dar credito allo stesso Paul, almeno un migliaio di copie del Nuovo Testamento in italiano riuscirono ad essere distribuite e a circolare nella Roma del 1849, ma non c'è documentazione sufficiente a stabilire a che livelli e in quali precisi ambienti della società romana accadde ciò. In ogni caso, la diffusione delle copie ebbe veramente un raggio di azione ristrettissimo a causa del precipitare degli eventi. Lo stesso Paul scrisse in seguito che aveva

Appena cominciato a mettere in circolazione i miei Nuovi Testamenti, quando giunse l'infausta notizia che la Repubblica Francese avea decretato di mandare una flotta contro la Repubblica Romana all'unico fine d'ingrazionirsi [*sic*] il clero [...]. Non

⁹⁰ *Ivi*, p. 99. Il fatto fece supporre a molti che le copie del Nuovo Testamento, pur riportando sul frontespizio come data topica dell'edizione Roma, fossero state prodotte a Malta, già da tempo *refugium peccatorum* di molti preti apostati che avevano abbracciato la confessione protestante.

⁹¹ *Ibidem*. Effettivamente i passi dove dovrebbe comparire la parola *pubblicani* nelle edizioni superstiti è scritta correttamente.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Cfr. «L'Echo des Valees», del 3 maggio 1849, p. 183.

⁹⁴ T. Paul, *La verità intorno il Nuovo Testamento stampato a Roma anno 1849*, cit., p. 98.

eran giorni favorevoli alla disseminazione né alla lettura del Vangelo. Perciò [...] pensai a mettere al sicuro il rimanente e poi andarmene, che già avevano minacciato di farmi qualche tiro appena il papa fosse di ritorno. Fui tra gli ultimi stranieri che, passate alcune barricate, uscirono di Roma prima dell'assedio⁹⁵.

Il tentativo di Paul di salvare le copie superstiti del Nuovo Testamento affidandole al Console statunitense Brown – notoriamente favorevole alla Repubblica, tanto da aver anche sfilato nella cerimonia di insediamento dell'Assemblea Costituente⁹⁶ fallì; Lewis Cass, il nuovo “rappresentante di affari”, inviato a Roma da Washington con precise e nette disposizioni di non prendere posizione nella questione romana, di poco interesse politico per gli Stati Uniti, accettò di vendere le copie rimaste al restaurato governo pontificio per la modica somma di 80 lire, copie che vennero prontamente bruciate in un cortile interno alla Città leonina⁹⁷. Il sopraggiungere dello

⁹⁵ *Ivi*, p. 99.

⁹⁶ Sulle posizioni assunte dai diplomatici statunitensi nei confronti della repubblica si veda D. Fiorentino, *Il governo degli Stati Uniti e la Repubblica romana del 1849*, cit., l'autore dell'articolo segnala la presenza di documentazione relativa al Nuovo Testamento stampato a Roma nel 1849 in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna*, rubrica 193, 1849, protocollo 1848-1849, n. 201, tuttavia le ricerche di queste carte condotte presso l'Archivio Apostolico Vaticano, nonostante il prezioso aiuto degli archivisti, sono state vane. Sul ruolo del Console statunitense Brown si veda anche G. Virioeux, “*La vendetta pretina*” e i diplomatici statunitensi nel 1849, in «*Italiae. Revue d'études italiennes*», V (2001), pp. 45-56.

⁹⁷ Valdo Vinay, in un articolo della metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, censì otto copie superstiti dell'edizione romana del Nuovo Testamento: una si trova oggi custodita presso la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma con la segnatura RARI A 20; si tratta di una copia che venne donata da Theodore Paul in persona il 18 dicembre 1888 alla Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, è rilegata in pelle nera decorata con fili d'oro e un segnalibro in stoffa tricolore, sul frontespizio reca una nota esplicativa scritta, probabilmente, di suo pugno dallo stesso Paul. Una seconda copia si trova presso la Biblioteca della Facoltà teologica valdese di Roma, con la segnatura 205430,5, e, come si legge in quarta di copertina, si tratta della copia appartenuta a Tommaso Chiesi, uno dei correttori delle bozze, che la ebbe in dono dal ginevrino Vauchez. Una terza copia si trova custodita presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. Le altre tre copie si trovano oggi presso la Biblioteca Guicciardiniana di Firenze. La copia appartenuta a Paolo Geymonat, invece, si trova alla Biblioteca della casa Valdese di Torre Pellice, mentre l'ultima, che era stata di proprietà del primo pastore protestante nella Roma divenuta capitale del Regno d'Italia, Giovanni Giacomo, che l'aveva ricevuta in eredità dallo zio Giovanni Ribetti, si trova oggi ancora in possesso della famiglia. Copie ottocentesche della Bibbia secondo la traduzione di Giovanni Diodati si trovano in ACDF, *Sacra Congregazione Indice*, B. I. 8, 9, 10 (edizione del 1848), 5, 6, 7, ma sicuramente si tratta di edizioni precedenti a quella stampata a Roma nel 1849. Sulla presenza di protestanti e di copie del Nuovo Testamento a Roma dopo la restaurazione del governo pontificio si veda la documentazione: Posizioni diverse di sacerdoti datate 26 settembre 1849 in ASVR, *Tribunale criminale del Vicariato*, scaffali 176-177-178-179, busta 174, ff. non numerati, contenente la deposizione di don Paolo Spinucci, venuto a Roma dalla diocesi di Monte nel 1840 per motivi di studio, il quale affermava di non essersi mischiato con i Repubblicani e si diceva contrario al passato governo, ma si rinvennero nella sua vettura delle copie di Bibbie protestanti; il sacerdote di giustificò dicendo di averle portate per confrontarle con quelle cattoliche e di avere licenza di leggere libri proibiti; si veda anche il Cardinal Vicario al Cardinal Antonelli, Roma 24 maggio 1850, in *Ivi*, registro 61, *Minutario di cancelleria*, pp. 108-110, in cui si comunica che in casa di un tale Ercoli, addetto alla tumultazione dei protestanti, quindi in stretti rapporti con il Console inglese a Roma, sono stati rinvenuti dei libri proibiti, come la vita di Beatrice Cenci e la Bibbia del Diodati. Essendo questi libri stati stampati in tempo di Repubblica, si reputa l'Ercoli persona fidata del Governo repubblicano e, pertanto, pur detenendo l'Ercoli questi libri legalmente, lo si segnala come persona da tenere sotto controllo. Si veda anche Que-

Stato d'assedio, con il conseguente impegno della popolazione nella difesa della città, compresa la parte di essa di confessione protestante che scelse di rimanere nell'Urbe, nonostante i vari inviti degli ambasciatori ad abbandonare Roma, fece passare il progetto di riforma religiosa in secondo piano; lo stesso Theodore Paul, come si è visto, partì velocemente dalla Città eterna. Il precipitare degli eventi e il repentino intervento delle restaurate autorità pontificie sulla questione rendono oggi difficilissimo il compito di reperire documentazione in merito e, soprattutto, di trovare fonti in grado di poter restituire un'idea sull'impatto culturale e sociale che ebbe la circolazione, seppur breve, di queste copie del Nuovo Testamento nella Roma del 1849. Volendo dar credito a quanto affermato, forse con un po' troppa enfasi, da Margaret Fuller, la giornalista statunitense giunta a Roma già nel 1847⁹⁸, impegnata nell'assistenza ai feriti nelle diverse ambulanze romane e corrispondente per la stampa statunitense dalla Città assediata, la diffusione della traduzione italiana delle Sacre Scritture aveva smosso le coscienze della popolazione romana, e italiana in generale, inaugurando un processo di rivoluzione religiosa che doveva passare anche attraverso un rinnovamento di devozioni e culti:

Il lavoro è fatto; ora la rivoluzione italiana è radicale e non potrà cessare finché l'Italia non diventi indipendente e unita come repubblica. Protestante lo è già e benché si possa continuare a onorare la memoria dei santi e dei martiri e a venerare nel nome di Maria un ideale di donna, ora però si inizierà a considerare un poco anche la figura di Cristo; sotto il vecchio regime il suo pensiero è sempre stato tenuto accuratamente nascosto, poiché tutta la devozione era riservata alla Madonna e ai santi i quali dovevano essere ben ripagati per le loro intercessioni per i peccatori [...]. Adesso è stato tradotto in italiano il Nuovo Testamento; ne sono state distribuite copie dappertutto; non si lasceranno più nella totale ignoranza dei precetti e della vita di Gesù le persone che definiscono cristiane⁹⁹.

stioni di carattere riservato (anche penali), riguardanti sacerdoti, chierici e laici, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 42, fascicolo 1524, riguardante don Giovanni De Cavi, genovese, venuto a Roma nel 1851 per fondare un nuovo Istituto Cristiano, venne perquisita la sua abitazione e gli vennero sequestrate alcune carte relative alla fondazione di una «nuova Religione, sotto il titolo di Istituto Cristifero allo scopo di stabilire l'educazione cristiana radicale continua in ogni ceto di persone. [...] di manifesto Protestantismo», ff. non numerati; si veda anche: Rendiconti della gestione, trasporto dei defunti poveri al Cimitero della Consolazione 1843-1850, in *Ivi*, plico 29, fascicolo 2, ff. non numerati, in cui, alla data di Novembre 1849, viene registrata la spesa per trasportare al cimitero acattolico di Testaccio un Protestante morto nell'Ospedale militare di S. Francesco di Paola.

⁹⁸ Sulla figura di Margaret Fuller si vedano G. Monsagrati, *Fuller, Margaret (Sarha Margaret)*, in *DBI*, L, 1998, pp. 703-707; E. Detti, *Margaret Fuller Ossoli e i suoi corrispondenti*, Le Monnier, Firenze 1942; G. Limiti, *Margaret Fuller mazziniana e la Repubblica romana del 1849*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2001), pp. 49-66; D. Tamblè, *Le carte su Margaret Fuller nell'Archivio di Stato di Roma*, in *Ivi*, pp. 165-188; C. Giorcelli, *La Repubblica romana di Margaret Fuller: tra visione politica e impegno etico*, in S. Antonelli, D. Fiorentino, G. Monsagrati (a cura di), *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 53-88; S. Antonelli, «è questo che fa la mia America»: il giornalismo di Margaret Fuller, in *Ivi*, pp. 131-158; si veda anche S. Pozzani, *Un'Americana nel Risorgimento italiano: Margaret Fuller*, in «Il pensiero mazziniano, democrazia in azione», LXX (2015), pp. 59-63.

⁹⁹ Margaret Fuller da Roma, 27 maggio 1849, in M. Fuller, *Un'americana a Roma*, Studio Tesi, Portofino 1986, p. 285.

Nonostante l'impeto romantico che muove evidentemente le parole della giornalista americana, la quale aveva sposato del tutto la causa italiana divenendo amica intima di Mazzini e legandosi sentimentalmente con il patriota marchese Ossoli, la testimonianza della Fuller risulta estremamente interessante, non solo perché è in grado di trasmettere la certezza che la riforma religiosa auspicata dai protestanti era ormai in Italia inesorabilmente avviata, ma perché lascia intendere che questa avrebbe avuto presto anche risvolti politici. Secondo la Fuller, tutto questo era avvenuto, ma in realtà era ancora del tutto da realizzare, grazie alla diffusione della traduzione delle Sacre Scritture, che aveva permesso agli italiani di accedere direttamente alla parola divina, liberandosi definitivamente del giogo spirituale della gerarchia ecclesiastica. In pratica, secondo la giornalista newyorkese, la diffusione della traduzione del Nuovo Testamento aveva provocato un processo di emancipazione del popolo romano sia dal punto di vista spirituale che politico, con significativi risvolti in diversi campi. Questo aveva influito, per esempio, nell'ambito delle devozioni e dei culti, in cui la venerazione dei santi non aveva più alcun senso, in quanto non si credeva più necessaria la loro intercessione per un popolo di fedeli peccatori, che aveva, ormai, appreso il concetto riformato secondo il quale si poteva ricevere la salvezza attraverso la sola fede. Inoltre, l'accesso diretto al Vangelo aveva permesso agli italiani di venire a diretta conoscenza degli episodi della vita di Gesù Cristo, sviluppando una più intensa devozione nei confronti del fondatore del Cristianesimo, a discapito del culto della Madonna, fortemente diffuso a livello popolare e orientato politicamente in chiave reazionaria. Tuttavia, alla luce degli avvenimenti successivi, il quadro fornito da Margaret Fuller appare veramente lontano dalla realtà dei fatti.

Dopo l'effimera esperienza repubblicana, il restaurato governo pontificio agì duramente contro coloro che presero parte alla Repubblica, soprattutto contro quanti professavano confessioni religiose diverse dal Cattolicesimo. Molti ebrei e protestanti chiesero alle autorità francesi dei lasciapassare per abbandonare Roma¹⁰⁰, trovando nel corpo diplomatico rimasto in città, soprattutto nell'ambasciatore statunitense, un valido aiuto per ottenere i documenti necessari per partire senza incorrere in ulteriori ritorsioni. Molti cattolici liberali, invece, delusi dalla trasformazione in senso reazionario della politica di Pio IX, scelsero di intraprendere la via dell'apostasia, abbracciando la fede protestante, soprattutto quella anglicana, teologicamente più simile al Cattolicesimo, oppure di fondare delle chiese libere tra Europa e Stati Uniti, scelta intrapresa anche dallo stesso Alessandro Gavazzi¹⁰¹; mentre Pietro Sterbini e l'ex monsignore, Muzzarelli, furono tra i fondatori dell'Assemblea

¹⁰⁰ Si vedano i lasciapassare concessi ai membri della Comunità ebraica romana custoditi in ASCER, *Università degli ebrei di Roma*, busta 02 Rc 1, fascicolo 1.

¹⁰¹ A tale proposito si veda M. Cignoni, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, cit., M. Sanfilippo, *Tra antipapismo e cattolicesimo: gli echi della Repubblica romana e i viaggi in Nord America di Gaetano Bedini e Alessandro Gavazzi (1853-1854)*, in S. Antonelli, D. Fiorentino, G. Monsagrati (a cura di), *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, cit., pp. 159-188; F. M. Giordano, *Alessandro Gavazzi, tra politica antipapista, ideali risorgimentali e cultura evangelica*, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», CCX-CCXI (2012), pp. 213-232; L. Santini, *Alessandro Gavazzi (Aspetti del problema religioso del Risorgimento)*, cit.; R. Sylvain, *Clerc, garibaldiene, prédicant des deux mondes, Alessandro Gavazzi 1809-1899*, I-II, s.n., Québec 1962.

evangelica di Genova; Giuseppe Petroni, incarcerato dalle autorità pontificie e liberato solo dopo il 1870, frequentò la chiesa evangelica di Roma; Carlo Arduini, membro della Costituente, si convertì al protestantesimo in Svizzera; il domenicano Odoardo Bassanelli si unì prima alla Chiesa libera di Gavazzi e poi divenne valdese, come fece il ministro della Repubblica romana, Giuseppe Avezzana, esule in Louisiana; mentre Alessandro Friggeri, capitano della fanteria pontificia, il quale aveva combattuto durante la Repubblica, divenne valdese dopo Porta Pia. Curioso risulta poi il caso di Carolina Grasselli, una pittrice romana che aveva combattuto sulle barricate nel 1849, la quale venne processata dal Sant'Uffizio, perché leggeva pubblicamente la Bibbia a Piazza Navona, finendo per aderire, in seguito, alla chiesa valdese fiorentina¹⁰².

La delusione per il fallimento del 1848-'49 romano fu veramente forte per tutto il fronte patriottico e repubblicano, ma lo fu ancora di più per coloro che professavano credi religiosi diversi da quello cattolico. Gli ebrei videro dileguarsi le speranze di una completa e definitiva emancipazione, che avevano riposto nell'esperienza repubblicana, e furono costretti a tornare ad una condizione sociale praticamente identica a quella precedente alla rivoluzione, una condizione che muterà solo nel 1870, con l'annessione di Roma al neonato Regno d'Italia. I protestanti si rammaricarono per non essere riusciti ad attuare la tanto agognata riforma religiosa; coloro che rimasero a Roma tornarono a vivere la loro confessione religiosa in una condizione al limite della tolleranza, anche se l'esperienza quarantottesca romana aveva dato risonanza ad aspettative e progetti che, anche grazie ai nuovi proseliti, trovarono la forza e la voglia di ripresentarsi in altri luoghi e in altri contesti nei decenni successivi¹⁰³.

¹⁰² Secondo le informazioni riportate in M. Cignoni, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, cit., in particolare alle pp. 260-264.

¹⁰³ Per una maggiore chiarezza bisogna accennare al fatto che non si è fatta qui menzione dei probabili musulmani che potevano essere presenti a Roma nel 1849, semplicemente perché non è stata reperita documentazione in merito, ma anche perché, come si è visto, gli stessi repubblicani non ritenevano opportuno spingersi tanto oltre da considerare anche l'Islam come una religione che avrebbe potuto godere della libertà di coscienza proclamata dalla Repubblica.

Epilogo

Una rivoluzione religiosa

Nel 1850 venne pubblicato a Genova, città che accolse molti esuli dopo la caduta della Repubblica, un opuscolo, in cui si inscenava un dialogo sugli eventi romani appena trascorsi tra Pasquino e Marforio, due delle cosiddette statue parlanti romane¹. Il filopapalino Marforio affermava che la Repubblica aveva mostrato rispetto per la religione solo per paura di perdere il consenso del popolo, esortando l'amico repubblicano ad avallare la sua convinzione: «Ma pure fu così Pasquino: vedi! Se il popolo non minacciava il sedicente Governo Repubblicano non sarebbe rimasto un solo confessionale in Roma. Ti ricordi che razza di scandalo fu quello?»². Pasquino, fermo nelle sue convinzioni liberali, rispondeva:

Se burli va bene; se dici da vero [*sic*] ti risponderò che sei matto, o sei stato in cantina a tremare dal novembre del 48 al luglio del 49, e non fosti testimone dei fatti nostri. Il popolo arrabbiato per le bombe che scoppiavano in seno delle nostre famiglie in onore e gloria dei reverendi, voleva finirla una volta con quei tribunali di legno dove si danno i costiti alle mogli e alle figlie per iscuoprire i segreti dei mariti e dei padri; ed io che quel giorno stavo a S. Carlo al Corso ti so dire che se il Triumvirato, più cristiano di quello d' adesso, non usava prudenza e fermezza tutte quelle sozze gazzette³ sarebbero scomparse. Hai capito Marforio?⁴

La caduta della Repubblica, e con essa di tutti i principi che la ispirarono, aveva lasciato un segno indelebile nell'opinione pubblica e introdotto un diverso modo di concepire e di vivere il rapporto con la religione e con il sacro, trasformazioni che si rivelarono molto più significative rispetto a quelle introdotte dalla Repubblica giacobina e dal periodo napoleonico e che, pertanto, la Restaurazione non riuscì a cancellare del tutto⁵. Il ritorno all'ordine preconstituito non riguardò, infatti, solo

¹ Anonimo, *Dialogo tra Pasquino e Marforio*, Tipografia sociale, Genova s.d., probabilmente la pubblicazione risale a prima dell'aprile 1850, perché si fa riferimento ad un prossimo ritorno di Pio IX a Roma da Gaeta, in AAV, *Collezione Spada*, 78, (13).

² *Ivi*, pp. 5-7.

³ Si riferisce ai confessionali portati via dalle chiese del Corso.

⁴ Anonimo, *Dialogo tra Pasquino e Marforio*, cit., p. 7.

⁵ Sulla Restaurazione del 1849 esistono diversi studi, si veda: G. Monsagrati, *Roma senza il papa*, cit., in particolare le pp. 215-219; A. M. Ghisalberti, *Roma da Mazzini a Pio IX. Ricerche sulla restaurazione papale del 1849-1850*, Giuffrè, Milano 1958; Id., *Una restaurazione "reazionaria e imperita"*, in «Archivio della Società romana di Storia patria», LXXII (1949), p. 175; P. Dalla Torre, *Pio IX e la restaurazione*, cit., p. 175.

l'assetto politico e istituzionale dello Stato Pontificio, ma anche una profonda riorganizzazione della vita religiosa e un disciplinamento del ceto ecclesiastico.

Un punto di partenza in questo senso fu la riqualificazione e la ridefinizione degli spazi sacri. Al Vicariato giunsero diverse relazioni in cui si descriveva esattamente lo stato in cui si trovavano chiese, conventi, monasteri e altri istituti religiosi tra l'estate e l'autunno del 1849 e in cui venivano indicati i danni che il clero e i religiosi avevano riscontrato una volta tornati in possesso di questi edifici, accompagnate da richieste di denaro, per riparare ciò che era stato danneggiato o rubato⁶. La condizione delle chiese romane, all'indomani della caduta della Repubblica, non era un semplice fatto di decoro pubblico, ma aveva anche precise ricadute sulla pratica religiosa della popolazione cittadina. Il 1 luglio 1849, il canonico di San Giacomo in Augusta chiedeva già al Vicegerente la restituzione dei confessionali, per la mancanza dei quali i parrocchiani si tenevano lontani dai Sacramenti⁷. La situazione era resa ancora più difficoltosa dal fatto che gran parte delle truppe francesi erano state acquartierate proprio all'interno di edifici religiosi, primi tra tutti i conventi e i monasteri degli ordini religiosi, in ottemperanza a ciò che aveva prescritto la Congregazione dei Vescovi e Regolari nel mese di luglio⁸. Questo rallentò notevolmente anche le operazioni di ricollocamento dei religiosi nelle case che occupavano prima che la Repubblica ne decretasse lo spostamento, tanto più nei casi in cui conventi e monasteri si rivelarono seriamente danneggiati⁹.

Nonostante la propaganda cattolica lodasse l'avvenimento della caduta della Repubblica con toni biblici¹⁰, la restaurazione postrepubblicana appariva un compito niente affatto facile per l'autorità pontificia, molto più complesso di quello che aveva seguito la Repubblica giacobina e il periodo napoleonico, in cui il processo di ri-

zione del 1849-1850, in «Aevum», XXIII (1949), pp. 267-279; F. Bartocchini, *La Roma dei romani*, cit., pp. 103-145; D. Kertzer, *The lost cause: failed french ultimata and the restoration of papal rule in Rome in 1849*, in «Journal of modern italian studies», V (2017), pp. 555-570; R. Carocci, *La Repubblica Romana*, cit., pp. 57-60; C. Lodolini Tupputi, *La commissione direttrice dei processi. Ricerche sulla Restaurazione pontificia del 1849*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XCI (2004), pp. 369-416; si veda anche G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, II, cit., in particolare le pp. 350-526. Sul ruolo dei diplomatici statunitensi dopo la restaurazione pontificia si veda G. Virioeux, «La vendetta pretina» e i diplomatici statunitensi nel 1849, in «Italies. Revue d'études italiennes», V (2001), pp. 45-56.

⁶ *Richiesta di fondi per ristrutturare chiese e conventi usati come ospedali e danneggiati dalle bombe*, in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier F, parte prima, fascicolo I; si veda anche ASVR, *Capitoli di Basiliche, Capitolo di San Lorenzo in Damaso*, scaffali 169-170, volume 6-Atti e decreti capitolari, c. 179 r – v.

⁷ Il canonico di San Giacomo in Augusta al Vicegerente Canali, Roma, 1 luglio 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3.

⁸ *Circolare della Congregazione dei Vescovi e Regolari del luglio 1849*, in AGSP, *Reg. Prov.*, 3, B.

⁹ Monache di Roma: osservazioni dell'eminentissimo Vicario sul loro riconcentramento in ASV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 918. Si veda il caso delle Visitandine citato nel capitolo III.

