

CHIESA E STATO: IL DIBATTITO INTORNO AL 1861

ROCCO PEZZIMENTI

Quello dei rapporti tra Chiesa e Stato è uno dei temi che interessa più da vicino la riflessione dei cattolici nella prima metà dell'Ottocento. Su quest'argomento, liberali, democratici, primi fautori delle questioni sociali, in una parola gli esponenti del cattolicesimo politico, si confrontano presentando un ventaglio di posizioni variegate, interessanti e spesso provocatorie, anche se non sempre in contrasto tra loro, come potrebbe sembrare a una superficiale e frettolosa considerazione. Per affrontare il problema, gioverà ricordare che, parlando di cattolicesimo politico, o più precisamente liberale, democratico o sociale, vale tener presente quanto sostenuto da Nicola Raponi per l'espressione cattolicesimo liberale. Si tratta d'espressioni che non hanno e non possono avere «un significato definito una volta per sempre e comprensivo di tutte le sue manifestazioni», non esiste «un *ideal-typus* univocamente accolto dalla storiografia». In questa diversità d'atteggiamenti mentali rientrano dai cattolici liberali fino ai democratici passando per i moderati, i conservatori, i conciliatoristi, i disubbidienti ed altri ancora. Per quanto riguarda i conciliatoristi, va detto che rappresentano, forse più di altri, quell'aspirazione etico politica tesa a considerare la trasformazione della società in senso borghese, liberale, nazionale e sociale. Altri si spinsero più in là volendo rivedere i rapporti tra ragione e fede, tra scienza e rivelazione. Esigenze che porteranno, sia pur decenni dopo, Fogazzaro a confrontarsi con l'evoluzionismo¹. A ben vedere si tratta di un modo di agire, o meglio

¹ N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittina*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 7ss. e 14. Raponi riporta una sintetica espressione di J.B. Duroselle che sintetizza assai

di sentire, estremamente diversificato che cerca, in vario modo, di affrontare i rapporti tra la religione ed i problemi posti dalla modernità.

A ciò si aggiungano casi isolati, ma fortemente responsabili, come quelli in Italia di Manzoni, che consideravano con sospetto il cattolicesimo politico che finiva per dimenticare l'essenza del cristianesimo «impegnandolo in campagne politiche nefaste per la purezza della religione», pur riconoscendo l'importanza della questione nazionale italiana².

PRESUPPOSTI DEL DIBATTITO

Con il Congresso di Vienna, si apre in Europa un periodo di calma, più che imposta, voluta. Le guerre avevano logorato gran parte del continente e si erano fatte strada una stanchezza ed un'insorgenza verso ogni cambiamento repentino o, peggio, violento. La ricerca di giustizia contro gli abusi, ed anche di benessere, giustificarono persino il ritorno del principio legittimista. Cambiamenti sì, purché non creassero turbative troppo significative. In fondo, anche la *Mirari vos* del 15 agosto 1832, che pure condannava un certo liberalismo, «non rappresentava una barriera a diversi atteggiamenti avvenire della Chiesa». Quello che il mondo cattolico faceva «oltre Atlantico e ben presto avrebbe fatto nel Belgio» era sintomatico del fatto che la Chiesa avrebbe «potuto conciliarsi con i regimi liberali [...] senza dover perciò nulla sconfessare della *Mirari vos*»³. Va anzi ricordato che tanti atteggiamenti antiliberali dell'enciclica erano determinati dal fatto «che le motivazioni addotte in favore della libertà religiosa e della libertà di coscienza, dalla gran parte delle forze politiche e delle correnti culturali, suonavano estranee al vero spirito cristiano». Inoltre, sottintendevano che «la Chiesa dovesse essere sottoposta

bene quello che è stato detto: «Tous les démocrates chrétiens sont des catholiques libéraux». *Ibid.*, p. 18, nota 1.

² Cf. *ibid.*, p. 11.

