

GIOVANNI SPADOLINI

**La Chiesa e l'Italia da Napoleone
al Venti Settembre**

La seconda metà del Settecento fu, per il Papato e per il cattolicesimo, un periodo di crisi esterna e di ristagno interno. Appartengono agli anni, che vanno dall'inizio del pontificato di Clemente XIII alla fine di quello di Pio VI, l'espansione del giansenismo, la nascita del febronianesimo, il successo del giuseppismo, il trionfo del volterianesimo, l'affermazione e ramificazione della Massoneria, l'entusiasmo per la religione naturale, le prime forti tendenze verso la magia e l'occultismo, la soppressione dei gesuiti nei principali Stati cattolici d'occidente e la Costituzione civile del Clero.

Ecco perché la parola di un vescovo destinato a diventare Papa apparve nel 1796, cioè nello stesso anno dell'invasione delle truppe napoleoniche in Italia, annunciatrice di un'era nuova, suscitatrice di nuove speranze. Barnaba Chiaramonti, il futuro Pio VII consacrato e competitore di Bonaparte, si rivolgeva ai suoi fedeli di Imola, agli stessi fedeli della diocesi che sarà cara a Papa Mastai, con parole che salutavano e quasi benedicevano una « novella istoria »: « La forma di governo democratica adottata fra noi, o diletteggissimi fratelli, no, non è in opposizione con le massime fin qui esposte, né repugna al Vangelo... Sí, miei cari fratelli, siate buoni cristiani e sarete ottimi democratici ». « Il cristianesimo è nemico nato del dispotismo », aveva proclamato solennemente pochi anni avanti Nicola Spedalieri, il Rousseau cattolico, nel suo celebre trattato sui *Diritti dell'uomo* pubblicato col permesso di Pio VI, ed il cardinale di Napoli, Capece Zurla, non disdegnando la qualifica di « cittadino », dimostrava, agli albori della Repubblica partenopea, che il nuovo ordine di cose « non solo dall'intimo senso della ragione si sente all'istante approvato, ma benanche si uniforma e quadra perfettamente alla evangelica legge ».

Forse un cambiamento di rotta del Papato? Forse una rivoluzione nell'ambito della Chiesa? Forse la famosa « riforma cattolica » destinata a correggere i vizi e gli errori della politica post-tridentina? Qualcosa di meno e qualcosa di piú: di fronte al tramonto dell'assolutismo monarchico, che aveva preteso di assoggettare tutte le attività della vita sociale, di fronte al crollo del regalismo autoritario, che si era proposto di limitare e infrenare i poteri della Chiesa, la Chiesa tornava a vedere nella democrazia lo strumento ideale per riprendere contatto coi popoli oltre le resistenze dei troni, per restaurare le sue posizioni spirituali oltre i confini dello statalismo, per restituire libertà e autonomia a tutte quelle forze che erano state soffocate dall'intervento del potere regio.

L'illusione non durò molto, ma ebbe pure la sua importanza ideale ed esercitò il suo ufficio storico, evitando che le intransigenze rivoluzionarie e i dottrinarismi giacobini producessero fino in fondo i loro effetti e respingessero il Papato sulle posizioni di quella solidarietà monarchica e conservatrice, che ripugnava all'antico genio popolare e democratico, spezzato solo dalla Riforma protestante. Quando Napoleone, il generale del Direttorio, l'antico fucilatore dei monarchici, il vecchio compagno di Robespierre, arrivò in Italia, le sue intenzioni non divergevano molto da quelle dei generali sanculotti che, nutriti dalle pagine di Voltaire, sognavano di distruggere in Roma il centro della superstizione e dell'oppressione; ma la realtà della situazione italiana lo illuminò ben presto, obbligando il geniale corso non meno dei suoi piú stretti collaboratori a rinunciare in poco tempo alla velleità di instaurare nuovi culti e accendere nuovi idoli, opera a cui l'uno e gli altri erano stati chiamati dagli stessi piú scalmanati ed infiammati « patrioti » italiani.

Gli eredi dello spirito illuministico e della tradizione enciclopedica, i comandanti che portavano sulle loro baionette il « Contratto sociale » di Rousseau e il « Dizionario filosofico » di Voltaire, si mostrarono accomodanti e transigenti oltre ogni dire: come quel generale Championnet, che, dopo aver dovuto domare la furiosa resistenza dei lazzari napoletani infiammati e trascinati al grido di « Viva la religione », si recava, pochi giorni dopo la sua vittoria, a venerare le reliquie di San Gennaro e ad assistere all'annuale miracolo. Così quando nel 1798 fu proclamata la Re-

pubblica romana sotto la protezione delle armi francesi (la cerimonia inaugurò le tradizioni « minoritarie » del Risorgimento: vi erano in tutto trecento « patrioti » agli ordini del generale Cerboni), nel momento stesso in cui si proclamava decaduto il potere temporale dei Papi, si riconosceva la validità del potere spirituale del Pontefice. Tutti gli statuti, che furono allora elargiti dagli invasori-liberatori ai diversi Stati che vennero modellati a immagine e somiglianza dello Stato protettore, arrivarono così a scindere la libertà di pensiero, assicurata e garantita legalmente, dalla libertà dei culti, volutamente sottaciuta dovunque, tranne che nella Repubblica cisalpina, dove fin dal 1782, grazie alla « patente » di Giuseppe II, era in vigore il regime della tolleranza religiosa, che venne semplicemente confermato e ribadito nell'articolo 349 di quello Statuto.

Non mancarono, naturalmente, innovazioni nel campo, dirò così, procedurale e tecnico della religione, come l'obbligo del giuramento civile per i sacerdoti, l'avocazione della nomina dei vescovi al governo, la spoliazione di parte dei beni ecclesiastici e di manomorta. Ma nel complesso fallirono tutti i tentativi di impostare religioni nuove, a fondo illuministico o massoneggiante, ed i teofilantropi di Milano, cultori dell'Ente supremo, ultima eco delle giornate rivoluzionarie, non ebbero maggiore fortuna dei cristiani evangelici di Napoli, profeti e anticipatori di quel « culto dell'umanità » che dominerà l'Ottocento laico e repubblicano. Nacque, è vero (ed era un fenomeno nuovo nella nostra storia), un anticlericalismo tribunizio e declamatorio, plutarchesco e classicheggiante, rigorista e puritano, tutto intento a scacciare « l'infame lupa tiberina » dal Vaticano e a bruciare le mitre e i manti della superstizione in nome di Bruto e della libertà; ma non ebbe mai molto seguito popolare, e certe satire di teatro o di piazza come quella del *General Colli in Italia*, certe figurazioni simboliche o caricaturali come quelle del Papa in berretto frigio o del Padre Eterno in coccarda, suscitarono solo la delizia dei borghesi « arrivati », dei radicali « illuminati », di coloro che avevano piantato gli alberi della libertà nei centri delle città padane o lombarde.

Il popolo basso rimase estraneo, nella sua quasi totalità, alle nuove manifestazioni di isterismo e di intemperanza giacobina, e non bastarono certo a convertirlo la predicazione dei « preti costituzionali », la recita delle « messe repubblicane », i sermoni

sulla « repubblica evangelica »: fra giansenisti e tradizionalisti, non erano pochi i messaggeri repubblicani in veste talare, coloro che spiegavano il nuovo stato di cose « co' lo santo evangelio ». Specie dopo la cattura di Pio VI e la sua morte in esilio, il tradizionale istinto cattolico e sanfedista delle masse italiane esplose in tutta la sua violenza, e se ne ebbe una prova nella tremenda reazione al dominio francese che accompagnò, nel 1799, il ritorno degli austro-russi in Italia. Colpito nei suoi sentimenti più profondi, urtato nelle sue convinzioni più antiche, ferito nei suoi riti più cari (eran state vietate, in quei giorni, le processioni all'aperto e distrutte le immagini sacre per le strade), il popolo delle campagne insorse con tutto il furore delle reazioni primordiali e irrazionali, dalla Toscana, che vide le scene del « Viva Maria », a Napoli, riconquistata dall'« Armata cristiana e reale » del cardinal Ruffo, a Roma, rioccupata dall'« Esercito della Santa Fede » del brigante Rodio, a Milano stessa, dove gli austro-russi furono accolti al grido di « Viva la religione ».

Quale fu dunque la ragione profonda della rottura fra il cattolicesimo e la rivoluzione? Prima ancora che ai principi filosofici e religiosi (la tradizionale democrazia della Chiesa aveva un sottinteso pluralistico ed autonomistico, e si fondava sulle premesse del diritto naturale), il conflitto si riannodava alla diversa concezione dello Stato che ispirava le due forze, l'una ferma alle pregiudiziali della teocrazia, che implica la supremazia del potere religioso, l'altra ancorata agli ideali del giacobinismo, che presuppone l'assoluta prevalenza della legge umana e civile. Napoleone, l'imperatore giacobino, l'assolutista rivoluzionario, il fondatore del « cesarismo democratico », tentò di risolvere l'insuperabile antinomia, e, dopo la vittoria di Marengo e la sua assunzione al Consolato, delineò la sua nuova visione della religione come « instrumentum regni », come presidio della morale sociale, come garanzia dell'ordine e della disciplina collettiva: la visione che sarà cara a tutti i dittatori contemporanei e rischierà di compromettere più di ogni altra lo spirito di libertà e di carità inseparabile dal messaggio cristiano.

Parlando ai parroci di Milano il 5 giugno 1800, il generale vittorioso affermava che « senza religione l'uomo procede a buio e a tastonì » e sottolineava che, fra tutte, quella cattolica è « la sola che dia all'uomo schiarimenti sicuri e infallibili sull'origine

e sul fine della sua vita », tanto da potersi conciliare perfettamente con « una costituzione democratico-repubblicana ». Il Concordato fu la prima e piú diretta conseguenza della politica religiosa di Bonaparte, che si ispirava alle perenni regole del machiavellismo, nel tentativo di risuscitare, col consenso del Papa, il Sacro Romano Impero; e la Repubblica italiana non tardò a seguire l'esempio della Francia, concludendo, nel settembre del 1803, gli accordi con la Chiesa (non esclusi gli stessi « Articoli organici » che avevano suscitato le proteste di Roma) al fine di delimitare nettamente le sfere dei due poteri, disciplinando la nomina e l'investitura dei vescovi, il carattere e le funzioni degli stabilimenti di carità e beneficenza, la difesa della moralità e la tutela del culto.