¹⁰ Si veda per esempio la pubblicistica in merito come *Della restaurazione a Roma, Lucca 25 Giugno 1849. Cantico di Mosè dopo il passaggio del Mare Rosso. Inno di ringraziamento a Dio per la vittoria riportata dalle armi Francesi in Roma, Roma 1849*, in AAV, *Collezione Spada*, 106-32, 6; e il cardinale Antonelli al fratello, Gaeta, 2 luglio 1849, in ASR, *Fondo Antonelli*, busta 1, c. 236 r. Tali pubblicazioni andavano a sostituire la pubblicistica costituzionale stampata durante la Repubblica che la Congregazione dell'Indice iniziò a bandire e a ritirare dal commercio, su questo aspetto si veda *Messa all'Indice di opuscoli riguardanti l'Assemblea Costituente*, ACDF, *Sanctum Officium, Decreta*, 1850, feria V, 24 februari 1850.

costruzione dello Stato della Chiesa era avvenuto di concerto con le maggiori potenze europee, le quali, sedute al tavolo del Congresso di Vienna, avevano stabilito, in modo concorde e unanime, le regole attraverso le quali ripristinare le monarchie. Nel 1849 lo Stato Pontificio aveva puntati su di sé gli occhi delle potenze europee, soprattutto della Gran Bretagna, che chiedeva a gran voce il mantenimento delle libertà costituzionali concesse da Pio IX dopo la sua elezione e una progressiva laicizzazione della compagine statale e della pubblica amministrazione¹¹. Questa linea di principio non trovò il favore della preponderante fazione conservatrice guidata, all'interno della Curia romana, dal cardinale Antonelli, il quale intendeva decisamente riportare Pio IX su posizioni del tutto intransigenti e poco propense ad una riconciliazione senza conseguenze, accantonando del tutto l'ipotesi di riprendere le fila del riformismo liberale dei primi anni del pontificato di papa Mastai. Lo strumento principale dell'azione politica restauratrice fu una dura epurazione degli ambienti più coinvolti nell'esperienza repubblicana, soprattutto nell'ambito della pubblica amministrazione, che venne passata interamente al vaglio dalle indagini del Consiglio centrale di censura, posto sotto il diretto controllo della Segreteria di Stato. D'altra parte, rispetto al 1814, erano mutate anche le condizioni in merito al consenso della popolazione nei confronti del governo pontificio. Il popolo che, quasi quarant'anni prima, aveva visto di buon'occhio il ritorno di Papa Pio VII sul proprio trono e la sconfitta dell'invasore francese, considerato dall'opinione pubblica come vessatore e irreligioso, nel 1849 nutriva un forte risentimento nei confronti del ceto ecclesiastico, in quanto il clero, di ogni tipo, era concepito come il maggiore responsabile della vittoria dell'esercito francese e la caduta della Repubblica. Quest'ultima aveva incontrato il favore e l'adesione di gran parte della popolazione e si era dimostrata misurata nei confronti della religione e dei suoi ministri.

Mentre papa Mastai emanava un proclama ai suoi sudditi in cui annunciava che non avrebbe fatto immediatamente ritorno a Roma, molti parroci vennero chiamati dall'autorità giudiziaria a fornire informazioni sulla condotta morale e politica dei propri parrocchiani e a rilasciare a questi le cosiddette "fedi", che avevano valore probante nel corso dei processi che iniziarono ad essere istruiti nei confronti di coloro che avevano aderito al cessato governo, trasformando, di fatto, il clero in cura d'anime in una categoria di delatori, con il potere di determinare il futuro dei propri parrocchiani¹². Questa pratica esponeva il clero secolare romano a non pochi pericoli e non contribuiva a ripristinare un clima di convivenza pacifica tra la popolazione e il ceto ecclesiastico¹³. Di questo se ne accorsero anche le autorità pontificie, tanto

¹¹ A tale proposito si veda *Scritti e carte sul ritorno di Pio IX a Roma e sul modo di restaurare il governo pontificio con la corrispondenza del Conte Spaur e di Lord Palmerston*, ASV, *Archivio particolare di Pio IX, Oggetti vari*, 516-524-534-569-882; Monsignor Antonio Antonucci, Nunzio Apostolico a Torino al cardinale Antonelli, Torino, 4 settembre 1849, in AAEES, *Archivio storico della Segreteria di Stato, Sezione per i rapporti con gli Stati, Affari ecclesiastici straordinari*, periodo I, *Stati Ecclesiastici II*, 826, fasc. 288; si veda anche *Memorandum on the condition and prospects of roman affairs* in National Archives, Londra, *Foreign Office*, 881/193.

¹² Si vedano le varie denunce custodite in ASVR, *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65, dossier B, fascicolo II.

¹³ Dopo la caduta della Repubblica si reiterarono anche le violenze nei confronti del ceto ecclesiastico: un prete che aveva osato inneggiare a Pio IX venne trucidato dalla folla e, ancora il 9 luglio 1849, il ca-

che il cardinale Vicario, il 7 settembre 1849, sentì la necessità di emanare una circolare ai parroci romani, con la quale ricordava quale fosse il loro compito primario e a quali pericoli li avrebbe esposti continuare a rilasciare ai loro parrocchiani le patenti di buona condotta:

Spetta al nostro ufficio il garantire il S. Ministero dei Parrochi, ch'essendo principalmente diretto al bene spirituale delle anime, deve procurarsi, per quanto è possibile, di non renderlo odioso a quelli a cui vantaggio fu istituito. Quindi è ch'essendo a Nostra cognizione, che a causa degli attestati rilasciati finora dai RR. Parrochi di Roma circa l'onestà e condotta dei loro parrocchiani possano i medesimi andare esposti alle dicerie, e forse anche agli insulti dei malevoli, siamo venuti nella determinazione di prescrivere quanto segue. D'ora innanzi resta vietato ai suddetti Parrochi di rilasciare ai loro parrocchiani qualunque sorta di attestato, o fede si generale che particolare riguardante [*sic*] la condotta civile, o politica da essi tenuta, tanto più che non sarebbero sempre al caso di deporre su ciò con piena cognizione di causa. Potranno bensì rilasciare ai medesimi le fedeli di povertà secondo circostanze dei ricorrenti. Circa gli attestati per il rilascio dei passaporti rimarrà fermo il metodo finora vigente, certificandosi, cioè, che per la partenza dell'individuo non ne risente pregiudizio la sua famiglia¹⁴.

In realtà, il rigore della Restaurazione non risparmiò nemmeno il ceto ecclesiastico e, come si è già avuto modo di analizzare nei capitoli precedenti, molti furono i sacerdoti e i religiosi che vennero processati per aver aderito alla Repubblica e che subirono il processo di epurazione al quale venne sottoposta la macchina amministrativa dello Stato Pontificio¹⁵. Ancora nel giugno 1851, a riprova di quanto lunghi fossero stati gli esiti di tale procedimento, molti vescovi, tra cui anche il cardinale Patrizi, si trovavano a chiedere a Pio IX la proroga delle facoltà di perdonare coloro

nonico Carlo Patrizi scrisse al cardinal Vicario raccontando di essere stato colpito da una pietra e che, il giorno precedente, il parroco di San Giacomo in Augusta dovette rimanere diverse ore chiuso in una bottega perché inseguito da un finanziere che voleva ucciderlo. Per questo le autorità religiose continuarono a consigliare a clero e religiosi di non indossare gli abiti degli ordini e di non farsi vedere troppo in giro per Roma, cfr. il canonico Carlo Patrizi al cardinal Patrizi, Roma 9 luglio 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Atti*, plico 62, fascicolo 3. Si veda anche Il console britannico a Roma Freeborn a William Temple, Roma, 24 febbraio 1850, in National Archives, Londra, *Foreign Offices*, 43/44.

¹⁴ *Circolare del Cardinale Vicario ai parroci romani del 7 settembre 1849*, in ASMSM, *Vicariato, 1825-1913*, CM II A.5.5.

¹⁵ La faccenda appariva talmente cogente che la Congregazione dei Vescovi e Regolari, nell'autunno del 1849, emanò perfino una circolare in cui forniva precise indicazioni sul comportamento da tenere in tali circostanze, cfr. Il cardinale Vicario alla Penitenzieria Apostolica, Roma, 19 novembre 1849, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1849, cc. non numerate; il cardinale Vicario a Pio IX, Roma, 2 gennaio 1850, in *Ivi*, 1850, p. 24; il vescovo di Macerata alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, Macerata, ottobre 1849 e risposta, in AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Archivio Segreto, Posistiones*, 1847-1850; *Supplica del Card. Giacomo Luigi Brignole, Arcivescovo di Sabina, al Penitenziere Maggiore per la proroga delle facoltà concesse al suo Vescovo Suffraganeo per assolvere quelli che presero parte alle mene sediziose contro il dominio temporale del S. Padre, 2° settembre 1849*, in cui si chiede il rinnovo della facoltà di assolvere «Quei che hanno aderito alla Repubblica attivamente e passivamente, ed anche hanno cooperato perché fosse distrutto il regime Pontificio, e che hanno violata l'immunità Ecclesiastica tanto locale che reale, personale, e mista, violata la clausura», in AAEES, *Archivio storico della Segreteria di Stato, Sezione per i rapporti con gli Stati, Affari ecclesiastici straordinari*, periodo I, *Stati Ecclesiastici II*, 828, fasc. 288, cc. 80-81, r-v.

che in tempo di Repubblica avevano votato per la Costituente, dimostrato favore sia diretto che indiretto al governo, violato l'immunità ecclesiastica, impugnato le armi contro la "potenza cattolica" e dato segni evidenti di ribellione alle autorità religiose¹⁶.

Il quadro della situazione a Roma all'indomani della caduta della Repubblica evidenziava la necessità di ricucire uno strappo profondo che si era creato tra il pontefice e la popolazione del ricostituito Stato Pontificio. Quest'ultima aveva sperimentato una esperienza di cittadinanza e faticava a ricollocarsi in uno status di sudditanza, soprattutto in una prospettiva politica che non intendeva fare sconti a chi aveva dimostrato benevolenza nei confronti del passato governo. Tuttavia, una riconciliazione morale tra il sovrano e i suoi "sudditi ribelli" ricondotti all'obbedienza risultava necessaria per la sopravvivenza dello Stato e delle sue strutture, per quanto decisa e ferma poteva essere la restaurazione del governo pontificio, questo non poteva fare a meno di avvalersi di una strategia di mobilitazione del consenso, che doveva, per forza di cose, prevedere una ricostituzione di una concordia tra vertice e popolo, andata perduta con l'assalto al Quirinale del novembre 1848, oppure già con l'allocuzione del 29 aprile, nonché la necessità di contrastare efficacemente la propaganda liberale. L'unico passo verso una riconciliazione fu l'amnistia concessa da Pio IX con il *Motu proprio* del 18 settembre 1849, relativa ai soli reati politici¹⁷, che evitò l'esecuzione di diverse pene capitali comminate dai tribunali pontifici, primo tra tutti quello della Sagra Consulta. D'altra parte la strategia per tentare un riavvicinamento tra il pontefice e il suo popolo prevedeva un utilizzo mirato in tal senso della pratica religiosa. Non era la prima volta che la religione veniva usata dal papato come uno strumento di restaurazione del suo potere politico e per riaffermare il proprio ruolo di guida temporale oltre che spirituale, un ruolo messo in crisi e discussione da eventi storici, dai quali il vertice della Chiesa cattolica come istituzione temporale era uscito vincitore, ma ancora debole sul piano del consenso. Ci aveva provato, quasi trent'anni prima, lo zelante Leone XII, del tutto contrario alla linea moderata del Consalvi e dei suoi predecessori e principale fautore di quella che Philippe Boutry ha definito, in sede storiografica, la "Teologia della visibilità"¹⁸. Tale progetto era stato finalizzato all'attuazione di un processo di rimoralizzazione della cittadinanza romana, corrotta dai suoi trascorsi politici, attraverso una serie di pratiche religiose, prima tra tutte le cosiddette missioni urbane, promosse dai Missionari del Preziosissimo Sangue di Gaspare del Bufalo, che avevano trovato la loro massima espressione nel grande giubileo del 1825¹⁹.

¹⁶ Il cardinale Patrizi a Pio IX, Roma, 13 giugno 1851 e risposta della Penitenzieria Apostolica al cardinale Patrizi, in ASVR, *Segreteria del Vicariato, Decreti*, 1851, p. 482 e 734 r.

¹⁷ Cfr. G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, cit., in particolare le pp. 391-422.

¹⁸ Ph. Boutry, *Une théologie de la visibilité*, cit., pp. 317-367.

¹⁹ Sul giubileo del 1825 si veda Id., *Espace du pèlerinage, espace de la romanité. L'année sainte de la restauration*, in S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 419-444; P. Di Cori, *Sacre misure. Spazio e tempo a Roma durante l'anno santo 1825*, in *Ivi*, pp. 445-463; C. Pericoli Ridolfini, *La devozione a Roma intorno al 1825 nell'opera del Pinelli e del Thomas*, cit.; D. Rocciolo, *Aspetti e problemi della vita religiosa a Roma nel 1825*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 592-603; G. Cassiani, *L'anno santo del 1825: il Giubileo della Restaurazione*, in Id. (a cura di), *I Giubilei del XIX e*

Nel 1849 la situazione si dimostrò analoga: la Città aveva bisogno di essere, in un certo senso, risacralizzata e rimoralizzata e la pratica religiosa apparve uno strumento adatto a ricomporre la frattura che si era venuta a creare in seguito agli sconvolgimenti politici del 1848; le notizie di prodigiose conversioni di alcuni soldati francesi di fede protestante ricoverati negli ospedali romani contribuivano a propagandare l'immagine di una chiesa trionfante, tanto sul piano politico quanto su quello spirituale²⁰. Anche la politica devozionale sembrava andare in tal senso, e il consueto legame tra il culto mariano e il papato, rinsaldato in ogni occasione in cui si intese propagandare l'immagine di una chiesa trionfante contro i nemici dei tempi²¹, venne riproposto, tanto che si giunse a dedicare alla Madonna il giorno in cui le truppe francesi fecero il loro ingresso a Roma²².

Accanto al tradizionale culto mariano, il papato si fece promotore di altre devozioni in senso restauratore e antiliberale, una di queste fu proprio quella al Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo. Era stato proprio il moderatore generale dei Missionari fondati da Gaspare del Bufalo a proporre a Pio IX, a Gaeta, di estendere a tutta la Chiesa la festività in questione che veniva celebrata, all'epoca, solo a livello diocesano il 1 luglio. Come ricordato più volte anche da Giacomo Martina, era nota l'indole superstiziosa di papa Mastai, il quale era particolarmente attento alle coincidenze e a tutto ciò che poteva essere interpretato come un segnale della Provvidenza. Ebbene, a quanto pare, il papa attribuì la sconfitta dell'esercito repubblicano da parte delle truppe francesi proprio all'intercessione del Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo, in quanto avvenuta il 30 giugno, ovvero alla vigilia di tale ricorrenza. Pertanto, il successivo 10 agosto, il pontefice promulgò il decreto *Redempti sumus*, con il quale estese la devozione al Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo a tutta la Chiesa universale, attribuendogli un forte significato antiliberale²³. Mentre gli aspetti fin qui elencati, pur interessando principalmente l'Urbe, avevano anche notevoli riscontri nella pastorale di tutta la Chiesa cattolica anche a livello globale, la risacralizzazione della città e della sua popolazione, sia laica che religiosa, passò anche attraverso una serie di iniziative e di esortazioni che, in nome di Pio IX, il cardinale Vicario Patrizi

XX secolo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 71-87. Si veda anche G. M. Croce, *Da Pio VII a Leone XIII. I Giubilei del XIX secolo*, in G. Fossi (a cura di), *La storia dei Giubilei*, IV, 1800-2000, Giunti, Firenze 2000, pp. 10-53.

²⁰ Il 30 ottobre 1849 ne riportava notizia a Pio IX un prete francese di nome Alfonso Masson. Il sacerdote avignonese, impegnato a Roma nella cura dei feriti, sosteneva che la conversione al Cattolicesimo, in punto di morte, del soldato protestante Jean Coulonnier si era verificata per intercessione della Madonna sotto il titolo di Madre Ammirabile, che lo stesso ecclesiastico era andato a pregare nella cappella a lei dedicata nella chiesa di Trinità dei Monti. Il prete ne era sicuro, in quanto la conversione del soldato avvenne proprio il 28 ottobre, anniversario della dedicazione della cappella, cfr. Alfonso Masson a Pio IX, Roma, 30 ottobre 1849, in ASV, *Archivio particolare di Pio IX, Sovrani e particolari*, 306, cc. 100-101 r-v.

²¹ Nel 1571 Pio V Ghislieri aveva dedicato alla Madonna del Rosario il giorno della vittoria della battaglia di Lepanto; nel 1684 Innocenzo XI aveva dedicato al SS. Nome di Maria il giorno della fine dell'assedio di Buda da parte dei Turchi; nel 1814 Pio VII era tornato a Roma sotto il vessillo di Maria Auxilium Christianorum.

²² Il comandante superiore delle Milizie francesi Ardant al Cardinale Antonelli, Civitavecchia, 26 settembre 1849, segue risposta del 20 ottobre, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 16, *Facoltà ecclesiastiche*, c. 50 r-v.

²³ Su questo si veda M. Colagiovanni, *Giovanni Merlini (1795-1873)*, pp. 260-291.

organizzò, più nel particolare, a livello diocesano. Una serie di “Avvisi Sagri”, emanati tra il luglio e il dicembre 1849, avevano proprio l’intento di richiamare clero e fedeli romani a prendere parte a delle pratiche religiose collettive, volte ad esaltare l’immagine di una Chiesa trionfante sull’”eresia” della rivoluzione e a ripristinare la morale, soprattutto religiosa, nonché politica, della Città e dei suoi abitanti²⁴. Tali iniziative non avevano un mero scopo retorico di ricondurre il popolo romano all’interno di una obbedienza incondizionata all’autorità pontificia; molte di queste pratiche pie avevano anche l’intento pratico di ripristinare una pubblica morale religiosa che, in tempo di Repubblica, a causa della mancata azione disciplinante dell’autorità ecclesiastica, era uscita un po’ troppo allo scoperto, creando un vero e proprio problema in tema di manifestazione pubblica di comportamenti irreligiosi e blasfemi. In questo senso si devono intendere le numerose indulgenze che il cardinale Patrizi, in nome di Pio IX, permise di lucrare ai romani tra l’estate e l’autunno del 1849²⁵.

Non mancarono anche iniziative del genere che ebbero come destinatario il clero, il quale, come si è visto, aveva dato non pochi problemi all’autorità ecclesiastica, essendosi più di una volta manifestato pubblicamente favorevole al governo repubblicano e dando segnali di una scarsa disciplina, sia in materia religiosa che politica. L’11 agosto 1849, il cardinale Patrizi emanò un avviso in cui invitava tutto il clero secolare forestiero, che non risiedeva a Roma da almeno cinque anni, a presentarsi al Vicariato entro quindici giorni, per verificare la propria posizione, pena la revoca di celebrare messa, intimando a tutti i superiori delle chiese romane di non ammettere nessun sacerdote a celebrare la liturgia prima di essersi sincerati che questi fossero

²⁴ Invito Sagro del 14 luglio 1849, in British Library, Londra, *A collection of official documents issued in Rome, dec. 1848-May 1849, Rome, Church of [Miscellaneous Documents]*. Si veda anche Invito Sagro del 12 agosto 1849, in AOBG, *Comunità di Roma*, 85, 3. Le chiese dove si dovevano tenere le funzioni erano: S. Maria in Monti, SS. XII Apostoli, S. Ignazio, S. Carlo al Corso, S. Maria di Loreto de’ Marchegiani, S. Lorenzo in Damaso, S. Andrea della Valle, Chiesa del Gesù, S. Maria in Trastevere, S. Maria in Traspontina, S. Maria in Campitelli, Trinità dei Pellegrini, S. Maria della Consolazione, S. Crisogono.

²⁵ Il 27 agosto, uno degli “Inviti Sagri” comunicò alla cittadinanza che il pontefice aveva concesso l’indulgenza plenaria a chiunque avesse visitato l’immagine miracolosa del Nazareno, custodita ed esposta per un triduo dalle religiose del Bambin Gesù all’Esquilino, cfr. Invito Sagro del 27 agosto 1849, in British Library, Londra, *A collection of official documents issued in Rome, dec. 1848-May 1849, Rome, Church of [Miscellaneous Documents]*; mentre, il 24 ottobre, si impartì l’ordine del papa, sempre mediante un “Invito Sagro”, che prevedeva, dalla domenica successiva, dopo la messa, la recita delle preghiere per le quali Pio VII aveva concesso l’indulgenza e che fosse impartita la benedizione col Santissimo Sacramento. Tutto questo, come recitava lo stesso avviso, si rendeva necessario perché si era constatato che a Roma era ancora molto diffusa la bestemmia e altre forme di vilipendio alla religione, cfr. Invito Sagro del 24 ottobre 1849, in *Ibidem*. Per avere un’idea della diffusione di azioni blasfeme a Roma dopo la caduta della Repubblica, basti pensare a ciò che accadde nella notte tra il 15 e il 16 dicembre 1849, quando alcuni ladri si intrufolarono nella chiesa romana dell’Aracoeli per rubare oggetti sacri e diverse particole, cfr. *Delitti contro la religione*, in AAV, *Segreteria di Stato, Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850)*, rubrica 24, ff. non numerati. Si veda l’avviso sacro emanato dal cardinale Patrizi il 16 dicembre 1849 in cui si ordinava di esporre il Santissimo Sacramento per tre giorni consecutivi nella stessa chiesa per spiare il furto sacrilego, in British Library, Londra, *A collection of official documents issued in Rome, dec. 1848-May 1849, Rome, Church of [Miscellaneous Documents]*.

in possesso della necessaria pagella. Qualche mese dopo, lo stesso Vicario invitava tutto il “Venerabile clero romano” a frequentare le cosiddette “Pie adunanze”, ovvero riunioni di sacerdoti in cui il clero aveva la possibilità di discutere e di studiare collettivamente su materie diverse. In particolare si raccomandava la frequenza delle adunanze che si tenevano nelle chiese di Sant’Apollinare e dei RR. Sacerdoti della Missione presso Montecitorio, dove si era soliti discutere di “Casi Morali e materie Liturgiche”: «Che bello spettacolo non fia il vedere un Clero così numeroso concorrere a questi pii e scientifici esercizi volentoso e costante!»²⁶. Insomma, la Città che aveva visto per mesi i preti bestemmiare e predicare pubblicamente dottrine totalmente al di fuori dell’ortodossia, nei caffè e nei circoli politici, negando i dogmi e i principi fondamentali della religione, non poteva far altro che battersi il petto in pubbliche cerimonie, che avevano il preciso scopo di espiare le colpe legate ai passati sconvolgimenti politici. Da parte sua, il clero sarebbe tornato a pronunciare parole caratterizzate da una morale irreprensibile e, con l’aiuto dell’autorità spirituale, sarebbe riuscito a riprendere le redini di quel gregge di pecore che, per alcuni mesi, si era trasformato in un branco di lupi ribellandosi alla “paterna” autorità pontificia.

Fondamentale in questo frangente risultò la presa di coscienza, da parte del cardinale Vicario, dell’importanza dell’istruzione religiosa nel contesto della restaurazione post repubblicana. Secondo il presule, la massiccia adesione del popolo, senza distinzione di età e di ceto, agli sconvolgimenti politici che si erano verificati a Roma nel 1849 era da attribuire ad una diffusa ignoranza religiosa e ad una generale mancanza di formazione dottrinale e morale. Pertanto, uno strumento fondamentale, per portare a termine il progetto di risacralizzazione e rimoralizzazione dell’Urbe e dei suoi abitanti, non poteva che passare, per prima cosa, da un capillare ed efficiente sistema di istruzione catechetica. Il 7 febbraio 1850, a quanto pare senza attendere l’approvazione di Pio IX, il cardinale Patrizi emanò una *Esortazione pastorale intorno alla Dottrina Cristiana* indirizzata ai parroci romani, ai sacerdoti e ai padri di famiglia, in cui esortava il clero romano ad attuare un massiccio progetto di riforma dell’istruzione religiosa, che avrebbe dovuto indurre la popolazione romana ad una maggiore frequenza delle lezioni tenute dai parroci, a partire sempre dal catechismo del Bellarmino prontamente integrato. Anche se l’*Esortazione* attribuiva un ruolo fondamentale al clero curato, importanti sollecitazioni venivano indirizzate anche al clero secolare non impegnato alla cura d’anime e al clero regolare, ma, soprattutto, ai padri di famiglia, che avevano l’obbligo morale di procurarsi un’istruzione religiosa, per risultare poi in grado di trasmetterla alle consorti e ai figli all’interno delle mura domestiche²⁷.

Le pratiche religiose alle quali i romani venivano chiamati a partecipare mediante gli “Inviti sagri” emanati dal cardinale Patrizi, per alcune delle quali, per volontà del pontefice, era anche prevista la possibilità di lucrare indulgenze, dovevano sop-

²⁶ Avviso sacro dell’11 agosto 1849 e notificazione del 3 novembre 1849, in *Ibidem*.

