

PIETRO PIOVANI

**Da un temporalismo all'altro**

« Io non credo che l'Italia possa vantarsi del Venti Settembre, che nulla ebbe di glorioso; credo invece, profondamente credo, che il Venti Settembre sia stato una fortuna immensa per la Chiesa, abbia iniziato la purificazione, la rigenerazione della Chiesa ». Questo giudizio di Antonio Fogazzaro, scritto in una lettera del 1896 a Filippo Meda, con la sensibilità ora acuta ora epidermica propria della corrispondenza fogazzariana, non esprime un'opinione peregrina, ma è rappresentativo di una tesi abbastanza diffusa, verso la fine dell'Ottocento, in alcuni ambienti culturali e politici, memori delle speranze e delle delusioni del Settanta. Il giudizio di Fogazzaro, in particolare, rispecchia anche la volontà, non rara in alcune correnti cattoliche italiane, di allacciare critiche e istanze modernistiche a temi del cattolicesimo liberale del Risorgimento, che infatti aveva creduto di potere auspicare o intravedere nella fine del temporalismo l'inizio di un cattolicesimo purificato, sciolto da impacci mondani, sospinto verso una rigenerante rimeditazione e applicazione dei principi del cristianesimo.

Ma tale giudizio, come i giudizi affini, passati e successivi, pur con piena rispettabilità e sensibile partecipazione, era, a guardar bene, più superficiale che profondo. Scrostata la patina di un'apparente impostazione suggestiva, nelle distanze allargate è lecito dire che non è vero che l'Italia non possa vantarsi del Venti Settembre, non è vero che il Venti Settembre abbia avuto decisivi effetti purificanti sulla Chiesa liberata dal temporale.

Ovviamente, non c'è bisogno di mettersi a osservare il Risorgimento contro luce e di rileggere la descrizione del cannoneggiamento delle porte romane, all'alba del 20 settembre 1870, nei minuziosi e ostinati resoconti di Patrick Keyes O' Clery,

zuavo irlandese nell'esercito di Pio IX, per sapere come al fatto d'armi della presa di Roma manchi ogni ombra di gloria, sebbene non vi manchi mai quel senso di decorosa dignità che, sullo sfondo della civiltà ottocentesca, è presente in quasi tutto il nostro Risorgimento, da ogni parte del fronte. Similmente, non c'è bisogno di analizzare l'immediata successione dei mesi e dei giorni intorno al Venti Settembre per rilevare quanto sia lontana la « gloria » dalle fermezze e dalle prudenze di Lanza, di Sella, di Visconti Venosta, costretti a cacciare la conclusione della rivoluzione nazionale nelle strettoie della ragion di Stato, privi dell'inimitabile capacità cavouriana di servirsi genialmente dell'una come contrappeso dell'altra, tuttavia fedeli, con vigili cautele ma senza sfuggenti ambiguità, alle responsabilità apertamente, personalmente assunte di fronte alla corona e di fronte all'opinione pubblica, in faccia all'Italia e all'Europa.

Eppure, al di là del datato accadimento militare, politico, diplomatico, amministrativo, ancor oggi crediamo che l'Italia possa vantarsi del Venti Settembre. Per farlo, bisogna cercare il significato del mero fatto prima (anche cronologicamente) del fatto stesso. La retrodatazione ideale dell'unificazione effettiva della Italia in Roma potrebbe, senza forzature, cedere alla tentazione di risalire ai vacillamenti e ai rinnegamenti pontifici del 1848, consacranti l'incompatibilità fattasi irrimediabile, fra legittimità avverse. E, senza dubbio, se B. Croce potè, con un'espressione assai felice, segnare al 1848 « la fine in idea » del Regno di Napoli, sarebbe lecito riprendere la frase e il concetto registrando al medesimo anno la fine in idea dell'intero Stato della Chiesa. È bene, però, non dimenticare la diversità delle forze morali in discussione e le stesse occasioni di ripresa, non solo politica, offerte alle declinanti ragioni del potere temporale dalle impazienze e dalle avventatezze, ignare della necessità di ribadire fino all'evidenza estrema il diritto dell'Italia a compiere in Roma la propria unità.

La più vera retrodatazione ideale del fatto conclusivo va segnata al 27 marzo 1861, non tanto per la solennità di un convincimento ratificato nella libera pienezza di un simbolico voto parlamentare, a compimento di una discussione alta nei sentimenti e densa nelle idee, quanto per la lucidezza di colui che volle dimostrata quell'evidenza fino all'estremo, in un rigore

di principi e in un vigore di passioni in cui le dimensioni eccezionali dello statista e del cittadino, tese nel culmine dello sforzo supremo, presentandosi nella loro perfetta misura, seppero dare una consegna inderogabile alla nuova nazione e un esempio mirabile alla saggezza politica di tutti i tempi.

Con Cavour, nove anni prima di Porta Pia, l'Italia unita sale in Campidoglio non attraverso le anguste aperture di auguste fabbriche sbrecciate, non grazie alle benevolenze costrette degli ex nemici acquiescenti, in vista delle sopraggiunte impotenze degli ex amici risentiti e delusi, bensì attraverso principi sostenuti da una logica tutta spiegata, proclamati con una lealtà tanto convinta di sé da riuscire, quasi incredibilmente, a mettere la sincerità al servizio della diplomazia, l'idealismo etico al servizio del realismo politico: una specie di prodigio storico, atto a suggellare un irripetibile momento magico della storia d'Italia, come per legarsi ai 'miracoli' dell'anno precedente, come per cancellare le asprezze dolorose dei dissensi gravi seguiti alle vicende di quel medesimo anno portentoso.

In un saggio magistrale, vero modello di grande storiografia, Adolfo Omodeo, scrivendo de « Il Conte di Cavour e la questione romana », ha sottolineato con efficacia la « nota poetica », quasi « l'impetuosità garibaldina » animatrice dei grandi discorsi del Conte sulla questione, tale da spingere « l'acutissimo realista » perfino verso « il tono dell'utopia ». *Ante Roman captam*, Cavour non sale idealmente in Campidoglio come primo ministro del Re di Sardegna fortunatamente e fortunosamente diventato Re d'Italia, occupante, da inquilino impacciato, luoghi sacri a una storia troppo più grande di quella, breve e varia, del piccolo Stato nazionale appena unificato: vi sale come rappresentante di un grandissimo principio, tanto alto da poter competere vittoriosamente col principio opposto.

Non soltanto i discorsi programmatici, deliberatamente programmatici, di Cavour sulla questione romana, ma tutte le sue azioni, le sue direttive, i suoi interventi, le sue vigilanti istruzioni particolari, le sue chiaroveggenti concezioni generali fanno capo a quel principio: la libertà religiosa, vista come lievito e forza dello stesso Stato moderno, scrupolosamente garante della libertà delle coscienze di tutti, nell'uguale rispetto del diritto comune. È, questa, più che un'offerta, una proposta alla Chiesa, se la

Chiesa, rinunciando a ogni privilegio, saprà accettare la libera lotta per la persuasione, avendo fede, non pavida e non protetta, nelle proprie eccezionali possibilità di convinzione, nel nome del Vangelo liberamente predicato. Il perno intorno a cui gira tutto il discorso di Cavour del 27 marzo 1861 è un'idea che compendia una civiltà; è programma di civiltà nuova: « Noi crediamo che si debba introdurre il sistema della libertà in tutte le parti della società religiosa e civile ». Chiesa e Stato sono liberi solo se ugualmente aperti alla libertà. Ogni loro eventuale accordo non deve fondarsi mai sulla reciprocità delle concessioni, sul baratto delle condiscendenze, sul calcolo degli scambiati guadagni, insomma sul furbesco mercato delle vicendevoli tolleranze, tacite o espresse. La pienezza della libertà è corroborante; il patteggiamento dei privilegi avvelena la Chiesa e lo Stato, corrompendo ambedue le società in ogni parte, quindi preparando intime lesioni. Tutti i contatti politici, tenacemente favoriti da Cavour con la S. Sede in vista di una pacificazione, escludono energicamente le vie concordatarie: « L'era dei concordati è finita. Sarebbe miglior partito lasciare ciò che esiste, con tutti gli abusi e inconvenienti che ne sono la conseguenza, che consacrare di nuovo, e dare, con un miglioramento parziale, nuova sanzione al sistema d'ingerenza reciproca, che ebbe effetti così funesti per la Chiesa del pari che per lo Stato ».

Nel rifiuto delle negoziazioni che non siano esclusivamente politiche è presente la persuasione che, di fronte a un contraente come il Pontefice, il « diritto dei popoli » implichi inalienabilità particolarmente rigide. C'è, nel diplomatico consumato, l'opinione sicura che « nell'epoca che corre, non sono più i diplomatici che dispongono dei popoli », nelle cose temporali e, soprattutto, in quelle a cui siano mescolate le spirituali. Al di sopra o al di sotto del livello diplomatico, ogni negoziazione concordataria ha del profano, anzi del profanatore; perfino nelle mere relazioni politiche e amministrative tra Chiesa e Stato il rispetto di tutto ciò che possa toccare, da lontano o da vicino, direttamente o indirettamente, questioni di coscienza deve essere estremo: tocca materia sacra.