Il Concordato ebbe riflessi adeguati nella cultura del tempo? Non si potrebbe dire, quando si pensi che la filosofia dominante nelle scuole italiane era rappresentata, in quel torno di tempo, dal sensismo e dall'utilitarismo, che assegnava alla religione una funzione strettamente didascalica e pragmatica, lo scopo — come diceva Melchiorre Gioia, il suo piú autorevole rappresentante — « di reprimere il delitto con la minaccia della pena e di incoraggiare la virtù con la promessa della ricompensa ». Sembra quasi che la pace religiosa favorisca i primi germogli di positivismo scettico, le prime affermazioni di razionalismo scienziato: ed ecco il Gioia a sostenere, con largo seguito di adesioni, che gli asceti ed i mistici non sono altro che *pii atrabiliari*, soggetti patologici, e che la preghiera è una forma di evasione e di rinuncia, e che la fede si giustifica solo per l'impegno nella vita, per le opere sociali, per la dedizione alle virtù pubbliche. Gli stessi ministri del culto — aggiungerà il filosofo del Regno Italico — non sono che « funzionari pubblici », al servizio del potere civile, che il principe può scegliere o dimettere « secondo che promuovono o no l'istruzione morale, che è lo scopo del loro ministero ».

Né lo storicismo di derivazione meridionale si porrà il problema in modo troppo diverso: pur partendo da pregiudiziali filosofiche di tutt'altra natura, fondate sulla reazione all'illuminismo e sul culto della tradizione, concluderà col Cuoco ad una valutazione relativa e strumentale della religione come forma del divenire storico, come presidio della morale nazionale, come garanzia dei fini dello Stato. Era quella la strada per arrivare direttamente a una « Chiesa nazionale », risuscitando l'eresia che il Papato

aveva strenuamente combattuto ai tempi della Riforma: e se ne ebbe un segno eloquente in quel « Catechismo nazionale », incautamente approvato nel 1807 dalle stesse autorità ecclesiastiche, che prescriveva come primo dovere del credente l'assoluta e incondizionata fedeltà all'Imperatore, identificando, nell'intimo della coscienza popolare, il momento religioso con quello politico, in antitesi a tutto il tradizionale insegnamento di Roma.

Il Papa non tardò a sperimentare le conseguenze del nuovo assolutismo rivoluzionario, che rinnovava l'eresia degli Ottoni, e bastò l'annessione di Benevento e l'occupazione di Ancona per aprire quel conflitto, che si risolverà solo nel 1809 col decreto di Schönbrunn, con la cessazione del potere temporale e con l'innalzamento del vessillo francese su Castel Sant'Angelo. A distanza di appena dieci anni dalle imprese del « Viva Maria » e della « Santa Fede », si rinnoverà la reazione degli strati popolari, quasi a riconfermare il vincolo fra la religione tradizionale e i ceti rurali della società italiana, quello stesso vincolo che aveva stroncato in partenza ogni tentativo di riforma e ostacolato permanentemente le Monarchie nella loro opera di accentramento e di unificazione. Bastò che il Papa, prigioniero dell'Imperatore, fosse trascinato in Francia, perché l'idolatria verso Napoleone, a cui molto aveva contribuito il suo atteggiamento di « Defensor Ecclesiae », si spegnesse e spesso si tramutasse in odio, e si formassero bande di contadini e di partigiani, e dovunque si adorasse e venerasse l'immagine del Pontefice incatenato.

Il periodo napoleonico vide insieme la decadenza e la rinascita del Papato, l'estrema capitolazione davanti al cesarismo democratico e la suprema riscossa contro lo statalismo assolutistico, che minacciava tutte le posizioni ideali e politiche della Chiesa di Roma. Dopo aver sperato di conciliarsi con la democrazia repubblicana, dopo aver tollerato e anzi consacrato i soprusi del dispotismo rivoluzionario (« L'hai unto? L'abbiam leccato », dirà Pasquino a Pio VII), il Papato ritrovava la sua logica perenne nell'opposizione a ogni forma di totalitarismo laico, e la prigionia del Papa serviva quasi a riconfermare le leggi immutabili del dissidio fra la Chiesa e lo Stato, di quel dissidio in cui la filosofia liberale individuerà il segreto stesso della storia del mondo.

« Il trionfo di Dio sul nemico della società, della natura, della Chiesa », si comincerà a dire dopo il trionfale ritorno del Papa

a Roma, ed una volta di piú risuonerà, nel mondo moderno, l'eterna protesta di Gregorio VII, sullo sfondo di una rinnovata « lotta delle investiture ».

*
**

Se il periodo napoleonico era stato dominato dallo scetticismo utilitario e dallo storicismo patriottico, il periodo della Restaurazione fu contrassegnato al contrario da posizioni fideistiche ed universalistiche, da ideali religiosi e cosmopoliti, da intransigenze spirituali e da nostalgie europeiste. Il romanticismo e la Santa Alleanza rappresentarono le espressioni caratteristiche di quello stato d'animo, che dominò gran parte dell'Europa e della stessa Italia per i quindici anni che seguirono alla caduta di Napoleone: e se la lega dei vincitori si richiamava, non senza una venatura di messianismo slavo e di cesaro-papismo bizantino, alla sovranità assoluta del principe che racchiude in sé « i tesori dell'amore, della scienza e della saggezza infinita, cioè a dire Dio, il nostro divin Salvatore Gesù Cristo, il Verbo dell'Altissimo, la Parola di vita », il romanticismo esaltava contemporaneamente il valore della storia, la grandezza delle tradizioni, l'autorità delle consuetudini, l'importanza dei costumi popolari, la solennità della religione dei padri, l'insostituibilità dei principi domestici, della morale quiritaria, dei valori sentimentali e affettivi.

Tutto procedeva con perfetta sincronia, quasi che l'esperienza napoleonica non fosse stata; e mentre il Papa rientrava a Roma, doppiamente vincitore di fronte alla coscienza e alla storia, mentre la Compagnia di Gesù ricuperava tutte le sue tradizionali posizioni d'influenza, mentre gli antichi Principi giurisdizionalisti ed illuministi firmavano i concordati piú condiscendenti e piú arrendevoli con la Santa Sede, mentre i domini pontifici riacquistavano la loro integrità e ricuperavano le dissolte strutture, tutto un movimento generale d'opinione pubblica si ispirava alle ideologie della Restaurazione e a quella particolare forma di filosofia politica, che passerà alla storia col nome di « reazionarismo ».

L'antico Vescovo di Imola non indulgerà troppo alle misure reazionarie, e dopo l'elevazione del cardinal Consalvi alla segreteria di Stato, la Curia romana eserciterà una funzione di moderazione e di freno sulle stesse Corti italiane, separando nettamente

le proprie responsabilità da quelle della Santa Alleanza e rifiutandosi di assecondare una pura politica di polizia, com'era nelle ambizioni di molti dei sovrani restaurati. Ma la linea di stretta intesa fra Trono e Altare riuscì a prevalere egualmente, e, dopo la morte di Pio VII, le ultime perplessità furono superate e, sacrificato Consalvi (un prelato degno del genio di Richelieu), si tornò con Leone XII alla riaffermazione dei più rigidi ideali teocratici e assolutistici, nello spirito di quel centralismo monarchico che era stato superbamente teorizzato da Bossuet.

Una letteratura intera sorse contro le « menzogne » della democrazia, contro « l'esaltazione dei diritti della moltitudine », contro il « mito » dell'eguaglianza fra gli uomini, contro l'« assurdo » del suffragio popolare, delle costituzioni filosofiche, del razionalismo politico. In antitesi alla valutazione opportunistica che della religione aveva dato Napoleone, gli scrittori della reazione si proporranno di dimostrare l'origine divina della società e della cultura, di affermare la provvidenzialità delle Monarchie assolute, di consacrare la preminenza del Papa sia sui poteri temporali sia sulle umane filosofie. Ma il problema che li tormentò più profondamente fu quello del potere, della sua giustificazione ideale, dei suoi caratteri e limiti dal punto di vista etico e politico insieme, secondo quel nesso che solo il pensiero moderno aveva osato infrangere, riportandolo all'autonomia dell'azione pratica, che trova in se stessa la prima e suprema legittimazione. Ed ecco che, agli occhi di tutti, oltranzisti e moderati, aristocratici e borghesi, laici e clero, la condizione essenziale per restaurare l'armonia e l'equilibrio degli ordini e degli Stati è ancora quella di ancorare la politica alla morale, di subordinare lo Stato alla Chiesa, di legare la legge al diritto di natura, di compenetrare le istituzioni civili con un'ispirazione trascendente che sola le giustifichi e le consacri.

« Non è possibile dare a Cesare quel che è di Cesare, se non dassi a Dio quel che è di Dio » — aveva ammonito Leone XII nella sua prima Enciclica — e, quasi a chiarire ancor meglio le sue idee, nella bolla del 28 agosto 1824, aggiungeva che tutto deve essere subordinato alla religione, arte, scienza, letteratura, che tutte le discipline laiche debbono esser volte alla glorificazione e all'esaltazione di Dio. De Maistre aveva anticipato il ritorno della teocrazia nel suo trattato « Du Pape », e una legione di studiosi e di polemisti, spesso di alta preparazione, ne seguiranno

l'esempio nella stessa Italia, dedicandosi alla difesa del cattolicesimo contro ogni forma di filosofismo e di eresia e alla restaurazione degli « assoluti » dogmatici insidiati dalla rivoluzione.

Tutto un gruppo di riviste importanti, dall'*Enciclopedia ecclesiastica* di Napoli alle *Memorie di religione, di morale e di letteratura* di Modena, documenterà i nuovi orientamenti dell'epoca, ed in quella temperie spirituale si formeranno i principali rappresentanti del pensiero cattolico di domani, i Rosmini, i Ventura, i Taparelli d'Azeglio. Ma già fin da allora si delineano i primi contrasti di interpretazione, quelle differenze di tono o d'impostazione che daranno luogo ai diversi filoni del pensiero religioso in Italia: e se da un lato, col Canosa, con Monaldo Leopardi e più tardi col Solaro della Margarita, si configura chiaramente una corrente legittimista ed autoritaria, dall'altro, col Rosmini e col Ventura, si gettano le prime basi del cattolicesimo liberale, e, col Taparelli, si anticipa la grande reazione gesuitica al processo risorgimentale, che sarà fra tutte la più conseguente e la più inflessibile.

Il pensiero dei conservatori « tout court », alla Canosa o alla Monaldo, presuppone la negazione radicale delle esperienze moderne, la restaurazione integrale delle prerogative e dei privilegi d'un tempo, la riaffermazione delle « Monarchie organiche » fondate sull'alleanza con la nobiltà ed il clero, cioè sulle basi tradizionali dei tre ordini, ed in sostanza, nonostante certe critiche acute al naturalismo sociale, alle illusioni rousseauiane, alle astrazioni illuministiche, non aggiunge molto di nuovo e talvolta confina solo con un vagheggiamento di tempi passati, con una forma di nostalgia elegiaca e sentimentale. Si aggiunga che, da quella scuola, non uscì nessuna forte mente di pensatore e che né i *Piffari da montagna* del principe di Canosa né i *Dialoghetti sulle materie correnti* del conte Monaldo Leopardi né gli *Avvedimenti* del marchese Solaro della Margarita (tutti trattatelli aforistici e didascalici, specie di considerazioni sul presente, miste di sarcasmo, di ironia e di astio), possono aspirare a caratterizzare e a definire una corrente di dottrina, un indirizzo di pensiero. Il loro valore è, essenzialmente, « d'opinione », espressione di uno stato d'animo che fu allora condiviso da non pochi, di una « forma mentis », di un determinato modo di considerare i problemi politici e religiosi, non senza l'eco di un certo « machiavellismo »

provinciale, di una certa fedeltà tutta araldica e principesca alla « ragion di stato », al culto della forza, all'autorità del sangue, alla santità della tradizione, più potente, in loro, d'ogni ideale religioso e caritativo.