²⁷ *Esortazione pastorale intorno alla Dottrina Cristiana ai reverendi parrochii romani, ai sacerdoti e ai padri di famiglia*, in ASVR, ADC, 443, fascicolo 17. Per un’analisi più approfondita del documento e del progetto di riforma dell’istruzione religiosa a Roma nel 1850 si veda M. Lupi, *Per una storia sociale della religiosità a Roma. La catechesi parrocchiale negli ultimi anni dello Stato Pontificio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LV (2001), pp. 59- 108, in particolare le pp. 94 e seguenti.

perire al mancato svolgimento di quello che si era prospettato come un evento religioso di grande portata, ovvero il Giubileo di metà secolo. Il mancato Anno santo del 1850 rivelava la presenza di una frattura ancora profonda tra sudditi e pontefice, tanto che si pensò bene di ritardare il ritorno di Pio IX a Roma di diversi mesi. È chiaro, quindi, che, nella soppressione di un evento religioso così importante come l'anno santo, motivazioni pratiche e simboliche si andavano a sommare²⁸.

A quanto pare, perfino le autorità repubblicane, nella speranza che la Repubblica avrebbe avuto lunga vita, avevano mantenuto l'intenzione di celebrare il Giubileo. Con l'occasione, probabilmente, si sperava di imprimere una nuova spinta alla pratica del pellegrinaggio nell'Urbe, che era la maggiore fonte di guadagno per l'economia romana e che, con la fuga del papa, aveva subito una brusca e rovinosa battuta d'arresto. Inoltre, la volontà di celebrare il Giubileo rispondeva anche ad una necessità propagandistica del nuovo regime politico, il quale, al suo interno, voleva dimostrare all'opinione pubblica romana che nulla era mutato e che le consuetudini religiose cittadine sarebbero state mantenute, mentre, in ambito estero e internazionale, intendeva proporre l'immagine di un regime politico equilibrato e in grado di dimostrare rispetto nei confronti della religione²⁹.

L'11 marzo 1850 venne solennemente annunciata la decisione di Pio IX di fare ritorno nella capitale del suo ricostituito regno, ma, prima del rientro del papa a Roma, si doveva tentare un riavvicinamento del popolo romano al pontefice. Dalla documentazione, appare evidente che questa fu una delle maggiori preoccupazioni del cardinale Antonelli a partire dalla caduta della Repubblica³⁰. Intanto nella Capitale si iniziarono a costituire comitati – soprattutto all'interno delle istituzioni ecclesiastiche e degli ordini religiosi – che avrebbero avuto il compito di accogliere il papa nel suo ingresso in Città. In realtà le cose non andarono esattamente come sperava il porporato, e il ritorno di Pio IX a Roma, il 12 aprile 1850, fu tutt'altro che un trionfo, come lo propagandarono la stampa cattolica e gli organi di comunicazione ufficiali di Curia: l'aria che si respirò nella Città eterna in quella occasione era abbastanza tesa e pesante. Le uniche manifestazioni di giubilo provennero dalle frange più conservatrici del clero e delle istituzioni ecclesiastiche romane, che si erano anche spese nella produzioni di apparati effimeri nei quali era riprodotto un repertorio iconografico che doveva esaltare la figura del papa come emblema di una chiesa trionfante sulle “eresie della rivoluzione e dei tempi moderni”³¹. La tiepida accoglienza riservata al pontefice al suo ritorno a Roma, il 12 aprile 1850, rappresentò il chiaro segnale che qualcosa era irrimediabilmente mutato nei rapporti tra il papa e i suoi sudditi. Anche la frattura tra clero intransigente e clero liberale, che si era andata a mitigare negli anni della Restaurazione, tornò, dopo l'esperienza politica del 1848, a

²⁸ N. Roncalli, *Cronaca di Roma (1844-1870)*, II, cit., p. 55, si dà la notizia dell'indizione dell'anno giubilare da parte di Pio IX nella notte di Natale, Giubileo che, invece, avrebbe voluto celebrare la Repubblica, su questo aspetto si veda la tagliente ironia di Bresciani in A. Bresciani, *La Repubblica romana*, I, pp. 130-147.

²⁹ «Il Contemporaneo» del 5 gennaio 1849, pp. non numerate.

³⁰ Su questo si veda C. Falconi, *Il cardinale Antonelli*, cit., p. 230.

³¹ Cfr. M. Fagiolo (a cura di), *Il corpus delle feste a Roma*, II, *Il Settecento e l'Ottocento*, cit., pp. 366-368, al quale si rimanda per ulteriori fonti e bibliografia citata.

farsi più evidente anche all'interno dei confini dello Stato Pontificio. Mentre il clero che aveva aderito alla Repubblica era già fuggito da Roma o, se vi era rimasto, si preparava ad essere giudicato dai restaurati tribunali pontifici, gli esponenti del ceto ecclesiastico che avevano mantenuto posizioni fermamente fedeli all'autorità politica del pontefice non tardarono a celebrarlo e ad accoglierlo con tutti gli onori, mostrando un entusiasmo che non rispecchiava certamente lo stato d'animo della maggioranza della popolazione romana³².

Dal canto suo, Pio IX non tardò a riconquistare il favore dei suoi sudditi, non solo attraverso la pratica religiosa, ma anche grazie al suo carattere bonario e non certo mediante l'azione politica, ormai improntata del tutto ad un rigido conservatorismo. Nonostante la scarsa partecipazione di popolo, il 12 aprile rappresentò l'occasione giusta per riprendere le fila nella propagazione della devozione al romano pontefice. La data entrò nel calendario ufficiale delle festività romane degli anni a venire, soprattutto a partire dal 1855, quando, nello stesso giorno, Pio IX si salvò miracolosamente dal crollo di un solaio all'interno degli edifici annessi alla basilica di Sant'Agnese sulla via Nomentana³³. La festività venne celebrata annualmente con la produzione di apparati effimeri, attraverso i quali papa Mastai veniva rappresentato come il vincitore contro il drago dell'Anticristo, come il timoniere in grado di guidare la nave di Pietro attraverso la tempesta del liberalismo e in cui veniva spesso anche rievocata la protezione dell'Immacolata Concezione. Tale legame tra il papato e il culto mariano veniva sottolineato anche dalla luminaria delle "madonnelle" romane che si teneva nella stessa occasione³⁴. Con il ritorno di Pio IX a Roma, nell'aprile del 1850, si chiudeva il cerchio che si era aperto con la sua fuga a Gaeta; la figura del papa martire si tramutava nell'immagine vivente di una chiesa trionfante contro le avversità della secolarizzazione e del liberalismo, ma non era ancora detta l'ultima parola, l'esperienza repubblicana romana del 1849 aveva aperto uno squarcio istituzionale insanabile, nel quale affondano le radici di quella che storiograficamente viene definita la Questione romana. Il lento declino dello Stato Pontificio e del pote-

³² La cerimonia officiata in San Pietro per il rientro del papa a Roma è descritta in E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851*, cit., pp. 441-447.

³³ Sulla festa del 12 aprile dopo il 1850 e la devozione al papa si vedano gli studi R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., in particolare le pp. 341-414; T. Caliò, *Santità antiunitaria nella Roma di Pio IX*, in T. Caliò, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i Santi*, cit., pp. 243-267; Id., *Corpi santi e santuari a Roma nella seconda Restaurazione*, cit., pp. 305-373; Id., *Santi d'Italia*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, I, cit., pp. 405-421; M. A. Paiano, *Religione e politica nel Risorgimento. le devozioni al tempo di Pio IX*, in «Contemporanea», XIX (2016), pp. 509-36; Ead. (a cura di), *I cattolici e l'Unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discorso percorso*, Cittadella, Assisi 2012; D. Menozzi, *La politicizzazione dei culti nell'età di Pio IX*, in D. Menozzi, M. Al Kalak (a cura di), *Pio IX. Religione e politica al vaglio della modernità*; Mc Offset, Modena 2011, pp. 7-25.

³⁴ Sulla luminaria del 12 aprile si veda G. Sacchi Lodispoto, *La luminaria del 12 aprile nell'ultimo decennio di Roma papale*, in *Feste e cerimonie nella tradizione romana e laziale*, a cura del gruppo culturale di Roma e del Lazio, Lunario romano, Roma 1976, pp. 407-444; L. Nasto, *Le feste civili a Roma nell'Ottocento*, Gruppo editoriale internazionale, Roma 1994, in particolare le pp. 68-71, e ulteriore bibliografia ivi citata; si veda anche M. Fagiolo (a cura di), *La festa a Roma*, cit., e Id. (a cura di), *Il corpus delle feste a Roma, II, Il Settecento e l'Ottocento*, cit., dove sono segnalate anche fonti scritte e iconografiche sull'evento.

re temporale della Chiesa era inesorabilmente iniziato, il suo definitivo collasso solo rimandato.

Gli esiti finali dello studio condotto restituiscono una visione d'insieme del fenomeno analizzato nelle sue varie sfaccettature, dal quale si possono evincere meglio luci ed ombre della questione ma anche potenzialità e limiti, sia strumentali che metodologici e tematici. La complessità dell'indagine svolta emerge chiaramente già dal limite geografico che si è imposto all'ambito di studio, ovvero la diocesi di Roma. Questa rappresenta un caso del tutto particolare, sia per le sue dimensioni che per le sue caratteristiche di centro della Cristianità. Non è, infatti, possibile inquadrare il clero che operava al suo interno nella prima metà dell'Ottocento in un profilo omogeneo e comune, nel solco di un'eterogeneità che si riflette anche nel modo di reagire di quest'ultimo al nuovo regime politico.

Le alte gerarchie ecclesiastiche, probabilmente memori dell'esperienza repubblicana di cinquant'anni prima, decisero da subito di abbandonare Roma e di costituire un fronte comune attorno al pontefice contro il nuovo governo, agendo soprattutto attraverso gli strumenti della diplomazia e della propaganda e continuando a gestire, dall'esilio volontario, gli affari spirituali riguardanti la Città e il mondo. Diversamente, il basso clero secolare non abbandonò l'Urbe, assumendo posizioni molto diverse in base alle mansioni che lo caratterizzavano. I parroci e i preti in cura d'anime si attestarono infatti su posizioni decisamente contrarie alla Repubblica e, in un primo momento, cercarono di contrastarla con gli strumenti della pastorale, soprattutto mediante la diffusione della notizia della scomunica emanata da Pio IX. Tali armi risultarono, però, inadeguate a condurre una lotta politica contro la Repubblica e indussero il clero curato a ripiegare su una resistenza passiva, che puntava più che altro ad una pacifica e rassegnata convivenza, raccomandata, ad un certo punto, anche dall'autorità ecclesiastica, che avrebbe almeno permesso di continuare a compiere la propria missione pastorale. Probabilmente una parte del clero secolare curato aveva anche vissuto in prima persona l'esperienza della Repubblica giacobina e, dunque, era già prevenuto nei confronti di un rivolgimento politico come quello che seguì la fuga del papa da Roma, che, visti i trascorsi, non prometteva nulla di buono per i ministri del culto.

Più favorevole e incline all'adesione si dimostrò, invece, tutto il clero secolare non impegnato nella cura d'anime, compresa una discreta componente di stranieri e forestieri che giungevano a Roma, in realtà, con l'intenzione di condurre uno stile di vita meno sottoposto all'autorità ecclesiastica. Si trattava di un clero più incline a manifestare una condotta che esulava dall'ortodossia morale, religiosa e, nel caso specifico preso in esame, anche politica, manifestando comportamenti che vennero più facilmente allo scoperto nel frangente politico e sociale del 1849; senza contare poi i sacerdoti che giunsero nella Città eterna proprio per prendere parte all'avventura repubblicana. Le fonti attraverso le quali studiare questi casi di adesione, ovvero i processi per lesa maestà istruiti dal Tribunale del Vicariato dopo la caduta della Repubblica, possono far sorgere dei dubbi in merito alla convinzione di tale consenso, dubbi che, in realtà, risulta abbastanza facile sciogliere, cogliendo alcuni elementi probanti la volontà di aderire o meno all'esperienza politica in corso o ricavandone indizi che portano a propendere verso un esplicito consenso al nuovo regime politico.

D'altra parte, l'autorità civile non aveva mostrato alcuna intenzione ostile nei confronti dei ministri della religione; al contrario aveva lanciato decisi segnali volti a tutelare gli interessi del ceto ecclesiastico, emanando provvedimenti legislativi con un chiaro intento inclusivo e conciliante. Gli studi condotti in merito alla legislazione in materia ecclesiastica hanno chiaramente rivelato che le ripercussioni che quest'ultima ebbe sul clero e sui religiosi fu veramente esigua, in quanto tale legislazione rimase in realtà quasi completamente relegata su un piano teorico e mai – a differenza di quella emanata dalla Repubblica giacobina – realmente applicata. Diversamente da quanto era avvenuto cinquant'anni prima, il clero non venne privato dei diritti politici, non venne avanzata la pretesa di controllare l'ordinazione dei sacerdoti, che rimase esclusiva competenza dell'autorità spirituale, con la quale si definirono rapporti ben precisi anche a livello normativo. Non vennero, inoltre, ordinate espulsioni di ecclesiastici, i quali, se decisero di abbandonare l'Urbe, lo fecero di loro spontanea volontà e mai in modo coercitivo, compreso il clero straniero che, in gran parte, decise di partire dalla Città eterna, con alcune interessanti eccezioni.

Alcune posizioni assunte dalla Repubblica hanno anche fatto emergere atteggiamenti non del tutto coerenti sul piano giuridico. Basti pensare che il nuovo regime politico repubblicano non chiese mai al clero di pronunciare un giuramento di fedeltà, ma, allo stesso tempo, aveva già predisposto un piano di sostentamento economico di sacerdoti e religiosi, che, in questo modo, sarebbero divenuti dipendenti dello Stato. La questione economica e finanziaria non si è rivelata del tutto irrilevante. Anche nei confronti di un'azione di resistenza più decisa e pianificata, come quella del clero appartenente ai Capitoli delle basiliche patriarcali, l'autorità civile si dimostrò ferma e decisa nella volontà di vedere rispettata la legge e la propria autorità, seppur sempre pronta ad intavolare una trattativa e giungere ad una conciliazione, cercando di non intervenire troppo severamente nei confronti di queste frange più reazionarie del clero secolare, ma ribadendo sempre fermamente l'indirizzo separatista del nascente Stato.

Ovviamente, il quadro tracciato nella ricerca ha risentito fortemente della documentazione rinvenuta. È un dato di fatto che le fonti a disposizione sono sproporzionate in relazione alle due diverse posizioni assunte dal clero secolare romano: più numerose risultano quelle relative ai sacerdoti che aderirono, in diversi modi e a diversi livelli, al progetto politico repubblicano. Di questi ecclesiastici rimane oggi una traccia più consistente, poiché caddero vittima della giustizia pontificia dopo il crollo della Repubblica. Fecero, invece, molto meno parlare di sé i sacerdoti che optarono per un timido contrasto o che ripiegarono su posizioni di pacifica convivenza e, per lo meno, di non sabotaggio. Pertanto, su tali casi si possono solo formulare ipotesi e avanzare problemi che, non sempre, risulta possibile sciogliere del tutto attraverso gli strumenti a disposizione dello studioso. Dal confronto tra i diversi casi, si può giungere alla conclusione secondo la quale sarebbe del tutto sbagliato, parlando di clero secolare, proporre una dicotomia tra adesione e contrasto, tra liberalismo e intransigentismo, ma si può certamente ipotizzare che ci furono anche delle posizioni intermedie, che non crearono casi eclatanti e che, quindi, non hanno nemmeno lasciato tracce documentarie in grado di fornire un soddisfacente quadro della situazione. Si può tuttavia affermare che, in una realtà urbana dove il consenso popolare al nuovo regime politico si era rivelato abbastanza forte e diffuso, risultarono ineffi-

caci i tentativi del clero secolare di opporsi alla Repubblica e di mobilitare l'opinione pubblica in questo senso, anche mettendo in campo tutti gli strumenti in suo possesso, come quelli della pastorale religiosa.

Dal canto suo, l'autorità civile ebbe comunque ben presente il potenziale propagandistico di questi strumenti: pertanto, indirizzò la sua attività legislativa in materia ecclesiastica verso una completa inclusione del clero romano nel nuovo progetto statale. Rispetto al clero secolare, la posizione del clero regolare risulta maggiormente complessa e variegata. La documentazione riguardante gli ordini e le congregazioni religiose potrebbe essere molto più numerosa di quella vagliata in questa sede, ma anche uno studio a campione delle fonti ha permesso di tracciare aspetti e comportamenti comuni nel modo di rapportarsi alla Repubblica. I religiosi dimostrarono, per la maggior parte, un atteggiamento di contrasto, anche se all'interno degli ordini regolari maschili si può fare una distinzione simile a quella che si è fatta riguardo il clero secolare, discernendo tra gerarchia e base. L'una, essendo lontana da Roma, quindi più vicina alla corte pontificia a Gaeta, fu maggiormente in grado di porsi in netto contrasto con il nuovo regime politico, mentre l'altra, rimasta nell'Urbe, fu costretta a confrontarsi con la nuova realtà politica e a relazionarsi con l'autorità civile. La condizione di quest'ultima richiese necessariamente un atteggiamento di pacifica convivenza e di resistenza passiva alla Repubblica, a parte i casi, in realtà non numerosi, di aperta adesione. Ad una distinzione per così dire "verticale" del modo di reagire dei regolari al nuovo ordine politico, si può aggiungere una sorta di diversificazione "orizzontale", ovvero che distingue tra ordini religiosi diversi in base alla loro missione e all'estrazione sociale dei loro membri. Questi elementi distintivi, infatti, potevano indurre ad una maggiore o minore accondiscendenza ai principi democratici avanzati dal nuovo regime politico.

Particolarmente interessanti e peculiari appaiono i risultati di una lettura di genere del fenomeno: rispetto ai religiosi e al clero secolare, le donne consacrate disponevano di ancora minori strumenti per opporsi alla Repubblica. La loro stretta dipendenza dall'autorità ecclesiastica le rendeva particolarmente vulnerabili nel frangente romano del 1849 e, nella condizione claustrale in cui si trovavano, la resistenza passiva apparve veramente l'unica arma a loro disposizione, anche se non mancarono esempi di madri superiori particolarmente intraprendenti e che si spesero maggiormente per tutelare le proprie consorelle, anche cercando di aprire un canale di comunicazione e di collaborazione con le autorità repubblicane. Certamente, da un punto di vista emotivo, l'esperienza repubblicana risultò per le monache maggiormente traumatica rispetto ai religiosi uomini. Tuttavia, l'intraprendenza di alcune religiose è spia del cambiamento di prospettiva che la vita consacrata femminile stava intraprendendo nel secolo XIX, in cui l'esclusività della vita contemplativa lasciava sempre più spazio alla nascita di istituti di vita attiva; una condizione di mutamento che trovò esempi concreti anche nel frangente romano del 1849, casi di studio che si possono analizzare soprattutto attraverso una disamina delle fonti agiografiche. Da questi si evince il rinnovato ruolo delle religiose che stava prendendo piede proprio nell'Ottocento, che permise a queste donne regolari di assumere più decisamente e consapevolmente posizioni di collaborazione con la Repubblica, anche nel caso di non adesione, e di instaurare un rapporto di pacifica convivenza con l'autorità civile, nella convinzione che le avverse condizioni potessero rappresentare

una buona occasione, una sorta di banco di prova, per esercitare al meglio la vocazione alla vita attiva e l'attività di apostolato, che doveva caratterizzare la regola del proprio ordine.

È evidente che l'autorità civile non intervenne efficacemente per mobilitare il consenso dei religiosi, ma certamente non dimostrò mai un atteggiamento di ostilità e di contrasto nei loro confronti: l'accoglienza di novizi non venne mai vietata e non si deliberò l'espulsione di quelli già presenti nelle varie case religiose, come invece fece la Repubblica giacobina. In ogni modo, i provvedimenti volti a generare consenso giunsero tardivamente; gli ecclesiastici che avevano avuto intenzione di aderire alla causa repubblicana lo fecero immediatamente e non aspettarono il decreto di non riconoscimento dei voti religiosi, che concedeva ai regolari di abbandonare la propria comunità; inoltre, tale provvedimento non fornì garanzie specifiche tali da riscuotere il favore di uomini e soprattutto di donne consacrate.

Lo spostamento e l'accorpamento delle comunità religiose ebbero un impatto devastante su molti ordini e congregazioni, anche se non c'era alcun intento ostile nella sua applicazione e, in linea di principio, rispecchiavano un piano di razionalizzazione delle case religiose che già Pio VII, nel 1814, aveva auspicato e cercato di attuare, in un tentativo di riforma che naufragò proprio a causa delle resistenze opposte dai religiosi; la Repubblica dimostrò una scarsa sensibilità nel tutelare le consuetudini religiose dei regolari, certamente non rientrava nella sua strategia politica l'intento di preservare una prassi religiosa vissuta nel privato dei chiostrì, mentre la pratica religiosa ad un livello pubblico venne favorita cercando di gestire gli elementi che la caratterizzavano in senso propizio al disegno politico e mobilitando, proprio attraverso di essi, il consenso popolare a suo favore. L'autorità civile si fece garante della consuetudine religiosa romana, riportando anche in voga usanze ormai cadute in disuso o scoraggiate dall'autorità pontificia, che risultavano tuttavia molto care alla popolazione dell'Urbe, proponendosi come depositaria di una sorta di purezza formale della pratica religiosa e lanciando il messaggio che anche il popolo, liberato dall'intermediazione del clero corrotto e oscurantista, fosse tornato a praticare una religione più vicina all'originario messaggio evangelico e, dunque, in grado di stabilire un contatto più diretto con il divino. Pertanto, il ruolo mediano dei sacerdoti e del papa risultava ormai del tutto superfluo, un discorso teorico che poteva perfino risultare attraente agli occhi della comunità protestante.

L'interesse della Repubblica per la conservazione della religione e delle sue pratiche portava con sé la convinzione che questa fosse un potente mezzo di diffusione di valori morali e civili, in grado di istruire il popolo e infondere in esso anche sincere qualità civiche. Per questo, l'autorità repubblicana, mediante un discorso retorico e propagandistico dal forte afflato religioso, cercò di declinare quasi ogni ambito della vita religiosa in senso patriottico, senza però mai imporlo con la forza. Tale inclinazione fu fortemente condizionata e influenzata dalla presenza di Giuseppe Mazzini in una delle più alte cariche di governo e dalla diffusione e, in un certo senso dall'applicazione pratica, dei principi religiosi che ispiravano il suo pensiero. In questo modo la Repubblica risultò in grado di evitare quello che appariva come un pericolo concreto: l'allontanamento della popolazione dalla pratica religiosa e la disaffezione nei confronti dell'autorità ecclesiastica, rivelandosi quasi – si potrebbe dire paradossalmente – come l'unico vero collante in grado di mantenere coeso popolo e

ceto ecclesiastico, impedendo la deriva anticlericale della società e riservando alla religione e ai ministri del culto un ruolo essenziale nel nuovo quadro politico e sociale. Ovviamente, tale atteggiamento conciliante non impedì al legislatore repubblicano di mettere in pratica principi fondamentali sui quali doveva poggiare uno Stato del tutto secolarizzato e separatista, ovvero i provvedimenti legislativi volti ad eliminare l'ingerenza della Chiesa e del ceto ecclesiastico in importanti ambiti della vita sociale, come l'istruzione, l'assistenzialismo, la beneficenza, la cura dei malati etc. Anche se tale esclusione, in realtà, risultò nell'immediato più teorica che pratica e, solo con il passare del tempo, sarebbe dovuta divenire effettiva e definitiva, un tempo che la Repubblica romana del 1849, notoriamente, non ebbe.

Gli episodi di irreligiosità e i comportamenti che andavano contro la morale e la dottrina religiosa non mancarono di manifestarsi nemmeno nella Roma del 1849, anche se le fonti dimostrano che tali atteggiamenti irrispettosi nei confronti della religione erano da sempre presenti nell'Urbe in forma strisciante; nel frangente politico e sociale repubblicano, si limitarono semplicemente a venire maggiormente allo scoperto, a causa della mancanza dell'autorità ecclesiastica preposta alla sorveglianza e al disciplinamento di tali comportamenti. Alla Repubblica si può solo imputare il fatto di non aver perseguito abbastanza tali eccessi, un po' perché convinta che si trattasse solo di evidenti prove della libertà di espressione concessa dal nuovo regime politico, un po' perché troppo impegnata nella difesa militare della Città.