Non c'è dubbio che in questo concetto dell'indisponibilità di alcuni diritti non manchi l'eco delle insistenze mazziniane sui diritti dei popoli; per questo verso, la Roma additata da

Cavour all'Italia è, a suo modo, la Roma del popolo; tuttavia nella fermezza della volontà cavouriana di assicurare piena libertà alla Chiesa c'è una religiosità diversa da quella vagamente teistico-popolare di Mazzini. Al di là di ogni espediente dialettico e di ogni accorgimento politico, c'è la sincera consapevolezza che la questione romana sia anzitutto « questione morale » e che la sua soluzione non possa essere ricercata che nella pienezza della libertà assicurata alla Chiesa come Chiesa. Ciò implica una fiducia autentica nella missione della Chiesa. Le origini più religiose che politiche della formula « Libera Chiesa in libero Stato » (messe ormai bene in luce da attente, ripetute, perfezionate ricerche benemerite) trovano la loro conferma nella sincerità dell'entusiasmo di Cavour giunto davanti alla soluzione recisa della questione romana. In Cavour, e solo in Cavour, non c'è niente di trepidante o di esagitato nelle decisioni e nelle affermazioni. « Il potere temporale quale è non può esistere »: contribuire ad abbatterlo non è solo necessità politica, ma etica. Per credere questo con serietà profonda bisogna credere che la liberazione dal temporale aiuti la Chiesa a svolgere con nuova efficacia la sua missione nel mondo moderno; dunque bisogna credere, sperare, con sentimento autentico, non per argomentazione occasionale, nella sopravvivenza, nella salvezza, nel progresso della Chiesa. Tutta la politica ecclesiastica di Cavour è dominata dall'autenticità di questo sentimento: se non si faccia credito a tale autenticità si capisce poco o nulla di quella politica, perfino nei suoi aspetti più immediati e strumentali. Per questo, se da un lato occorre riconoscere che, attraverso l'accettata inalienabilità dei diritti della Roma del popolo, il monito di Mazzini accompagna Cavour nel suo fermo incedere verso Roma, dall'altro lato bisogna dire che (senza dover ricorrere alle costatazioni delle collaborazioni morali involontarie o indirette) Cavour, nell'alzare idealmente il tricolore su Roma, ha materialmente presente il testimone che è veramente suo: Manzoni. Il voto di Manzoni per Roma capitale non è soltanto l'ostentata conferma, parlamentare e più che parlamentare, dell'approvazione manzoniana all'intera politica ecclesiastica cavouriana: è l'avallo della coscienza cattolico-liberale al programma di Cavour.

Ma l'alleanza morale che lega, nel nome di Roma italiana, Cavour e Manzoni è qualcosa di più di un incontro tra libera-

lismo e cattolicesimo; è qualcosa di diverso da una confluenza significativa fra correnti specificamente qualificabili. Pure animato da princípi derivanti dalla piú viva riflessione del liberalismo europeo, conosciuta e meditata; pure sospinto da una fede sincera nel futuro delle istituzioni religiose cristiane aperte alla competizione delle idee, Cavour, nel momento stesso in cui favorisce il confluire di speranze cattoliche e di speranze liberali verso un'unica direzione, non restringe la sua concezione etico-politica dentro le tavole di un patto di nuova alleanza ideologica. La sua concezione va oltre le stesse formule dei rapporti tra liberalismo e cattolicesimo cosí come va oltre le formulazioni della generica religiosità post-illuministica. Il politico che reclama uguale libertà per la Chiesa e per lo Stato oltrepassa la sfera della politicitá nell'avvertire che una Chiesa libera dentro uno Stato libero non può essere la Chiesa post-tridentina, quale è stata fino al Risorgimento, ma deve essere una Chiesa differente, non resa libera dai suoi presunti o pretesi persecutori, ma costretta a farsi libera dal principio che gli asseriti usurpatori della Roma pontificia portano con loro: la libertà delle coscienze di tutti, garantita dallo Stato moderno. L'istituzione che, nei secoli, se non rivive, almeno ripete il Vangelo, non ha che da rifarsi alla sua fonte originaria per trovare la forza di combattere vittoriosamente la lotta per la libera conquista delle coscienze. La posizione di Cavour, parzialmente capíta da collaboratori e continuatori immediati (esecutori di una lettera difficilmente intendibile, malamente intesa) non coincide perfettamente con le formulazioni né del liberalismo classico né del liberalismo cattolico o para-cattolico. Non vicina alle suggestioni giurisdizionalistiche e ai suggerimenti regalistici, lontana dai vagheggiamenti deistici, scettica nelle possibilità delle sistemazioni o strettamente giuridiche o genericamente spiritualistiche, incompresa sempre da tutti i fautori dello Stato etico (hegeliani e no), la concezione cavouriana crede nella Chiesa, nel suo avvenire nella libertà. La Chiesa, per essere, deve essere libera.

Dopo Cavour, nessuno mai dei politici italiani, in nessun tempo, eredita veramente la concezione cavouriana perché nessuno ha la sua stessa fede nelle capacità latenti nella Chiesa rinnovata. Per lui, la Chiesa libera non sarà una Chiesa mezzo 'nazionalizzata', mezzo adattata: sarà la Chiesa che avrà, nella libertà e per

la libertà, trovato la sua essenza, ritrovato il suo compito universale. In Italia, nell'età moderna, pochissimi hanno avuto tanta fede nei nuovi destini della Chiesa quanto questo liberale abituato a nascondere i suoi convincimenti e le sue passioni sotto il velo, o tenue o resistente, di una scanzonata ironia, ora ingannevole ora ingannantesi. Alla base della politica ecclesiastica di Cavour, prima dell'abilità eccezionale dello statista, è la lungimiranza, anche presbite, del riformatore, l'ardimento saldo dell'entusiasta consapevole. In lui opera la travolgente energia di un'intuizione sostenuta dalla ragionevolezza: condizione umana e politica rarissima.

\*  
\*\*

Di fronte alla grandiosità etico-politica della proposta di Cavour, uomo di molta fede, non c'è, in Italia, rispetto al problema, altrettanta grandezza in nessuno. Più o meno ridotte, più o meno sagge, tutte le riproposte e le controproposte che seguono sono o di uomini di minor fede o di uomini di poca fede: dalla parte dello Stato come dalla parte della Chiesa. In nessun campo il seme cavouriano trova la zolla feconda. Anche per questo, non è vero che « il Venti Settembre abbia iniziato la purificazione, la rigenerazione della Chiesa ».

Non dai 'nemici' poteva venire alla Chiesa la salvezza, ma dal principio di libertà affermato dai figli ribelli. La Chiesa non doveva lasciarselo imporre; poteva, nello scorrere dei decenni, meditarlo, ripensarlo, rielaborarlo: svilupparlo a suo modo, secondo scopi e intendimenti esclusivamente suoi, non presi a prestito, non capovolti, non sottratti o alterati per ripieghi guardinghi, per accomodamenti circospetti.

Prima e dopo il Settanta, non mancano, alla Chiesa, pensatori sinceramente cattolici proponenti sistemazioni radicalmente nuove ai concetti della tradizione. Manca, tuttavia, alla Chiesa l'entusiasmo vivificante atto a elaborare e accogliere i pensieri nuovi che, dentro il suo stesso seno, le sono presentati. Che la Chiesa abbia rifiutato o lasciato ai margini, con diffidenza costante, con opposizione frequente, le sistemazioni offerte, in sede teologica, filosofica, etica, ascetica, prima da Rosmini poi da Newman, profondamente diverse tra loro, ma entrambe animate da un'intelligenza idonea a unire *nova et vetera* e a fornire i



presupposti, non strumentalizzati, di ogni azione di riformato proselitismo ecclesiale, è un duplice fatto storico che pesa come grave mora sul destino del cattolicesimo nell'età moderna. Probabilmente è il segno chiaro di una decadenza: la Chiesa che, nelle sue grandi epoche, fra polemiche e condanne, fra ubbidienze e apoteosi, sapeva riconoscere i suoi uomini migliori, ora non sa neppure distinguerli attribuendo ad essi, o positivamente o negativamente, il peso che meritano, e li pospone, risibilmente, a una serie di leggeri e brillanti, meno impegnativi e più duttili. Come per gli individui, così per i grandi corpi senescenti, la decadenza spesso s'accompagna a cecità.

Sarebbe assurdo far carico alla Chiesa di non essersi lasciata riformare; non è assurdo costatare che essa non ha saputo, di fronte agli eventi rivoluzionari dell'Ottocento italiano, riformarsi. Senza questa sua interiore capacità, non soltanto era inutile che un grande 'usurpatore', chiudendole una strada, gliene aprisse un'altra, incommensurabilmente più degna; era parimenti inutile che, con le parole di Tommaseo, la coscienza cattolica più inquieta ma più sensibile le ripettesse: « Il tuo scettro ti fa impaccio a trattare le chiavi ». Mai essa accetta di liberarsi dell'uno per meglio trattare le altre. Ferita dalla perdita, o dall'impoverimento, del gemmato scettro, si ostina a rinnovarlo e a restaurarlo con mezzi nuovi, ma verso scopi vecchi. Quel tanto di 'scandaloso' che è nella logica di Pietro (« Scandalum es mihi: quia non sapis quae Dei sunt, sed ea quae hominum ») impedisce ancora alla Roma dei Papi di liberarsi dal peso del temporale, perfino dopo la « provvidenziale » « occupazione » da parte degli Italiani uniti in una nuova nazione. Il rifiuto del temporalismo le è impossibile. Neppure cerca di mettervi realmente mano con una coraggiosa *renovatio*. Essa è come costretta alla ricerca di un altro temporalismo.