Da un'altra ispirazione fondamentale parte invece la corrente moderata cattolica, che sarà rappresentata dal Rosmini « prima maniera »: e cioè da una valutazione « relativistica » e, direi, in senso tradizionale, « storicistica » dell'esperienza illuministica e rivoluzionaria, che, se ha mostrato i vizi del regime democratico e rappresentativo, ha pure svelato le insufficienze del diritto divino ed ha aperto la via ad una sintesi politica più adeguata e comprensiva. Il divorzio fra la politica e la morale, aperto dall'etica rivoluzionaria, deve essere a tutti i costi sanato: questo è il presupposto da cui si muove nell'intento di gettare le basi di un regime politico, che, senza sacrificare i diritti dell'individuo (la « dignità umana » ritorna quasi in ogni pagina del roveretano), assicuri la continuità e la stabilità degli Stati e li preservi da quelle tentazioni centralistiche e dispotiche, che sono inseparabili da una morale laica e naturalistica.

Nel suo trattato sulla *Filosofia della politica*, il Rosmini anticipa molte delle posizioni della futura sociologia cattolica, illuminando la distinzione fondamentale fra Stato e società, le fonti naturali dell'autorità (paternità, signoria, proprietà), i rapporti fra la società civile e quella ecclesiastica, l'equilibrio, che sempre si deve mantenere, fra il principio contrattuale ed elettivo, tradizionale nella pubblicistica cattolica, e quello dell'acquisto del potere in via patrimoniale od ereditaria. Fedele alla logica del cattolicesimo, che non ammette la prevalenza del profano sul sacro, della legge civile sulla coscienza religiosa, il Rosmini riaffermerà che solo nei « lumi morali », nelle « guarentigie cristiane » risiede la condizione stessa della difesa dell'individuo dalle prevaricazioni del potere, dalle esorbitanze dell'autorità sfrenata ed irresponsabile.

È singolare che lo stesso motivo stia alla base della speculazione politica di padre Luigi Taparelli, il gesuita che sarà più tardi una delle « teste forti » della *Civiltà cattolica*: nel suo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, come pure nell'*Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, si muove dalla critica dello Stato moderno come espressione di un « panteismo » filosofico, di un « assolutismo » etico, che tende

a subordinare tutte le attività della vita sociale all'impero della legge civile, sottoposta a sua volta all'arbitrio e al capriccio delle moltitudini. Con gli strumenti tradizionali della dialettica cattolica, Taparelli si proporrà di dimostrare che l'autorità politica deve tendere sempre e soltanto alla difesa dell'individuo, della « persona umana », nel quadro di quel diritto naturale, che è il fondamento imprescindibile degli Stati, anteriore e superiore a ogni legge scritta, a ogni « giure » storico. L'origine divina dell'autorità è da lui riaffermata, ma senza arrivare agli estremi del diritto divino (mai favorito dai gesuiti) e non escludendo affatto la possibilità dell'elezione popolare e della scelta dei governanti. L'elemento del consenso (come in tutta la trattatistica gesuitica) è anzi fondamentale nel quadro della concezione taparelliana: e si rinnova, nelle sue pagine, l'insegnamento del Mariana o del Lainez che avevano incitato i sudditi a deporre o cacciare i sovrani ribelli alle leggi morali.

Pur riconoscendo un certo grado di autonomia allo Stato (egli arriva ad ammettere, con estrema arditezza per i tempi, la possibilità di una prevalenza della « legge minore » su quella « maggiore », dello Stato sulla Chiesa), il Taparelli si oppone a tutte le aberrazioni della statolatria, di quello che egli raffigura come lo « Stato Moloch », un « orrido meccanismo... nel quale i sudditi trasfondono i loro intelletti, le volontà, le forze, gli averi a condizione che egli s'incarichi di pensare, volere, faticare per loro, lasciando ad essi solamente il godere e divertirsi, ossia procacciando loro la pubblica felicità ». Con quell'intuizione storiografica, che il pensiero gesuitico svolgerà ed approfondirà in seguito, l'animoso polemista metterà in luce la derivazione degli ordinamenti rappresentativi dal protestantesimo, la filiazione dei « liberali » o — come preferiva chiamarli — dei « libertini » dai riformatori del Cinquecento ed in genere il nesso fra tutte le esperienze politiche moderne, fondate sul diritto di critica, di discussione e di rivolta, e la Riforma luterana, cioè la « protesta » contro la Chiesa in religione, contro l'antichità in filosofia, contro l'autorità nello stato, contro la tradizione nella famiglia, contro ogni vincolo sociale nell'umanità (per ricorrere alle sue stesse immagini).

Contro il « dispotismo » politico e in genere contro l'espansione dei poteri dello Stato (la condanna agostiniana non era

spenta nelle coscienze dei cattolici, e il timore dell'autorità favoriva il distacco dallo « statu quo ») si scaglierà egualmente il Padre Gioacchino Ventura, l'autore dell'*Elogio di Pio VII*, il difensore delle libertà irlandesi, il memorabile ideatore del *Discorso funebre per i morti di Vienna*: tanto egli, con intuizione penetrante ed anticipatrice, vedrà nel centralismo amministrativo e politico la matrice del razionalismo in filosofia, del sensualismo nella morale, dell'individualismo nei rapporti familiari, del comunismo nell'ordine economico, del totalitarismo in politica, del « vandalismo » nelle relazioni internazionali e del « cesarismo » nelle questioni religiose.

Come si svolgeranno, le tre correnti principali, sul terreno nazionale? La posizione puramente restauratrice, *idest* reazionaria, non poteva neppure concepire l'autonomia dell'idea di nazionalità, in cui scorgeva soltanto una violazione dell'ordine patrimoniale e feudale delle vecchie Monarchie, la distruzione di quell'equilibrio fra gli Stati su cui reggeva l'antica società assolutistica, fedele, più che non si creda, ai princìpi della pace, delle felicità e del benessere, a una visione eudemonistica della vita. Rileggendo le pagine di Monaldo o di Solaro della Margarita — esponenti di due aristocrazie diverse, quella pontificia e quella subalpina — si troveranno press'a poco gli stessi motivi nella critica al programma unitario, ricollegato non a caso al « sovvertimento » democratico dei rapporti fra i popoli, all'autorità dell'opinione pubblica, al mito del consenso popolare, alle illusioni della libertà di stampa e di riunione.

Un radicale scetticismo politico, che si ispira a Machiavelli (si leggano i *Piffari* del Capece Minutolo, che alternano l'elogio del Segretario fiorentino con quello dei gesuiti, l'esaltazione della pace con quella dell'Inquisizione), favorisce questa posizione di « empirismo » e quasi di « positivismo » politico, che, una volta individuate le fonti permanenti e universali dell'autorità — il valore delle armi, la superiorità dell'ingegno, l'autorità del censo, la potenza delle ricchezze — escludeva che qualunque sacrificio o sforzo potesse sovvertire le gerarchie umane, consacrate dalla natura e dalla tradizione. Si anticipano, con la corrente reazionaria, certi orientamenti che saranno poi propri del nazionalismo e dell'estrema destra italiana (ciò spiega numerose rivalutazioni che ebbero luogo in anni non lontani); ed ecco perché lo stesso prin-

cipio di eguaglianza viene combattuto e condannato, in quanto la lotta dei popoli e degli individui è rimessa esclusivamente alla forza e alla supremazia naturale. La storia appare in una tale prospettiva solo come storia di chi comanda, di chi governa, di chi dispone, opera delle volontà che si impongono dall'alto, eludendo o violentando le volontà particolari che promanano dal basso. Per una tale corrente di pensiero, il Risorgimento resterà un enigma, un assurdo, una di quelle « turpi menzogne » delle moltitudini, che appartengono al regno dell'irrazionale e dell'imponderabile: donde la persistente opposizione al nuovo Stato unitario, fino al punto di identificare la propria causa con quella borbonica e sanfedista, col ritorno allo « statu quo ante », con la reazione sovversiva e militante.

Diverso è il caso dei moderati alla Rosmini, che, pur associandosi all'esaltazione della Restaurazione (come vittoria della morale contro la politica, del Papa contro l'Imperatore, della giustizia contro la forza), non escluderanno la possibilità di un compromesso con i nuovi principi di reggimento politico e con le stesse speranze dei popoli. La vera religione « onora l'amor patrio », dirà Silvio Pellico, il più significativo rappresentante di questo momento della coscienza italiana, il patriota che ucciderà nella pietà ogni tentazione di nazionalismo, il credente che dissolverà nella carità tutte le intransigenze liberali e riformatrici. La religione non esclude la libertà, ribatterà l'antico precettore di casa Porro nei suoi *Doveri dell'uomo*, e il cospiratore d'un tempo proverà nelle *Mie prigioni* come si possa combattere il nemico della patria senza arrivare a nessuna di quelle violenze e di quelle asprezze che appartengono al linguaggio dei rivoluzionari e distaccandosi anzi dalla loro mistica manichea, in nome dell'ispirazione cristiana, che si fonda sulla tolleranza e sulla fraternità.

Il cattolicesimo liberale nasce da questo stato d'animo, che è tutt'uno col romanticismo, con la rivalutazione del Medioevo, con l'esaltazione della lingua nazionale, con l'amore della civiltà e della cultura, con la fondazione degli archivi di storia patria e col moltiplicarsi dei dibattiti scientifici: ed ecco perché in meno d'un ventennio, dal 1819 al 1839, usciranno in Italia le *Osservazioni sulla morale cattolica* del Manzoni, in polemica col Sismondi, i *Doveri degli uomini* del Pellico, le *Cinque piaghe della Chiesa* del Rosmini, i due volumi *Dell'Italia* del Tommaseo, la *Teorica*

mondo moderno, che non si limitava alla sfera politica ed economica ma investiva tutti gli atteggiamenti della coscienza.