La religione civile si manifestò attraverso una pubblica ritualità, un'iconografia, una simbologia e un lessico ispirati al Cristianesimo, ma improntati in chiave patriottica che facevano perno soprattutto sui concetti di santità civile, martirio per la patria e guerra santa, che avevano come scopo preciso quello di infondere nella popolazione un sentire comune, un senso di appartenenza ad una comunità nazionale e, con ciò, di mobilitare il consenso popolare in favore del nuovo regime politico repubblicano. Il tutto si realizzò senza mai entrare in contrasto né mettere in discussione la prassi religiosa tradizionale, creando, anzi, una sorta di sincretismo religioso tra religione della patria e Cattolicesimo. Lo Stato si fece garante di questa convivenza, emanando provvedimenti legislativi con i quali si cercò di fondere insieme le due pratiche religiose, con l'intento di propagare un'immagine di sé stesso del tutto protesa verso un atteggiamento di garanzia nei confronti della religione, in particolare della religione praticata dalla maggioranza della popolazione degli Stati Romani, ovvero il Cattolicesimo.

La conciliazione tra religione civile e religione tradizionale e il ruolo affidato allo Stato di garante di quest'ultima risentì fortemente della presenza di Giuseppe Mazzini nell'esecutivo della Repubblica, una circostanza che mai più avrà occasione di ripetersi in tutta la vita e l'attività patriottica del Triumviro genovese. Mazzini, infatti, condizionò profondamente la diffusione e l'applicazione della religione civile a Roma, non solo portando con sé gli elementi di ispirazione giansenistica riguardo il ruolo dello Stato nei confronti della componente religiosa, ma anche innestando alla religione civile elementi propri di una dottrina spirituale del tutto personale, che una certa storiografia ha ritenuto opportuno definire "religione progressiva", che non aveva alcuna aspirazione a presentarsi come qualcosa di altro dal Cristianesimo, bensì intendeva teorizzare e realizzare un progetto di riforma della religione di Cristo con l'intento di riportarla alle sue condizioni originarie, abolendo la sua struttura

gerarchica, la massima espressione della quale era senza dubbio il Papato, per restituire una organizzazione collegiale e dal basso. Il progetto religioso teorizzato dal patriota genovese si presentava come il corrispettivo del progetto di riforma politica e sociale che la Repubblica si era posta l'obiettivo di attuare; entrambi avevano come elemento propulsore il popolo in quanto detentore della sovranità e del rapporto con la divinità; in ambito politico, il popolo aveva demandato il compito di attuare la riforma all'Assemblea Costituente, mentre, in ambito religioso, il compito di riformare la Chiesa dal suo interno sarebbe stato affidato, secondo quanto teorizzato da Mazzini, al Concilio e alle parrocchie. Gli elementi della religione civile, tramutati in prassi religiosa e messi in pratica mediante una sorta di sincretismo religioso, dovevano essere il segno visibile di questo processo riformatore, l'elemento attraverso il quale il legislatore repubblicano si presentava all'opinione pubblica come il garante di una via mediana tra innovazione e tradizione, che, a Roma, conobbe esiti prima di allora inediti e che difficilmente ebbero occasione di ripetersi allo stesso modo nel corso di tutto il processo risorgimentale.

Risulta condivisibile l'affermazione formulata da Daniele Arru, il quale ha sostenuto che il dibattito che si svolse in seno all'Assemblea Costituente sul ruolo della religione nell'apparato normativo dello Stato repubblicano dissipa ogni dubbio sul fatto «che il Costituente romano è consapevole della speciale importanza che il fattore religioso continua a rivestire nella Repubblica nata sui territori dello Stato Pontificio»³⁵. Tale enunciato risulta vero non solo in riferimento al Cattolicesimo, ma anche a tutte le altre confessioni religiose, seppur con tutte le riserve culturali relative, comprensibilmente, a uomini della metà del XIX secolo. La discussione, condotta dai deputati dell'Assemblea Costituente, sull'articolo VII della futura Costituzione della Repubblica romana lascia trapelare una precisa intenzione del legislatore di riformare il ruolo della religione nel nascente ordine statale, ma non fino in fondo, ed è evidente che quello che mancò nell'intenzione dei protagonisti della discussione fu, sicuramente, uno slancio verso una volontà di cambiamento radicale e di netta rottura rispetto al passato; davanti a tale prospettiva, si preferì mantenere una certa prudenza, senza spostarsi di fatto dal quadro normativo e fattuale già in vigore in merito. Questo limite non si deve però imputare ad un ripiegamento conservatore delle posizioni dei costituenti, quanto alla convinzione, diffusa tra i deputati, che la Costituzione che stavano approntando si sarebbe dovuta mantenere su posizioni generali e comprensive, ovvero che, su ogni aspetto, si doveva evitare di assumere precise posizioni che avrebbero rischiato di minacciare la sensibilità di una porzione di popolazione, tanto più se questa porzione risultava allora maggioritaria, come quella cattolica, esponendo così la Repubblica al rischio di perdere consensi. Allo stesso tempo, però, l'attestarsi su posizioni generali e comprensive avrebbe permesso ai futuri legislatori di applicare i principi esposti nella Carta costituzionale attraverso un percorso di crescita e di miglioramento legislativo che si sarebbe realizzato, col tempo e con l'esperienza, in fasi successive del nuovo ordinamento statale, che, notoriamente, la Repubblica non ebbe tempo di vivere e di realizzare. Altrettanto importante è apparso in questo frangente il potere attrattivo del discorso politico di

³⁵ D. Arru, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, cit., p. 254.

Mazzini, condiviso, assimilato e adattato al proprio messaggio religioso sia dagli ebrei che dai protestanti. Al tempo stesso, non si può ignorare la distanza tra il pensiero del Triumviro e le istanze riformatrici avanzate dalle minoranze religiose presenti a Roma. Anche se il patriota genovese avrebbe gradito un'azione legislativa più netta e decisa, non si può negare che neanche lui, come i deputati della Costituente, preferì adottare una strategia temporeggiatrice sulla questione del ruolo delle religioni nella Repubblica. Recenti riflessioni storiografiche sul tema hanno dissipato ogni dubbio sulla volontà di Mazzini di attuare uno scisma religioso con la Chiesa cattolica e ribadito la totale contrarietà del patriota genovese a frammentare l'identità religiosa della popolazione, favorendo invece l'unitarietà garantita dalla professione del Cattolicesimo come religione esercitata da gran parte dello stesso popolo romano. Tale tendenza si rispecchia anche nel dibattito in Costituente, che, come si è visto, mantenne sempre come punto fisso quello di non urtare la sensibilità religiosa della maggioranza dei cittadini degli Stati romani.

In definitiva, l'esperienza politica e sociale del 1849 aveva portato alla luce delle istanze che difficilmente si sarebbero potute ricondurre nell'ombra o ignorare. L'autorità ecclesiastica e il papato in primo luogo, nel lungo periodo di esilio a Gaeta, avevano avuto modo di rodare le metodologie e gli strumenti per intraprendere un efficace contrasto alle istanze liberali e secolarizzatrici dei tempi, rinsaldando vecchie alleanze, che gli indirizzi politici espressi da Pio IX nei suoi primi anni di pontificato sembravano avessero messo in crisi. Nel frangente del Quarantotto, l'intransigentismo cattolico, sempre in sintonia con l'alto clero e gli ambienti di Curia, aveva imparato quanto fosse importante fare affidamento sul clero in cura d'anime per ribadire l'egemonia morale e dottrinale della Chiesa cattolica; il ruolo del clero curato nella società e l'inclusione del laicato in questa strategia propagandistica diedero vita ad una serie di iniziative che costituiranno, nel corso di tutta la cosiddetta "Questione romana", lo zoccolo duro della resistenza cattolica alla propaganda ideologica liberale e alle istanze patriottiche. Al tempo stesso la questione studiata permette anche di riflettere sulla struttura organizzativa della Chiesa cattolica, la quale, pur essendo un'istituzione di carattere verticistico, risulta composta al suo interno da molte realtà organizzative, che ne costituiscono il corpo e la base e che, in particolari frangenti sociali e politici, hanno dimostrato una certa autonomia di scelta e d'azione, in alcuni casi anche adottando soluzioni e scelte che in grado di discostarsi dalla linea ufficiale dettata dalla gerarchia, iniziando perfino a instaurare un rapporto diretto con il potere politico e organizzando in maniera diversa la pratica religiosa.

Si può ipotizzare che l'esperimento politico e sociale repubblicano abbia iniziato a modificare anche il clero romano, inducendolo ad uniformarsi al clero degli altri Stati preunitari; una trasformazione che interessò soprattutto il clero curato che, a metà Ottocento, iniziava sempre più ad uscire dai seminari, ponendo progressivamente in minoranza il modello di un sacerdote di Antico regime, ancora fortemente presente a Roma a metà del secolo XIX, scarsamente dedito alla cura d'anime. Probabilmente fu proprio a partire dall'esperienza del Quarantotto che il clero curato iniziò a sperimentare nuovi canali di dialogo, nuovi modi di rapportarsi con il popolo dei fedeli e di agire in seno alla società, tanto in senso reazionario quanto in senso liberale. Durante la Repubblica, il clero intransigente aveva sperimentato sulla pro-

pria pelle la scarsa efficacia dei tradizionali strumenti pastorali nell'opera di contrasto alle dominanti ideologie moderne, mentre i sacerdoti più moderati compresero quanto fosse importante rapportarsi con le autorità civili e farsi portatori delle esigenze del popolo, anche per evitare un totale allontanamento di quest'ultimo dalla pratica religiosa e una generale disaffezione nei confronti delle autorità ecclesiastiche, atteggiamenti che avrebbero decretato una definitiva esclusione della Chiesa cattolica da importanti ambiti della società. L'esperienza romana del 1849 aveva dimostrato, sia a livello teorico che pratico, come tutto ciò si sarebbe potuto evitare solo mediante un ripensamento del ruolo del clero e dei religiosi nel mondo moderno e mediante una pacifica collaborazione con l'autorità civile. Anche alla luce degli scarsi esiti del processo di Restaurazione che venne attuato dopo la caduta della Repubblica, si può affermare che la tesi di fondo sulla quale si dipana questa ricerca è che l'esperienza repubblicana romana di metà Ottocento non può e non deve essere considerata solo come una rivoluzione sociale, politica o economica, ma le si deve attribuire anche la portata di una vera e propria rivoluzione religiosa, una travolgente esperienza riformatrice nata dal desiderio di innovare radicalmente non solo gli assetti politico-governativi dello Stato romano, ma anche quelli religiosi, nel tentativo di secolarizzare una società che per troppi secoli aveva visto coincidere l'autorità politica con quella spirituale.

Attraverso la sua moderata iniziativa legislativa in materia ecclesiastica, l'autorità repubblicana aveva dato prova all'opinione pubblica della falsità della tesi sostenuta dalla propaganda cattolica secondo la quale un regime politico democratico, liberale e repubblicano – nel caso romano anche vagamente socialista – si sarebbe dovuto reputare necessariamente ostile e incompatibile con la religione e i suoi ministri. L'evidenza dei fatti in merito non riuscì ad essere smentita nemmeno dalla campagna denigratoria intrapresa dalla propaganda cattolica negli anni successivi alla restaurazione del governo pontificio, in cui si cercò di diffondere la falsa immagine di una Repubblica ferocemente anticlericale e promotrice di atti di spietata violenza nei confronti del ceto ecclesiastico. Tutte le prove documentarie raccolte nel corso di questa ricerca, contribuiscono a sostanziare l'ipotesi secondo la quale la Seconda Repubblica romana, pur se bruscamente interrotta dalle bombe francesi, fu un avvenimento epocale che segnò profondi e inesorabili cambiamenti nella società romana, anche nel complesso rapporto, quasi simbiotico, ma non sempre sereno, che essa aveva instaurato con la religione e con la Chiesa. Il 1849 fu una occasione preziosa di sperimentazione politica e sociale, sia per il cattolicesimo intransigente che per il fronte patriottico e liberale, una specie di laboratorio di idee, strategie e pratiche politiche e culturali nel quale vennero pensate e messe in atto per la prima volta una serie di iniziative riguardanti i rapporti tra Stato, Chiesa e religione, che vennero poi ampiamente applicate e perfezionate nei decenni successivi e dopo l'unificazione anche su scala nazionale. Anche l'attenzione, seppur timida e poco coraggiosa, rivolta alle minoranze religiose può essere considerata una spia di quanto innovatrice fu la concezione del rapporto tra Stato e religione proposto dalla Repubblica. Non a caso alcuni studi hanno affermato che gran parte della politica italiana successiva, non solo ottocentesca ma anche novecentesca, avrebbe guardato all'esperienza legislativa della Repubblica romana del 1849 come ad un paradigma, un caso esemplare al quale rivolgere lo sguardo in materia di rapporti tra Stato e

Chiesa³⁶. La Repubblica mostrò, infatti, di possedere una concezione straordinariamente innovativa e, al tempo stesso, moderata dei rapporti tra Stato e religione, realizzando uno dei più riusciti ed equilibrati tentativi di costruzione di uno sistema statale laico e separatista, in cui la necessità di mantenere il consenso della popolazione, mediante la tutela della consuetudine religiosa e dei suoi ministri, non doveva mai entrare in conflitto con una visione del tutto aconfessionale della società, favorendo l'integrazione del ceto ecclesiastico nella vita politica e una sua progressiva emancipazione dalla convinzione della necessità imprescindibile della sopravvivenza del potere temporale del papa e di una capillare presenza della Chiesa nella società.

Questo non aveva impedito la diffusione di una religione civile che riuscì, sotto la guida teorica di Giuseppe Mazzini, a trasformarsi per la prima volta da puro pensiero a prassi concreta e tangibile. La stessa religione civile che, decenni più tardi, intese immortalare nel travertino e nei bronzi del Gianicolo la memoria degli eroi che difesero la Repubblica nel 1849: volti di uomini e donne che eran stati animati da un patriottismo e da ideali che, in quella occasione, riuscirono a convivere con le pratiche della religione tradizionale, trasformando la Città eterna nel palcoscenico sul quale trovarono una reale manifestazione valori che tutt'oggi affascinano e appassionano, dove gli ideali patriottici e romantici di eroismo, libertà ed uguaglianza sociale, riuscirono a fondersi con il pragmatismo politico, dando vita ad una esperienza civica alla quale si dovrebbe tutt'ora rivolgere lo sguardo per affrontare le numerose sfide del tempo presente.

³⁶ Si vedano a tale proposito gli studi già citati di carattere storico-giuridico, soprattutto quelli di Daniele Arru e Mauro Ferri.

Fonti archivistiche

Archivio di Stato di Roma

- *Miscellanea della Repubblica romana del 1849*,

busta 8, fascicoli XIII-XVIII;

busta 15, fascicoli XXXIV-XXXV;

busta 39, fascicolo XC;

busta 72, fascicolo CXXVI; busta 73, fascicolo CXXVII;

busta 74, fascicolo CXXXII.

Miscellanea giornaliera, buste 77-88.

- *Armellini Carlo e famiglia*, busta 6.

- *Archivio Antonelli*, buste 1, 2, 32.

- *Tribunale supremo della Sacra Consulta*, busta 286, fascicolo CXXX.

- *Miscellanea di carte politiche riservate*, buste 116-119, 154.

- *Commissione delle ricupere – Direzione generale di Polizia (1849-1850)*, buste 1-10.

- *Commissione governativa di Stato*, busta unica, fascicolo XII.

- *Censura pontificia (1849-1854)*, busta unica, fascicolo 1-81.

- *Miscellanea di rapporti politici*, buste 1-22.

- *Sacra Congregazione degli Studi*, busta 13.

- *Pio Ospedale di S. Spirito in Sassia*, buste 823, 830.

- *Miscellanea della statistica (1785-1872)*, buste 1, 3.

Archivio Apostolico Vaticano

- *Archivio particolare di Pio IX*,

Oggetti vari, 469, 487, 493-494, 497-498, 507-508, 512, 516, 524, 534, 569, 678, 834, 851, 882, 918-919, 940, 1012.

Sovrani e particolari, 283, 306, 1322.

- *Collezione Spada*, 209, 95, 100, 105-111, 115, 129, 14, 78, 79, 144.

- *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Positiones, Regolari e monache*, 1849, e *Archivio Segreto, Positiones*, 1847-1850.

- *Fondo particolare Pio IX*, buste 29, 45, 46.

- *Repubblica Romana II (1849)*, buste 17-23.

- *Sacra Congregazione dei Riti, Processus*, registri 2426-2428, 5346-5351, 5342, 2414, 6448-6451, 3761, 5525-5537.

- *Segreteria di Stato*,

Consiglio centrale di censura, buste 1, 2, 24, 27.

Epoca moderna, Corrispondenza di Gaeta e Portici (1848-1850), rubriche 1-6, 8-11, 13-20, 24, 44-45, 50-52, 66, 68, 160, 162, 165, 166, 193, 229, 242, 280.

Commissione Governativa di Stato a Roma, fascicoli 1-8.

Spglio Pio IX (1846-1878), buste 2-4, 8.

Tra altari e barricate

Archivio storico del Vicariato di Roma

- *Documenti particolari del Vicariato*, palchetto 65,

dossier F, parte prima, fascicoli 1, 4-6, 10- 13.

dossier B, fascicolo II.

dossier D, fascicolo VII.

- *Segreteria del Vicariato, Atti*,

plico 1, fascicoli 3, 11, 15, 16, 19;

plico 7, pacchi 1-2;

plico 8a, fascicoli 1, 2, 5, 6, 8-19;

plico 21, fascicolo 15;

plico 29, fascicolo 2;

plico 35b, fascicoli 5, 6, 8;

plico 36, fascicolo 1;

plico 42, fascicoli 1501, 1523, 1524;

plico 52, fascicolo 26;

plico 62, fascicolo 3;

plico 139, fascicolo 12;

plico 158, fascicoli 1, 3, 5-9;

plico 174;

plico 296, fascicoli 7, 9, 12.

Registro 307.

Varie, tomi 27, 35, 36.

Decreti, 1849-1851.

- *Tribunale criminale del Vicariato*,

scaffali 176-177-178-179,

registri 7, 10, 53, 61, 77, 84;

buste 118, 119, 121, 122, 125-127, 129, 154-156. 159, 167-174, 294-298, 641, 644. 649.

- *Stato delle anime dell'alma Città di Roma per l'anno 1850*, Roma, Tipografia della Reverenda Camera apostolica, in *Liber animarum dal 1832 al 1867*.

- *Capitoli di Basiliche, Capitolo di S. Maria in Trastevere*, palchetti 249-269, volume 76.

- *Capitolo di S. Eustachio*, palchetto 171, volume 245 G, *Miscellanea, Carte sulla Repubblica del 1798 e del 1849*.

- *Capitolo di San Lorenzo in Damaso*, scaffali 169-170, volume 6.

- *Archivio del Capitolo di Santa Maria in Cosmedin*, posizione 142, volume 42-43.

- *Capitolo di Santa Maria in Via Lata*, palchetto 156, volume 64.

- *Parrocchie, Santa Maria in Trastevere, Battesimi, 1849; Morti 1849*.

Archivio del Capitolo Lateranense

- *Decreti capitolari*, 1849-1850, K XCV.

- LXXIX (*Urbis, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI, Pius IX 1827-1852*), fascicoli 9-15, 19-22.

Archivio storico Capitolino

- *Tribunale supremo della Sacra Consulta, Omicidi qualificati per ispirito di parte contro Callimaco Zambianchi, Luigi Cecchini, Antonio Cipistioni, Salvatore Brandi, ed altri. Risultanze degli atti*, Tipografia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1851.

Archivio del Museo Centrale del Risorgimento

- busta 542, fascicoli, 11, 19; buste 107, 261.

Jacopo De Santis

Archivio storico della Seconda Sezione della Segreteria di Stato (Affari Ecclesiastici straordinari)

- *Affari ecclesiastici straordinari, periodo I, Stati Ecclesiastici II*, posizione 807, fascicoli 287-289; posizione 886, fascicolo 298.

Archivio storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli

- *Scritture riferite nei congressi, Collegi vari*, 32, 56, 57, 62, 19, 9.
- *Fondo lettere e decreti della Sacra Congregazione e biglietti di Mons. Segretario*, 338 (1849).
- *Acta Congregationis De Propaganda Fide*, 212, (1849-1850).

Archivio storico della Penitenzieria Apostolica

- *Giustificazioni di pagamenti*, busta 21, fascicolo IV; busta 22, fascicolo IV.
- *Penitenzieri minori, (Posizioni antiche)*, V, Lauretani, fascicolo IV.

Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede

- *Sanctum Officium, Decreta*, 1848-1851.
- *Stanza storica*, S 4 b; Q 3 F; B 2 I; 50 B 6 S/1, 1
- *Oeconomica, ASV 111*, fascicoli 1-8.
- *Materie diverse*, 1848- 1849, fascicolo X.
- *Materie diverse*, 1851-1853, fascicolo IX.
- *Privilegia*, 1844-1856, fascicolo XII.
- *Privilegia*, 1878-1885, fascicolo 1880.
- *Privilegia*, 1851-1852, fascicolo unico.
- *Cancelleria, Extravagantia*, XII (2), 26.

Archive of the Pontifical Irish College in Rome

- *Cul/NC/4/1849*, buste 8, 15, 16.
- *KIR/1836-1861*, buste 615, 620, 621, 647.
- *Cullen Collection, Correspondence*, CUL, 1696, 1709, 1714, 1722, 1735, 1759, 1765, 1769.

Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori

- *Registro della Congregazione Casanatense*, busta XI.
- *Prov. Rom. Epist et doc. 1849-1850*, busta XIII.
- *Repubblica Romana stampe (1849)*, busta XX.

Archivio storico di Santa Maria Sopra Minerva (Provincia Romana dell'Ordine Domenicano)

- *Carteggio Crispolti – Rossi Santucci*, H III 19, 68; *Carteggio Crispolti Abate Azeglio*, H III 1, 21.
- *Vicariato, 1825-1913*, CM II A.5.5.
- *CM Minerva Cur. G. I*, CM. Minerva. II. A. 6. 22.
- *Minerva, Papi*, CM II. A. 3. 11.
- *Santa Maria sopra Minerva*, PR. D. I. 25.
- *Necrologi*, PR. G. I. 13.
- *CM. II. F. 4. 17.*

Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini

- *Acta S. Sedis*, BA, *Summi Pontifices, Pius IX*, 5/8, fascicolo 1.
- *Regimen Generale Ordinis*, DB, 58, *Venantius a Torino (1847-185)*.

Tra altari e barricate

Archivio della Provincia Romana dei Frati Minori Cappuccini

- *Annuari della Provincia Romana*, VII.
- *Atti dei Ministri Provinciali*, fascicolo 35.

Archivio della Basilica Patriarcale di Santa Maria Maggiore

- busta 839; busta 4, fascicolo VIII.

Archivum Romanum Societatis Jesu

- *Nuova Compagnia, Europa meridionale, Roma, Epistolae*, 1027, fascicolo 1, 5, 8, 19.
- *Epistolae*, 1029, fascicolo 1, 4, 12-16.
- *Nuova Compagnia, Epistolarum registra, Registro interinale del tempo della dispersione 1848-1850*, Vol. C-D.

Archivio storico della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù

- *Provincia romana, Sant'Eusebio. Casa di esercizi e terza probazione*, 533, 2. *Litterae annuae*, 1830-1868.
- *Provincia romana*, 4.a. *Diario dei Carissimi*.
- *Provincia romana*, 30. *Elenchus visitationis P. Provincialis 1834-1916*.
- *Provincia romana*, 33. 1. *Litterae annuae della Casa di S. Andrea al Quirinale*, 1832-1869.
- *Provincia romana, Collegio romano*, 531, fascicolo 1, *Lettere annue dal 1850 al 1874*.
- *Provincia romana, Roma Convitto dei Nobili*, 534, fascicoli 2, 7, 38.
- *Provincia Romana, Sacre Congregazioni romane e cardinali*, busta 13, fascicoli 6, 11.
- *Corrispondenza del P. Generale, Roothaan*, 102/5.

Archivio storico dei Barnabiti di Roma

- *Sala ovale 1*.
- *Arm. 8.5/20, Lettere del Rev.mo P. Prep. Gen.le Caccia*, 1848-1851.
- *Arm 8.5/22, Epistolario del Rev.mo P. Caccia, Lettere ricevute nel primo triennio, 1847-1850*.
- *Fondo Ugo Bassi*.

Archivio Generale dei Missionari del Preziosissimo Sangue

- G, III, 15, 105, *Corrispondenza, Ven. Merlini*, 1847-1873.