La risposta della Chiesa al Venti Settembre è immediata, proiettata verso il futuro e, per molti aspetti, coerente: non è un rinnovamento, dovuto al coatto alleggerimento dei pesi temporali; è un altro temporalismo.

Qualche storico, nell'esaminare l'attività politica del Segretario

di Stato e del Pontefice nelle settimane precedenti Porta Pia ha visto nel Cardinale Antonelli una solerzia fatta piú di *routine* diplomatico-amministrativa che di spirito di resistenza; ha visto in Pio IX un'inerzia non lontana da un'apparente passività. Ma se in Antonelli la semplice forza della protesta sdegnosa, replicata, monotona ha, in qualche accento, una sua fierezza in cospetto dell'inevitabile non evitato (tuttavia, l'eroismo della sfida tenace avrebbe avuto bisogno di ben altra carica ideale), in Pio IX, sotto le incertezze e le discontinuità, la sterilità del mero protestare già si configura, pure indistintamente, come premessa di una nuova politica, appena abbozzata, ma non priva di avvedutezza. La sua tranquillità non è passiva: tutto sommato, è di uno che, davanti agli accadimenti, sa pensare ad altro e piú in grande, guardando in faccia il presente per affrontare il futuro.

Infatti, il medesimo insuccesso diplomatico sottintende una lezione. Sotto la fragile carta delle note protocollari non c'è, nel 1870, nell'Europa delle Potenze, chi muova un dito per difendere Roma pontificia. La breccia piú grave non è quella aperta nelle mura di Roma, ma quella costatata nelle linee della difesa diplomatica. Ormai, le considerazioni dell'equilibrio europeo valgono assai di piú delle sollecitazioni affettive e delle preoccupazioni religiose. Fra tutti gli Stati, l'Austria, la piú incline, dopo l'isolata Spagna, ad ascoltare i reclami e a comprendere le invettive, la piú tradizionalmente cattolica, la piú vicina alla mentalità dell'antico regime (al di là e al di qua delle chiuse parentesi giuseppinistiche), è frenata e arrestata dalla sorella-nemica, la Germania sempre piú ingrandita, sempre piú agguerrita, sempre piú minacciosa, per alcune maniere e alcuni momenti sviluppatasi in forme affini, almeno nella superficie, a quelle della nazione italiana. Dalla diplomazia nulla può sperarsi perché i governi partecipano, volenti o nolenti, al centro o alla periferia, del movimento per la libertà che ha sovvertito, sovverte la carta politica d'Europa. Piú accorto, nella sostanza, di Antonelli, Papa Mastai guarda oltre le Cancellerie e i Parlamenti, si avvede che la posta in giuoco è piú grossa perfino di quella ormai perduta.

Di questa sostanziale accortezza di Pio IX il libro di R. Aubert ci ha mostrato i motivi essenziali; partendo da tali acquisiti risultati, R. Mori, concludendo i suoi documentatissimi volumi sul tramonto del potere temporale, ha sottolineato il legame che unisce

lo scacco diplomatico all'intransigenza dottrinarìa. La Chiesa volge le spalle, con molti rimpianti ma senza speranze, a un temporismo per cercare altrove le basi del suo nuovo potere. L'aiuto mancato degli Stati nella stretta finale è un allarme non trascurato. Nell'orizzonte mutato, l'appello ai governi è destinato a rimanere inascoltato. Per le difese future di qualcosa che riguarda non un bene come la sopravvivenza dello Stato della Chiesa, bensì la sopravvivenza della Chiesa stessa, corpo e anima, vale un appello diretto, atto a trovare ben più immediate rispondenze: l'appello al popolo. Questo *popolo* non può essere il Terzo Stato, fondamento della Rivoluzione francese e delle sue conseguenze, tra cui è la rivoluzione nazionale italiana, nata e sorretta principalmente dalla borghesia colta. Questo *popolo* non può essere che il Quarto Stato. Al di sopra degli stessi teologi più sensibili, le asserzioni solenni del primo Concilio Vaticano, nello spirito del Sillabo, hanno il coraggio di affrontare in campo aperto l'insieme sistematico delle idee moderne, esattamente individuare nel loro complesso, perché sanno di avere dei destinatari cui indirizzarsi: i curati, le parrocchie del contado francese, italiano, austriaco, spagnolo.

È vero che la fine del potere temporale geografico-amministrativo dà alla Chiesa una nuova libertà di movimento, di cui essa approfitta per riorganizzarsi, per accettare qualcosa di nuovo che serva all'uso migliorato, o sia la Specola o sia il Codice Canonico; ma è altrettanto vero che questa libertà di movimento non favorisce un ammodernamento di dottrine teologiche o un aggiornamento di principi morali, con interiore spirito di riforma; si limita a perfezionare l'organizzazione in vista di nuove, più difficili battaglie. Il riordinamento dei seminari, la migliorata selezione del clero più rappresentativo, perfino il richiamo in servizio filosofico integrale del tomismo più battagliero sono momenti di questa revisione, fundamentalmente, se non esclusivamente, organizzativa e — potrebbe dirsi — disciplinare. Nella nuova disciplina, la Compagnia di Gesù trova nelle sfere del Vaticano un credito ampliato. Non per niente, la *Civiltà cattolica*, per molti decenni, può essere sfogliata come una specie di cronaca dell'anti-Italia, sempre rivolta com'è ai punti deboli, popolari — contadini e artigiani — della nazione faticosamente vivente i primi anni della sua unità.

Il disegno è assai piú vasto di quel che potesse pensare un Antonelli. Non si tratta di aiutare o incoraggiare le piccole mene borboniche a favore del brigantaggio politico nell'Italia meridionale. Si tratta di ben altro. Si tratta di concepire un piano assai piú ampio, di respiro non solo italiano, ma europeo, poi mondiale. Non avendo piú uno Stato suo, la Chiesa può pensare a un nuovo ecumenismo. Venuto meno il temporalismo orizzontale, incomincia il temporalismo verticale.

\*  
\*\*

Sulla lavagna della storia poche sono le linee rette, i segmenti rettilinei: ostacoli, esitazioni, correzioni, riflessioni impongono a ogni tracciato ripieghi e interruzioni. Tuttavia, pure spezzata, pure irregolare, una linea storica prende l'avvio dell'eredità pontificale di Pio IX. Papa Montini, a quasi cent'anni di distanza, ha le sue ragioni per ricollegarsi all'esempio di Papa Mastai proclamando, nel 1964, nell'Enciclica *Ecclesiam suam*: « Il secondo Concilio Ecumenico Vaticano altro non è che una continuazione e un complemento del primo ». Differenti radicalmente in tanti aspetti, i due Concili hanno in comune, infatti, un solo mutamento di prospettiva, uno stesso cambio di interlocutore, conformemente alla direttiva successiva alla fine dello Stato della Chiesa. Il Vaticano cerca, da allora, il Quarto Stato come principale destinatario del suo messaggio. La ricerca è perfezionata man mano che l'interlocutore ambito si affina e si scaltrisce.

In un momento di rimpianto per una presunta occasione perduta, uno storico del movimento cattolico moderno, un indagatore informato e perspicace come Gabriele De Rosa, si è chiesto che cosa sarebbe accaduto se, dopo le rivoluzioni del 1848, « il mondo cattolico e la Chiesa fossero stati capaci di accettare, di accogliere il grande invito di Ozanam: *Passons aux barbares* ». L'ipotesi, ardita per eccesso di sincerità, è carica d'incognite, anche perché sottintende, ovviamente, il ricordo delle glorie, non moderne, ma medievali, di un'altra maniera della Chiesa di andare incontro ai « barbari ». Ha il torto, tuttavia, di adeguarsi alla sincerità dell'evocato Ozanam, trascurando l'accorgimento che esige tempestivi e mascherati questi passaggi: dopo il 1848, il cambiamento di fronte sarebbe stato forse avventato, negli schie-

ramenti delle forze ancora tanto incerti. Dopo il 1870 gli schieramenti sono, sembrano già piú sicuri e gli approcci meno rischiosi. Dinanzi a *tempi* di tempestività diverse, allo storico, giustamente, non rimane che costatare come, nel 1848, lo spirito profetico, rivolto con illuminata intuizione all'avvenire sociale, non appartenesse alle allocuzioni dei Papi, ma al Manifesto dei Comunisti. Piú prudentemente, il Papato incomincia il nuovo corso, con cautela, dopo il 1870, quando situazioni nuove sono maturate.