Cesare Balbo e Massimo D'Azeglio saranno i due piú eminenti rappresentanti di quella posizione cattolico-liberale, oltre tutte le intransigenze dell'ortodossia, oltre tutte le cautele della « ragion di stato »: di formazione piemontese e moderata, altrettanto patrioti che credenti, lontani dalle suggestioni reazionarie come dalle violenze giacobine, raggiungeranno nella loro personalità prima ancora che nella loro opera il punto d'equilibrio spontaneo fra le esigenze antiche e lo spirito nuovo, fra l'Italia d'ieri e quella di domani. Gli orientamenti di quel partito moderato, che doveva portare a termine il processo dell'unificazione italiana e dirigerne la prima fase storica (basti leggere il *Programma per l'opinione nazionale* del D'Azeglio o le *Speranze d'Italia* del Balbo), si collegano e si identificano con lo stesso indirizzo cattolico-liberale, pur superandone le contraddizioni e le insufficienze teoriche in uno sforzo di aggiornamento e di riforme che è tutto e soltanto politico.

Il mito dell'« Italia farà da sé » nasce dalla fede nella tradizione, che si appoggia al privilegio della religione antica. La passione per le riforme deriva dal disprezzo della rivoluzione, in cui si vede solo un inutile tentativo di violare le leggi di natura, di sovvertire la logica della storia (la cosa piú importante, dirà Balbo nelle *Speranze*, è fuggire le rivoluzioni, e tutto il problema del futuro sarà quello di contemperare il principato tradizionale con la partecipazione del popolo al governo). Il federalismo si riporta al timore del centralismo giacobino, in cui si ravvisa la conseguenza piú temibile della mistica rivoluzionaria e « sovvertitrice ». La preferenza per una Lega presieduta dal Papa affonda le sue radici in tutta la tradizione medioevale, nella storia dei Comuni, nella dialettica, idealizzata, della lotta con l'Impero, che il romanticismo aveva risuscitato dai fondi degli archivi e tradotto in materia di poesia e di oratoria. Su un piano esclusivamente politico, il cattolicesimo liberale rappresenta la soluzione del minimo sforzo, la conquista della libertà senza la rivoluzione, dell'indipendenza senza la guerra, dell'unione senza l'unità.

Ma sul piano spirituale il suo trionfo è subordinato a una condizione importante, e cioè la riforma « interiore » e « spontanea » della Chiesa, la purificazione dell'organismo ecclesiastico

per sua stessa virtù ed opera, la trasformazione del governo temporale in seguito ad un accordo coi principi laici e moderni. È necessario — dirà il Tommaseo, il nuovo « piagnone », l'erede dello spirito savonaroliano, il sognatore e l'anticipatore della Repubblica guelfa — riformare la gerarchia « in quanto le temporali turpezze la fecero mostruosa: distruggere la genia supervacua dei cardinali, gli inutili vescovi togliere, digrassare i più ricchi, ai ricchi frati imporre nuov'ordine, i preti avari punire, i palazzi abbandonare; solo tenere le chiese, palagi di Dio ». Bisogna riunire il popolo al clero, dominare le ambizioni e le divisioni dei vescovi, sottrarre le investiture canoniche alle interferenze regie: ammoniva Rosmini nelle *Cinque piaghe*. E Raffaele Lambruschini, l'amico di Lamennais, la grande anima che sentirà profondamente le inquietudini gianseniste e riformatrici e pur resterà fedele alla religione dei padri, alla conciliazione di cattolicesimo e libertà: urge « ridestare il sentimento religioso, accertare la fede col mezzo di una persuasione intima », arrivare a quella spiritualizzazione della Chiesa, che presuppone la limitazione dell'autorità politica e la revisione della dogmatica e della morale, nei due punti fondamentali dell'idea di Dio e dei rapporti fra Dio e il credente.

Un altro « piagnone » fiorentino, che sarà poi il presidente del consiglio dell'Italia unita, Bettino Ricasoli, sosterrà che « bisogna fondare con lo stesso entusiasmo la libertà civile e politica e la libertà religiosa ». L'azione del Lamennais e della sua « Agence générale pour la defense de la liberté religieuse » si farà sentire negli anni fra il '30 e il '40 un po' in tutta Italia ma soprattutto in Toscana, ad opera del Capponi e del Lambruschini; e ad essa si aggiungeranno, in tutta la penisola, le influenze protestanti, gli ultimi echi dell'insegnamento calvinistico, i ritorni del socinianesimo, i messaggi di Vinet e di Quinet, l'appassionata lezione di Sismondi, senza peraltro sovvertire le basi del cattolicesimo liberale e snaturarne la fedeltà alla Chiesa. Il giansenismo stesso, che aveva avuto un fiorente sviluppo nell'ultimo scorcio del secolo XVIII, che aveva improntato la riscossa di Scipione de' Ricci e del Sinodo di Pistoia, che aveva favorito l'alleanza della Chiesa con la democrazia al tempo delle illusioni rivoluzionarie, il giansenismo stesso non mancherà di operare nel processo del Risorgimento, e sue tracce, spesso notevoli, si ritroveranno nella religiosità del Manzoni, nella « teocrazia democratica » di Mazzini,

nella « libera Chiesa, in libero Stato » di Cavour, nel sogno savonaroliano e riformatore dei cattolici fiorentini, i Capponi e i Lambruschini.

Ma solo l'influenza dell'idealismo tedesco, malamente interpretato attraverso le versioni francesi, rischiò di deviare dalle linee fondamentali dell'ortodossia, sovrapponendo, nella filosofia del Galluppi, del Rosmini e dello stesso Gioberti, le intuizioni del razionalismo immanentistico agli schemi dell'oggettivismo tradizionale. Senonché era destino di quella corrente svolgersi essenzialmente sul piano politico, attraverso la tendenza neoguelfa, che dominò l'intero periodo delle riforme ed aprì la stessa rivoluzione del '48. Una volta stabilita aprioristicamente una via di accordo, e anzi di scambio e di sintesi, fra religione e civiltà (« la religione e l'incivilimento si accozzano insieme », ed « il cristianesimo non è solo religione ma civiltà, mira alla terra e non solo al cielo, al corpo e non solo all'anima », aveva detto Gioberti), logico e fatale era dedurne la possibilità di un'intesa fra Stato e Chiesa o meglio fra Italia e Papato, come le due forme della coscienza universale, le espressioni tipiche del « chiericato » e del « laicato », dell'idea « sacra » e dell'idea « profana ».

Il fascino del *Primato morale e civile degli italiani*, che conquistò definitivamente alla causa patriottica interi strati delle classi medie e del basso clero, stava tutto nell'affermazione del vincolo « ideale » fra Italia e Chiesa, in cui la generazione del romanticismo e della Restaurazione ritrovava se stessa, i suoi abbandoni, le sue illusioni, i suoi sogni: se l'Italia era « la nazione sacerdotale e jeratica », prima « rispetto all'azione e rispetto al pensiero », il suo risorgimento sarebbe coinciso con un risorgimento della Chiesa stessa, con un rinnovamento dello spirito cristiano, con la « terza età » del cattolicesimo. L'ostilità di Gregorio XVI, il Papa della *Mirari vos*, l'avversario di Lamennais, il nemico del cattolicesimo liberale, l'interprete della politica gesuitica, il giudice della civiltà moderna come « verbo di Satana », non bastò ad annullare la suggestione di un'ideologia, che, nel suo storicismo utopistico, incontrava gli affetti, i sentimenti, i costumi tradizionali degli italiani.

Solo le lezioni della storia, superiore, come sempre, al rigore delle astrazioni, poteva riportare alla realtà di un paese, che, nella ricerca di un'individualità nazionale, negava inesorabilmente le pregiudiziali dell'universalismo cattolico. Fu la rivoluzione del '48,

nata sotto il segno del neoguelfismo, a smentire tutte le profezie dell'abate torinese, e bastò l'enciclica del 29 aprile, conforme alla logica insuperabile del magistero cattolico, tale da escludere qualsiasi nazionalismo nella comunità dei credenti, ad annullare e cancellare d'un colpo i precedenti atti del Pontificato di Pio IX — l'amnistia, la guardia civica, lo statuto, l'adesione alla guerra d'indipendenza del Piemonte.

Attraverso la battaglia di Novara da un lato, attraverso la difesa di Roma dall'altro, Monarchia e democrazia prepareranno, in collaborazione spesso inconsapevole e più spesso consapevole, la soluzione del '59, al di fuori e spesso contro tutti gli schemi ideali dei neoguelfismo. Ma il neoguelfismo, vinto sul piano politico, non scompare affatto su quello delle idee, e anzi assume da allora una posizione di critica e di polemica contro l'Italia liberale, uscita dal compromesso monarchico. Se Gioberti dissolve le nubi del *Primato* nella logica rigorosa e intransigente del *Rinnovamento*, che anticipa la politica liberale e riformatrice del Piemonte, il suo programma unitario e giacobino, la legislazione eversiva della Destra storica, non così Tommaseo, non così Cantù, non così gli altri spiriti del cattolicesimo liberale: per loro la soluzione dinastica e diplomatica, fondata su una pregiudiziale rivoluzionaria senza la consacrazione popolare, fondata su una base liberale senza una coscienza democratica, per loro quella soluzione è falsa, è insufficiente, dovrà esser modificata e corretta.

La critica allo Stato italiano, quando si prescinda dalla polemica penetrante e ostinata della *Civiltà cattolica*, viene dalla sinistra neoguelfa d'intonazione popolare e repubblicana, da tutto il superstite neoguelfismo che non ha esaurito nel compromesso giobertiano la forza di pregiudiziali ideali che traggono giustificazione da un'idea universale e si difendono nella coscienza. Per tutto il periodo della loro opposizione allo Stato italiano, destinata a confluire nelle correnti di « democrazia cristiana » dei primi del secolo, il loro dato comune resterà quello di non concepire la politica al di fuori della morale, lo Stato senza la Chiesa, la democrazia senza la religione, l'Italia senza il Papa. In un certo senso, si potrebbe affermare che, partendo da Rosmini, il neoguelfismo torna a Rosmini, alle posizioni della *Filosofia della politica* e della *Filosofia del diritto*, alla negazione di ogni statolatria e di ogni centralismo.

Tutti sinceramente devoti alla causa nazionale almeno fin quando non si identificasse con l'eresia laica, i neoguelfi sono concordi nel negare allo Stato ogni volere etico ed ideale proprio, considerandolo soltanto come un ente giuridico incaricato di tutelare i diritti dei cittadini, di stabilire le « garanzie » ferme e inalienabili della persona umana. Alienati dallo spirito dialettico della democrazia moderna, sono pure scettici sul valore dei partiti, che nascono, come diceva Rosmini, « da una fonte ignobile e tenebrosa » e rappresentano solo interessi materiali, opinioni discutibili, passioni demagogiche, e propendono piuttosto per la restaurazione degli organismi corporativi, delle unioni professionali su base economica. È nel neoguelfismo che affonda le prime radici il « socialismo cattolico » della fine del secolo, la nuova e piú vigorosa protesta contro l'usurpazione laica e giacobina dello Stato moderno in nome degli « eterni valori » del popolo cristiano (basti pensare a Tommaseo).