Archivio Generale dei Ministri degli Infermi

- 1135, *Orazione funebre in morte del R.mo P. Luigi Togni Prefetto generale dei CC. RR. Ministri degl'Infermi recitata il dì 26 novembre 1849 nella chiesa dei SS. Vincenzo ed Anastasio dal P. Nicolò Borrelli assistente delle Scuole Pie*, Roma, Coi tipi della S. C. de Propaganda Fide, 1849.
- *Historica Domus S. M. Magdalenae ex annis 1814-1893*, fascicolo 456.
- 1710, *P. Bennicelli e Spedale S. Spirito*.
- 1536, *Registro degli atti della Consulta Generale de' PP. Ministri degli Infermi in S. M. Maddalena di Roma, dal Maggio 1844 a tutto l'anno 1860*.

Archivio Generale dell'Ordine dei Carmelitani Calzati di antica osservanza

- II, *Romana, Conventus*, 23, 47.
- *Commune Ordinis, Documenta varia*, II C.O. 56, 57.

Archivio delle Oblate del Bambin Gesù

- *Comunità di Roma*, 85, 3, 30/2, 12/7.

Jacopo De Santis

Archivio Generale dell'Ordine del Santissimo Redentore

- *Provincialia*, 01-R, 1792-1758, *Provincia Romana*, XVII, 51, 6.

Archivio storico della Basilica e del Monastero di San Paolo fuori le Mura

- *Liberati, Monaci di San Paolo 1849, Cenni storici intorno agli individui che componevano le Comunità del Monastero di S. Paolo fuori Roma per D. Raffaello Liberati Priore Bened.o Cass.e, 1865, Cronache, Cronache*, armadio 16, palchetto C.
- *Cronache, Memorie della Basilica e Sagro Monastero di San Paolo dal 28 luglio 1823 fino al 2 agosto 1850, Cronache*, armadio 16, palchetto C.
- *Storia de' principali fatti accaduti nel Monastero di S. Paolo fuori Roma e contrade ivi dintorno dal 1 gennajo 1849 a tutto luglio del med.mo anno scritta dal P. D. Raffaello Liberati Priore Benedettino Cassinese nel 1866, Cronache*, armadio 16, palchetto C.
- *Storia dei principali fatti accaduti in Roma e suo Stato dal 29 Aprile 1848 a tutto il 12 Aprile 1850. Codice compilato in Roma dal P. D. Raffaello Liberati Priore Benedettino Cassinese nel 1864, vol. I-V, Studio teologico Sant'Anselmo*, armadio 23, palchetto b.

Archivio storico del Capitolo di San Pietro in Vaticano presso la Biblioteca Apostolica Vaticana

- *Decreti*, 33.

Archivio storico del Capitolo di San Pietro in Vaticano presso i canonici di San Pietro

- E. Debellini, *Diario della Ss. Patriarcale Basilica Vaticana dall'anno 1849 all'anno 1851 scritto dal sacerdote Enrico Debellini Romano Chierico Benefiziato e sottoarchivista della detta Basilica, Diari*, 47, (nuova segnatura 9/2. 40).

Archivum Generale Scholarum Piarum

- *Reg. Gen.*, 189; 233 A, fascicolo 13 c2, 13 b,
- *Dom. Gen.*, 6 A.

Archivio Generale dell'Ordine dei Chierici Regolari Teatini

- *Mss. (R.6.)*, CX, *Cirino Francesco Maria, C.R., Personale*.
- *Vaccaro*, fascicolo 73.

Archivio del monastero della Visitazione di Roma

- *Ragguaglio degli avvenimenti accaduti alla nostra comunità al tempo della repubblica romana dell'espulsione del nostro monastero dell'Umiltà e della dimora in quello di S. Susanna, e Libro del Monastero*.

Archivio Generale dei Servi di Maria di Roma

- *Cronaca del Monastero delle Serve di Maria, scritta dalle monache, con correzioni e aggiunte a mano di fra Francesco Michele Stringelli, priore generale dei Servi di Maria dal 1841 al 1847*.

Archivio storico della Comunità ebraica di Roma

- *Università degli ebrei di Roma*, 02 Rc 1, fascicoli, 1, 6, 7, 13.
- *Deliberazioni e verbali delle sedute del Consiglio della Università -1812-1862, 02 Vc, 10 sup. 02*, fascicolo 1.
- 1H2, *Copialettere B da Aprile 1834 a tutto settembre 1857*.

Tra altari e barricate

National Archives London

- *Foreign Office, 605/167, Rome vol. 2; 881/193, Memorandum on the condition an prospects of roman affairs; 43/44, 46, 47; 881/211.*

British Library, Londra,

- *A collection of official documents issued in Rome, dec. 1848-May 1849, Rome, Church of [Miscellaneous Documents].*

Fonti a stampa

Documenti ufficiali

- 1849, *Bollettino delle leggi, proclami, circolari, regolamenti ed altre disposizioni della Repubblica romana*, Roma, Tipografia nazionale.
- 1850, *Difesa di Enrico Cernuschi rappresentante del popolo romano avanti il consiglio di guerra francese in Roma 1850*, Tipografia Capolago, Elvetica.
- 1911, *Le Assemblee del Risorgimento. Atti raccolti e pubblicati per deliberazione della Camera dei Deputati*. Roma, II-IV, Roma, Camera dei Deputati.
- 1933, *United States Ministers to the Papal States. Instructions and despatches, 1848-1868*, Washington D. C., Catholic University Press.
- Baudi di Vesme C. (a cura di) 1951, *La diplomazia del Regno di Sardegna durante la Prima guerra d'indipendenza, II Relazioni con lo Stato Pontificio (marzo 1848-luglio 1849)*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Blass R. (a cura di) 1973, *Le relazioni diplomatiche tra lo Stato Pontificio e l'Austria*, III serie (1848-1860), I, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea.
- Cecchini F. (a cura di) 1999, *In nome di Dio e del Popolo. Repubblica romana del 1849. Atti del Triumvirato*, Roma, Centro studi Endas.
- Fatica M. (a cura di) 1971, *Le relazioni diplomatiche tra lo Stato Pontificio e la Francia. III serie (1848-1860)*, I, 4 gennaio 1848- 18 febbraio 1849, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea.

Memorialistica e opere biografiche

- 1849, *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica in Roma, narrazione compilata sugli atti ufficiali pubblicati per comando del governo e per la massima parte inseriti nel monitor romano*, Roma, Paternò.
- 1852, *Le memorie della Contessa Spaur ossia la fuga di Pio IX da Roma a Gaeta nel novembre 1848*, Torino, Tipografia Castellazzo e Degaudenzi.
- Anonimo 1850, *La Repubblica italiana del 1849. Suo processo*, Torino, Stamperia Reale.
- Balbani A. 1860, *Storia illustrata della vita di Garibaldi*, Milano, Inversini Paolo e Pagani Andrea.
- Balleydier A. 1852, *Storia della rivoluzione di Roma. Quadro religioso, politico e militare*, Napoli, Stabilimento Tipografico Perrotti.
- Bandi G. 1888, *Anita Garibaldi. Appunti storici raccolti e illustrati da Giuseppe Bandi*, Firenze, Bemporad e Figlio.
- Barrilli A. G. (a cura di) 1902, *Scritti editi ed inediti di Goffredo Mameli*, Genova, Società ligure di storia patria.
- Bassi U. 1864, *Opere sacre e politiche*, Genova, Enrico Monni.
- Beghelli G. 1874, *La Repubblica romana del 1849*, I-II, Lodi, Società cooperativa tipografica.
- Boero G. 1850, *La rivoluzione romana a giudizio degli imparziali*, Firenze, Birindelli.

- Boulangé T. s.a., *Rome en 1848-1849-1850. Corrispondance d'un officier français de l'armée expéditionnaire d'Italie, publiée par l'Abbée Boulangé*, I-II, Limoges, Barbou Freres.
- Bordoni C. 1910, *Una martire del 1849: Colomba Antonietti*, Foligno, Tip. Artigianelli si San Carlo.
- Bresciani A. 1882, *La Repubblica romana*, I-II, Milano, Muggiani e C.
- Capasso G. 1914, *Dandolo, Morosini, Manara e il primo Battaglione dei bersaglieri lombar-di nel 1848-1849*, Milano, Cogliati.
- Castellini G. 1909, *Pagine garibaldine (1848-1866). Dalle memorie del Maggiore Nicostrato Castellini*, Milano, Bocca.
- Costa N. 1927, *Quel che vidi e quel che intesi*, Milano, Treves.
- Cuneo G. B. 1850, *Biografia di Giuseppe Garibaldi*, Torino, Fory e Dalmazzo già Favale.
- Dandolo E. 1849, *I volontari e bersaglieri lombardi. Annotazioni storiche*, Torino, Tipografia Ferrero e Franco.
- de Gaillard L. 1861, *L'expédition de Rome in 1849: avec pieces justificatives et documents inédits*, Paris, J. Lecoffre.
- de Lesseps F. 1849, *La mia missione a Roma maggio 1849, Memoria presentata al Consiglio di Stato*, Torino, G. Chiantore.
- de Lidekerke de Beaufort A. 1949, *Rapporti delle cose di Roma 1848-1849*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Del Vecchio B. 1849, *L'assedio di Roma del 1849*, Capolago, Tipografia Elvetica.
- d'Arincourt C. V. P. 1850, *L'Italie rouge ou histoire des revolutions de Rome*, Naples, Paris, Allouard et Kappelin.
- Farini L. C. 1853, *Lo Stato romano dall'anno 1815 al 1850*, voll. I-IV, Firenze, Le Monnier.
- Fuller M. 1986, *Un'americana a Roma (1847-1849)*, Pordenone, Studio Tesi.
- Gabussi G. 1851, *Memorie per servire alla storia della rivoluzione degli Stati Romani dall'elevazione di Pio IX al pontificato sino alla caduta della Repubblica*, voll. I-III, Genova, Regio Istituto de' sordomuti.
- Garibaldi G. 1870, *Cantoni il volontario: romanzo storico*, Milano, E. Politti.
- 1870, *Clelia o il governo dei preti*, Milano, Fratelli Reichiedei.
- 1888, *Memorie autobiografiche*, Firenze, G. Barbera.
- Gazzola F. 1850, *Il prelado italiano Monsignor Carlo Gazzola ed il Vicariato di Roma sotto papa Pio IX, 1849-1850. Accusa, carcerazione, difesa, condanna e fuga del presunto rei di criminlese coi relativi documenti autentici giustificativi*, Torino, Vaccarino.
- Giraud Spaur T. 1851, *Relazione del viaggio di Pio IX P. M. a Gaeta*, Firenze, Galileiana.
- Goppelli Z. 1895, *La Compagnia Medici e la difesa del Vascello. Ricordo per il 20 Settembre 1895*, Montegiorgio, U. Delbello.
- Gualtieri L. 1891, *Memorie di Ugo Bassi, apostolo del Vangelo, martire dell'indipendenza italiana / compilate da L. Gualtieri; coll'aggiunta di lettere e di preziosi documenti relativi alla morte del martire non che ai principali avvenimenti politici del 1848; con un ritratto inciso in rame da L. Paradisi*, Bologna, Giacomo Monti al Sole.
- Guersoni G. 1875, *Vita di Nino Bixio*, Siena, Barbera.
- 1889, *Garibaldi*, I-III, Firenze, Barbera.
- Koelman J. P. 1963, *Memorie romane*, I-II, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Lazzarini G. 1899, *Roma dal 10 Febbraio al 7 Luglio 1849. Diario epistolare*, Roma, Società editrice Dante Alighieri.
- Loevinson E. 1902, *Giuseppe Garibaldi e la sua Legione nello Stato romano: 1848-1849*, I-III, Roma, Società editrice Dante Alighieri.
- Mannucci M. 1850, *Il mio governo in Civitavecchia e l'intervento francese. Con note e documenti inediti*, Torino, Tipografia L. Arnaldi.

- Marraro H. R. (a cura di) 1964, *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Minghetti M., *Miei ricordi*, I-II, Torino, L. Roux e C.
- Orsini F. 1862, *Memorie politiche*, Torino, T. Degiorgis.
- Ottolini V. 1884, *Cronaca della Compagnia Medici (1849)*, Milano, Carlo Barbini.
- Pisacane C., La Masa G. 1969, *La guerra del 1848-1849 in Italia*, Napoli, Fulvio Rossi.
- Roncalli N. 1972-1997, *Cronaca di Roma (1844-1870)*, I-II, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Rusconi F. 1870, *19 anni di vita d'un garibaldino. Da Murazzone 1848 a Mentana 1867. Racconto storico, aneddótico e popolare*, Firenze, Bencini.
- 1879, *La Repubblica romana del 1849*, Roma, Capaccini e Ripamonti.
- Saffi A. 1898-1903, *Ricordi e scritti*, *Publicati per cura del Municipio di Forlì*, voll. III-IV, XI, Firenze, G. Barbera.
- Severini M. 2002, *Diario di un repubblicano. Luigi Filippo Polidori e l'assedio francese alla Repubblica romana del 1849*, Ancona, Affinità elettive.
- Sforza C. 1899, *Ricordi della vita di Colomba Antonietti. Raccolti e pubblicati nel cinquantesimo anniversario della sua gloriosa morte dal nipote Claudio Sforza*, Bologna, Zanichelli.
- Spada G. 1868-1869, *Storia della rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio dal 1 Giugno 1846 al 15 luglio 1849*, voll. I-III, Firenze, G. Pellas.
- Tizzani V. 2015, *Effermeridi romane*, Giuseppe Croce (a cura di), Roma, Cangemi.
- Torre F. 1857, *Memorie storiche sull'intervento francese in Roma nel 1849*, Torino, Savojardo e Bocco.
- Trivulzio di Belgiojoso C. 1978, *Ricordi dall'esilio*, Cinisiello Balsamo, Paoline.
- Vecchi C. A. 1856, *La Italia. Storia di due anni 1848-1849*, voll. I-II, Torino, S. Franco e figli.
- 1911, *Le vicende della Repubblica romana*, Firenze, Quattrini.
- Venosta F. 1867, *Roma e i suoi martiri notizie storiche dall'anno 1846 al 1867*, Milano, Barbini.
- Visconti Venosta G. 1906, *Ricordi di gioventù: cose vedute o sapute 1848-1860*, Milano, Cogliati.
- von Hoffstetter G. 1851, *Giornale delle cose di Roma del 1849*, Capolago, Tipografia Elvetica.
- White Mario J. 1986, *Vita di Garibaldi*, Pordenone, Studio Tesi.
- Zamboni F. 1926, *Ricordi del battaglione universitario romano (1848-1849)*, s.l., Parnaso.
- Carteggi**
- 1939, *Lettere di Luciano Manara a Fanny Bonacina Spini*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Belli G. G. 1962, *Lettere, Giornali, Zibaldone*, Torino, Einaudi.
- Frappolli L. 2007, *Lettere garibaldine*, «Il Risorgimento. Rivista di Storia del Risorgimento e storia contemporanea», LIX numero monografico in due volumi.
- Garibaldi G. 1973, *Epistolario*, II 1848-1849, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Ghisalberti A. M. (a cura di) 1936, F. Orsini, *Lettere*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Manno A. 1910, *L'Opinione religiosa e conservatrice in Italia dal 1830 ricercata nelle corrispondenze e confidenze di Monsignor Giovanni Corboli Bussi*, Torino, Fratelli Bocca.
- Menegazzi G. B. (a cura di) 1891, *Sulla morte di Goffredo Mameli : due lettere inedite di Giuseppe Mazzini ed una della madre di Mameli*, Foligno, Tipografia cooperativa.
- Pásztor L. 1982, *Nuove lettere di Pio IX. Corrispondenza con il Cardinal Patrizi*, «Pio IX», XI, 3-85.

Pubblicazioni varie

- 1849, *Apparizione del Volto Santo di Nostro Signore Gesù Cristo, relazione tratta da deposizione autentica per cura di un sacerdote napoletano*, Napoli, Tipografia arcivescovile..
- Anonimo 1888, *Compendio della vita del Ven. Servo di Dio Vincenzo Pallotti sacerdote romano fondatore della Pia Società delle Missioni sotto la speciale protezione di Maria vergine Immacolata Regina degli Apostoli per Monsignor Luigi Vaccari O. S. B. Vescovo titolare di Sinope e coadiutore di Nicotera e Tropea desunto dal processo ordinario fatto in Roma*, Roma, Tipografia tiberina di Federico Seth.
- Capecelatro A. 1900, *Vita della Serva di Dio Paola Frassinetti fondatrice delle Suore di santa Dorotea*, Roma, Tipografia di San Giovanni Evangelista.
- Garibaldi G. 1934, *Scritti e discorsi politici e militari*, I-III, Bologna, Cappelli.
- Tribunale Supremo della Sagra Consulta s.d., *Romana di più delitti commessi per spirito di parte*, S. l., s. e.
- Tribunale supremo della Sacra Consulta 1851, *Omicidi qualificati per ispirito di parte contro Callimaco Zambianchi, Luigi Cecchini, Antonio Cipistioni, Salvatore Brandi, ed altri. Risultanze degli atti*, Roma, Tipografia della Reverenda Camera Apostolica.
- Mameli G. 1850, *Scritti di Goffredo Mameli*, Genova, Dagnino.
- 1902, *Scritti editi e inediti di Goffredo Mameli / ordinati e pubblicati con proemio, note e appendici* a cura di Anton Giulio Barrili, Genova, Società ligure di storia patria.
- 2010, *Fratelli d'Italia. Pagine politiche*, Milano, Feltrinelli.
- Mazzini G. 1906-1943, *Edizione nazionale degli scritti editi e inediti*, I-CVI, Imola, Galeati.
- Orlandi M. 1887, *Compendio della vita della Venerabile Serva di Dio Elisabetta Sanna terziaria francescana ed aggregata della Pia Società delle missioni, compilato sulle testimonianze giuridiche del Processo Ordinario per la di lei Beatificazione e Canonizzazione dal sacerdote Carlo Maria Orlandi della detta Pia Società vice-postulatore della causa*, Roma, Tipografia Tiberina di Federico Setth.
- Pallotti V. 2008, *Opere complete, Lettere anni 1849-1850*, a cura di F. Moccia, Roma, Società dell'Apostolato cattolico.
- Regio Archivio di Stato di Roma (a cura di) 1937, *Stato degli inquisiti dalla S. Consulta per la rivoluzione del 1849*, I- II. Roma, Vittoriano.
- Suhibne M. (a cura di) 1961, *Paul Cullen and his contemporaries. With their letters from 1820-1902*, I, Naas, Leinster Leader LTD.

Bibliografia

Nella seguente bibliografia sono stati inseriti studi non citati nelle note del testo poiché non strettamente attinenti alla tematica oggetto della ricerca, ma ritenuti ugualmente importanti per avere più chiaro il quadro generale degli eventi e il contesto storico nel quale si verificarono. Sono state, invece, omesse le voci di dizionari biografici e opere prosopografiche presenti nelle note al testo.

- 1972, *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, I-IV, Olschky, Firenze (per riferimenti bibliografici fino al 1970, mentre per i riferimenti bibliografici dei decenni successivi si veda l'edizione della stessa bibliografia pubblicata nel 2003, Balsamo L. (a cura di), *Bibliografia dell'età del Risorgimento*, I-IV, Firenze, Olschky.
- 1973, *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa (La Mendola, 1971), I-II, Milano, Vita e pensiero.
- 1982, *Garibaldi: arte e storia*, Comitato nazionale per le manifestazioni culturali per il I centenario della morte di Giuseppe Garibaldi, Firenze, Centro Di.
- 2000, *Giornate celebrative su "Il centocinquantenario della Repubblica romana del 1849, Roma, 3 luglio 1999"*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», 397, 311-349.
- 1984, *Giuseppe Garibaldi e il suo mito, Atti del LI congresso di storia del Risorgimento italiano (Genova 10-13 Novembre 1982)*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano.
- 1978, *I grandi problemi della storiografia del Risorgimento. Atti del XLVIII Congresso di Storia del Risorgimento*, (Mantova, 26-29 settembre 1976), Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- 1988, *Il clero nell'età posttridentina: utopie, modelli, realtà*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, numero monografico.
- 1969, *Italia e Stati Uniti nell'età del Risorgimento e della guerra civile. Atti del II Symposium di Studi Americani*, Firenze, La Nuova Italia.
- 1961, *L'assistenza ospitaliera nell'età del Risorgimento*. Atti del secondo congresso italiano di storia ospitaliera, Cierì, Capella.
- 1982, *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II incontro seminariale di Maratea (24-25 settembre 1979)*, Napoli, Edizioni Dehoniane.
- 1998, *La Repubblica romana: 1849*, Catalogo della mostra documentaria, Roma, Pio Sodalizio dei Piceni, 10-17 marzo.
- 1998, *Risorgimento e minoranze religiose*, numero monografico di «Rassegna mensile di Israel», 64.
- 2015, *Scrivere di storia. Narrazioni del cristianesimo nei secoli*, numero monografico di «Rivista di storia del Cristianesimo» 12.
- Abin C. 2017, *Otra vez la viejas lagrimas: vida y muerte de André Aguyar, el moro de Garibaldi*, Montevideo, Cal y Canto.

- Agnoli F. M. 2011, *L'ultimo mito del Risorgimento: storia senza retorica della Repubblica romana (9 febbraio-4 luglio 1849)*, Rimini, Il Cerchio.
- Alberigo G. 1973, Nuove frontiere della storia della Chiesa, in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, 70-30, Brescia, Morcelliana.
- Alfonzetti B., Cantù F., Formica M., Tatti M. (a cura di) 2011, *L'Italia verso l'unità. Letterati, eroi, patrioti*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Alfonzetti, Tatti M. (a cura di) 2013, *La Repubblica romana del 1849. La storia, il teatro, la letteratura*, Roma, Bulzoni.
- Andreoni S., Fiorentino C. M., Giannini M. C. (a cura di) 2012, *Storia dell'Ordine di San Camillo. La Provincia Romana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, in particolare il contributo di Fiorentino C. M., *Dall'invasione francese alla caduta del potere temporale (1798-1870)*, 73-174.
- Antonelli S., Fiorentino D., Monsagrati G. (a cura di) 2000, *Gli americani e la Repubblica romana del 1849*, Roma, Gangemi.
- Arru D. 2012, *La legislazione della Repubblica romana del 1849 in materia ecclesiastica*, Milano, Giuffrè.
- Arru 2016, *Mazzini Triumviro. Politica e ideologia religiosa*, in Id., *Esperienze storiche fra politica, religione e diritto*, Roma, La Sapienza editrice, 7-21.
- Arru 2007, *Sulla legislazione ecclesiastica della Repubblica romana del 1849*, «Clio» 43, 189-205.
- Art J. 2000, *L'histoire du recrutement des prêtres et religieux en Europe occidentale au 19^e et 20^e siècle: chapitre clos?*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 95/3, 225-237.
- Ausenda G. 1979, *Pio IX e i generali delle Scuole Pie nel ventennio 1848-1868*, «Archivum Scholarum Piarum», 3, 295-322.
- Balzarro C. (a cura di) 2006, *Il Gianicolo e la Repubblica romana del 1849*, Roma, Comitato Gianicolo.
- Bangert W. V. S. J. 1990, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti.
- Banti A. M., Bizzocchi R. 2010, *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Roma, Carocci.
- Banti, Chiavistelli A., Mannori L., Meriggi M. (a cura di) 2011, *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Roma-Bari, Laterza.
- Banti, Ginsborg P. (a cura di) 2007, *Storia d'Italia. Annali 22, Il Risorgimento*, Torino, Einaudi.
- Banti (a cura di) 2010, *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma-Bari, Laterza.
- Banti 2010, *Il Risorgimento italiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Banti 2000, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi.
- Banti 2011, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Barbieri C. 1954, *I giornali romani nel 1849*, Roma, Idis.
- Bartoccini F. 1985, *Roma nell'Ottocento. Il tramonto della "Città santa", nascita di una capitale*, Bologna, Cappelli.
- Bartoccini 1971, *La Roma dei romani*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Bartoloni S. (a cura di) 2007, *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino.
- Battaglia A. 1946, *Libertà di culto e religione di Stato nella Repubblica romana del '49*, «Civiltà moderna», 37-41.
- Battaglini M. 1991, *Due aspetti poco noti della storia costituzionale della Repubblica romana del 1849: il tribunato e la normativa sulla responsabilità ministeriale*, «Rassegna storica del Risorgimento», 78, 435-460.