D'altronde, mai, neppure per metafora, la Chiesa ufficiale potrebbe accettare di designare come « barbari » i suoi figli sempre piú diletta: i contadini di Francia, specie per quel che generalmente conservino in sé di vandeano; i contadini d'Italia, specie per quel che generalmente conservino in sé di sanfedistico. Nella cauta successione dei tempi, il primo tempo del temporalismo sociale fa leva sul culto del Sacro Cuore, sul recente dogma dell'Immacolata Concezione, sul candore della pietà, contrapposto non solo all'empietà del razionalismo post-giacobino, ma anche alle irrequietezze intellettuali del liberalismo cattolico. In Francia specialmente, la necessità di combattere sui due fronti non è mai trascurata: non per niente i Gesuiti dell'*Univers*, tenacemente in guardia *contra omnes*, segnalano come pericoloso il « déplorable Manzoni ».

Né va dimenticato che l'intransigenza del cattolicesimo francese, rimasto chiuso nelle sue fiere diffidenze oltramontane, si fa sentire con un certo vigore in Vaticano dopo il '70. Il cattolicesimo francese porta a Roma non solo i pentimenti del popolo che ha visto Napoleone III favorire come nessun altro l'unificazione italiana, non solo le delusioni del paese che ha visto, con la caduta dello stesso Napoleone, cadere le estreme possibilità di ingerenza francese nella questione romana, ma anche l'esperienza di una società piú attenta, per molte ragioni, ai movimenti sociali, ai mutamenti degli umori e delle strutture delle classi, sapientemente utilizzati, lontano da Parigi, a difesa di abitudini, tradizioni, anche superstizioni, secolari. È vero che questa difesa, in passato, si è esercitata con successo non solamente a dispetto di Parigi, ma, per altri riflessi, a dispetto di Roma; ma ora tale acquisita sensibilità giova al Vaticano e trova attenzioni interessate.

L'idea della mobilitazione cattolica delle masse contro le ambizioni del ceto medio liberale è di marca francese nella sua origine, e *pour cause*. Perseguita, realizzata con rudimentale empirismo in una prima fase, tocca livelli più alti dopo Pio XI. Non è casuale che Leone XIII presti volentieri ascolto alle novità provenienti di Francia, subito intuendo come sia finito il tempo della facile simpatia, attenta e disimpegnata, calda ed elusiva, verso le rivendicazioni del fermentante mondo del lavoro. Papa Pecci avverte l'esigenza rinnovata di dare ordini organizzativi e argini dottrinali alle inquietudini operaie, presto comprese nelle loro sofferenze e insofferenze, subito tendenzialmente, augurabilmente istradate nei loro fini.

A rigore, la *Rerum novarum* da un lato prende più aperta posizione a favore dell'associazionismo operaio e contadino (ormai non solo tollerato, nell'ambito delle organizzazioni cattoliche, ma promosso, incoraggiato); dall'altro, proprio perché obbligata a uscire da un populismo rivendicativo generico, finisce con l'attenuare molte spinte, nel momento stesso in cui tende a spiegarle, a inserirle in una « dottrina sociale » sollecitamente allestita. Circa vent'anni dopo Porta Pia, l'intelligenza di Leone XIII, pur ampliando interessi e impulsi prima solo accennati, appare assai circospetta nelle scelte fondamentali. Infatti, se le masse dei lavoratori fedeli alla Chiesa e al suo insegnamento costituiscono, moralmente e socialmente, un baluardo assai più valido di quello fornito un tempo alla S. Sede dall'esercito pontificio, la manovrabilità pastorale e politica (per dir così) di queste masse appare sempre più ardua e, alla lunga, rischiosa. Fra il vago e vacuo corporativismo della cosiddetta economia sociale dei cattolici e l'agguerrito, addottrinato socialismo dei socialisti, le masse possono finire con lo scegliere una direzione diversa da quella auspicata dalle « encicliche sociali » vaticane. Questa non remota e non astratta possibilità, presente già a Leone XIII, autorizza nuove esitazioni, persuadendo a imprevedibili collaborazioni con i più abili rappresentanti dello Stato, inducendo a nuove tattiche. Il momento più lucido di un secolo di politica vaticana è forse quello in cui con più chiara consapevolezza il pontificato, di fronte allo Stato, esita tra rinnovata sfida e accomodante compromesso. Tutto sommato, la politica che nasce dalla *Rerum novarum*, per il suo stesso riformismo

sociale, tocca il punto piú vicino alla collaborazione sostanziale, nell'ubbidienza a una dialettica nascente dall'interno dell'atteggiamento della Chiesa verso il Quarto Stato, invocato e temuto. Il vero freno al temporalismo verticale è da cercare soltanto nell'oscillazione tra quella invocazione e quel timore (l'una e l'altro tuttavia incapaci di diventare, pur nel loro alternarsi, la tesi e l'antitesi di un processo, se non di riforma, di vero riformismo).

La *Rerum novarum* è, dunque, preoccupata, al tempo stesso, di ampliare e perfezionare un orientamento, eppure di definirlo e limitarlo. Ma, tra indecisione ed equilibrio, il pontificato di Leone XIII, pur senza mai affrontare davvero il problema di un interno rinnovamento riformatore, appare meno chiuso allo spirito di novità. Bastano pochi contatti, o poche concessioni, a far credere che, dentro lo stesso cattolicesimo, un dialogo fra l'« eterno » e il « moderno » possa incominciare. Da questa convinzione, o da questo malcontento desiderio, muove, in quegli anni, il moto modernistico. Ora semplice ora complicato, ora avventato ora riguardoso, ora schietto ora insinuante, quel moto, assai vario e ineguale nei suoi rappresentanti e nelle sue componenti, non va diminuito o sottovalutato nel suo significato: è stata la sola iniziativa autonoma di riforma che il cattolicesimo abbia conosciuto, nel secolo aperto dal 1870, non avviata dall'alto, ma spontaneamente diffusa dal clero colto, in ambienti non organizzati, anzi, piú capaci di disorganizzazione che di organizzazione.

Quale che debba essere il giudizio complessivo sul modernismo — intorno a cui si va formando una letteratura critica di molto pregio, atta a precisarne i confini e gl'impulsi — gli va riconosciuto il merito di una sensibilità dolorante di fronte alle involuzioni e alle insufficienze della Chiesa divenuta gravemente inferiore a se stessa. Il presupposto da cui muovono i modernisti di tutte le tendenze è simile alla costatazione ansiosa, già di solitarie menti pensose della generazione precedente, già, per esempio, di Raffaello Lambruschini: « Noi siamo nel buio, nello scompiglio di una fiera tempesta, che addensata da secoli sul capo di tutti, ma non osservata, non temuta, non dissipata, scoppierà finalmente, abbattè, sradicò, distrusse un passato non piú conforme al pensiero, agli aspetti, alle necessità del mondo ». Anche i modernisti pensano che sia necessario affrontare la tempesta;

e, abbiano o non abbiano mezzi per dominarla, l'affrontano. Il loro rischio maggiore non è tanto quello d'esserne travolti; è quello di acconciarsi a rimanerne in balia, quasi compiacendosene. Comunque sia, in mezzo a generosità ed entusiasmi, ripieghi e arrendevolezza, provocazioni e persecuzioni, esaltazioni e censure, il modernismo è sicuramente moderno almeno in alcuni aspetti: nei nuovi rapporti che indaga fra religione e scienza; nella scoperta, preziosa anche se ritardata, dei metodi della filologia come trapano della conoscenza storica, come crivello delle verità conservate; nella esigenza del ricorso a un linguaggio filosofico, morale, ascetico, apologetico liberato dall'ammuffita terminologia scolastica. Da questi aspetti, appassionatamente dibattuti, deriveranno, al di là delle occasioni polemiche originarie, risultati notevoli nel rinnovamento della critica storica e del linguaggio filosofico, carichi di insegnamenti fertili, anche se, per molti decenni, ignorati o disconosciuti dall'ortodossia cattolica.



Nell'ambito dell'ufficialità ecclesiastica, la prima e maggiore conseguenza del modernismo è il dominante, lungo anti-modernismo. La vita della Chiesa ne è tutta condizionata. Dentro tale condizionamento, l'opposizione al modernismo, cioè all'iniziativa (disordinata e precipitosa) di una riforma dall'interno del cattolicesimo, quindi di un ripensamento totale, confuso ma sincero, impone al pontificato una scelta sempre più accorta tra le *res novae*. Nella scelta, le novità sociali sono le preferite, giacché si rivolgono più alla società civile che alla religiosa. Nell'ambito del cattolicesimo italiano, per esempio, Romolo Murri appare alle gerarchie, non a torto, meno pericoloso di Ernesto Buonaiuti. Il democraticismo può, magari, aiutando le circostanze, riportare in parlamento Daniele Cortis; il fervore religioso, aiutato dal controllo e dalla revisione della tradizione, può attentare ai dogmi e ai principi, agitando novamente il problema di una interiore riforma della Chiesa. Animato da veri spiriti religiosi, il modernismo sta tra riforma ed eresia: ovviamente la Chiesa tende a spingerlo verso le zone in cui l'eresia le appare meno pericolosa, più distratta o più deviabile.



Le paure antimodernistiche dominano la Chiesa da Pio X fino a Giovanni XXIII e possono essere assunte, nei vari periodi e nelle varie situazioni, come criteri di spiegazione di molti eventi e atteggiamenti vaticani, anche lontani fra loro. Aiutano a capire i rigori disciplinari e gli irrigidimenti teologici seguiti alla *Pascendi*, le insistite benevolenze verso le « settimane sociali », i favori accordati e ritirati a partiti politici d'indirizzo cattolico, le larghe contrattazioni della nuova politica concordataria.