Il liberalismo cattolico, che pur aveva alimentato le passioni piú nobili e gli ideali piú generosi della borghesia italiana, non potrà sopravvivere alla condanna del *Sillabo*, che, con l'intrepido rigore dei gesuiti, risale alle radici filosofiche dei movimenti politici e dissolve ogni forma di giobertismo in ritardo, svelandone la logica razionalistica e « sovversiva » (l'ultimo Gioberti, unitario e idealista senza riserve, rappresentava una lezione solenne per la Chiesa di Roma). Non cosí, invece, il neoguelfismo a sottinteso sociale e repubblicano, che adombrerà anzi una protesta tacita contro la violenza della Monarchia plebiscitaria e anticiperà la riscossa di quelle « masse cristiane » che avevano aderito al '48 solo in seguito alla benedizione del Papa.

Il problema religioso dell'Italia contemporanea si identifica una volta di piú col problema politico, e in certa misura lo condiziona e lo determina: l'intuizione di Gioberti, del nesso fra Italia e Papato, fra genio nazionale e genio cattolico, è paradossalmente confermata. Ma il Risorgimento, come processo unitario, acquista un senso solo contrapponendosi alla visione ecumenica e supernazionale del Papato, ed il liberalismo, dopo le incertezze e le conciliazioni di mezzo secolo, attinge la piena coscienza di se stesso e della sua nuova missione solo nella drammatica dialettica con la Chiesa, che lo obbliga ad una polemica di principi, sollevandolo dai problemi contingenti ed effimeri.

La famosa « questione romana », protrattasi per quasi ottanta anni, sarebbe rimasta nei limiti di un conflitto di competenze, insignificante almeno sul piano delle idee, se non avesse sottinteso in ogni momento il contrasto fra la visione tradizionale della Chiesa come « società perfetta » e quella dello Stato liberale e laico, che pretende a un dominio delle coscienze, a una guida delle anime non meno integrale e intransigente. Il pensiero politico ha segnato una volta di piú le vie della storia; ma i paradossi dell'azione correggono il rigore dei principi e solo cosí permettono quella conciliazione fra lo Stato e la Chiesa, fra l'Italia e il Papato, che era stata il sogno e il tormento di un'intera generazione di combattenti e di martiri.

**

Fu la rivoluzione del '48 che pose la questione romana. Se si prescinde dalla concezione mazziniana, che partiva da un'opposizione ideale alla Chiesa di Roma, da una concorrenza teologica, tutte le altre correnti del pensiero risorgimentale non si erano mai proposte il problema della distruzione integrale degli Stati della Chiesa e, avvolte nella logica del federalismo, avevano spesso guardato al Papato come al centro della nuova « lega nazionale », al fulcro della rinnovata « unione italiana ». L'unica esigenza che i moderati avevano avanzato nei loro saggi (si pensi a D'Azeglio o a Durando) era quella di un « ammodernamento » delle istituzioni politiche, di un « aggiornamento » degli organismi direttivi della Curia nei vari rami dell'amministrazione, dell'istruzione e della finanza, conformemente a quel sapiente « empirismo », a quella logica riformistica del « caso per caso » che coincideva con la loro stessa bussola d'orientamento. Ciò spiega perché la prima rivoluzione nazionale sia nata nel segno di quella idea cattolica, in cui la tradizione patriottica era abituata a individuare, da secoli, la negazione piú esplicita di ogni aspirazione unitaria. Perfino ai tempi delle prime congiure, quelle del '21 o del '31, d'ispirazione spagnola o francese, ben pochi dei patrioti e dei martiri che salirono il patibolo inclinavano all'ateismo o all'eresia: il cattolicesimo era riuscito a infiltrarsi largamente, attraverso il basso clero, nelle stesse file della Carboneria e delle associazioni segrete.

Ma il '48 lacerò tutti gli schemi antichi, obbligando a una chiarificazione ideale, che sarà la condizione stessa per il trionfo del processo unitario. Il dissidio fra la coscienza religiosa e la coscienza civile sarà approfondito e, direi quasi, esasperato dall'atteggiamento di Pio IX durante la rivoluzione, dalla sua fuga a Gaeta, dalla sua collusione con i Borboni, soprattutto dall'invocazione dell'intervento straniero, che porrà fine alla Repubblica Romana e travolgerà le ultime speranze nazionali: e si comincerà a vedere (fatto nuovo nella storia italiana) come il patriottismo possa mortificare, nello stesso segreto dei cuori, la religione dei padri, la fede millenaria. Ed ecco il neoguelfismo pronunciare, col *Rinnovamento morale e civile*, il suo solenne atto di contrizione, e lo spiritualismo cattolico del Gioberti evolvere, nelle pagine della *Riforma cattolica*, verso un idealismo a sottinteso immanentistico e razionalistico, dove la fede si dissolve nell'intuizione di Dio e il dogma nella consapevolezza del credente.

Il Papato stesso rinuncerà alle ultime illusioni liberali, e, pur senza infierire in quelle misure reazionarie che distinsero altri Stati italiani, eleverà, contro tutte le insidie intellettuali del secolo, il potente baluardo della *Civiltà cattolica*, la rivista dei gesuiti destinata a condurre a fondo il piú grande duello del secolo, quello fra cattolicesimo e liberalismo. Con l'aiuto di quelle « teste forti » che si chiamavano Taparelli D'Azeglio, Curci, Passaglia, Liberatore, Bresciani e Pianciani, la *Civiltà cattolica* si proporrà di dimostrare sul piano strettamente politico la filiazione diretta dell'unità d'Italia dalle eresie protestantiche e illuministiche e tenderà a porre i dirigenti dei partiti moderati e liberali di fronte alla logica « satanica » e « sovversiva » cui obbedivano, « strumenti del demonio » spesso inconsapevoli. Nella Monarchia di Savoia i gesuiti individueranno l'« arma perversa » per realizzare l'indipendenza italiana, utilizzando le idee della rivoluzione ma inquadrandole nella cornice della legittimità e dell'ordine.

La politica anticlericale del Piemonte negli anni successivi alla seconda Restaurazione, pienamente conforme alla dinamica di uno Stato che avanzava il suo diritto a guidare la penisola verso la libertà e l'unità, quel complesso di atti e di iniziative di governo, che andavano dalle leggi Siccardi sull'abolizione del foro ecclesiastico e del diritto di asilo alla soppressione delle

comunità religiose non volte alla predicazione o all'assistenza, sembravano confermare le intuizioni dei padri della Compagnia di Gesù e servivano a rafforzare il vigore della loro polemica, pronta a usare tutte le armi della dialettica e della sofistica per « frenare il nemico », per « arrestare l'aggressore ». La polemica del 1855 con Bertrando Spaventa e il gruppo dei neo-hegeliani di Napoli — primi cultori di quell'idea dello Stato che sarà poi accettata dalla Destra storica — non è che l'anticipazione di quella insanabile antitesi ideale, che dividerà lo Stato italiano e la Chiesa, in quanto si richiamavano entrambi a una diversa concezione della vita, a una diversa visione dell'autorità, a una diversa « Weltanschauung ».

Ma la logica della storia seguirà il suo corso inesorabile: ed i generosi sforzi di uomini come il D'Azeglio, il Giorgini e lo stesso Tommaseo non riusciranno ad evitare quella rottura, ad attenuare quel contrasto, a superare quell'antitesi, che contrapponeva implicitamente l'idea civile all'idea religiosa, la realtà del cittadino all'ideale del credente. Basterà l'insurrezione delle Legazioni nel '59 dopo la partenza delle truppe austriache, basterà l'occupazione delle Marche e dell'Umbria dopo l'impresa garibaldina nel Mezzogiorno per svelare la fatalità di eventi, che si sottraevano alla stessa volontà dei protagonisti e ne trascendevano le intenzioni e le capacità. Invano l'Imperatore dei francesi si preoccupava di inserire, nell'armistizio di Villafranca, la condizione che si sarebbe dovuti arrivare a una « Confederazione italiana col Papa presidente onorario »; invano il visconte de la Guéronnière riesumava, nell'opuscolo ufficioso « Napoleone III e l'Italia », le utopie del neoguelfismo per la laicizzazione e la secolarizzazione del governo ecclesiastico; invano uomini di alto sentire e di grande cultura, come Cesare Cantù o Massimo D'Azeglio, ripugnavano dall'idea di strappare Roma al Papa e di distruggere il « patrimonio di San Pietro ».

L'ondata si estenderà presto dalle Legazioni a Roma, e, prima ancora che siano votati i plebisciti delle Marche e dell'Umbria, Cavour dichiarerà solennemente alla Camera l'11 ottobre del 1860 che « la nostra stella è di fare che la Città Eterna... diventi la splendida capitale del Regno Italiano ». Coerente alla formula « libera Chiesa in libero Stato », alla sua visione dei rapporti fra l'autorità religiosa e quella civile, che

sfuggiva a qualsiasi suggestione giacobina o giurisdizionalistica e si atteneva ai dettami del liberalismo classico, convinto che le sfere giuridiche e amministrative dello Stato e della Chiesa non fossero incompatibili e che il problema religioso si risolvesse solo nell'intimo della coscienza individuale, Cavour si preoccupò di arrivare a un accordo sincero e durevole con la Chiesa, e in tal senso inviò diverse missioni a Roma; da quella dell'abate Stellardi, che non fu neppure ricevuta dal Papa, a quella del barone de Roussy, che lo stesso Antonelli mise alla porta, da quella del Pantaleoni a quella del Passaglia, il gesuita convertito alla causa della conciliazione, che patrocinò le proposte del Piemonte con la stessa eloquenza e la stessa dialettica degli articoli dalla *Civiltà cattolica*.

Nel desiderio di una « pacificazione religiosa », che Cavour sentì come forse nessun altro statista italiano, svincolato com'era dagli schemi della filosofia hegeliana, che elevava lo Stato e la Chiesa a due idee universali, a due aspetti dello spirito, a due momenti della coscienza in perpetua antitesi, il governo italiano arrivò a proporre al Papa quella formula che non a caso Crispi definirà « feudale », cioè la cessione degli Stati della Chiesa a Vittorio Emanuele II e ai suoi successori in qualità di « Vicari del Papa ». Nonostante la volontà di compromesso della Monarchia, che si sentiva ancora debole sulle sue assise plebiscitarie e rivoluzionarie e non voleva definitivamente rompere con la causa dell'ordine rappresentata dal Papato, nonostante gli stessi sforzi illuminati e magnanimi del grande Ministro, che concepiva il liberalismo come strumento di equilibrio e come arma di risoluzione dei tradizionali problemi nazionali, la pace religiosa non venne, e neppure vennero quegli accordi diplomatici che dovevano rendere possibile la coesistenza dei due poteri. Gli stessi tentativi di conciliazione, dalla mozione dei novemila sacerdoti di Padre Passaglia alle missioni Vegezzi e Tonello, simularono soprattutto un'aspirazione non spenta della coscienza nazionale, risolta a trovare il punto d'incontro con la fede religiosa.