- Battelli G. 1988, *La tipologia del prete romano fra tradizione e "romanitas" nell'Ottocento-Novecento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 331-386.
- Bauberot J. 1987, *Histoire du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bauer R. (a cura di) 1971, *Roma dalla Repubblica del 1849 al venti settembre 1870*, Torino, Associazione mazziniana italiana.
- Belardinelli M. 2011, *Il Risorgimento e la realizzazione della comunità nazionale*, Roma, Studium.
- Bertolo B. 2011, *Sorelle d'Italia. Le eroine invisibili dell'Unità d'Italia*, Torino, Ananke.
- Bertoni E. 2010, *Aurelio Saffi. L'ultimo "vescovo" di Mazzini*, Forlì, Cartacanta.
- Bertoni Jovine D. (a cura di) 1959, *I periodici popolari del Risorgimento*, I-II, Milano, Feltrinelli.
- Bertotti E. 1927, *Goffredo Mameli e la Repubblica romana del 1849*, Genova, Studio editoriale genovese.
- Beseghi U. 1940, *Ugo Bassi*, I-II, Parma, s. e.
- Biggini C. A. 1937, *Il pensiero politico di Pellegrino Rossi di fronte ai problemi del Risorgimento italiano*, Roma, Vittoriano.
- Bizzocchi F. 1971, *La biblioteca segreta del Collegio romano (1641-1871)*, «Gesuiti della Provincia romana», 3, 17-24.
- Bocchi A. 1987, *Documenti della Repubblica romana dalla raccolta Piraino*, «Bollettino della Domus mazziniana», 33, 155-172.
- Bocci M. 1995, *Il Municipio di Roma tra riforma e rivoluzione (1847-1851)*, Roma, Istituto di Studi romani.
- Boesch Gajano S., Scaraffia L. (a cura di) 1990, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Boesch Gajano, Scorza Barcellona F. (a cura di) 2008, *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio. Atti del Convegno (Roma, 25-27 settembre 2002)*, Roma, Viella.
- Boffito G. 1916, *Ugo Bassi, note bio-bibliografiche*, «Atti dell'Accademia Pontiniana», 46, numero monografico.
- Bolgiani F. 1971, *Per un dibattito sulla «storia religiosa»*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 7, 613-616.
- Bonella A. L., Venzo M. I., Pompeo M. (a cura di) 1997, *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, Roma Freiburg-Wien, Herder.
- Boutry Ph. 1996, *Repubblica romana (1849)*, in P. Levillain (a cura di), *Dizionario storico del papato*, Milano, Bompiani, I-Z, 1240-1243.
- Brezzi C. 2011, *Laici, Cattolici, Chiesa e stato dall'Unità d'Italia alla Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna.
- Brigante Colonna G. 1949, *Callimaco Zambianchi*, «Strenna dei Romanisti», numero monografico per il centenario della Seconda Repubblica romana, 127-131.
- Brigante Colonna 1938, *L'uccisione di Pellegrino Rossi (15 novembre 1848)*, Milano, Mondadori.
- Bulferetti L. 1948, *Contributi alla storia del pensiero sociale del Risorgimento. Due utopisti sociali della Repubblica romana*, «Società», 464-477.
- Cabibbo S., Serra A. (a cura di) 2017, *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattrocento e Settecento*, Roma, Roma-Tre Press.
- Caffiero M. 1991, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti.
- Caffiero 2000, *Religione e modernità in Italia (secc. XVII-XIX)*, Pisa, Istituti editoriali poligrafici.
- Caffiero (a cura di) 2001, *Roma repubblicana 1798-99, 1849*, numero monografico di «Roma moderna e contemporanea», 9.

- Caffiero, Monsagrati G. (a cura di) 1997, *Dall'erudizione alla politica. Giornali, giornalisti ed editori a Roma tra XVII e XX secolo*, Milano, Franco Angeli.
- Caliò T. 2008, *Corpi santi e santuari a Roma nella seconda Restaurazione*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella, 305-373.
- Caliò 2017, *Santità antiunitaria nella Roma di Pio IX*, in T. Caliò, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i Santi: agiografia, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 243-267.
- Calzolari M., Di Sivo M., Grantalio E. (a cura di) 2001, *Ne delicata remaneat impunita. Giustizia e criminalità nello Stato Pontificio*, numero monografico di «Rivista storica del Lazio», 9.
- Calzolari M., Grantalio E. (a cura di) 2003, *Lo Stato pontificio tra Rivoluzione e Restaurazione: istituzioni ed archivi (1798-1870)*, Roma, Archivio di Stato di Roma.
- Calzolari M., Grantalio E., Mattei D. (a cura di) 2007, *Mazzini e il suo mito. Il caso del Lazio*, Roma, Archivio di Stato di Roma.
- Calzolari M., Grantalio E., Pieretti M., Lanconelli A., Londei L. (a cura di) 1999, *Roma, Repubblica. Venite! Percorsi attraverso la documentazione della Repubblica romana del 1849*, Cangemi, Roma.
- Camaiani P. G. 1976, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, «Rivista storica italiana», 88, 708-744.
- Camaiani 1972, *Il diavolo a Roma e la rivoluzione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 485-516.
- Cameron R. 1997, *Papal finance and temporary power (1815-1871)*, «Church History», 26, 132-147.
- Campanella A. P. 1971, *Giuseppe Garibaldi e la tradizione garibaldina. Una bibliografia dal 1807 al 1970*, I-II, Ginevra, Comitato dell'Istituto internazionale di Studi garibaldini.
- Cantimori D. 1967, *Conversando di storia*, Roma-Bari, Laterza.
- Capaldo A. V. 2000, *La Repubblica romana e il problema della costituente nel 1848-1849*, Firenze, L'autore libri.
- Capelli A. 1998, *La buona compagnia. Utopia e realtà carceraria nell'Italia del Risorgimento*, Milano, Unicopli.
- Capone A. 2020, *Le contrôle de la prostituition à Rome sous l'occupation française de 1849: hygiène publique, ordre moral et coopérations policières après la révolution*, «Revue historique des armées», 228, 75-88.
- Capuzzo E. (a cura di) 1999, «Rassegna storica del Risorgimento», Numero speciale monografico per il 150° anniversario della Repubblica romana del 1849, 86.
- Cardia C. 2011, *Risorgimento e religione*, Torino, Giappichelli.
- Carocci R. 2017, *La Repubblica romana. 1849, prove di democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Odradek, Roma.
- Carpi L. junior 1956, *Il pensiero ebraico di un uomo del Risorgimento*, «Rassegna mensile di Israel», 22, 298-307.
- Cassiani G. (a cura di) 2003, *I Giubilei del XIX e XX secolo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Cavicchioli S. 2017, *Anita. Storia e mito di Anita Garibaldi*, Torino, Einaudi.
- Ceccarelli G. (Ceccarius) 1933, *Francesco Sturbinetti, Senatore della Repubblica romana*, Roma, Leonardo da Vinci.
- Ceccarelli 1925, *La Pasqua a Roma nel 1849. Da documenti inediti dell'Archivio capitolare di San Pietro, dell'Archivio storico del Comune di Roma e dell'Ecc.ma Casa Massimo*, «Roma», 3, 3-5.
- Cecchinato E. 2011, *Camicie rosse. I Garibaldini dall'Unità alla Grande guerra*, Roma-Bari, Laterza.
- Ceccuti C., Degl'Innocenti M. (a cura di) 2007, *Giuseppe Garibaldi tra storia e mito*, Manduria – Roma – Bari, Piero Lacaita editore.

- Ceci L., Demofonti L. (a cura di) 2005, *Chiesa, laicità e società civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Roma, Carocci.
- Cepeda Fuentes M. 2011, *Sorelle d'Italia. Le donne che hanno fatto il Risorgimento*, Torino, Blu edizioni.
- Cignoni M. 2012, *I Protestanti e la Repubblica Romana del 1849*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 210-211, 257-264.
- Colagiovanni M. 1977, *Giovanni Merlini (1795-1873)*, Roma, Sanguis.
- Colombo G. 2007, *La rivoluzione romana in convento. Lettere di religiose nella seconda Repubblica romana*, in M. Caffiero, M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne. La memoria restituita*, Roma, Viella, 367-352.
- Comitato Nazionale per onoranze a Giuseppe Mazzini 1949, *La Repubblica romana del 1849*, Roma, Irag.
- Cortese N. 1951, *Costituente e Costituzioni italiane del 1848-49*, Napoli, Libreria scientifica editrice.
- Covato C., Venzo M. I. (a cura di) 2007, *Scuola e itinerari formativi dallo Stato pontificio a Roma capitale. L'istruzione primaria*, Unicopli, Milano.
- Cozzo P. 2014, *Andate in pace: parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma, Carocci.
- Cretoni A. 1971, *Roma giacobina. Storia della Repubblica romana del 1798-'99*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Critelli M. P. (a cura di) 2001, *Stefano Lecchi. Un fotografo e la Repubblica romana del 1849*, Roma, Retablo cultura.
- Crocella C. 1982, "Augusta miseria". *Aspetti della finanze pontificie nell'età del capitalismo*, Milano, Nuovo istituto editoriale italiano.
- Croce G. M. 2015, *Vincenzo Tizzani. Effermeridi romane*, Roma, Gangemi.
- Croce 1985, *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I. I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, «Archivum historiae pontificae», 23, 217-345, e numeri seguenti.
- d'Alatri M. 1994, *I Cappuccini. Storia d'una famiglia francescana*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini.
- D'Alessandro A. 1957, *La Repubblica romana del 1849 e l'intervento francese*, «Nuova rivista storica», 61, 261-289.
- Dal Maso C. 2011, *Colomba Antonietti. La vera storia di un'eroina*, Edilazio, Roma.
- Dalla Torre P. 1949, *Pio IX e la restaurazione del 1849-1850*, «Aevum», 23, 267-279.
- De Crescenzo A. 1935, *La visita di Pio IX a Salerno*, «Archivio storico per la provincia di Salerno», 3, 138-146.
- De Felice R. 1965, *Aspetti e momenti della vita economica di Roma e del Lazio nei secoli XVIII e XIX*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- De Felice 1953, *Gli ebrei nella Repubblica romana del 1798-'99*, «Rassegna storica del Risorgimento», 40, 327-356.
- De Luca G. 1962, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- De Marco A. 1949, *Il tramonto dello Stato Pontificio. Il papato di Gregorio XVI*, Torino, Einaudi.
- De Leonardis M. 1981, *L'Inghilterra e la Questione romana: 1859-1870*, Milano, Vita e pensiero.
- De Longis R. 2001, *Tra sfera pubblica e difesa dell'onore. Donne nella Roma del 1849*, «Roma moderna e contemporanea», 9, 263-283.
- De Salvo L., Sindoni A. (a cura di) 2002, *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Soveria Mannelli, Rubettino.
- De Santis J. 2017, «Garibaldi è un santo!». *La costruzione di una agiografia garibaldina*, in T. Calìo, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella co-*

- struzione dell'identità nazionale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 383-409.
- De Santis 2018, *L'Ordine dei Predicatori nella Roma repubblicana del 1849. Tra pregiudizi politici e casi di violenza anticlericale*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 3, 189-207.
- De Santis 2019, «*Le congiure de' miracoli*». *Eventi prodigiosi e ierofanie tra devozione e politica nella Roma repubblicana del 1849*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 85, 678-690.
- De Nigris T. 1991-1996, *Il titolo 41 «Ospizi e beneficenza» dell'Archivio Capitolino (1848-1870)*, «Architettura, storia e documenti», 7-12, 279-293.
- Degl'Innocenti M. 2008, *Garibaldi e l'Ottocento: nazione, popolo, volontariato, associazione*, Manduria, Lacaita.
- Degli Innocenti Venturini M. A. 1981, *Marianna Florenzi Waddington e il Risorgimento italiano*, «Rassegna storica del Risorgimento», 68, 273-302.
- Della Peruta F., Galante Garrone A. (a cura di) 1979, *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, vol. 1-2.
- Del Re N. 1976, *Il Vicegerente del Vicariato di Roma*, Roma, Istituto di studi romani.
- Della Peruta F., Galante Garrone A. (a cura di) 1979, *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza.
- Della Peruta 1997, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizione ed emancipazione*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, 11, *Gli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1133-1167.
- Della Peruta 1974, *I democratici e la rivoluzione italiana (dibattiti, ideali e contrasti politici all'indomani del 1848)*, Milano, Feltrinelli.
- Delumeau J. (a cura di) 1979, *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, SEI.
- Delumeau 1985, *Il prescritto e il vissuto*, in F. Pitocco (a cura di), *Storia delle mentalità*, 1, Interpretazioni, Roma, Bulzoni, 193-222.
- Demarco D. 1947, *Pio IX e la rivoluzione del 1848. Saggio di storia economico-sociale*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Demarco 1944, *Una rivoluzione sociale. La Repubblica romana del 1849*, Napoli, M. Fiorentino.
- De Rosa G. 1983², *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida.
- Detti E. 1942, *Margaret Fuller Ossoli e i suoi corrispondenti*, Firenze, Le Monnier.
- Di Napoli M. 2011, *Le relazioni tra Stato e Chiesa nell'esperienza storica della Repubblica romana del 1849*, «Quaderni laici» 4, numero monografico.
- Di Porto B. 1980, *Gli ebrei nel Risorgimento*, «Nuova Antologia», 115, 256-272.
- Di Porto 1980, *Gli ebrei nel Risorgimento*, Firenze, Le Monnier.
- Di Porto 1972, *Mazzini e l'emancipazione degli ebrei*, in G. Ciranna (a cura di), *Giuseppe Mazzini*, Roma, Edizioni della voce, 120-123.
- Di Ruscio L., Frascangeli L. (a cura di) 1999, *150 anni della Repubblica Romana. Atti del convegno, Roma, 10 febbraio 1999*, Roma, Publisprint service.
- Diddi B., Sofri S. 2011, *Roma 1849. Gli stranieri nei giorni della Repubblica*, Palermo, Sellerio.
- Dobroljubov N. 1966, *Padre Alessandro Gavazzi e le sue prediche*, in C. De Michelis (a cura di), *Conti, preti, briganti*, Milano, s.e., 53-97.
- Donato M. P. 2000, *Roma e la Repubblica del 1849*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, 16, *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di papa Wojtyła*, Torino, Einaudi, 924-930.
- Doni E. (a cura di) 2012, *Donne del Risorgimento*, Bologna, Il Mulino.
- Dovere U. (a cura di) 1996, *Chiesa e Risorgimento nel Mezzogiorno*, Gorle, Velar.

- Espadas Burgos M. 2000, *Espana y la República romana de 1849*, Roma, Consejo superior de la investigaciones científicas.
- Fabre P. A., Maire C. (dir. par) 2010, *Les antijésuites*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Fagiolo M. (a cura di) 1997, *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, Roma, De Luca.
- Fagiolo (a cura di) 1997, *Il corpus delle feste a Roma*, Roma, De Luca.
- Faggioli M., Melloni A. (a cura di) 1996, *Religious Studies in the 20th Century: a Survey on Disciplines, Cultures and Questions. Proceedings of the Assisi Conference 2003*, Münster, LIT Verlag.
- Falco G. 1946, *Giuseppe Mazzini e la Costituente*, Firenze, Sansoni.
- Falconi C. 1983, *Il cardinale Antonelli. Vita e carriera di un Richelieu italiano nella Chiesa di Pio IX*, Milano, Mondadori.
- Fattorini E. (a cura di) 1997, *Santi, culti e simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Felisini D. 1991, *Le finanze pontificie e i Rotschild, 1830-1870*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Ferri M. 1989, *Costituente e Costituzione nella Repubblica romana del 1849*, «Diritto e società», 1, 1-52.
- Ferri 1998, *L'esperienza della Repubblica romana del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 85, 49-54.
- Ferri 1991, *L'idea di stato nella Repubblica romana del 1849*, in *Il dibattito sull'unità dello stato nel Risorgimento italiano, Atti del convegno, Bergamo, ex chiesa di Sant'Agostino, 1-3 giugno 1990*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1-43.
- Ferri 2012, *Il retaggio costituzionale della Repubblica romana del 1849*, Roma, La Sapienza Editrice.
- Filoramo G. (a cura di) 2008, *Le religioni e il mondo moderno*, 1, Torino, Einaudi.
- Finelli M. 1999, *Il "prezioso elemento". Giuseppe Mazzini gli emigrati italiani nell'esperienza della scuola italiana a Londra*, Verucchio, P. G. Pazzini.
- Fiorani L. 1970, *L'Ottocento: Le feste popolari, in Riti cerimonie feste e vita di popolo nella Roma dei Papi*, Bologna, Cappelli, 266-273.
- Fiorani (a cura di) 1992, *"Deboli progressi della filosofia"*, *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, numero monografico di «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 9.
- Fiorani 1995, *Storia religiosa di Roma. Note intorno a recenti esperienze di ricerca*, in *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991)*, Roma, Dehoniane, 225-258.
- Fiorentino C. M. 2013, *Capire il Risorgimento*, in E. Ciccozzi, L. Di. Ruscio, R. Gravina (a cura di), *L'Italia tra '800 e '900. Ipotesi e percorsi*, 13-18.
- Fiorentino D. 2014, *Gli Stati Uniti e il Risorgimento d'Italia (1848-1901)*, Roma, Gangemi.
- Fiorino V., Fruci G. L., Petrizzo A. (a cura di) 2013, *Il lungo Ottocento e le sue immagini. Politica, media, spettacolo*, Pisa, ETS.
- Flores D'Arcais (a cura di) 1974, *L'episcopato di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, Caltanissetta-Roma, Sciascia.
- Foa S. 1978, *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, Assisi-Roma, Carucci.
- Focault M. 1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Fonzi F., Giuntella V. E. (a cura di) 1949, *La mostra storica della Repubblica romana del 1849*, Roma, Libreria dello Stato.
- Fonzi 1949, *I giornali romani del 1849*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 67, 97-120.

- Forlini G. 1983, *Un prelado piacentino alle prese con la Curia romana nella prima metà dell'Ottocento: Carlo Gazzola (1804-1865)*, «Bollettino storico piacentino», 78, 143-169.
- Formica M. 1994, *La città e la Rivoluzione. Roma 1798-1799*, Roma, Istituto storico del Risorgimento italiano.
- Formica 2004, *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Roma, Carocci.
- Formigoni G. 1998, *L'Italia dei Cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna, Il Mulino.
- Fossi G. (a cura di) 2000, *La storia dei Giubilei*, 4, 1800-2000, Firenze, Giunti.
- Fracassi C. 2005, *La meravigliosa storia della repubblica dei briganti. Roma 1849*, Milano, Mursia.
- Francia E. 2007, «*Il nuovo Cesare è la Patria*». *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in A. M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, 22, *Il Risorgimento*, cit., 421-450.
- Francia 2012, 1848. *La rivoluzione del Risorgimento*, Bologna, Il Mulino.
- Francia 2012, *Predicare la rivoluzione. L'oratoria politica religiosa nel Risorgimento*, in M. Isnenghi (a cura di), *Pensare la nazione. Silvio Lanaro e l'Italia contemporanea*, Roma, Donzelli, 17- 27.
- Friz G. 1974, *La popolazione di Roma dal 1770 al 1900*, Roma, Edindustria Editoriale.
- Fruci G. L. 2018, *La banalità della democrazia. Manuali, catechismi e istruzioni elettorali per il primo voto a suffragio universale in Italia e in Francia (1848-1849)*, <<http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/fruci.pdf>>, (10/18).
- Furlani S. 1990, *La Costituzione della Repubblica romana del 1849: note di natura tipologica*, «Il pensiero mazziniano», 3, 62-82.
- Fusilli S., Sebastiani B. 1974, *Bibliografia su Pio IX in esilio a Gaeta e a Portici*, «Pio IX», 3, 297-325.
- Gaiotti de Biase P. 2006, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*, Roma, Edizioni Studium.
- Gambasin A. (a cura di) 1974, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale: clero, sinodi e laicato cattolico in Italia*, Padova, Liviana.
- Gambasin 1979, *Religiosa magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura.
- Gambasin 1969, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Padova, Antenore.
- Gamberini G. (a cura di) 1981, *Storia e costituzione della Repubblica romana attraverso i manifesti*, Ravenna, Longo.
- Garavani G. 1910, *La Costituzione della Repubblica romana nel 1798 e nel 1849*, Fermo, Stabilimento tipografico cooperativo.
- Gastaldi U. 1989, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana.
- Gatta B. 1949, *Le elezioni del 1849*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 67, 3-27.
- Gennaro A. 1970, *Da Roma giacobina a Roma capitale*, «Rivista militare», 26, 1286-1335.
- Gennaro 1970, *La Repubblica romana e i suoi aspetti militari*, «Rivista della Guardia di Finanza», 19, 619-644.
- Ghisalberti A. M. 1965, *Momenti e figure del Risorgimento romano*, Milano, Giuffrè.
- Ghisalberti 1958, *Roma da Mazzini a Pio IX. Ricerche sulla restaurazione papale del 1849-1850*, Milano, Giuffrè.
- Ghisalberti 1978, *Storia costituzionale d'Italia. 1848-1948*, 2, Roma-Bari, Laterza.
- Ghisalberti 1949, *Una restaurazione "reazionaria e imperita"*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 67, 139-178.

- Giannini M. C. 2006, *Religione, conflittualità e cultura: il clero regolare nell'Europa di Antico Regime*, Roma, Bulzoni.
- Ginsborg P. 1991, *Risorgimento rivoluzionario. Mito e realtà di una guerra di popolo*, «Storia e dossier», 47, 384-399.
- Ginzburg L. 2005, *Anita. Storia di Anita Garibaldi*, Roma, E/O.
- Ginzburg C. 2019, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Milano, Adelphi
- Giorcelli G., Monsagrati G. (a cura di) 2001, *Margaret Fuller: tra Europa e Stati Uniti*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, numero monografico.
- Giordano F. M. 2012, *Alessandro Gavazzi, tra politica antipapista, ideali risorgimentali e cultura evangelica*, «Bollettino della Società di Studi valdesi», 210-211, 213-232.
- Giovagnini L. A. 1975, *Dalla elezione di Pio IX alla caduta della Repubblica romana*, Chiavari, a cura dell'autore.
- Giuntella V. E. 1950, *Due esperienze Repubblicane in Roma (1798-1849)*, «Rassegna storica del Risorgimento», 27, 177-184.
- Giuntella 1949, *Il Municipio di Roma e le trattative col Generale Oudinot (30 Giugno-2 Luglio 1849)*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 67, 121-137.
- Giuntella 1988, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Gisel P. (ed par) 1995, *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève, CERF.
- Grilli G. 1989, *Riflessioni in tema di rapporti fra Stato e Chiesa nella Repubblica romana del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 73, 283-296.
- Groppi A. 1985, *Subalterni in tempo di modernizzazione*, Milano, Franco Angeli.
- Guadagno P. 2020, *Banchetti romani. Socialità e politica dall'ascesa di Pio IX alla Repubblica romana*, Roma, Bentivoglio Ginevra.
- Guasco M. 1999, *Il prete dall'Ottocento al Vaticano II: tra storia e storiografia*, in *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*, Roma, Herder, 299-322.
- Guasco 2002, *La formazione del clero*, Milano, Jaca Book.
- Guasco 1991, *Lo stato degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra Ottocento e Novecento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 169, 102-117.
- Guasco 1997, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma, Laterza.
- Guidi L. 2005, *Patriottismo femminile, travestimenti sulla scena risorgimentale*, «Studi storici», 41, 571.
- Huetter L. 1949, *Il clero romano nel '49*, «Capitolium», 9, 379-390.
- Huetter 1944, *La Basilica Liberiana e gli avvenimenti del 1848-'49 in un inedito diario contemporaneo*, «Capitolium», 19, 81-94.
- Incisa L., Trivulzio A. 1984, *Cristina di Belgiojoso. La principessa romantica*, Milano, Rusconi.
- Ingusci P. 1973, *La politica economico-sociale della Repubblica romana del 1849*, «Pensiero mazziniano», 28, 43.
- Isnenghi M., Cecchinato E. (a cura di) 2008, *Fare l'Italia: unità e disunità nel Risorgimento*, Torino, UTET.
- Isnenghi (a cura di) 1996, *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*, 1-3, Roma-Bari, Laterza.
- Isnenghi 2007, *Garibaldi fu ferito. Storia e mito di un rivoluzionario disciplinato*, Roma, Donzelli.
- Jacini S. 1938, *La crisi religiosa del Risorgimento. La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Bari, Laterza.
- Jagosz M. 2011, *Clero liberiano a servizio della Salus Populi Romani*, I- II, Roma, Lisanti.
- Janz O.- Klinkhammer L. (a cura di) 2008, *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, Donzelli.