La guerra mondiale, concludendo il secolo XIX, portando irrevocabilmente le grandi masse popolari dalla prima linea delle trincee alla prima linea della storia, accelera il processo della Chiesa verso il « cattolicesimo sociale », secondo una specificazione che, consolidando una scelta, accetta una limitazione. Nella stessa rinnovata politica concordataria, transigenze e intransigenze sono dosate con lucido accorgimento: Papa Ratti è disposto, per esempio, a concedere numerose soddisfazioni al governo italiano in fatto di rinunce paleo-temporalistiche, ma è pronto a irrigidirsi, nel sintomatico « conflitto dopo la Conciliazione », quando le rinunce siano imposte dal regime di massa dello Stato alle organizzazioni di massa della Chiesa, in campo educativo e sociale. Nel discorso ai parroci dell'11 febbraio 1929, annunciando la pacificazione fra Chiesa e Stato, il Pontefice può ben compiacersi nel vedere « il materiale terreno ridotto a così minimi termini », in una frase sottolineata poi dal commento fiducioso di Giovanni Gentile: quel compiacimento non riguarda che una rinuncia al già perduto, così come la « Conciliazione », chiudendo la questione romana, si limita, in ultima analisi, a non riaprire il già concluso. Però, dove le esigenze del neotemporalismo sono in discussione, l'intransigenza scatta con prontezza ipersensibile: le concessioni riguardanti i metri quadrati della Città Leonina contano assai meno delle concessioni riguardanti l'Azione Cattolica. Alle spalle dei cattivi politici, che si attardano a gloriarsi delle presunte vittorie conseguite sull'ormai abbandonato temporalismo orizzontale, il preveggenete neotemporalismo verticale lavora per il monopolio di strutture organizzative indipendenti, idonee a formare i quadri di un laicato capace di fornire — appena occorra — i dirigenti allo Stato indebolito.

Le cure particolari rivolte da Papa Pacelli all'Azione Cattolica Italiana vedono lontano, ribadendo l'impegno sociale della Chiesa.

Questo impegno può essere seguito e servito con mezzi diversi, anche ritornando a forme populistiche decadute, anche affidandosi alla facilità più popolare, con pesanti eccessi di culto mariano (invano criticati, sotto Pio XII, da pochi o da pochissimi), con la proclamazione, in sé forse deliberatamente anti-modernistica, di un nuovo dogma, con la moltiplicazione di nuovi santi (fra cui Pio X), con idoleggiamenti fastidiosi del « Pastor Angelicus », cui gli ammodernati mezzi di comunicazione prestano ossequi reverenziali di novissimo conio. Sono, questi, aspetti che possono poi cadere; ma piace già, dentro un'organizzazione bene articolata, il cattolicesimo di categorie, che, anche imitando i propri recenti imitatori, incolonna i fedeli distinti per attività lavorativa, accompagnando alla messa o al precetto pasquale non semplici anime, ma artigiani o metallurgici, militari o coltivatori diretti, inaugurando qualificazioni e inquadramenti assai resistenti, più resistenti della stessa primaria distinzione, fattasi desueta, fra innocenti e peccatori.

Così, il vantato impegno sociale assicura, in tutti i sensi, una continuità, spesso garantita, nel fatto, dagli uomini prima che dalle idee; nell'ambito di tale continuità, le differenze e le contrapposizioni successive finiscono con l'essere più polemiche che intimamente convinte. Nel complesso, non conta molto che l'*Humani generis*, ancora nel 1950, condanni risolutamente la sostanza di quasi tutto ciò che, nel decennio seguente, la Chiesa irenistica prenderà a esaltare. Conta di più l'avviata impostazione di tutti i problemi religiosi in termini di sociologia piuttosto che in termini di Vangelo.

L'attenzione prevalente e costante rivolta al sociale rende particolarmente esperta la Chiesa nel misurare le dimensioni dei vantaggi concreti e nel calcolare il ritmo dei tempi immediati. Nell'immediato è perfettamente a suo agio. Ne è macroscopica prova la memorabile facilità con cui il Vaticano, dopo la seconda guerra mondiale, mentre intorno crollano tutte le istituzioni e si alterano tutte le alleanze, riesce a mantenere intatti (fino all'ultima virgola e oltre) gli accordi stipulati in Italia con lo Stato totalitario caduto, ottenendo addirittura che, nel 1947, nella Costituzione della Repubblica Italiana, le intese del 1929 vengano recepite in un esplicito articolo: recezione statutaria di patti concordatari che costituisce un *monstrum* giuridico-politico,

giustificabile o aggirabile soltanto dalle inesauribili risorse del formalismo dei giuristi.

La facilità del successo conseguito nel 1947 non è un episodio a sé stante: è il segno — forse il più evidente, probabilmente non il maggiore — della condizione nuova dei rapporti fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica. Uscita con difficoltà aspre dalla prova più grave della sua vita unitaria, l'Italia, novamente « spogliata » e « lacera », può chiedere al Vaticano appoggi e favori, non domandare nuove garanzie, tanto meno può rivendicare il riconoscimento di nuovi diritti. Perfino la Costituzione repubblicana è costretta, perciò, a distinguere fra il trattamento riservato ai cittadini cattolici e quello riservato ai cittadini delle « confessioni religiose diverse dalla cattolica », insinuando una discriminazione contraddicente — con grave *contradictio in adiecto* — il principio paritario, pur proclamato nella stessa alta sede, e accettando una distinzione quantitativa criticata già durante il Risorgimento. Il rinvio statutario ai Patti lateranensi, implicando tutte le disposizioni politiche, penali, amministrative, economiche, finanziarie sancite da quei Patti, smentisce l'uguaglianza religiosa dei cittadini, che pure afferma e garantisce. Allo Stato indebolito è ancora lecito dichiarare solennemente: « Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani »; gli è meno facile stabilire, sulle frontiere morali ormai sguarnite, gli effettivi confini etico-politici delle rispettive sovranità.

La situazione, nei suoi riflessi e religiosi e nazionali, è quella che Luigi Salvatorelli ha indicato al termine del suo denso *Profilo di una storia religiosa d'Italia*, raccolto nel 1961 nel libro *Unità d'Italia*: « Il clima separatistico del primissimo Novecento è cambiato in Italia non meno, e anzi più, che altrove, durante l'intervallo fra le due guerre e poi nel corso del secondo dopoguerra. Il fascismo tentò restaurare l'associazione Trono-Altare, con risultati parziali che si sono poi rovesciati (a profitto del secondo termine) dopo la caduta del fascismo stesso. Se gli sviluppi politico-ecclesiastici dell'ultimo trentennio italiano abbiano avuto effetti per la vita religiosa italiana, e quali, sarebbe arduo dire oggi ». « Una cosa si può affermare con sicurezza: da secoli non si era vista fra noi una congiunzione così stretta fra vita

politico-sociale e organizzazione e azione ecclesiastica. Il fatto è di grandissima importanza: quali le conseguenze religiose, dirà il futuro ».

\*  
\*\*

A prima vista, le conclusioni sembrano chiare: resistendo con mezzi nuovi, ricorrendo a diversioni molto abili, il Vaticano per tutto un secolo è riuscito a respingere il principio di libertà inalberato in Roma italiana. La vittoria del libero Stato sembra essere stata effimera. Pare che, a tirar le somme, risultino conquistate le pietre e respinte le idee, con netto scacco postumo della politica cavouriana, aspirante a fondare saldamente queste su quelle. In ultima analisi, la fine di ogni privilegiamento della religione cattolica, l'uguaglianza di tutte le religioni nella perfetta parità dei diritti, il rifiuto del criterio numerico assicurante alla religione della maggior parte degli Italiani condizioni particolari hanno dovuto cedere al trattamento di favore riservato alla confessione cattolica, che il primo articolo del Trattato italo-vaticano del 1929, confermato dalla recezione costituzionale dei Patti lateranensi, indica ancora quale « religione dello Stato ». Nei rapporti scolastici, nel regolamento del rapporto matrimoniale, più che in altri rapporti, il regime privilegiato sottolinea particolarismi vistosi.

Dentro lo Stato italiano, la Chiesa, a un secolo da Porta Pia, mantiene posizioni eccezionali: forse neppure la conservazione del potere temporale orizzontale avrebbe potuto assicurarle. Al pronto cambiamento del fronte temporalistico la S. Sede deve il conseguimento di un successo davvero imprevedibile nel 1870. L'interesse rivolto, ora direttamente ora indirettamente, ora molto apertamente ora molto prudentemente, al Quarto Stato, alle sue vicende, ai suoi orientamenti, pone la Chiesa in condizione di non avere per effettivo interlocutore l'ordinamento statale come tale, ma quell'insieme di forze che, all'interno di esso, hanno i medesimi destinatari. E il confronto può metterla in vantaggio a causa degli impegni diversi (per alcuni aspetti più estesi e differenziati) di quelle medesime forze, costrette a rivolgersi insieme al Terzo e al Quarto Stato e non disponibili indiscriminatamente per la controrivoluzione illiberale verso cui la Chiesa,

appena sia indotta alla tentazione integralistica, può lasciarsi definitivamente sospingere, una volta calcolati i tempi e le opportunità. Più d'ogni altra forza, la Chiesa può vantarsi pronta a convogliare tutte le opposizioni contro un secolo con i cui principi non si è mai conciliata.