Diversamente da Cavour, che si era ispirato alla visione classica della separazione, che aveva dissolto le antitesi secolari della storia italiana in una visione politica e pragmatica del problema religioso, che consentiva tutte le soluzioni e tutti i compromessi, taluni esponenti della Destra storica, sotto l'influenza

della filosofia storicista e del pensiero hegeliano, mirarono ad affermare la supremazia ideale dello Stato, come espressione ed incarnazione di un'idea universale, che trae origine dall'unità della coscienza. La teoria della « distinzione » delle due potestà, che partiva dal tradizionale dualismo cattolico della natura e dello spirito, del « braccio » e dell'« anima » e riconosceva implicitamente la superiorità della Chiesa almeno per quanto atteneva ai fini, non poteva essere accettata da quegli statisti, che muovevano da un'intuizione etica del problema politico e vedevano nello Stato italiano l'interprete della morale civile, della morale laica, della morale del cittadino, autonoma e autosufficiente. Secondo il pensiero di Ricasoli, che sarà il rappresentante più conseguente e più temerario della politica religiosa della Destra, toccava addirittura allo Stato di promuovere il processo di purificazione dell'organismo ecclesiastico, quella riforma delle strutture curiali ch'era dettata dallo spirito dei tempi, dalla logica degli eventi e dalla rivolta delle coscienze. « Vogliamo andare a Roma — incalzava il barone di ferro — non distruggendo, ma edificando; porgendo modo, aprendo la via alla Chiesa di rifare se stessa ». Era quella l'estrema audacia di uno Stato che, appena uscito dalla « rivoluzione unitaria », si impegnava a trasformare le basi ideali della morale nazionale, senza misurarne i rischi e le conseguenze.

La Convenzione di settembre, che obbediva alle regole di un'illuminata transazione ed era imposta dal rapporto di forze con la Francia protettrice del Papa, sembrò smentire le audacie ideali della Destra, suggellando, col trasporto della capitale a Firenze, la rinuncia a Roma; ma la linea obbligata di quella politica non mutò mai, e ad agitare il problema davanti alla coscienza nazionale provvidero in ogni caso gli ultimi rivoluzionari al servizio della Monarchia, a cominciare dai garibaldini di Mentana e di Villa Glori.

La legislazione ecclesiastica della Destra denunciò senza possibilità di equivoco l'orientamento fondamentale di una classe dirigente, che non arretrava davanti alle superstizioni popolari, alle resistenze insondabili di una mistica collettiva. Le stesse leggi eversive del '66 e del '67, che abolivano la personalità giuridica delle comunità religiose, sopprimevano i privilegi del Clero ed alienavano allo Stato i beni ecclesiastici, obbedivano

a un fondamentale concetto ispiratore: l'assoluta prevalenza del diritto civile su quello religioso, contro tutti i consigli dell'incompetenza e dell'agnosticismo, suggeriti dalla formula cavouriana. La stessa lotta contro i vescovi ribelli, che toccò, dopo l'emanazione del « Sillabo », punte asperime, l'arresto o la deportazione di tutti gli ecclesiastici che non volevano accettare le norme dello Stato « usurpatore » ed « illegittimo » e comunque favorivano la propaganda sediziosa o sovversiva (erano i tempi della guerra del brigantaggio e della rivolta di Palermo nella estate del '66), dimostrò che il conflitto fra le due istituzioni non poteva adagiarsi piú nelle formule del liberalismo tradizionale, negli schemi della tolleranza e della neutralità reciproca.

Perfino il progetto sulla « libertà della Chiesa », presentato dal Ricasoli nel suo secondo Ministero del '66, fu bocciato dalla Commissione parlamentare perché sembrò troppo rispettoso dei privilegi e delle immunità ecclesiastiche, senza riflettere, forse, che nulla quanto il principio della libertà negava alle radici la concezione della « società perfetta » su cui si regge il Pontificato romano.

La verità è che la grande svolta del *Sillabo* aveva colpito a morte anche le ultime motivazioni, o legittimazioni, del temporalismo tradizionale. Come poteva configurarsi il problema del potere temporale, dopo la *Quanta cura*? Quali possibilità concrete di resistenza sopravvivevano, dopo che la Chiesa aveva ribadito tutte le sue pregiudiziali contro il mondo moderno, che si fondava sul principio di nazionalità? Quale senso aveva piú, anche da un punto di vista cattolico, uno Stato temporale, che aggravava la Chiesa di infinite responsabilità terrene senza sollevarla da nessuna angustia? Neppure sul terreno delle relazioni internazionali si delineavano vie d'uscita. L'Austria non era piú disposta a battersi per il potere temporale. La guerra del '66 aveva spostato l'equilibrio europeo. L'alleanza con la Prussia aveva fruttato al Regno d'Italia l'acquisto del Veneto.

« Casca il mondo, casca il mondo », esclamava di fronte a quegli eventi l'Antonelli. Nella conquista di Venezia da parte del Regno d'Italia, il Segretario di Stato prefigurava la conquista di Roma. Una curiosa somiglianza fra le due città ha colpito piú di un osservatore. « I convegni, i trattenimenti, i giochi popolari, gli spassi e i teatri di cent'anni fa — osserva uno

scrittore contemporaneo — ricordano quelli del Settecento veneziano in modo da far pensare che esistano fra le due città e fra i due popoli affinità sottili e impensate. A spiegare questi incontri basta forse il clima dell'assolutismo. Esso forniva la stessa cornice ». Dentro questa cornice, il quadro era analogo: lo stesso scettico disinteresse per le novità, la stessa pacifica convivenza del nobile e del popolano, lo stesso concepire fatica e sollievo come due aspetti inscindibili, fatali, della vita umana. Le affinità di regime e di costume adombravano una affinità di destino.

Nel dicembre del '66, mentre i francesi sgombravano Roma in seguito alla Convenzione di Settembre, un testimone oculare credette di assistere agli ultimi giorni della Roma papale. « Oggi i francesi consegnarono ai papalini anche gli ultimi forti di Roma; le sentinelle romane hanno occupato tutte le porte, il Campidoglio e l'antico corpo di guardia di piazza Colonna. Ero io stesso presente e non potevo credere ai miei occhi. I romani, da diciassette anni abituati ai guerrieri francesi, rimirano ora i soldatini di piombo papalini venuti al loro posto. Stanno alla frontiera italiana 20.000 uomini. I loro ufficiali si accaparrano quartiere in Roma quasi che il loro ingresso fosse già combinato. Vidi oggi il Papa alla fine della novena dell'Immacolata ai Santi Apostoli. La piazza era gremita di gente. Non c'erano solamente i clericali, ma c'erano tutti quei romani che volevano vedere questo sfortunato vegliardo. Al suo uscire con quel fasto che è caratteristico per Roma, tutti lo salutarono a capo scoperto e con applausi. Non si mostrò allo sportello della carrozza: perché è forse l'ultima volta che Pio IX ha udito la voce solenne di Roma ».

Mentana permise allo Stato pontificio di sopravvivere per ancora tre anni, contro le convinzioni dei suoi capi, contro le indicazioni dei tempi. La Roma papale, quella Roma ondeggiante ancora fra la capitale del mondo e il capoluogo del rustico Lazio, troppo grande e troppo piccola per andare bene coi tempi, visse un ultimo periodo di splendore, singolarmente abbellito dal fascino melanconico di un'epoca che si chiudeva. Il giubileo sacerdotale di Pio IX — per esempio — l'11 aprile del 1869, fu una dimostrazione senza precedenti. « Tutte le comunità dello Stato della Chiesa — annotava il Gregorovius nei suoi *Diari Romani* — hanno inviato regali. Essi vengono in parte sopra belle e ornate carrozze. Una commissione riuniva tutti questi regali e li met-

teva nell'atrio del cortile dal Bramante. Essi formavano una piccola esposizione industriale del Lazio e della Toscana. Si vedeva la seta romana, le pignatte di Civitacastellana, i frutti di Nemi, zolfo e allume di Viterbo e di Tolfa, marmo di Scurcola, cappelli di feltro di Alatri, coperte di Verole, vino della Sabina, di Frascati e di Velletri, anche in botti dorate, ciambelle della misera regione dei Volsci, persino carbone e vitelli vivi. Tutti i paesi hanno inviato deputazioni e indirizzi. Questa festa deve far conoscere al mondo — concludeva il rievocatore dei fasti medioevali dell'Urbe — che Roma è sempre il grande altare dei sacrifici per l'umanità. Il papato è ancora un'idea morale, si dica ciò che si voglia; esso può contare ancora sull'adesione di molte classi d'uomini, per quanto lo si neghi. I fatti parlano. Quando io ieri vidi la calca del popolo romano intorno al Vaticano, desiderai ci fosse qui Gervinus [lo storico che dava per contati i giorni della Chiesa di Roma] per convincerlo della vitalità del Pontificato ».

Il ventesimo Concilio ecumenico vaticano tese proprio a riaffermare la vitalità del Pontificato. L'inaugurazione, l'8 dicembre 1869, « fu tale cerimonia — esclama Raffaele De Cesare — che non se ne era veduta la maggiore nel lungo pontificato di Pio IX. Il Papa intuonò il *Veni Creator* con la sua bella voce. Si ridestò in Roma la grande vita mondana. Le ambasciate davano ricevimenti in onore dei propri cardinali e vescovi. Fra i personaggi piú insigni si notavano Cesare Cantú, Gregorovius, Liszt, lord Acton. Nell'alta società si affermò per l'ultima volta la mescolanza delle due aristocrazie, quella nobiliare e quella ecclesiastica. Accanto ai nomi dei cardinali Dupanloup, Darboy, Schwarzenberg, figuravano quelli dei principi Borghese, degli Aldobrandini, dei Caetani ».

Fu Pio IX in persona a dirigere la maggioranza conciliare verso la proclamazione della infallibilità pontificia, superando pregiudiziali e opposizioni di ogni genere. Alle obiezioni del dotto e celebre vescovo di Magonza, monsignor Ketteler, uno dei capi dell'opposizione temperata contro il nuovo dogma, il Vicario di Cristo si limitò a replicare con le parole di Gesù a Simon Pietro: « Amas me? ». La risposta del pio presule non poteva essere che una. E al cardinal Guidi, che gli contrapponeva le sacre carte, l'insegnamento della Chiesa e le tradizioni, Pio IX poté

ribattere, con formulazione che stava per divenire articolo di fede: « La tradizione sono io! ». Il dogma dell'infallibilità fu proclamato il 18 luglio 1870, alla vigilia della crisi definitiva del potere temporale.