- Jedin H. (a cura di) 1960, *Problemi di vita religiosa italiana nel Cinquecento*, Padova, Antenore.
- Jemolo A. C. 1948, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi.
- Kertzer D. 2019, *Il papa che voleva essere re. 1849: Pio IX e il sogno rivoluzionario della Repubblica romana*, Milano, Garzanti.
- Kertzer 2017, *The lost cause: failed french ultimata and the restoration of papal rule in Rome in 1849*, «Journal of modern italian studies», 5, 555-570.
- La Salvia S. (a cura di) 1999, *Mostra storica della Repubblica romana del 1849*, Museo centrale del Risorgimento, Vittoriano, Roma 10 febbraio-4 luglio 1999, Roma, Fratelli Palombi.
- Le Bras G. 1969, *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli.
- Lamb L. 1978, *The siege of Rome 1849*, «War monthly», febbraio, 11-20.
- Landogna F. 1921, *Giuseppe Mazzini e il pensiero giansenistico*, Bologna, Zanichelli.
- Laras G. 1973, *Ansie e speranze degli ebrei in Roma durante il pontificato di Pio IX*, «Rassegna mensile di Israel», 39, 512-531.
- Laureano E. 1967, *Archivi ecclesiastici di Roma sulla Repubblica del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 54, 272-281.
- Laureano 1970, *Il clero e la Repubblica romana del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 57, 226-232.
- Lavenia V. 2018, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Lemaitre N. (éd.) 2002, *Histoire des curés*, Paris, Fayard.
- Leti G. 1913, *La rivoluzione e la Repubblica Romana (1848-1849)*, Milano, Francesco Valardi.
- Leti 1919, *Roma e lo Stato pontificio dal 1849 al 1870. Note di storia politica*, 1, Roma, Tipografia dell'Unione Editrice.
- Levi Sullam S. 2007, «Dio e il Popolo»: *la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini*, in A. M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia, Annali*, 22, *Il Risorgimento*, cit., 401-422.
- Levi Sullam 2010, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Levi Sullam 2017, *Pro patria mori. Il martirio politico nel Risorgimento*, in T. Calì, D. Menozzi (a cura di), *L'Italia e i Santi*, cit., 3-31.
- Limiti G. 2001, *Margaret Fuller mazziniana e la Repubblica romana del 1849* e D. Tamblè, *Le carte su Margaret Fuller nell'Archivio di Stato di Roma*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, rispettivamente 49-66 e 165-188.
- Lizzani M. 1942, *La Repubblica romana del 1849*, Roma, Azienda tipografica editrice nazionale anonima.
- Lodolini A. 1922, *Il processo della Sacra Consulta a Giuseppe Mazzini*, Roma, Archivio di Stato di Roma.
- Lodolini Tupputi C. 2004, *La commissione direttrice dei processi. Ricerche sulla Restaurazione pontificia del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 91, 369-416.
- Loevinson E. 1937, *Gli ebrei dello Stato della Chiesa nel periodo del Risorgimento politico d'Italia*, «Rassegna mensile di Israel», 11, 278-280.
- Loevinson 1929, *Gli israeliti dello Stato Pontificio e la loro evoluzione politico sociale nel periodo del Risorgimento italiano fino al 1849*, Roma, s. e.
- Loevinson 1928, *L'iscrizione sulla tomba di Giacomo Venezian*, «Rassegna storica del Risorgimento», 12, 1-3.
- Lovison F. (a cura di) 2011, *I Barnabiti nel Risorgimento*, Atti del convegno, (Roma, 14-15 gennaio 2011), numero monografico di «Barnabiti Studi» 28.

- Lucrezio Monticelli C. 2012, *La polizia del papa. Istituzioni di controllo sociale a Roma nella prima metà dell'Ottocento*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Lucrezio Monticelli 2007, *La nascita del carcere femminile a Roma tra XVIII e XIX secolo*, «Studi Storici», 48, 447-476.
- Lucrezio Monticelli 2009, *Dentro e fuori le mura. Fonti per lo studio della popolazione femminile delle carceri di Roma nel primo Ottocento*, «Annali del Dipartimento di Storia dell'Università di Roma Tor Vergata», 4, 275-302.
- Lucrezio Monticelli 2018, *Roma seconda città dell'Impero. La conquista napoleonica dell'Europa mediterranea*, Roma, Viella.
- Lupi L. 1952, *La costituzione romana del '49. Note di filosofia politica*, Mazara, Società editrice siciliana.
- Lupi M. 2011, *Clero e cultura in Italia tra antico regime ed età liberale: percorsi storiografici*, in R. Millar, R. Rusconi (a cura di), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del Cattolicesimo tra 1400 e 1850*, Roma, Viella, 319-341.
- Lupi 2006, *Clero italiano e cura pastorale in età contemporanea. Fonti e dibattito storiografico*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 60, 69-89.
- Lupi 2012, *Formazione e modelli sacerdotali*, in R. Ugolini (a cura di), *Gregorio XVI tra oscurantismo e innovazione. Stato degli studi e percorsi di ricerca*, Roma-Pisa, F. Serra, 115-138.
- Lupi 1998, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci, 1846-1878, tra Stato Pontificio e Stato Unitario*, Roma, Herder.
- Lupi 2009, *L'istruzione religiosa a Roma tra Settecento e Ottocento*, in L. Proietti (a cura di), *Il mestiere dello storico tra ricerca e impegno civile*, Roma, Aracne editrice, 35-56.
- Lupi 1998, *La cultura ecclesiastica a Perugia nell'Ottocento*, in L. Polverini (a cura di), *Erudizione e antiquaria a Perugia nell'Ottocento*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 271-307.
- Lupi 2011, *Les Visitandines à Rome au XIX^e siècle*, in M. E. Henneau, P. Vismara, B. Barbiche, J. Coppier, Y. Kinossian, F. Langlois (a cura di), *Pour Annecy et pour le monde. L'Ordre de la Visitation (1610-2010)*, Cinisello Balsamo, Silvana editoriale, 151-163.
- Lupi 2001, *Per una storia sociale della religiosità a Roma. La catechesi parrocchiale negli ultimi anni dello Stato Pontificio*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 55, 59-108.
- Lupi 2002, *Problemi pastorali a Roma nell'età di Pio IX*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma, la sua vita e la sua cultura tra età moderna e contemporanea*, 3, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 133-174.
- Lupi 2010, *Religiosi francesi a Roma tra Rivoluzioni e restaurazione. Il caso dei Fratelli delle Scuole Cristiane*, in *L'échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés, textes réunis par F. Meyer, S. Milbach*, Chambéry, Presse de l'Université de Savoie, 145-174.
- Lupi 2011, *Vescovi/1: dal 1848 alla fine del secolo*, in Melloni A. (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 809-827.
- Mack Smith D. 1999, *Garibaldi*, Milano, Mondadori.
- Mack Smith 2011, *Il Risorgimento italiano*, Roma- Bari, Laterza.
- Mack Smith 2000, *Mazzini*, Milano, Rizzoli.
- Maghenzani S., Platone G. (a cura di) 2011, *Riforma, Risorgimento e Risveglio*, Torino, Claudiana.
- Majolo Molinari O. 1963, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, 1-2, Roma, Istituto di Studi romani.
- Mammi O. 1989, *Il popolo romano e la Repubblica del 1849*, «Le Città», 2, 3-27.
- Manzi I. 2003, *La Costituzione della Repubblica romana del 1849*, Ancona, Affinità elettive.

- Mariani Biagini P. (a cura di) 1999, *I progetti e la costituzione della Repubblica romana del 1849. Testi e index locorum*, Firenze, Istituto per la documentazione giuridica del CNR.
- Martina G., Capizzano E. (a cura di) 1992, *Giacomo Venezian*, Camerino, Università degli Studi di Camerino.
- Martina G., 1964, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, in R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino, 751-782.
- Martina 1985, *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, in *Problemi di storia della chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Dehoniane, 245-279.
- Martina 1969, *L'atteggiamento della S. Sede e della gerarchia di fronte alle prime iniziative organizzate di apostolato dei laici alla metà dell'Ottocento in Italia*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padova, Antenore, 310-357.
- Martina 1971, *La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca in Italia*, «Archivum Historiae Pontificiae», 9, 309-376.
- Martina 1974-1990, *Pio IX (1846-1878)*, 1-3, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Martina 2000, *Pio IX*, Enciclopedia dei Papi, 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 560-574.
- Martina 1988, *Roma capitale dello Stato pontificio nel Risorgimento*, in *Le città capitali degli Stati preunitari*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 313-370.
- Martina 2003, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana.
- Martina 1993, *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*, Brescia, Morcelliana.
- Martire E. 1935, *La predicazione patriottica dei barnabiti Bassi e Gavazzi*, «Rassegna storica del Risorgimento», 22, 901-924.
- Maselli D. 1974, *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli, 1836-1886*, Torino, Claudiana.
- Massani M. 1983, *Ospedali e sanità nella Repubblica romana del 1849. L'opera di Cristina Trivulzio di Belgiojoso e delle donne romane*, Roma, Nuova tecnica grafica.
- Massani 1984, *Ospedali e sanità nella Repubblica romana del 1849*, «Giornale di medicina militare», 134, 230-243.
- Mattarelli S. (a cura di) 1999, *Politica in periferia. La Repubblica romana del 1849 fra modello francese e municipalità romagnola*, Ravenna, Longo.
- Mazzucca G. 2007, *La storia della Repubblica romana del 1849*, Ravenna, Libro aperto.
- Mengozi D. 2008, *Garibaldi taumaturgo. Reliquie laiche e politica nell'Ottocento*, Bari-Roma, Piero Lacaita editore.
- Menniti Ippolito A. 2014, *Il Cimitero acattolico di Roma. La presenza protestante nella città del papa*, Roma, Viella.
- Menozi D., Montacutelli M. 2011 (a cura di), *Storici e religione nel Novecento italiano*, Brescia, Morcelliana.
- Menozi, Rusconi R. (a cura di) 2005, *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 3-131.
- Menozi 1992, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 124-179.
- Menozi 1993, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi.
- Menozi 2001, *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella.
- Menozi 2011, *La politicizzazione dei culti nell'età di Pio IX*, in D. Menozi, M. Al Kalak (a cura di), *Pio IX. Religione e politica al vaglio della modernità*, Mc Modena, Offset, 7-25.
- Menozi 2020, *Crociata. Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Roma, Carocci.

- Miccoli G. 1986, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico, Annali della Storia d'Italia*, 9, Torino, Einaudi, 881-928.
- Miccoli 1985, *Chiesa e modernità in Italia tra Ottocento e Novecento*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti.
- Miccoli 1996, *Per continuare la discussione...*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 32, 429-433.
- Miccoli 2020, *Questione di metodo. Scritti su storici e storiografia*, Roma, Viella.
- Moli Frigola M. 1985, «*Pietas romana*». *Le processioni*, in M. Fagiolo, M. L. Madonna (a cura di), *Roma Sancta. La città delle basiliche*, Roma, Gangemi, 130-147.
- Monachino V. (a cura di) 1968, *La carità cristiana a Roma*, Bologna, Cappelli.
- Monsagrati G., Balzarro C., Beneduti C. (a cura di) 2006, *Difesa di Roma del 1849. I luoghi dei francesi*, Roma, Ass. Amilcare Cipriani.
- Monsagrati, Villari A. (a cura di) 2012, *Mazzini. Vita avventure e pensiero di un italiano europeo*, Cinisello Balsamo, Silvana editoriale.
- Monsagrati 2016, *La primavera della Repubblica. Roma 1849: la città e il mondo*, Roma, La Lepre Edizioni.
- Monsagrati 2014, *Roma senza il papa. La Repubblica romana del 1849*, Roma-Bari, Laterza.
- Monti A. 1928, *Pio IX nel Risorgimento italiano. Con documenti inediti e illustrazioni*, Bari, Laterza.
- Morachioli S. 2016, *Forme del pregiudizio. Tracce per una storia visiva dell'antiebraismo nel Risorgimento*, «Visual history. Rivista internazionale di storia e critica dell'immagine», 2, 77-103.
- Nasto L. 1994, *Le feste civili a Roma nell'Ottocento*, Roma, Gruppo editoriale internazionale.
- Natalini G. 2000, *Storia della Repubblica romana del 1849*, Roma, Ugo Magnanti.
- Niccoli O. 2000, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Roma-Bari, Laterza.
- Niccoli 2007, *Perdonare. Idee, pratiche e rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza.
- Niccoli 2008, *La vita religiosa nell'Italia moderna secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci.
- Nocilla D. 1989, *Sovranità popolare e rappresentanza negli interventi di Aurelio Saliceti alla Costituente romana del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 76, 231-244.
- Novelli A. 1976, *Le scuole notturne: il recupero scolastico nella Roma papale*, «Orientamenti pedagogici», 22, 626-634.
- Oddo F. L. 1960, *Clero liberale nella provincia di Trapani tra il 1848 e il 1860*, S. L., Corrao.
- Oliva G. 1981, *Quel maledetto Zambianchi!*, Cava de' Tirreni, Arti grafiche E. Di Mauro.
- Oliva F. 1979, *La Guardia di Finanza pontificia*, Roma, Museo storico della Guardia di Finanza.
- Ordile A. 2008, *Principi filosofico-giuridici della Costituzione della Repubblica romana del 1849*, Cosenza, Brenner.
- Pagano S. 1980, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 407-412.
- Paglia V. 1980, *Note sulla formazione culturale del clero romano tra Ottocento e Novecento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 175-211.
- Paglia 2004, *Vincenzo Tizzani vescovo di Terni*, Milano, Leonardo international.
- Paiano M. 2016, *Religione e politica nel Risorgimento. le devozioni al tempo di Pio IX*, «Contemporanea», 19, 509-36.
- Paiano (a cura di) 2012, *I cattolici e l'Unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discorso percorso*, Assisi, Cittadella.
- Pallottino E. 1995, *La nuova architettura paleocristiana nella ricostruzione della Basilica di San Paolo fuori le mura a Roma (1823-1847)*, «Ricerche di storia dell'arte», 56, 30-59.

- Pappalardo F. 2010, *Il mito di Garibaldi. Una religione civile per una nuova Italia*, Milano, SugarCo.
- Passerin D'Entrèves, Traniello F. (a cura di) 1993, *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano.
- Passerin d'Entrèves E. 1954, *I precedenti della formula cavouriana "Libera Chiesa in libero Stato"*, «Rassegna storica del Risorgimento», 41, 494-506.
- Passerin d'Entrèves 1963, *Il clero lombardo dal 1848 al 1870*, in *Il movimento unitario nelle regioni d'Italia*, Bari, Laterza, 44-59.
- Pásztor L. 1966, *La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848-1850*, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa», 3, 308-365.
- Pásztor 1966, *La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848-1850*, Milano, Giuffrè.
- Pásztor 1984, *Il secondo "piano di riforma" di G. A. Sala e Pio VII: la Congregazione della Riforma*, «Clio», 1, 59-77.
- Patuelli A. (a cura di) 1998, *1848-1849: le costituzioni di Pio IX e di Mazzini*, Firenze, Le Monnier.
- Pazzaglia L. (a cura di) 1994, *Chiesa e prospettive educative tra Restaurazione e Unificazione*, Brescia, La Scuola.
- Pavone S. 2000, *Le astuzie dei gesuiti. Le false "Istruzioni segrete" della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno editrice.
- Pavone 2003, *"Ribelli, seduttori, machinatori, impostori": il complotto gesuita e la sua origine secentesca*, «Roma moderna e contemporanea» 11, 195-227.
- Pecout G. 1999, *Il lungo Risorgimento italiano: la nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*, Milano, Bruno Mondadori.
- Pellegrino B. 2011, *Leali o ribelli. La Chiesa del Sud e l'Unità d'Italia*, Galatina, Congedo.
- Pelliccia G. 1980, *Scuole di catechismo e scuole serali per fanciulle nella Roma del Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 237-268.
- Pelliccia 1985, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Petacco A. 1990, *W Gesù, W Maria, W l'Italia! Ugo Bassi il cappellano di Garibaldi*, Milano, Nuova edizioni del Gallo.
- Piattelli C. 1987, *Gli ebrei e la Repubblica romana del 1849*, «Rassegna mensile di Israel», 53, 229-233.
- Pitocco F. 1972, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Bari, s. e.
- Pizzo M., Martinez E. (a cura di) 2010, *Gioventù ribelle. L'Italia del Risorgimento*, Roma, Gangemi.
- Pollard F. 2005, *L'Obolo di San Pietro. Le finanze del papato moderno: 1850-1950*, Milano, Corbaccio.
- Pozzani S. 2015, *Un'Americana nel Risorgimento italiano: Margaret Fuller*, «Il pensiero mazziniano, democrazia in azione», 70, 59-63.
- Price R. 2004, *Le rivoluzioni del 1848*, Bologna, Il Mulino.
- Procaccia G. (a cura di) 2014, *Gli ebrei a Roma tra Risorgimento ed emancipazione (1814-1914)*, Roma, Gangemi.
- Prodi P. 1958, *Il convegno di Bologna*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 12, 413-419.
- Pupilli L. 2005, *La recente storiografia sulla Repubblica Romana del 1849*, «Rassegna storica del Risorgimento», 92, numero speciale per il bicentenario della Nascita di Giuseppe Mazzini, 65-78.
- Pietrangeli F. (a cura di) 1988, *San Paolo fuori le mura a Roma*, Firenze, Nardini.
- Rapport M. 2009, *1848. L'anno della rivoluzione*, Roma-Bari, Laterza.
- Remond R. 1983, *Anticlericalism: Some Reflections by Way of Introduction in Anticlericalism*, «European Studies Review», 13, 121-126.

- Remond 2003, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- Reverso L. 2008, *La République Romaine de 1849 et la France*, Paris, L'Harmattan.
- Rezza D., Stocchi M. (a cura di) 2007, *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini al XX secolo*, I, *La storia e le persone*, Città del Vaticano, Edizioni del Capitolo Vaticano.
- Riall L. 1995, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma, Donzelli.
- Riall 2010, *Martyr cults in Nineteenth-Century Italy*, «Journal of modern History», 82, 255-287.
- Riall 2007, Garibaldi. *L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza.
- Ridolfi M. (a cura di) 2003, *Almanacco della Repubblica: storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, Milano, Bruno Mondadori.
- Rinaldi R. 1988, *Roma 1849: estate di gloria*, Roma, Nuova editrice Spada.
- Rizzi F. 1988, *La coccarda e le campane. Comunità rurali e Repubblica romana nel Lazio (1848-1849)*, Milano, Franco Angeli.
- Roberti G. M. 1935, *Delle cose accadute nel collegio dei SS. Biagio e Carlo a' Catinari nei giorni della repubblica romana (9 febbraio – 2 luglio 1849) e di una cronaca manoscritta del p. Carlo Giuseppe Vercellone B.*, «Pagine di cultura», 11, 104-120.
- Rocca C. 1907, *Il blocco dei francesi al ghetto di Roma*, «Rivista israelitica», 218-224.
- Rocca G. 1992, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nel secoli XIX-XX*, Roma, Paoline.
- Rocca 1985, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Dehoniane, 107-92.
- Rocca 1985, *Religiosi e religiose nel 1848-'49*, in F. Lovison (a cura di), *I Barnabiti nel Risorgimento*, cit., 61-160.
- Rocciolo D. 2000, *La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l'Ottocento*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, XVI, *Roma la città del papa*, cit., 367-386.
- Rodelli L. 1955, *La Repubblica romana del 1849*, Pisa, Domus Mazziniana.
- Romani P. 1984, *Ripercussioni politiche in Francia della spedizione di Oudinot contro la Repubblica romana*, in *Garibaldi generale della libertà. Atti del convegno internazionale (Roma 29-31 maggio 1982)*, Roma, Ufficio storico SME, 203-212.
- Rosa M. 1970, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, «Quaderni storici», 15, 653-758.
- Rosa (a cura di) 1992, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- Rossi L. (a cura di) 2011, *Un laboratorio politico per l'Italia. La Repubblica romana del 1849*, Roma, Binklink editori.
- Rossi 2001 (a cura di), *Fondare la nazione. I repubblicani del 1849 e la difesa del Gianicolo*, Roma, Palombi.
- Rossi A. 2001, *Pio IX e la distruzione della Repubblica romana. 1849. Una pagina nera nella storia del papato*, Roma, Serarcangeli.
- Rota A. R. 2019, *Il Risorgimento. Un viaggio politico e sentimentale*, Bologna, Il Mulino.
- Rusconi R. (a cura di) 1981, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Torino, Loescher.
- Rusconi 2002, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Rusconi 2005, *Devozione per il pontefice e culto per il papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di «La Civiltà Cattolica»*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2, 9-37.
- Rusconi 2010, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella.

- Sacchi Lodispoto G. 1976, *La luminaria del 12 aprile nell'ultimo decennio di Roma papale*, in *Feste e cerimonie nella tradizione romana e laziale*, a cura del gruppo culturale di Roma e del Lazio, Roma, Lunario romano, 407-444.
- Sagramola O. 2007, *Mazzini nel Risorgimento italiano, pensiero, azione, educazione, politica*, Viterbo, Sette Città.
- Sanfilippo P. 1972, *Giuseppe Mazzini e i Protestanti*, Genova, La Lanterna.
- Sangalli M. (a cura di) 2000, *Chiesa, chierici, sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, Herder.
- Sangalli (a cura di) 2005, *Pastori, pope, preti e rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secc. XVI-XIX)*, Roma, Herder.
- Sani R. 1989, *Tra recupero scolastico e formazione professionale: le scuole notturne per artigiani nella Roma pontificia (1819-1870)*, «Prospettiva EP», 2, 24-62.
- Sani 2009, «Ad Maiorem Dei Gloriam». *Istituti religiosi, educazione e scuola nell'Italia moderna e contemporanea*, Macerata, EUM.
- Santini L. 1954, *Alessandro Gavazzi e l'emigrazione politico-religiosa in Inghilterra e negli Stati Uniti nel decennio 1849-1859*, «Rassegna storica del Risorgimento» 41, 587-194.
- Santini 1955, *Alessandro Gavazzi (Aspetti del problema religioso del Risorgimento)*, Modena, s. e..
- Sarti R. 2000, *Giuseppe Mazzini: la politica come religione civile*, Roma-Bari, Laterza.
- Scaraffia L. (a cura di) 1990, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Scaraffia L., Zarri G. (a cura di) 1994, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza.
- Schiavo A. 1978, *Visita di Pio IX al sepolcro di Gregorio VII*, «Strenna dei romanisti», 39, 425-432.
- Semeraro C. 1993, *Il clero in Italia fra Restaurazione e primo Novecento. Dall'intransigenza alla consapevolezza del ruolo*, «Salesianum», 55, 663-691.
- Serra N. 2007, *Il battaglione universitario romano*, «Informazioni della difesa», 4, 46-51.
- Serra A. 2016, *La mosaïque des dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVIe – XVIIIe siècles)*, Louvain-La-Neuve, Presse Universitaires de Louvain.
- Serra 2011, *Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi nelle confraternite romane d'età moderna*, in S. Pastore, A. Prosperi, N. Terpstra (a cura di), *Fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale 133-155.
- Severini M. (a cura di) 2002, *Studi sulla Repubblica romana del 1849*, Ancona, Affinità elettive.
- Severini (a cura di) 2011, *La primavera della nazione. La Repubblica romana del 1849*, Ancona, Affinità elettive.
- Severini 1995, *Armellini il moderato*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Severini 1996, *Il fondo Armellini nell'Archivio di Stato di Roma*, «Rassegna storia del Risorgimento», 83, 241-246.
- Severini 2001, *Ideologie politiche, insorgenze e Repubblica romana nelle Marche del 1849*, «Studia Picena», 66, 303-321.
- Severini 2003, *Il preludio della Repubblica. Gli studi recenti sulla Repubblica Romana del 1849*, «Rinascita della scuola», 2, 71-79.
- Severini 2011, *La Repubblica romana del 1849*, Venezia, Marsilio.
- Severini 2007, *Rinnovamento storiografico e nuove fonti per lo studio della Repubblica Romana del 1849*, in S. Mattarelli (a cura di), *Frontiere del repubblicanesimo*, cit., 115-122.
- Sinnot N. 1974, «The flower of the World». *The Roman Republic of 1849*, «The ethical record», 79, 7-11.
- Sofia F., Toscano M. (a cura di) 1992, *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci.