La *Populorum progressio* di Paolo VI è il documento che meglio dimostra la libertà di manovra mantenuta dalla Chiesa: nel rivolgersi soprattutto al Quarto Stato e al Terzo Mondo può, in nome di una sua continuità di principi, allacciarsi a proteste antiche e rinnovate, può ritrovare nella condanna del liberalismo e del liberismo accenti ricollegantisi al Sillabo, può presentarsi al Sudamerica, all'Asia e specialmente all'Africa in istato di asserita innocenza rispetto a quell'Europa otto-novecentesca cui crede di potere agevolmente volgere le spalle, abbandonandola al suo declino. Libera dai vincoli della scienza economica e da cognizioni e verità accettate da tutta la cultura laica, quella culminante Enciclica pontificia, emancipata dagli impegni etico-culturali cui lo stesso socialismo scientifico è obbligato, può astenersi perfino dai riconoscimenti che il marxismo, seguendo l'esempio di Marx, rende al « capitalismo », o può prescindere dalle riconoscenze storiche che il socialismo in genere pur deve alle prime liberazioni liberali. Non tenuta a questi rispetti, la Chiesa può pronunciarsi, a tal proposito, con un disprezzo alieno — una volta tanto — da ogni concessione, così ponendo la propria candidatura a primogenita e coerente guida della rivolta contro il mondo moderno.

La *Populorum progressio*, nel 1967, definendo un orientamento, sottolineando definitivamente una scelta, sembra inaugurare, con deliberata aggressività, un nuovo corso della politica preparata da un secolo di accorgimenti oculati. È il verbo sociale cattolico annunciato a un vergine mondo morale e umano, più extraeuropeo che europeo, da una Chiesa pronta ad affrontare le concorrenze e le competizioni, a conclusione delle novità confusamente consacrate dalle semplificazioni del secondo Concilio Vaticano. Ormai disposta a librarsi verso nuovi lidi, toccati non solo simbolicamente dagli itinerari pontifici, la Chiesa sembra poter rinnovare, con metafore perfezionate, la sua immagine più usata, presentandosi come la rammodernata nave di Pietro felicemente moventesi verso migliori, o maggiori, destini.

Al rinnovato varo non segue, tuttavia, la già festeggiata partenza. Nel generale rammodernamento, compiuto da tecnici piú fervidi che esperti, da maestranze piú frettolose che qualificate, troppi imprevisti sono stati trascurati. Per la prima volta, forse, nella storia della navigazione post-tridentina, la gloriosa nave, sollecitamente rimessa a nuovo, denuncia la sua invitta vetustà: la chiglia scricchiola, il tagliamare è distorto, l'alberatura è malamente abbassata, le paratie non tengono, il timone oscilla. Nella prima fase dell'insufficiente periodo di carenaggio, fra tutti gl'imprevisti il piú imprevedibile, infatti, si è verificato, mettendo a repentaglio secolari perizie, secolari cautele, secolari equilibri: il breve regno di un pontefice di generosa fede, incredibilmente affidato piú alla provvidenza candidamente invocata che alla preveggenza accortamente esercitata. L'evento imprevedibile, squassata la vecchia ossatura, non è di quelli cui seguano pochi effetti. Poco vale affrontare subito nuove rotte, anche a costo di utilizzare, nell'emisfero australe, carte nautiche orientate sulla stella polare. Con altro fatto nuovo nella storia della navigazione post-tridentina, l'equipaggio stesso appare ammutinato. È bastata la scintilla accesa, per tempo breve, dalla passione imprudente del vecchio nocchiero animoso ad attizzare l'incendio, drammaticamente insidioso in mezzo ai legni tarlati, improvvidamente lucidati.

Nel concludersi, il secolo fra i due Concili Vaticani, che sembrava destinato a celebrare il trionfo di cento anni di accorgimenti (favorito, all'occorrenza, dalla soppressione ufficiale del « trionfalismo »), si trova di fronte a modificazioni non calcolate e non controllate, all'interno stesso del cattolicesimo. *Cum enim dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus.*

\*  
\*\*

Il candore ardimentoso dell'uomo di buona volontà assiso brevemente sul soglio pontificale non ha fatto in tempo neppure a toccare i problemi religiosi del cattolicesimo moderno. Sotto l'entusiasmo ammirevole delle buone intenzioni, non ne avrebbe avuto, probabilmente, le forze: i documenti della sua religiosità commuovono per la sincerità genuina di una spiritualità elemen-

tare; le testimonianze della sua intelligenza pastorale mostrano la sicurezza delle intuizioni confuse e la debolezza delle consapevolezze deliberate. Vi è assente la grandiosità di un disegno lungimirante. C'è tuttavia la coscienza baluginante di una crisi incombente, che va affrontata, più prevenendo che prevedendo. Il *vir religiosus* si limita a scuotere l'albero decrepito perché almeno si liberi dei rami più secchi. Per quanto ne avverta la fragilità interna e cerchi di affrontarla, la sua fede non può dubitare delle condizioni delle radici. Quanto possano giovare simili scosse ai tronchi invecchiati, sorretti e quasi rinvigoriti dalle abitudini del loro interiore, delicato equilibrio, è difficile dire. È certo, tuttavia, che lo scotimento impetuoso compromette consuetudini consolidate e propositi sottili.

Nella nuova situazione, la tattica del grande *divertissement* sociale deve fare i conti con speranze non più contenibili dentro i limiti della diversione. Appena agitate le acque, lungamente stagnanti, da un movimento imprevedibile, il neotemoralismo verticale incontra forze religiose radicalmente riformatrici lungo le stesse direzioni che aveva seguito per evitarle.

La diversione, ubbidendo alla logica della rinnovata temporalizzazione, invano evita prima i contraccolpi degli eventi e delle idee risorgimentali poi le iniziative modernistiche. Riesce, sí, a essiccare le sorgenti della meditazione, impedendo i contatti più proficui della conoscenza religiosa con conoscenze affini, già operanti altrove con strumenti e metodi perfezionati; riesce a isolare il cattolicesimo ufficiale da quei rapporti culturali che, tra Ottocento e Novecento, tanto giovano al protestantesimo; riesce a soffocare, avvilito o accantonare le voci più originali, scoraggiando le proposte più feconde (Blondel non è un caso isolato); ma queste impaurite vigilanze lasciano isterilire la linfa della tradizione. Una grande tradizione — a guardar bene — non è mai affidata al puro tradizionalismo; la tradizione non è tradizionalistica: si tramanda soltanto se, di generazione in generazione, si rinnovi. Neppure una tradizione ricca come quella cattolica può permettersi impunemente di rifiutare, nello spazio di poco più di un secolo, grandi apporti innovatori. Il rifiuto (lo abbiamo già notato) è per se medesimo indice di isterilimento sopraggiunto, di panico irresistibile di fronte all'autentica novità religiosa, filosofica, teologica, morale, ascetica. Sono colpe,

queste, che le comunità etiche pagano con espiazioni plurisecolari, dopo che i torti, nel travaglio, siano stati riconosciuti, capiti, analizzati, approfonditi. A uscire dalle difficoltà gravi sopraggiunte e finalmente viste o intraviste occorre ben altro che l'ambivalente palinodia di un Maritain, inesperto apprendista stregone costretto, alla fine, a indossare i panni polemici dell'ultimo contadino della Garonna.

Una grande tradizione a lungo non rinnovata è una tradizione moribonda. La semplice ripetizione di formule, di parole, di atti non la salva: la dispone all'inerzia. L'espedito di affidare la tradizione alla semplice ripetizione andando incontro alle novità su un piano diverso dal religioso impoverisce gravemente il patrimonio ideale della Chiesa; più ancora: obbliga all'accantonamento di ogni rigore etico, di ogni fervore apologetico. La *mortificatio vitiorum* esige una virtù ascetica che sia retta da una energia tutta tesa: una Chiesa distratta, preoccupata di parlar d'altro, non può possederla. Una Chiesa dedita a preoccupazioni sociali, necessariamente, *ad externa defluit et libens in exterioribus jacet*. Quando si sia sovrapposto un cattolicesimo di categorie a un cattolicesimo di anime, il lassismo, più o meno contenuto, più o meno occultato, diventa obbligatorio: il rigorismo etico e religioso induce a severità, quindi a selezioni, che un cattolicesimo 'sociale' non può permettersi. L'austerità dell'ascetismo scoraggia i più, non se li cattiva. Ostinarvisi sembrerebbe anacronismo e follia. Eppure, nonostante tutto, il cattolicesimo non dovrebbe essere mai totalmente dimentico che la follia della Croce è all'origine dell'espansione cristiana.