³ Cf. A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1948, pp. 19ss.

alla sovranità dello Stato, sorvegliata, vigilata»⁴. Si spiega così perché ovunque, in Europa, fu un pullulare di iniziative varie tese a far sì che i cattolici entrassero nell'agone politico, anche se, come per i liberali in genere, si trattò di un fenomeno che interessò alcune élites più che movimenti popolari.

Tutto il periodo che va dalla seconda parte del Settecento alla fine del pontificato di Pio VI costituisce un grande momento di fermento per il mondo cattolico. Il successore Barnaba Chiaramonti, che prenderà il nome di Pio VII, salutò la sua diocesi con le seguenti parole: «La forma di governo democratica adottata fra noi, o direttissimi fratelli, no, non è in opposizione con le massime fin qui esposte, né ripugna al Vangelo [...]. Sì, miei cari fratelli, state buoni cristiani e sarete ottimi democratici». Del resto, pochi anni prima, Nicola Spedalieri aveva affermato: «Il cristianesimo è nemico nato del dispotismo»⁵. Dietro queste parole è possibile leggere non solo l'interesse verso la libertà e l'autonomia, ma anche un attacco contro quel centralismo dello Stato che sarà uno dei cardini del pensiero politico cattolico della contemporaneità.

Le parole del futuro Papa erano premonitrici di quell'attacco alla Chiesa, in nome dei principi di libertà e di democrazia che, però, mirava, in realtà, a sottomettere la religione alla politica con «l'obbligo del giuramento civile per i sacerdoti, l'avocazione della nomina dei vescovi al governo, la spoliazione di parte dei beni ecclesiastici». A ciò si aggiungono le provocazioni massoniche, scarsamente accolte dal popolo, dei preti costituzionali, delle messe repubblicane e dei sermoni sulla repubblica evangelica. Quanto fosse scarsa l'accoglienza popolare a simili proposte lo spiegano le reazioni delle masse italiane esplose nel 1799. Per questo non è assurdo dire che questo momento di rottura, tra cattolicesimo e rivoluzione, «si riannodava alla diversa concezione dello Stato che ispirava le due forze» in lotta⁶. Lo scopo era quello di arrivare alla formazione di una *Chiesa nazionale*, eresia da sempre combattuta dal cattolicesimo che vedeva nell'universalismo, nel

⁴ N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittina*, cit., p. 35.

⁵ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Felice Le Monnier, Firenze 1975, p. 4.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 6ss.

cattolicesimo appunto, la natura intrinseca del cristianesimo. Come si vedrà, questa sarà la vera ragione dell'isolamento degli ultimi due decenni del Pontificato di Pio IX.

L'isolamento, durante il pontificato di Pio VII, sarà sperimentato dall'intero clero, costretto a giurare fedeltà al nuovo sistema politico, più che alla Chiesa. Per coloro che si rifiuteranno, si procederà alle liste di proscrizione e a vere e proprie deportazioni⁷. Sarà lo stesso Papa, preoccupato dell'abbandono che avrebbe potuto subire il popolo di Dio, a consigliare ad alcuni sacerdoti di giurare, naturalmente controvoglia, al solo scopo di non abbandonare la cura delle anime.

Se vogliamo chiamare col giusto nome quello che accadde dobbiamo dire, sempre con Spadolini, che si trattò di un vero e proprio *totalitarismo laico*, «e la prigione 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»⁸. Se si aprirà una stagione, cosiddetta del neoguelfismo, ciò è dovuto al fatto che, finita l'epoca napoleonica, si voleva chiudere il «divorzio tra politica e morale, aperto dall'etica rivoluzionaria». Il ritorno trionfale del Papa a Roma fu seguito da un'azione moderatrice e di freno nei confronti delle diverse Corti italiane e di quella stessa Santa Alleanza che non fu mai assecondata nella sua «pura politica di polizia»⁹. Fu anzi, a volte, persino contrastata, come si evinceva dalle vicende dell'indipendenza belga. Ciò spiega perché Pio VII¹⁰ era stato

⁷ Cf. Tali liste sono presenti ancora in vari archivi delle diocesi italiane e da queste pubblicate. Personalmente ho potuto vedere quelle della diocesi di Orvieto.