- Soldani S. 1986, *Il lungo quarantotto degli italiani, in, Il movimento nazionale e il 1848*, Milano, Teti editore, 259-343.
- Sonnino E. (a cura di) 1998, *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma, Il Calamo.
- Sorba C. 2015, *Il melodramma della nazione. Politica e sentimenti nell'età del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari.
- Spadolini G. 1960, *I repubblicani dopo l'unità*, Firenze, Le Monnier.
- Spini G. 1956, *Ancora sul Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, «Protestantesimo» 11, 75-79.
- Spini 1971, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia. 1870-1904*, Torino, Claudiana.
- Spini 2002, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana.
- Spini 1998², *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana.
- Stabile F. M. 1978, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'Unità d'Italia (1860-1870)*, 1 - 2, Palermo, Istituto superiore di Scienze religiose.
- Stella P. 2000, *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1864*, in U. Levra (a cura di), *La città nel Risorgimento, (1798-1864)*, Storia di Torino, 6, Torino, Einaudi, 493-525.
- Stella 1994, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, 3, L'età contemporanea, Roma-Bari, Laterza, 87-113.
- Stella 2008, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Messaggi profetici di don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870-1873)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 4, 448-469, ripubblicato in Id. 2008, *Il libro religioso in Italia. Studi e ricerche*, a cura di M. Lupi, Roma, Viella, 199-222.
- Sylvain R. 1962, *Clerc, garibaldine, prédicant des deux mondes, Alessandro Gavazzi 1809-1899*, 1-2, Québec, s. e.
- Tomassini S. 2008, *Storia avventurosa della rivoluzione romana. Repubblicani, liberali e papalini nella Roma del '48*, Milano, Il Saggiatore.
- Toscani X. 1982, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino.
- Tramarollo G. 1972, *A cento anni dalla morte di Giuseppe Mazzini. Religiosità ebraica e religiosità mazziniana*, «Rassegna mensile di Israel», 38, 323-328.
- Tramarollo 1976, *La Repubblica romana del 1849. Una Repubblica esemplare e il suo statuto*, Padova, Associazione mazziniana italiana.
- Traniello F. 2007, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino.
- Trebiliani M. L. 1956, *Indicazioni su alcuni gruppi del clero nazionale italiano nel decennio 1860-1870*, «Rassegna storica del Risorgimento» 3, 560-575.
- Trevelyan M. 1912, *Garibaldi's defence of the Roman republic*, New York, Longmans.
- Ugolini R. 1982, *Garibaldi. Genesi di un mito*, Roma, Edizioni dell'ateneo.
- Valerio A. 1981, *Pazienza, vigilanza, ritiratezza. La questione femminile nei documenti ufficiali della Chiesa (1848-1914)*, «Nuova DWF», 18, 60-117.
- Varni A. 2000, *La Repubblica romana tra Mazzini e Garibaldi*, «Studi garibaldini», 1, 34-42.
- Veca I. 2014, *La strana emancipazione. Pio IX e gli ebrei nel lungo Quarantotto*, «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», 17, 3-30.
- Veca 2018, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella.
- Veca 2019, *La congiura immaginata. Opinione pubblica e accuse di complotto nella Roma dell'Ottocento*, Roma, Carocci.
- Ventrone A. 1942, *L'amministrazione dello Stato pontificio dal 1814 al 1870*, Roma, Edizioni Universitarie.

- Venzo M. I. (a cura di) 2019, «Giornale di Storia», 31, numero monografico in occasione del 170° anniversario della Seconda Repubblica romana, <<https://www.giornaledistoria.net/redazionali/n-312019-la-repubblica-romana-del-1849/>>, (02/21).
- Verucci G. 1976, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 30, 25-72.
- Verucci 1981, *L'Italia laica prima e dopo l'unità, 1848-1876*, Roma-Bari, Laterza.
- Verucci 1999, *La chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Verucci 2011, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli.
- Vian G. (a cura di) 2015, *Storia del Cristianesimo*, IV, L'età contemporanea (secoli XIX-XXI), Roma, Carocci.
- Viallet J. P. 2010, *L'anticléricalisme en Italie (1867-1915): historiographie et problématiques de recherche*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 122, 137-159.
- Villari L. 2011, *Bella e perduta. L'Italia del Risorgimento*, Roma- Bari, Laterza.
- Vinay V. 1961, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana.
- Vinay 1956, *Il Nuovo Testamento della Repubblica romana del 1849*, «Protestantesimo», 11, 5-24.
- Vinay 1965, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico tra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana.
- Viriogeu G. 2001, «*La vendetta pretina*» e i diplomatici statunitensi nel 1849, «Italies. Revue d'études italiennes», 5, 45-56.
- Viroli M. 2009, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino.
- Viroli 1995, *Per amore della Patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza.
- Visceglia M. A., Brice C. (a cura di) 1997, *Cérimonial et rituel à Rome (XVIe - XIXe siècle)*, Rome, École française de Rome.
- Visceglia 2002, *La Città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella.
- Viviani A. 1999, *Luci e ombre della Repubblica romana del 1849*, Roma, Istituto internazionale di Studi Giuseppe Garibaldi.
- Ward W. R., 1992, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zardin D. 2004, *Tra Chiesa e società laica: le confraternite in epoca moderna*, «Annali di storia moderna e contemporanea», 10, 529-545.
- Zazzeri A. 2019, «*In questo universale agitarsi a me duole di starmene inoperosa*». Donne, doni patriottici e mobilitazione nel Quarantotto italiano, «Rassegna storica del Risorgimento», 106, 91-106.

Indice dei nomi

Nell'indice non sono compresi i toponimi, i nomi di istituzioni, chiese, ordini e congregazioni religiose.

- Abba G. C. 187
Abissati G. 50
Achilli G. 217
Adami P. 176
Agostini C. 38, 40, 53, 197, 202
Aguyar A. 160
Alatri S. 206, 207, 209, 210
Altamura A., S. P. 92
Altieri L., cardinale 42, 43
Anau S. 205, 206
Andreini R. 40
Angelini D. 177
Angelucci G. 154
Anivitti F., monsignore 45, 107, 139, 140
Antonelli F. 45, 46,
Antonelli G., cardinale 28, 43-48, 55, 56,
83, 129, 225, 231, 234, 237
Antonelli G. 45, 46
Antonietti C. 189
Antonucci A., monsignore 231
Arduini C. 148, 155, 228
Argenti A. 176
Armellini G. 94, 147-149
Armellini P. 130
Arru D. 14, 37, 39, 47, 149, 150, 169,
196, 220, 221, 244, 247
Asquini F. M., cardinale 43, 44
Audinot R. 38, 39, 201, 202
Avezzana Giuseppe 78, 218, 228

Balduini M. 170
Balleydier A. 123, 221
Banti A. M. 182
Baracconi A. 89
Bartocchini F. 12, 22, 23, 178
Bassanelli O., O. F. P. 228
Bassetti G. 138

Bassi U., barnabita 68, 149, 152, 153,
190, 191
Battistini S. 181
Beecher L. 215
Beghelli G. 108, 151
Belgiojoso Trivulzio C., principessa di
105-107, 140, 172, 173, 208
Benvenuti A., 60, 180
Bernetti T. 43
Bernini G. 79
Bianchi A., cardinale 44
Bianchi M. 69
Billarelli A. 84
Boero G., S. J. 50, 144, 155, 183, 217
Bofondi G., cardinale 43
Boggio P. C. 159
Bombello Celso Giannini M. 143, 144
Bonacina Spini F. 188
Bonaparte C., principe di Canino 39, 40,
84, 197-200, 203
Bonazzi T. 214
Bonini N. 50
Bonnucelli A., S. P. 86, 92
Borrelli N., S. P. 85
Boutry Ph. 233
Bovio Paolucci G. 173
Bozzo F. 68
Bracco A. 69
Bresciani A., S. J. 104, 130, 131, 137,
237
Brice C. 14
Brignole G. L., cardinale 232
Brown N. 225
Brunetti A., detto Ciceruacchio 30, 33,
61, 64, 115, 118, 126, 154, 175
Bugatti G. B., detto Mastro Titta 83
Bugni L. 186

Jacopo De Santis, University of Rome Tor Vergata, Italy, dsj@hotmail.it

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Jacopo De Santis, *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*, ©2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2612-8071 (online), ISBN 978-88-5518-263-8 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-263-8

Tra altari e barricate

- Bussi Corboli G., monsignore 130
- Caccia F., barnabita 96
- Caffiero M. 14
- Cagianò de Azevedo A. M., cardinale 43
- Caldani L. 176
- Caldwell H. 213
- Calvino G. 217
- Cambi P., S. J. 123-126, 128-132
- Canali G., monsignore 45, 162
- Cannonieri G. 155
- Capoleoni A. 68
- Caracciolo G. 54
- Carafa della Spina di Traetto D., cardinale 43
- Carlo Alberto di Savoia, re di Sardegna 62
- Carpi G. 211
- Carpi L. 206, 210
- Carranza M. 70, 120
- Casanova G. 70
- Cass L. 225
- Cassano Serra F., cardinale 43
- Castracane degli Anteminelli C., cardinale 44, 124
- Cavallazzi L. 89
- Cavour Benso C., conte di 214
- Cecconi M. C. 111
- Cernuschi E. 39, 84, 207
- Chiaromonte B., vedi: Pio VI
- Chiesi T. 225
- Ciceruacchio, vedi: Brunetti Angelo
- Celeste T. 113
- Celiani M. M. 112
- Cella S. 116
- Cenci B. 225
- Ciccolini A. 159
- Cioja A., monsignore 109, 168
- Cipolla G. 48
- Clerissi S. 178
- Coen S. 206
- Cola S. 155
- Colombini Aureli G. M. 177
- Consalvi E., cardinale 233
- Corà G. 62
- Coscia N. 66
- Costa G., detto Nino 94, 148, 149, 160
- Coulonnier J. 234
- Covitti E. 59, 60, 139, 177
- Cozzi A. 57
- Crimini O. 170
- Croce G. M., monsignore 170
- Crocella C. 36
- Curci C., S. J. 131
- D'Altemps F. 117
- D'Annunzio G. 188
- D'Azeglio M. 123
- da Frascati D. A., O. F. M. Cap. 84
- da Loreto L., O. F. M. Conv. 96
- da Milano C. F., O. F. M. Cap. 87
- da Torino V., O. F. M. 96
- Damiani M. 88, 100
- Dandini de Sylva, conte 66, 148
- De Angeli A. 170
- De Angelis F., cardinale 69, 137
- De Angelis G. 69, 97
- De Cavi G. 226
- De Coriolis G. 99, 102, 110, 111, 113
- De Lesseps F. 218
- De Limoringhen L. 99, 104, 108, 110, 114
- De Lorenzo E. 173
- De Merode F. S., monsignore 172
- De Ratisbonne A. 161
- De Rostolan L. 102, 129, 179
- De Sanctis L. 34, 217
- De Sanctis P. 65, 170
- Debellini E., 73, 75, 157
- Degli Innocenti Venturini M. A. 216
- Del Bufalo G., santo 55, 233
- Del Bufalo L. 117
- Del Monte M. A. 104, 113
- Della Croce A. C. 104, 108, 124
- Della Santissima pace M. M. 112
- Demarco D. 12, 14, 22, 28, 52
- Di San Giuseppe P., O. C. D. 218
- Diodati G. 223, 225
- Donati C. 97
- Douglas J. 222
- Eddinsbury, lord 217
- Ennis J. 88
- Esdra M. 211
- Fabi G. M. 90
- Falconi C. 46
- Farini L. C. 218
- Ferdinando II di Borbone, re delle due Sicilie 79
- Ferretti A. 153
- Ferretti G., cardinale 43

Jacopo De Santis

- Ferri M. 247
Ferrucci L. 57
Ferrucci S. 57
Fessa F. 140
Filippani M. V. 111
Filopanti Q. (pseudonimo di Giuseppe Barilli) 67, 198
Finzi C. 211
Fioramonti D., monsignore 125-130
Fiorani L. 25
Fiorentino C. M. 13, 93
Florenzi Waddington M. 216
Foa G. 211
Fogan W. 88
Francia E. 184
Fransoni G. F., cardinale 43, 125, 131
Freeborn M., 217, 232
Friggeri A. 228
Fucile G., S. P. 85, 86, 96, 129
Fuller M. 226, 227
- Gabussi G. 24, 199
Galani G. 68
Galletti G. 67, 90
Gallo A. 75
Gallo G., cardinale 44
Garelli G. 107
Garibaldi A. 19
Garibaldi F. 154
Garibaldi G. 11, 19, 69, 84, 95, 103, 120, 141, 160, 187, 207
Garzoli T. 170
Gavazzi A., barnabita 66, 140, 149, 152, 153, 169, 171, 173, 227, 228
Gazzola C. 55, 56, 67, 75
Gazzoli L., cardinale 43
Geltrude suor, Priora del monastero di Regina Coeli alla Lungara 99, 110
Gentili P. 68
Geymonat P. 225
Ghisalberti A. M. 12, 13
Giacomo G. 225
Giacomo III Stuart, pretendente al trono inglese 213
Giannuzzi A., benedettino 93, 94, 117
Giarè F. 178
Gioberti V. 66, 122, 123
Giovannetti A. 61-64, 67, 73, 139, 149, 154
Giustini G. B. 68
Giraud di Spaur T., contessa 31
- Gizzi T. P., cardinale 43
Goddard E. 213
Goretti D. 71
Gragni G. 50
Grasselli C. 228
Grassi G., S. J. 126
Grazioli P., barone 117
Gregorio VII (Ildebrando di Soana), papa 35
Gregorio XVI (Mauro Cappellari), papa 55, 108, 157, 165, 220
Guastalla C. 211
Guastalla E. 210, 211
Guerrini P. 155
Guzzi G. 170
- Harcourt B. H. M., duca di 31
Huetter L. 13
- Incurvati D. 65
Induno G. 189
Innocenzo XI (Benedetto Odescalchi), papa 234
- James H. 217
Janet G. 138
- Kirby T., monsignore 111
Koelman J. P. 21, 22, 137, 164, 175, 213
- La Guardia L. 140, 177
Labouré C. 160
Lama L. 170
Lambruschini L., cardinale 43, 108, 160
Lamm C. 211
Laureano E. 71
Lazzarini G. 149
Lenti I. 67, 138, 170
Leone XII (Annibale Sermattei della Genga), papa 22, 113, 116, 147, 157, 165, 233
Leone XIII (Gioacchino Pecci), papa 157
Leti F. 69
Levi I. 210
Liberati R., benedettino 39, 43, 84, 93, 94, 115-118, 120, 154, 177
Liberatore M. E. 117
Lievi G. V. 129
Ligi A., monsignore 84
Lobina G. R., O. Carm. 57
Loyola I. di, santo 120, 130, 132

Tra altari e barricate

- Luciani F. 117
 Lupi M. 23, 27, 215
 Lutero M. 217
- Macchi V., cardinale 43
 Macciocchi V. 54, 59, 67
 Mai A., cardinale 43
 Mameli G. 38, 173, 181, 188, 191
 Manara L. 188, 190, 191
 Marchetti L. 86
 Marchi G., S. J. 44, 45, 157
 Marforio, statua parlante 229
 Margotti G. 28, 31, 36
 Marianelli V. V. 160
 Marinelli F., O. S. A. 91
 Marini P. 93
 Marinoni G. 141
 Martina G., S. J. 13, 26, 28, 29, 31, 41, 42, 123, 124, 211, 234
 Marucer M. 70
 Masi L. 90, 158
 Masini (o Masina) A. 188
 Massarenti M. 67
 Masson A. 234
 Mastai Ferretti G. M., vedi: Pio IX
 Mastro Titta, vedi: Bugatti G. B.
 Materassi F. 65
 Mattei M., cardinale 43
 Matteucci A., monsignore 64
 Mazzini G. 11, 74, 84, 94, 118, 120, 127, 148-150, 155, 156, 173, 181-183, 187, 188, 192, 215, 218-224, 227, 242-245, 247
 Mazzocchi G. 176
 Menochio 72
 Menozzi D. 73
 Mercantini L. 189
 Merlini G., C. PPS. 96
 Miccoli G. 19
 Michele, santo 83
 Micheletti C. 66
 Modigliani E. 206
 Monsagrati G. 23, 219, 220
 Montalmbert C. F. R., conte di 36
 Montanari A. 184, 185
 Montecchi M. 94, 168
 Montesi A. 170
 More O'Farell R. 86
 Morgante L. 76
 Morganti A. 69
 Morichini C. L., monsignore 60, 166
- Morini A. 170
 Mottola G. 35
 Muccioli G. 76, 77
 Muzzarelli C. E., monsignore 227
- Napoleone III Bonaparte, imperatore 197
 Nasini F. 67
 Neri F., santo 161, 164
- Onofri F. 155
 Orioli A. F., cardinale 43, 86
 Ossoli C., marchese 227
 Ostini P., cardinale 43
 Oudinot N. C. V., generale 92, 102, 107, 118, 168
- Pabst K. 223
 Pacifici I. 211
 Pacifici L., monsignore 42
 Palizzolo A. 85
 Palmerston lord, Temple H. J., visconte di 88, 217, 232
 Panichi F. 52, 53
 Papiani I. L. 100, 108, 110
 Pasquino, statua parlante 229
 Patella F. 140
 Patrizi C. 66, 232
 Patrizi Naro C., cardinale 43, 45, 61, 161, 163, 180, 232-236
 Paul T. 222-226
 Paulet L. 173
 Pedersoli L. 68
 Pellegrini E. 70
 Pennacchi G. 53
 Peruzzi, Abbate 54
 Petre W. 88, 217
 Petri G. 28
 Petroni G. 228
 Picchi B. 59, 149
 Piccioni A. 70
 Piccolomini G. 43
 Pietro, santo 32, 33, 35, 48, 79, 123
 Pinelli B. 30
 Pio V (Michele Ghislieri), papa e santo 234
 Pio VI (Angelo Braschi), papa 32, 35
 Pio VII (Barnaba Chiaramonti), papa 51, 52, 91, 113, 231, 234, 235, 242
 Pio VIII (Francesco Castiglioni), papa 165

- Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti),
 papa e beato 13, 23, 28, 30-37, 39-
 48, 55, 57, 61-64, 68, 71, 77, 79, 83,
 96, 112, 113, 123, 124, 128, 130,
 132, 137, 139, 146, 148, 157, 160,
 164, 165, 172, 174, 178, 196, 201,
 203-206, 211, 227, 229, 231-239,
 245
- Piperno D. G. 212
 Piperno G. 208
 Pisacane M. 173
 Pitorri M. C. 112
 Poggiolo G. B. 170
 Prada F. 86
 Prato S. 211
 Primavera G. 176
 Prinzivalli V., monsignore 44
- Raimondi F. 68
 Rambaldi G. 154
 Ranaldi A. 140
 Reggiano G. 69
 Reumont A. von, barone 222
 Revere G. 211
 Riall L. 188
 Riario Sforza S., cardinale 43
 Riario Sforza T., cardinale 43, 44
 Ribetti G. 225
 Ricci L. 185
 Rieggeschi A. 140
 Rinaldi F. 158
 Riso A. 117
 Rodelli L. 12, 54
 Romiti, senatore capitolino 210
 Roncalli N. 44, 128, 159, 164, 175
 Roothaan J. P., S. J. 123-125, 127-130
 Rosmini A. 31, 46
 Rossi F. 160
 Rossi G. M. 54
 Rossi P. 30, 31, 46, 137
 Rostagni G. 59
 Rousseau J. J. 218
 Ruffini F. 218
 Rusconi C. 52, 101, 161, 219
 Rusconi R. 35
- Sabatini P. 63, 66, 170
 Saffi A. 39, 51, 66, 75, 89, 90, 93, 94, 97,
 100, 138, 148, 170
 Sagarriga N. 85
 Sagenti F. 170
- Saliceti A. 94, 197, 200-203
 Sanguigni M. 170
 Santarelli A. 59
 Santarelli G. 59
 Santarelli N. 59, 67
 Savarese G. 143
 Savj Scarponi G. 57, 154, 170
 Scala S. 206, 210
 Scannaccini N. 70
 Scarpinati G. 148
 Scavi G. 170
 Scodalzini A. 68
 Sediari A. 76
 Segrid S. 207
 Semiglia S. 159
 Senesi F. 201
 Severi G. 103, 168
 Silvagni M. C. 108
 Sodano G. 170
 Soglia Ceroni G., cardinale 46
 Sonnino E. 22
 Spada G. 43, 61, 71, 122, 123, 150, 154,
 155, 190, 218, 219
 Spini G. 220
 Spinola G. B., cardinale 43
 Spinucci P. 225
 Spola L. (dalle fonti a volte chiamato Fe-
 lice) 148, 149
 Staderini M. 57, 59, 149
 Sterbini P. 30, 50, 78, 79, 84, 94, 144,
 227
 Strambi A. 93
 Sturbinetti F. 209, 210
- Tedeschi B. 65
 Teglio R. 211
 Temple W. 217, 232
 Testa P. 117
 Theodoli P., abate benedettino 116, 119
 Togni L. M. I. 96, 168
 Torlonia A., principe 124
 Tosti A., cardinale 44, 166
 Trevelyan Macaulay G. 11
- Ugolini R. 12
 Ugolini G., cardinale 43
 Usedom von, barone 222
- Vaccaro A., C. R. 85
 Vannicelli Casoni L., cardinale 43
 Vannucci A. 188

Tra altari e barricate

Vaschetti G., O. F. P. 177
Veca I. 33, 49, 118, 127
Venanzi D., S. J. 126
Venezian G. 211
Ventura L. 85
Ventura P. 211
Ventura R. 211
Ventura Passi G. 88, 149, 183
Venturini G. 170
Vercellone C., barnabita 93, 97
Verucci G. 182
Vinay V. 225
Vincenzo, santo 62
Vinet A. 214
Viti D. F., C. R. 85
Vizzardelli C., cardinale 42, 43, 124

White Mario J. 191

Zambianchi C. 121
Zelli G., vedi: Liberati R., benedettino.
Zelli Jacobuzzi, abate benedettino 117

Ringraziamenti

Nel corso dei tre anni di dottorato si ha l'opportunità di stabilire molteplici contatti, attraverso i quali si traggono proficui insegnamenti e suggestioni e che portano inevitabilmente a contrarre piccoli debiti di riconoscenza. Mi preme ringraziare per prima la professoressa Maria Lupi, che ha seguito la nascita e l'evoluzione di questo lavoro, indicandomi sempre con pazienza e precisione la giusta direzione da seguire, e che mi ha insegnato con straordinaria dedizione e professionalità ad utilizzare gli strumenti e ad applicare correttamente le metodologie della ricerca storica. Ringrazio poi il professor Mario Belardinelli, il dottor Carlo Maria Fiorentino e il professore Daniele Arru per aver letto la prima versione di questo lavoro e avermi fornito preziosi consigli e suggerimenti su come renderlo migliore e più completo. Rivolgo un ringraziamento anche alla professoressa Lucia Ceci per aver valutato il testo e avermi accompagnato verso la pubblicazione del libro, resa possibile grazie all'iniziativa dell'Istituto Sangalli. Infine, devo ringraziare la mia compagna di viaggio Francesca Rosati, con la quale ho condiviso tante impressioni e spunti di riflessione, e Stefano, che ha affettuosamente riletto la bozza del testo, permettendomi di levarlo dove necessario. Non posso ringraziare singolarmente tutti gli archivisti e i bibliotecari che mi hanno guidato nel corso delle mie ricerche, ma chi lo ha fatto riconoscerà sicuramente il suo contributo tra le righe e le note di questo lavoro. Ovviamente qualsiasi errore o mancanza è da attribuire esclusivamente a chi scrive.

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

Titoli pubblicati

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*
Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Saverino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*
Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*
Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*
Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

ANNO 2019

De Santis J., *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*
Vidori G., *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*

La Repubblica romana del 1849 è uno dei momenti più avvincenti della stagione eroica del Risorgimento, un'avventura di breve durata, ma nella quale i contemporanei riconobbero l'opportunità di realizzare ideali di libertà, tolleranza e democrazia. La presente ricerca analizza il ruolo svolto dalla religione all'interno dell'esperienza politica e sociale intrapreso a Roma dopo la fuga del papa, quando si percepì forte la necessità di ridefinire i rapporti tra autorità civile e religiosa e il ruolo della religione nella società: un compito niente affatto facile, se applicato ad una realtà statale dove potere politico e potere religioso erano rimasti sovrapposti per secoli, ma che segnerà un precedente ineludibile al quale guardare nei tentativi successivi di costruzione di uno Stato laico.

JACOPO DE SANTIS è dottore di ricerca in Storia all'Università di Roma Tor Vergata e archivista diplomato alla scuola dell'Archivio di Stato di Roma. È membro del comitato di redazione della *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Con questa ricerca ha vinto il premio *Spadolini Nuova Antologia*.