In tempi di sempre più diffusa « sociologia della religione », sarebbe assai istruttivo uno studio che, con metodo non inesperto di curiosità semantiche, documentasse (capillari atti pastorali alla mano) l'atteggiamento sempre più evasivo della Chiesa di fronte al tema del peccato. In materia, il cattolicesimo contemporaneo è un crescendo di elusività. Non c'è, in tutto il Novecento, un uomo di chiesa che sappia dire sull'argomento le parole dette dalla spregiudicatezza pensosa di Franz Kafka, uomo libero: « Che cos'è il peccato. Noi conosciamo il vocabolo e l'uso, ma abbiamo perduto il senso e la conoscenza. Può darsi che ciò sia la dannazione, l'abbandono da Dio, l'assurdo ».

Nella grande polemica che, oltrepassando gli anni e le tesi,



continua fra Rousseau e Cristoforo di Beaumont, arcivescovo di Parigi, la Chiesa novecentesca sfugge ormai a una presa di posizione. Una simile Chiesa non è fatta certamente per affrontare la teologia della morte di Dio; è fatta per prepararla e favorirla, ben lontano da quell'altra morte del Dio, della quale dovrebbe essere ininterrotta meditazione, permanente testimonianza. La temporalizzazione neotemporale è la premessa della secolarizzazione: non può avere in se stessa le forze atte a scongiurare la definitiva de-sacralizzazione. Del resto, il sacro non viene mai sconscacrato: si sconscacra. Perciò è giusto osservare come valga specialmente per il cristianesimo cattolico il rilievo di Vahian: « Il cristianesimo è diventato così di-questo-mondo che, forse, ha perduto il cielo e anche questo mondo ».



Distrazioni, elusioni, omissioni, aggiramenti, dirottamenti non possono impedire a una chiesa d'incontrarsi con i problemi dell'esperienza religiosa. Alla fine, la storia del Novecento dà ragione puntualmente a un giudizio di Troeltsch: « I tentativi di fare accettare al cattolicesimo soltanto le moderne teorie sociali, senza che ciò influisca sulla dogmatica, sull'etica e sulla filosofia religiosa in genere, sono pure illusioni ».

Le moderne teorie sociali, infatti, implicano una loro visione della vita e della storia, che esige, nel contatto, prese di posizione religiose. Il semplice temporalismo ecclesiale, di qualunque indirizzo, antepone il regno di questo mondo al regno dei cieli. Ma un temporalismo sociale, nonostante esitazioni, intermittenze, prudenze, quando continui a marciare nella direzione intrapresa, inevitabilmente incontra l'ottimismo rivoluzionario, il perfettismo mondano che, a prezzo di qualunque sacrificio, vuole instaurare la perfezione in terra. Per il cattolicesimo, è un ritorno a una tentazione escatologica contro cui, costituendosi e maturandosi, la Chiesa di Roma è diventata se stessa.

Solo dopo che la maturità è stata raggiunta e oltrepassata, la condanna di Lamennais sembra non postulare il rifiuto del principio lamennaisiano secondo cui la predicazione evangelica non è possibile se i destinatari siano sprovveduti di un « minimo di benessere ». La Chiesa dell'Ottocento, solida nei suoi principi ri-

petuti, solidamente assicurata alla sua tradizione, può già cercare, implicitamente, mai esplicitamente, di sceverare nel democraticismo lamennaisiano gli elementi che, di volta in volta, possano permetterle di toccare la questione sociale utilizzando anche gli argomenti tradizionalistici presenti nell'intero Lamennais. È vero che, accettando di far dipendere la predicazione evangelica da un minimo di benessere, essa sottrae al messaggio del Vangelo, per se stesso, ogni mistica eroicità, quasi ammettendo che la buona novella possa essere predicata ai poveri, non ai poverissimi; quasi subordinando l'evangelizzazione all'economia politica (con subordinazione smentita da secoli e secoli di storia cristiana); quasi consentendo, poi, con l'idea che, in votis, il misero, prima che essere un testimone tragico del Cristo, debba essere un assistito della previdenza sociale. In ultima analisi, alla Chiesa dell'Ottocento cercare di liberarsi di quel tragico testimone, messole innanzi con monito terribile, può essere gradito. Tutto sommato, Lamennais, blandito da Roma o respinto da Roma, offre idee temporalmente rassicuranti, per alcuni aspetti: promette di rendere meno tragico, meno severo quel testimone che ricorda, con la sua presenza, che il Cristo è venuto per lui, mentre per i ricchi e per i potenti — siano laici siano ecclesiastici — non c'è posto nel regno dei cieli. Oltre tutto, la Chiesa dell'Ottocento, meno adatta di quella del passato agli sforzi della carità intrepida, può vedere di buon occhio la graduale, auspicata sostituzione dell'organizzazione previdenziale alla spontaneità caritativa.

Da un lato, la Chiesa, mentre incomincia a familiarizzarsi con queste idee, non ne vede ripercosse le risonanze contro le sue antiche colonne dottrinarie, ancora intatte; dall'altro, essa, mentre ha libertà di irrigidirsi contro lo Stato liberale, ne gode i vantaggi in tutte le direzioni, anche nella direzione in cui quello Stato opera filtrando lentamente le istanze sociali, lentamente ordinandole, accogliendole, dirozzandole, in effettivo rapporto di collaborazione con molte tendenze del movimento socialistico. Lo Stato moderno, così operando (in concordia discorde con le elaborazioni più consapevoli del socialismo scientifico), depura il socialismo da quel profetismo, rivolto al Quarto Stato, che è la componente primitiva del populismo socialistico derivata in gran parte da elementi propri del pensiero tradizionalistico, rea-

zionario (come ha mostrato, forse meglio di ogni altro, Karl Mannheim). Il cattolicesimo, tuttavia, compie l'errore di non accorgersi che è piú facile allo Stato aprire un dialogo col socialismo di Marx di quel che sia possibile alla Chiesa aprire un dialogo, diretto o indiretto, col socialismo di Lamennais: il secondo ha una carica profetistica piú semplice ma piú forte, assai minacciosa soprattutto per i princípi cattolici. Fino a che è garantita, di fatto, dalle consapevolezze dello Stato e dai progressi del socialismo dentro lo Stato, la Chiesa non avverte quel pericolo, procedendo fiduciosa.

Il cattolicesimo ufficiale dell'Ottocento non ha nel suo seno chi sappia prestare ascolto all'ammonimento di profeti di altra statura, quali lo sconcertante Dostoevskij: « Tu lo sai che passeranno secoli e l'umanità proclamerà per bocca della saggezza e della scienza che non esiste il delitto e che quindi non esiste il peccato, ma che esistono soltanto degli affamati. — Dà loro da mangiare e poi chiedi loro la virtù —. Ecco che cosa scriveranno sulla bandiera che innalzeranno contro di te e nel nome della quale sarà distrutto il tuo tempio ». Inadatto ormai all'altitudine di queste vette, il cattolicesimo ufficiale dell'Ottocento non ha orecchi neppure per ascoltare le previsioni di Newman: « Che avvenire e che terribili eventi stanno rinchiusi dentro la nuvola? Non ho la minima intenzione di asserire che, a questa fine, noi ci siamo di già: sta di fatto, per altro, che entreremo ben presto in un ciclo nuovo di storia religiosa. Per di piú, allorché la fine arriverà per davvero, assisteremo alle piú brillanti speranze e promesse di bene, alle giubilazioni e congratulazioni reciproche, alla prosperità, alla fiducia in sé: tutto ciò con la negazione (in potenza o in atto) di Dio ».

Fattasi sorda a grandi temi come questi, la Chiesa ottocentesca, assorbita dalle sue preoccupazioni neotemporali, si limita ad accarezzare i progetti che la favoriscano nel conflitto con gli Stati vincitori. Non a caso, in Italia, lo stile socialisteggiante — dentro e fuori l'Opera dei Congressi — è proprio, originariamente, dell'ala cattolica piú retriva, irriducibilmente « intransigente », rigidamente nemica della mentalità risorgimentale: un « mezzo tattico » contro lo Stato italiano, come ha scritto giustamente F. Chabod. Dalla tattica, la Chiesa può risalire alle piú ampie manovre della strategia politica neotemporalistica; non può

salire fino a quella logica delle idee cui si apre la lungimiranza di chi sa guardare piú dall'alto e piú lontano. Ma la sopraggiunta insensibilità morale e intellettuale in questo campo finisce col nuocere anche nel campo strettamente politico, in tempi in cui, per la conquista e la direzione delle masse, un'armatura ideologica si fa sempre piú urgente perfino per i partiti.

La paura delle idee, la chiusura alle novità concettuali moderne, la pretesa di una parziale e controllabile accettazione di alcune, a torto ritenute marginali rispetto al problema religioso, comportano una rinuncia che è già disarmo morale. Compiuto questo errore, l'impossibilità successiva di riarmare la vecchia nave di Pietro, fattasi inetta alle tempeste, non può sorprendere: è un'ovvia conseguenza.