⁸ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, cit., pp. 11-12.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 14-19.

¹⁰ Gioverà forse ricordare che Pio VII fu sottoposto, senza piegarsi come fecero altri sovrani europei, ad ogni genere di umiliazioni da parte di Napoleone. Oltre alla ben nota prigione e segregazione, con l'impossibilità di comunicare anche con i suoi più stretti collaboratori e ridotto alla estrema povertà perché privato di ogni risorsa, il Papa dovette subire l'affronto della creazione di una «religione imperiale» supportata da un cosiddetto «catechismo imperiale», grazie alla compiacenza del Bernier vescovo di Orléans. Come se non bastasse, con un borioso senso di vanagloria tipico dei megalomani, con decreto imperiale del 19 febbraio 1806, l'Imperatore proclamò la festa di san Napoleone da solennizzarsi il 15 agosto, in Francia non solo festa dell'Assunta, ma anche festa nazionale voluta da Luigi XIII. Malgrado tutto ciò, Pio VII avrà in seguito la possibilità di mostrare

oggetto di *Panegirici* e di *Elogi* da parte di vari autori dei più diversi Paesi.

Certo, se tutto ciò prelude a quello che è stato definito il cattolicesimo liberale (definizione che a me lascia più di qualche perplessità), va detto che esso nasce subito vittima di una contraddizione: impersona da una parte «il riscatto della coscienza italiana», ma dall'altra confessa anche le “insufficienze risorgimentali”. Inoltre, in modo alquanto ingenuo, per non dire utopistico, pensava ad una possibile intesa tra Stato e Chiesa frutto, in termini giobertiani, di un accordo tra religione e libertà¹¹.

Vero è che, in questo cosiddetto liberalismo cattolico, affonda le radici in quello che, anni dopo, sarà definito il “socialismo cattolico”, a nome di quegli eterni valori del popolo cristiano rivendicati, ad esempio, dal Tommaseo¹². Il che spiega come le diverse forme di impegno politico cattolico, compresa quella del cattolicesimo democratico, sono più legate di quanto si pensi e, in fondo, costituiscono un unico e ininterrotto filone di riflessione, all'interno del quale l'aggettivo “cattolico” rimane ancora il *denominatore comune*. Persino la tradizione della Chiesa sembrava poter dare un impulso a quest'impostazione. Molti intellettuali, si pensi a Manzoni nel *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, esaltarono addirittura il ruolo storico del

la sua magnanimità e la sua straordinaria grandezza d'animo – motivi che hanno permesso recentemente di aprire la sua causa di beatificazione – proprio quando Napoleone cadrà in disgrazia. Non solo perdonerà quei prelati che appoggiarono il regime ed oramai invisi alle nuove forze politiche, ma ospiterà tutta la sua famiglia, incapace di trovare asilo altrove. Intercederà poi per le sorti di Napoleone stesso presso i vincitori al punto da commuovere, per l'interessamento, la stessa madre dell'Imperatore che così si esprimeva in una lettera al pontefice: «Sono realmente la madre dei dolori e la sola consolazione che mi sia concessa, è quella di sapere che il Santissimo Padre dimentica il passato per ricordare solo l'affetto che dimostra verso tutti i miei. Noi non troviamo appoggio ed asilo se non nel governo pontificio, e la nostra riconoscenza è grande come il beneficio che riceviamo». Cf. *Storia della Chiesa*, vol. XX/1, *La crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, a cura di G. Zaccaria, 2^a edizione italiana sulla 2^a francese a cura di I. de Villapadierna, S.A.I. E., Torino 1976, pp. 410ss., 470-471. Si tratta dell'opera encyclopedica iniziata da Augustin Fliche e Victor Martin.

¹¹ Cf. G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, cit., pp. 24, 28.

¹² Cf. *ibid.*, p. 31.

papato nei confronti dello straniero a protezione del popolo italiano. Su questa scia, con diverse sfumature, si schiereranno molti altri letterati e pensatori.