Si potrebbe dire che le deliberazioni del Concilio Vaticano, contro le resistenze di numerosi vescovi francesi ed austriaci, contro le prospettive di una secessione germanica, contro le tradizioni e le suggestioni democratiche di tanta parte dell'episcopato e del clero, non sarebbero state possibili senza un assoluto isolamento sul piano diplomatico internazionale, senza una volontà consapevole di rompere col concerto europeo, senza una sottintesa decisione di compromettere lo stesso potere temporale. Ormai lo Stato della Chiesa non poteva piú contare sull'appoggio delle Potenze. Come Pio IX aveva bruciato tutte le sue possibilità in meno di dieci anni? Il fatto è che il vecchio Pontefice si era dedicato ad un'opera di restaurazione dottrinale di tale intransigenza e veemenza che aveva colpito tutti i governi, piú o meno favorevoli alla Chiesa ma ad una Chiesa docile, duttile, servizievole verso lo Stato, pronta a riconoscerne e tutelarne gli interessi: di fronte alle spoliazioni dei suoi Stati, alla perdita delle Legazioni, alle annessioni delle Marche e dell'Umbria, il Pontefice aveva guardato ad un rafforzamento strutturale e disciplinare dell'edificio cattolico che permettesse di sostituire nei casi peggiori l'appoggio ormai problematico e aleatorio dei governi.

« I miei recenti contatti con Sua Eminenza il cardinale Segretario di Stato — riferisce al suo governo, nel marzo 1870, l'ambasciatore austriaco conte di Trauttmansdorff — mi hanno confermato una volta di piú come sia stato deciso di mantenere, per gli affari del Concilio, un atteggiamento di completa indipendenza nei confronti delle Potenze straniere. Si sostiene — prosegue il diplomatico riassumendo la tesi della Curia — che, avendo i governi mirato ai loro scopi senza riguardo per la Chiesa, la Chiesa deve a sua volta decidere della propria condotta senza il beneplacito dei governi ».

È l'inizio della nuova politica di separazione fra Chiesa e Stato. Nella mente di Pio IX, uno dei Papi meno politici che la Chiesa abbia avuto nei tempi moderni (nonostante i « clichés » del '48 e i canti della rivoluzione), la preoccupazione religiosa

prevaleva di gran lunga sulle considerazioni diplomatiche, e il suo scopo fondamentale sarà sempre quello di irrobustire l'ideologia cattolica, di salvaguardare l'integrità del magistero pontificio dalle insidie e dalle minacce delle correnti revisioniste, ereticali e liberaleggianti che si erano diffuse in Europa dal 1830 in avanti. Ciò spiega l'atteggiamento di Papa Mastai di fronte alla breccia di Porta Pia. Le istruzioni che il Pontefice impartisce al generale Kanzler, l'11 settembre, riassumono tutto il suo animo: « in quanto alla durata della difesa, sono in dovere di ordinare che questa debba unicamente consistere in una protesta... cioè di aprire le trattative per la resa ai primi colpi di cannone. In un momento in cui l'Europa intiera deplora le vittime numerosissime, conseguenza di una guerra fra due grandi nazioni, non si dica mai che il « Vicario di Cristo... abbia ad accondiscendere a qualunque spargimento di sangue ».

Se le disposizioni non furono seguite perfettamente e alla lettera, lo spirito che le informò sopravvisse all'episodio sanguinoso, che chiuse il Risorgimento. La bandiera bianca che alle 10 del 20 settembre si alzò sulla cupola di San Pietro stava a significare che un nuovo ciclo nella vita della Chiesa si apriva, che il compito della cattedra pontificia non era piú quello di intervenire nei conflitti fra gli Stati, ma di superare il concetto stesso della lotta in una missione spirituale, che non aveva bisogno né di armi né di frontiere, che ripugnava dalle prime e rifuggiva dalle seconde.

La Chiesa, abbandonati ormai i troni alla loro sorte, si riavvicinava ai popoli: a quei popoli che ne avevano rappresentato la vera grandezza nei secoli del Medioevo. La *Rerum novarum* è la conseguenza diretta di una nuova missione sociale, che annulla tutte le armi del cardinale Antonelli. La nuova figura del Papa, del Papa non piú sovrano territoriale, è quella descritta dall'Ambasciatore austriaco, in una lettera dell'8 ottobre: di un Pio IX che distrae la sua ilare malinconia percorrendo, a piccolo trotto, nella sua berlina, i giardini vaticani fasciati di solitudine, ai miti soli dell'autunno romano. È l'immagine ascetica che i popoli cristiani torneranno ad amare, oltre tutti i conflitti di razza e di nazionalità.

E lo Stato, sull'altra sponda? La legge delle guarentigie che seguí a Porta Pia consacrò, con una riaffermazione integrale

dei poteri dello Stato, il passaggio delle due piú importanti sovranità della nostra storia, la trasformazione di Roma cattolica in Roma italiana. Sembrò a molti che il liberalismo avesse ceduto nelle sue concessioni alla Chiesa, in quel complesso di privilegi che rispettavano e ribadivano l'autorità « sacra e inviolabile » del Pontefice; sembrò a molti che la Monarchia, presentatasi a Roma con la lettera autografa di un « Re cattolico » e costretta a usare le armi dalla tenacia dell'avversario, si fosse impressionata dalle conseguenze del suo atto temerario e dalla sua stessa smisurata fortuna, che la obbligava a violare la logica conservatrice e ad accettare la dialettica della rivoluzione.

In realtà, in antitesi a tutta la concezione cattolica, in opposizione all'antico diritto ecclesiastico, in contraddizione con la stessa tradizione delle Monarchie, era lo Stato che « ammetteva » la libertà della Chiesa, « riconosceva » il magistero del Pontefice, si « obbligava » a rispettarne le immunità e le prerogative, gli « attribuiva » un complesso di diritti, che andavano dalla sovranità personale alla franchigia nella corrispondenza, dalle guardie di difesa alla libertà di pubblicare gli atti della Santa Sede, dalla somministrazione di una rendita annua alla potestà di regolare le accademie e i collegi romani. Era naturale che la Chiesa si rifiutasse di accettare una legge che, nel rispetto formale dell'autorità apostolica, partiva dalla negazione dell'ordine cristiano, dal sovvertimento della gerarchia tradizionale.

L'enciclica « Ubi nos », con cui il Papa condannava gli autori della « legge sacrilega », non era tanto l'espressione di uno sdegno momentaneo, quanto la riaffermazione di una pregiudiziale inviolabile: quella della supremazia della Chiesa, che non può riconoscere alcuna « concessione » dello Stato, in quanto è essa stessa la sorgente del potere, la fonte del diritto. Con l'enciclica *Respicientes*, il Papa distruggeva, almeno per molti anni ancora, ogni possibilità di conciliazione, identificando negli « invasori piemontesi », negli « usurpatori subalpini » gli strumenti della « rivoluzione satanica » rappresentata dallo spirito di rivolta e di libertà. « Uomini stretti fra loro da uno stesso spirito di rivoluzione », definiva Pio IX, nell'ultima sua allocuzione di protesta, i governanti italiani, ed il conflitto fra il Vaticano e il Quirinale, che dominerà il cinquantennio liberale, acquisterà un significato e un valore dalla opposizione cattolica,

pronta a contrapporre, ad ogni tentativo di compromesso giuridico, il rigore dei principi e la logica delle idee. Proprio il cinquantenario che da Porta Pia ci conduce agli epiloghi dell'età giolittiana.

*
**

Non si può dire che il Risorgimento si sia mai posto, in modo unitario e conseguente, il problema di una « rivoluzione religiosa », come complemento ed integrazione della rivoluzione politica, come strumento per arrivare alla sintesi del cittadino e del credente, alla unificazione del patriota e del fedele. Nato all'ombra della letteratura, del romanticismo e del Papa — i tre grandi punti d'appoggio del cattolicesimo liberale —, animato dalla volontà di risuscitare un'immaginaria tradizione unitaria nel quadro dell'universalità cattolica, il Risorgimento delle origini dichiarò la più rigida e incondizionata fedeltà alle regole della storia, ai principi del passato, che escludevano i sommovimenti e le trasformazioni radicali a vantaggio di un ritorno all'antico, alla classicità e al Medioevo. La Carboneria, che pur muoveva da una pregiudiziale religiosa, si esaurì presto nelle congiurie politiche e nei « pronunciamenti » militari, e lo stesso mazziniano conservò fino al '48 il carattere di un movimento essenzialmente volontaristico, cospiratorio, patriottico, nello spirito dell'« illuminismo democratico », che non comportava ancora la temerità di una fede.

Quando la Repubblica romana dichiarò decaduto il potere temporale dei Papi, per la terza volta in mezzo secolo, si affrettò contemporaneamente a rispettare e a preservare con tutte le garanzie della costituzione l'esercizio della potestà spirituale del Pontefice e il dovere del popolo di praticare la religione e vivere religiosamente: al punto che i legislatori rivoluzionari inflissero gravi ammende ai canonici di San Pietro che si erano rifiutati di celebrare un « Te Deum » alla loro presenza. La « religione dell'umanità », il credo della nuova « teocrazia laica » — che costituiva l'accento più originale e più ispirato del profeta dell'unità — non impedì a Mazzini di rivolgersi a Pio IX, ancora nel 1847, come al potenziale artefice della libertà italiana, al possibile salvatore della Patria. Pur dopo le delusioni del '48,

pur dopo l'enciclica del 29 aprile, pur dopo la fuga del Papa a Gaeta, rimase ferma, nei patrioti di sinistra, la necessità di distinguere la sfera politica da quella religiosa, e la breve Repubblica del '49 non vide nessun tentativo di Concilio, di Convenzione dell'umanità, di proclamazione del « Popolo cristo, iniziatore e messia », com'era pur nelle « tavole della legge ».

Ma alle delusioni della Restaurazione, al ritorno del Papa a Roma, al prevalere delle correnti oltranziste ed intransigenti che ebbero la loro spada inflessibile nella *Civiltà cattolica*, il mondo laico e democratico oppose una resistenza che non si limitò piú alla considerazione degli elementi politici e talvolta sconfinò nella sfera delle dottrine e delle istituzioni religiose. Di tale atmosfera di inquietudine e di rivolta, riflessa dallo stesso Gioberti della *Riforma cattolica*, approfittarono i protestanti col proselitismo e la tenacia che li avevano distinti fin dalla caduta di Napoleone; e fra tutti si imposero, per calore di convinzione ed efficacia di predicazione, i valdesi, che avevano ottenuto solo al principio del '48 l'emancipazione civile e la tolleranza culturale negli Stati sardi e si erano fulmineamente irradiati in varie parti d'Italia ed avevano raccolto frutti particolarmente in Toscana, appoggiandosi al gruppo protestante del Guicciardini e del Mayer.