Divenuto incapace sia di preservare in una viva dogmatica il suo dogmatismo, sia di fare coraggiosamente i conti con lo spirito critico, il cattolicesimo, logorato dall'assalto esterno della critica moderna, paradossalmente cede all'urto di una piú agguerrita forza religiosa: il neo-temporalismo si frantuma davanti al neo-escatologismo. La stessa crisi di grandi e forti istituzioni socialistiche, o di tipo e di nome socialistico, nell'ultimo Novecento accelera i tempi. Le impazienze ingenu e audaci dei popoli nuovi del Terzo Mondo e dintorni, le simpatie che esse suscitano, le involuzioni e le evoluzioni tecnocratiche delle classi dirigenti in molti Stati assertori di organizzato progresso sociale, l'esaurimento del fascino della freschezza rivoluzionaria di alcuni e l'avvento di speranze piú radicalmente ed esplicitamente avveniristiche in altri, l'incondizionato neoterismo diffuso, sotto la spinta del progresso meccanico, in tutte le latitudini, colgono quasi alla sprovvista la Chiesa nel momento in cui, *incaute et imprudenter*, sembra decidersi alla riforma promossa dall'alto, quindi, nei confusi proponimenti, prevalentemente liturgica e organizzativa. Questo avviato riformismo, combinandosi col neo-escatologismo esterno e, soprattutto, interno (non piú dosabile e controllabile) determina quella che, con immagine colorita, è definita, spesso, l'« esplosione ecclesiale ». Quale che sia il giudizio da dare del fenomeno, è certo che, in meno di due lustri, negli anni intorno al settimo decennio del secolo ventesimo, la Chiesa cattolica è diventata irriconoscibile. Per la prima volta,

da circa quattro secoli e mezzo, l'iniziativa sfugge completamente di mano alla gerarchia.

La ventata di spirito eversore ha la sua origine principale nell'impeto neo-escatologico. Il moto vale non tanto per le tesi che, piú o meno sistematicamente, sa esprimere quanto per la energia dei pochi che abbracciano con dirompente entusiasmo la causa del perfettismo. In fondo, si capisce che una Chiesa disabitata al dibattito delle idee e alle elaborazioni concettuali liberamente meditate, appena cerchi di combattere le forme piú gravi della sua progressiva sclerosi, sia affascinata dai fervori chiliastici: abituata ormai solo a ripetere formule, se deve trovare o ritrovare argomenti, balbetta; quindi, voglia o no, cede all'intensità degli ardori sinceri. Dopo la rinuncia alla predicazione ascetica, dopo i possibilismi variamente anti-rigoristici, si concede a un'altra ascesi e a un altro rigorismo. Per distinguere fra entusiasmo irresistibile e fanatismo infervorato, fra slancio ed effervescenza, occorrerebbe la consapevolezza perduta, ormai, dalla Chiesa declinata, che ha alle sue spalle, dimenticate e trascurate, le sue stesse fondamentali esperienze di magistero etico. D'altro canto, dentro simili mescolanze operanti nella storia, la parola decisiva tocca solo all'autenticità dello spirito di sacrificio duraturo. Si capisce che una Chiesa disorientata non sia fatta per fronteggiare la foga degli entusiasmi, siano effimeri, siano tenaci. Vi sente toni, richiami, echi di cui emotivamente conserva, quasi nel subconscio, il lontano ricordo: dinanzi a essi, può assai piú facilmente commuoversi che muoversi. È vero che nel suo seno si agitano coloro che Kierkegaard ha chiamato « i missionari della confusione », mentre agiscono con difficoltà coloro che sono resi inquieti dalla gravità dei problemi incombenti; ma è pur vero che la separazione ardua tra gli uni e gli altri vorrebbe un discernimento sicuro, impossibile in un organismo in crisi. In mancanza, la gerarchia non può fare altro che aprirsi a tutto e al contrario di tutto. L'*Ecclēsia docens* si trasforma in *Ecclēsia dubitans* che, *inordinate ambulans*, troppe volte *erubescit Evangelium*. Paurosa di tutte le esperienze di franco antagonismo, pronta a tutti gli esperimenti di coperto accomodamento, perde nel giro di brevi anni i suoi connotati essenziali. A sentire molte formulazioni recenti, viene da chiedersi se parli la Chiesa di Roma o la *Christian Science*.

Nemmeno i cedimenti sono calcolati. C'è solo un'alternanza di intenzioni e decisioni intimamente contraddittorie, in una contraddittorietà che l'angosciato amletismo pontificale non riesce a nascondere. La Chiesa accetta, contemporaneamente, le tendenze al pluralismo e le tendenze all'integralismo; il colloquio con i cosiddetti fratelli separati e la rivendicazione puntigliosa di un velleitario universalismo unitaristico; la demitizzazione e il linguaggio retoricamente neo-medievaleggiante; l'intempestiva limitazione dell'universalità del latino e il ripetuto, invocato (o evocato) ecumenismo, così privato della sua lingua più adatta; il sociologismo, anche lo psicanalismo dei lessici più spregiudicati, e il favore accordato all'enfatico turgore dei salmi più obsoleti. L'elenco eventuale delle contraddizioni rilevabili potrebbe continuare in termini ingranditi nei contenuti e nelle proporzioni; ma non merita nemmeno di essere abbozzato: è sotto gli occhi di tutti, nella sua distesa evidenza. Nelle librerie gestite dalla pietà delle Figlie di S. Paolo sono quotidianamente offerti, con imperturbabile zelo, libri di autorevoli case editrici cattoliche, i quali, fin dal titolo, si chiedono se Roma si sia convertita o costatano la decomposizione del cattolicesimo.

Dunque, a un secolo dalla fine del potere temporale dei Papi, le abilità neotemporalistiche invano sono riuscite ad approfittare di tutte le esitazioni e di tutti gli sbagli dello Stato. Il centenario del 1870 trova la Chiesa romana ancora riverita tra le potenze, ma, al di là degli ossequi ufficiali e degli osanna festevoli, perplessa, sgomenta, remissiva, lacerata, contestata, derisa. Nessuno può dire quale via si accinga a seguire, in mezzo ai vari orientamenti e disorientamenti. Però, tutti coloro che non siano ignari di ciò che l'esperienza religiosa essenzialmente richiede possono prendere atto del travaglio osservando che le lacerazioni, quali che siano, sono, per una religione, meno pericolose dell'abitudine, della passività e dell'indifferenza: i veri, trascurati nemici da cui, per un secolo, la Chiesa non ha saputo guardarsi. Le discordie, i contrasti, le eresie, gli scismi effettivi possono preparare finalmente la Chiesa a entrare in quella moderna lotta per la persuasione cui si era rifiutata, erroneamente preferendo rincorrere nuovi contratti privilegi e nuove esterne difese.

La trasformazione della società contemporanea, distruggendo

il retroterra sociale, le strutture a cui, per oltre un secolo, la Chiesa ha potuto attingere le sue forze di resistenza, progressivamente logorantisi, impone un restringimento di dimensioni istituzionali che non avrà nulla a che fare con i palliativi degli impoverimenti formali, dei semplicismi complicati, delle coreografie pseudo-comunitaristiche, degli artificiali primitivismi liturgici. Il cattolicesimo contemporaneo deve, *in silentio et in spe*, preparare pensieri e azioni per una Chiesa ristretta, per una Chiesa di minoranza: comunità etica tra comunità etiche. Non sarà, questa, una diminuzione solamente se sarà affrontata con l'animo di chi davvero sappia *terrena despicere, praesentia fastidire, aeterna quaerere*. Un simile ridimensionamento può non essere fatale decadenza, ma principio di ambizioso rinnovamento. « Non è un caso (ha scritto giustamente Max Weber) che oggi soltanto in seno alle più ristrette comunità, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, palpiti quell'indefinibile che un tempo pervadeva e rinsaldava come un soffio profetico e una fiamma impetuosa le grandi comunità ». Abbandonati, insieme, temporalismo ed escatologismo, il Papa potrebbe diventare veramente il « re delle preci » auspicato da Manzoni, non per salmodiare secondo formule sonoramente amplificate, ma per sussurrare le parole di speranza che il cristianesimo cattolico ha il merito di aver tramandato nel corso della sua faticosa storia: le parole insostituibili che gli individui, negli affanni della loro umanità dolorosa, nella solitudine della loro coscienza segreta, al di là della vociferazione e del rumore, hanno sempre cercato e sempre cercheranno, comunque muti la consuetudine o la stagione. Divenuta fedele a simile programma, la Chiesa potrà vittoriosamente farsi chiesa fra chiese, senza attrezzature istituzionali particolari, senza protezioni organizzate privilegiate. Nelle sue intime capacità sotterriche essa ha già — se sappia e se voglia — la sua salvezza.

Certo, il recupero della croce e del suo significato eterno sarà possibile soltanto a prezzo di pericoli, umiliazioni, tormenti, persecuzioni. La redenzione non può essere che un'esperienza di crocifissione. Gli errori secolari e secolaristici sono tradizionalmente pagati dal cattolicesimo, nel profondo, con costi altissimi. Ma proprio per questo, esso, attraversando i secoli, riesce a grandeggiare, ubbidendo al paradosso con cui, nella storia, sfida la storia: *Cum enim infirmor, tunc potens sum*. Se non accetta

di ubbidire a questa sua legge, la Chiesa esce dalla storia. Per rimanervi, ora, appunto, le tocca riscattarsi dall'errore di non aver saputo approfittare, già a suo tempo, di un'occasione storica di rinvigorente debolezza, che le era stata offerta.

PIETRO PIOVANI