Gioberti, per esempio, in *Del primato morale e civile degli Italiani*, aveva visto nel potere universale del Papa «l'essenza immutabile della costituzione cristiana dell'Europa», mentre il modo in cui tale potere si esercita rappresentava «la parte accidentale e mutabile». Il ruolo del Papa, a parere di Gioberti, non era per nulla sconveniente «all'indole spirituale e pacifica del suo sublime sacerdozio»¹³. Inoltre Gioberti, e la questione è sovente trascurata, vedeva un preciso rapporto tra le forze aristocratiche e quelle popolari capaci di limitare reciprocamente i propri estremismi. Si capisce così perché l'opera di Gioberti incontrerà “resistenza e dissensi”¹⁴ proprio in quel mondo liberale che era ostile al papato.

Gioverà poi ricordare che il termine neoguelfismo, come sostiene Walter Maturi, fu coniato dagli avversari del cattolicesimo politico come Gabriele Pepe e Giuseppe Ferrari che lo accusavano di essere un semplice anacronismo. Per i cattolici liberali divenne, invece, motivo di vanto: richiamo al mito delle origini e al compito della missione italiana nella penisola come nel continente. Il neoguelfismo diffuse in Italia gli ideali romantici, rinvigorì il cattolicesimo e gli impedì di logorarsi nell'ambito delle vecchie formule politiche, contribuì all'educazione nazionale – forse in modo più decisivo dello stesso mazzinianesimo, perché operò all'interno delle vecchie formazioni statali producendone la crisi morale. Infine, con la sopraggiunta unità, il neoguelfismo, o quello che di questo restava, conflui nel “partito moderato” e contribuì ad attuare il difficile processo unitario¹⁵.

¹³ Cf. A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 31, 33.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 35.

¹⁵ Cf. W. Maturi, voce “Neoguelfismo”, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1951, pp. 567-568.

I TERMINI DEL PROBLEMA SECONDO LA VISIONE DI ROSMINI

Lamennais è un personaggio emblematico per chi voglia capire quello che possiamo definire l'impegno politico dei cattolici dell'Ottocento. Il pensatore francese, anche se non è il più originale del secolo, incarna una serie di generosità, di contraddizioni e anche di contrasti che caratterizzeranno l'intero movimento. In lui è possibile cogliere elementi di cattolicesimo liberale, democratico e sociale che, più che essere in contraddizione tra loro, costituiranno un logico maturare dell'intero movimento. Partendo da alcune acute riflessioni sul problema dell'indifferenza religiosa, arriva ad intuire, proprio a ridozzo dei moti del 1830, che alla vecchia formula Papa e Re ne va aggiunta un'altra: "Papa e Popolo". Da qui, l'approdo alla richiesta di separazione tra lo Stato e la Chiesa si configura come una logica conclusione¹⁶. Questa ipotesi lo porterà alla separazione, non solo dal mondo ecclesiastico, ma pure da quei suoi collaboratori, come Lacordaire e Montalembert, che pure porteranno avanti il discorso cattolico e la libertà.

Durante gli anni Venti, a seguito del suo viaggio in Italia, Lamennais influenzerà, nella sua fase ultramontana, tutta una pubblicistica italiana. A Napoli Canosa e Ventura fondano l'*Enciclopedia ecclesiastica*, a Modena l'abate Giuseppe Baraldi fonda *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, Cesare d'Azeglio il periodico *L'amico d'Italia*. Subito dopo si svilupperà la fase cosiddetta "cattolico-liberale" che ha il suo indiscusso iniziatore in Manzoni. Più tardi vi approderanno altri, come il Ventura che seguirà un itinerario simile a quello del Lamennais anche se questi, dopo essere passato per posizioni cattolico-liberali, approderà a quelle cattolico-sociali, sempre convinto che solo il cristianesimo potesse garantire l'unità del genere umano¹⁷. È interessante notare che il pensiero di Lamennais suscitò vivo e contrastato interesse in casa Leopardi. Giacomo concordava con il pensatore bretone nella critica «al dottrinarismo e all'utopismo radicale giacobino, al fanatismo dei *philosophes* e dei rivoluzionari». Accettava la critica a tutti i sogni utopici, ma rifiutava

¹⁶ Cf. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. 29ss.