Pur senza arrivare a investire le classi popolari e restando nell'ambito di nuclei isolati ed indipendenti, i movimenti protestanti non cessarono di operare, sfruttando, là dove potevano, i risentimenti o le delusioni dei cattolici liberali, dei neoguelfi convertiti, dei moderati smentiti, degli stessi volterriani pronti a legarsi col diavolo pur di abbattere il Papato; e se ne ebbero vari e complessi echi, in quegli anni, nel movimento capeggiato da Bonaventura Mazzarella e facente capo alla Chiesa riformata italiana, nella predicazione razionalistica e scientificistica dell'ex-sacerdote Ausonio Franchi, nelle opere storiche di larga diffusione del ghibellinissimo Aurelio Bianchi-Giovinì, nel fiorire e nel diffondersi delle « società bibliche » direttamente o indirettamente ispirate dall'Inghilterra, e infine nel successo che incontrò in certe zone del Piemonte il messaggio misticheggiante e riformatore dell'« Opera di Dio » del polacco Towianski, che insegnava a « parlare direttamente » con Gesù Cristo, pur rispettando le forme e i riti del cattolicesimo.

La conquista dell'unità, in perfetta antitesi col Papato, sti-

molò gli infaticabili protestanti a raddoppiare i loro sforzi, a moltiplicare le loro chiese, a diffondere dovunque le loro bibbie in volgare, a centuplicare le loro prediche e i loro giornali, che non mancarono di una certa diffusione e di una certa efficacia; ed ecco sorgere, dopo il '70, la Chiesa dei fratelli, d'ispirazione e di osservanza evangelica, e la « Chiesa libera », d'intonazione eclettica e composita. È dalla « Chiesa libera » (formula cara ai patrioti del Risorgimento) che sarà promossa, nel 1870, la « Costituente » del protestantesimo italiano, « consule » l'ex-sacerdote ed ex-garibaldino Alessandro Gavazzi, infaticabile predicatore e inesorabile pubblicitista.

Ma non a caso il Mamiani osservava, a proposito dei riflessi protestanti in Italia, che « certe grandi rivoluzioni non si ripetono piú d'una volta sotto il dominio delle medesime idee » e che in Italia avremo sempre o « la forma cattolica, o l'indifferenza, o il pretto razionalismo »; e non valsero a smentire tali regole gli sforzi, pur ostinati e instancabili, dei metodisti, dei battisti e delle altre confessioni protestanti che si diffusero qua e là in Italia, con l'ausilio di pastori, di teologi e di « missionari » inglesi animati da un instancabile zelo di proselitismo.

La stessa reazione al Vaticano — erano gli anni di Aspromonte e di Mentana — non giovò ad avvicinare le ali radicali e repubblicane al protestantesimo (forse operava inconsapevolmente la tenace pregiudiziale di Mazzini contro la Riforma) ed orientò piuttosto gli animi e le menti verso il razionalismo, verso la massoneria, verso il « libero pensiero », in cui sembrò che la democrazia dovesse trovare la piú solenne conferma, il definitivo suggello. Appartengono agli anni fra il 1865 e il 1870 le prime società del « libero pensiero », i primi nuclei di « liberi pensatori », tutti fervidamente ispirati dalla volontà di sostituire la « scienza » alla « religione », la « ragione » alla « rivelazione », i « lumi » all'« oscurantismo »; ed è del 1863 l'« Inno a Satana », in cui il vate della terza Italia fisserà, in forme poetiche tutt'altro che perfette, la mistica elementare e affascinante della generazione d'avanguardia, pronta a guardare al demonio come a

... de l'essere
principio immenso,
materia e spirito,
ragione e senso.

Mentre gli ultimi neoguelfi riflettevano, in pagine che sono tuttora vive ed attuali, sulle conseguenze di un Risorgimento che aveva lacerato le basi tradizionali della storia italiana, creando un dramma di coscienza che non poteva essere sanato con i consueti strumenti dell'empirismo o del machiavellismo politico, mentre Tommaseo o Capponi seguivano con perplessa amarezza l'evoluzione della politica eversiva della Destra storica, che trasferiva sul piano amministrativo e legislativo le pregiudiziali del pensiero moderno, protestanti, razionalisti, materialisti, atei e « liberi pensatori » non riuscivano a trovare un termine comune d'intesa, un punto sia pur provvisorio d'incontro, e la loro polemica rischiava di esaurirsi nelle invettive retoriche contro il « potere delle tenebre », contro la « lupa grifagna » del Vaticano, degne, in tutto e per tutto, della filosofia del signor Homais.

Quando, nel 1869, il conte Giuseppe Ricciardi promosse a Napoli l'anti-Concilio, in antitesi al Concilio ecumenico che aveva consacrato la logica del « Sillabo » decretando l'infallibilità pontificale, si ebbe l'impressione nettissima del carattere composito e protestatario di tutto quel mondo di ribelli, di miscredenti, di « luciferi » echeggianti le note carducciane, e la formazione contemporanea di logge massoniche, di società operaie, di leghe del libero pensiero servì in realtà ad anticipare gli orientamenti di quello che sarebbe stato, negli anni della Sinistra, l'anticlericalismo ufficiale.

Sacri a te salgono
gl'incensi e i voti!
Hai vinto il Geova
de i sacerdoti,

aveva cantato il Carducci, e Garibaldi non si spingeva più in là nella sua filosofia religiosa, che presupponeva l'adorazione del « vero », della « scienza », della « ragione », al di fuori dei « dogmi » e dei « miti », in una visione avveniristica e palinogenetica che parlava, con evidente eco mazziniana, di una « terza età dell'incivilimento umano ». Eppure Garibaldi dominerà quella generazione di « liberi pensatori », e il fascino del liberatore non permetterà di scorgere i gracili fondamenti di un pensiero, di una linea speculativa e filosofica, in tutto adeguata alle « società atee » che affidavano all'Eroe dei due mondi la presidenza

onoraria e cui egli rispondeva con immancabili messaggi di speranza.

Ma non mancavano neppure, in tal periodo di tempo, le incrinature in seno al clero cattolico, le divisioni e i contrasti di opinioni nel corpo dei credenti; e senza ritornare su tutto il movimento dei sacerdoti conciliatoristi, sulle novemila firme di Passaglia, sulle « società ecclesiastiche », sui « preti liberali » come allora si chiamavano, basterà accennare alla « Società dei vecchi cattolici », che si proponeva di fondare una Chiesa nazionale italiana sulla base della libera elezione dei parroci, e al movimento della « Società nazionale emancipatrice » del Prota-Giurleo, che vagheggiava una specie di « corporazione autonoma » del sacerdozio italiano, fondata su un'ispirazione consensuale e solidaristica.

Sembrò che gli anni immediatamente successivi all'unità fossero favorevoli al fiorire di nuove eresie religiose, nelle forme tradizionali del messianesimo popolare. Il moto promosso da Davide Lazzaretti sui monti dell'Amiata riuniva singolarmente in sé aspettative escatologiche ed inquietudini politiche, ansie riformatrici e velleità rivoluzionarie, residui gioachimiti e intemperanze repubblicane: tanto che la predicazione del profeta solitario, che pur era riuscita a suscitare uno dei rarissimi movimenti religiosi a carattere spontaneo nella storia dell'Italia moderna, fu interrotta dal fuoco dei carabinieri, che rispondevano al grido delle masse di vestiti e di ignudi discendenti dal monte Labbro: « Viva la Repubblica ».

Dominante fu, in quelle correnti ereticali, l'ispirazione messianica, l'ansia del « terzo regno », il vaticinio della « terza Età », l'Età dello spirito santo, quasi a consumare le estreme inquietudini religiose di un popolo che era sfuggito alle tentazioni della Riforma: e non fa eccezione alla regola l'invasato e « posseduto » Oreste De Ambris, l'« Apostolo d'Europa », il « Pontefice di tutti i miei Pontefici » com'egli stesso si chiamava, illustratore di un « Vangelo novello » nei monti del suo Abruzzo. Il mazziniano, nonostante la vocazione e la tempra religiosa del maestro e la sua visione di un rinnovato « cesaro-papismo », di una rinnovata « teocrazia » in forme popolari e repubblicane, non alimentò nessun importante movimento di riforma o di trasformazione del cristianesimo: e l'unica eccezione di rilievo si

può considerare quella del bolognese Quirico Filopanti, ex-professore di meccanica, ex-volontario del '48, ex-deputato della Costituente romana, ideatore ed apostolo di una « religione della scienza e della libertà », che mirava a riunire e affratellare i popoli secondo la tradizione sociniana e razionalistica.

La realtà è che in tutto il periodo della Destra le posizioni religiose più autenticamente rivoluzionarie furono incarnate da quella classe dirigente liberale, che chiudeva in sé tutti gli slanci e gli ardimenti rivoluzionari. Animati da una visione della vita, che univa la più integrale dedizione allo Stato con la più intransigente fedeltà agli ideali « quiritari », gli uomini della Destra attuarono una rivoluzione, che non fu soltanto politica ma penetrò nelle coscienze e nei costumi, attraverso le legislazioni sulla scuola, sul matrimonio, sull'educazione religiosa. La Sinistra non poté aggiungere molto a quella « riforma » che aveva mutato in profondità le basi della vita italiana, con un sovvertimento temerario che sfuggiva a tutti i consigli della moderazione e della prudenza; ma, se la filosofia della generazione della Destra era stata l'idealismo e lo storicismo, quella della generazione successiva sarà caratterizzata al contrario dal positivismo e dallo scientismo.

Al posto degli ideali tradizionali, dei principi perenni, che lo spiritualismo risorgimentale aveva rianimato e rifermentato, si cominciò a parlare di « Dio ignoto », di « Inconoscibile », di « Increato », e si tessé l'apologia di Lucifero come simbolo di redenzione e di trasfigurazione umana e si guardò alla « Palingenesi » come alla distruzione e al superamento della trascendenza e si sostituì la scienza della natura alle scienze del pensiero, i metodi evoluzionistici allo studio della storia, l'indagine degli ambienti e dei climi e delle razze alla dialettica delle idee. Non si può dire che il positivismo abbia operato profondamente nella cultura religiosa, dove non lasciò traccia di opere e di studi severi ed originali, ma è certo che, direttamente o indirettamente, dominò gli orientamenti e le mode culturali degli ultimi vent'anni del secolo e penetrò un po' dappertutto, nella scienza, nella filosofia, nella storiografia, nel diritto, nella politica, nell'arte, conquistando il mondo universitario e le « élites » giornalistiche, i gabinetti scientifici e i circoli eruditi.

Ultima eredità del 20 settembre; ultimo prolungamento della

storica Breccia. Non a caso, proprio agli inizi dell'età giolittiana, nei giorni infuocati dello sciopero generale di Milano del settembre 1904 che doveva aprire le porte alla collaborazione dei cattolici con lo Stato liberale, si celebrava a Roma, nell'anniversario della liberazione della capitale, l'ultimo grande congresso del libero pensiero, là nel cortile del Collegio Romano, sotto la protezione di un immenso Lucifero. Presenti quattromila congressisti, aderenti millecinquecento corpi morali. Era l'ultima eco, stanca, dell'« Inno a Satana », proprio mentre risuonavano gli accenti della « Chiesa di Polenta ».

GIOVANNI SPADOLINI