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 31ss.

la tesi «della religione come fondamento degli Stati». Questa idea era, al contrario, entusiasticamente accettata dal padre conte Monaldo che, invece, sarebbe stato accesissimo avversario di Lamennais nella sua successiva fase cattolico-liberale¹⁸. Lo stesso Monaldo pubblicò i *Dialoghetti delle materie correnti nel 1831* ottenendone un inatteso successo. Ben tre edizioni in 27 giorni e sei dopo 100, facendo la fortuna del suo stampatore, il Nobili, che ne ricavò 2.000 scudi. Nello scritto erano presenti i capisaldi della filosofia politica della Restaurazione: «la teoria della disuguaglianza degli uomini e la conseguente giustificazione delle disparità sociali; la derivazione della sovranità da Dio», benché i principi debbano rispondere della loro condotta morale e debbano essere «preoccupati e solleciti del bene dei loro popoli»¹⁹.

Parlare di cattolicesimo liberale – come ho già detto – non è semplice come sembrerebbe. Manzoni, che pure può essere uno dei suoi più genuini rappresentanti, si convertì al cattolicesimo per “esigenza interiore” e non per motivazioni sociali o politiche. Lo stesso si può dire per Gino Capponi. Sembrerebbe quasi che il bisogno di una riforma religiosa²⁰ – tesa a liberare la Chiesa da tante “incrostazioni” – sia il vero scopo di tanti personaggi di quel periodo.

Una posizione a parte ebbe il padre Taparelli d’Azeglio – fratello di Massimo – che nel suo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* arrivò a conclusioni raggardevoli nel dibattito del tempo. Dato che le forme di governo dipendono dalle circostanze storiche, più che da esigenze teoriche, la natura delle forme stesse può essere *relativamente* indifferente. Ne deriva che le nostalgie legittimiste di alcuni cattolici possono anche risultare prive di senso²¹.

¹⁸ Cf. N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all’età giolittina*, cit., p. 45.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 53.

²⁰ Cf. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., p. 33. A proposito di Capponi, Scoppola riporta alcune efficaci parole di una lettera all’amico Raffaele Lambruschini: «Bada che la religione non possa mai essere chiamata a definire alcuna questione sociale, alcun sistema politico, alcun interesse materiale [...]. Quando la religione ha consacrato la carità, l’eguaglianza ed ha riconosciuto la dignità dell’uomo, ha fatto quanto a lei si spettava per promuovere ogni rivoluzione benefica» (*ibid.*).

²¹ Cf. *ibid.*, p. 43.

Discorso diverso meritano personaggi come Gioberti e Rosmini. La preoccupazione che muove il primo è più politica che religiosa. Il suo successo dipese anche dall'aver saputo rispolverare la tradizione guelfa che rimaneva assai radicata in Italia con la convinzione che il cattolicesimo ed il papato fossero indissolubili dalla civiltà della penisola. L'opera ne occasionò anche altre, come ad esempio *Le speranze d'Italia* di Balbo che, come poche, contribuì alla formazione di un clero patriottico²². Gli avvenimenti del 1848 infransero le speranze di molti e portarono Gioberti stesso a metterle da parte nel *Rinnovamento civile d'Italia*.

Discorso ben diverso merita Rosmini. Tralasciando la sua riflessione politica che in campo teoretico raggiunse vette inesplorate dal pensiero cattolico dell'intero secolo, meritano di essere ricordati i suoi notevoli contributi anche alle questioni "quotidiane" che allora animavano il dibattito politico, come, ad esempio, l'acceso confronto su quello che i credenti intendevano per Stato. Dopo una serie di testi teorici fondamentali sull'argomento, Rosmini affrontava per il grande pubblico, nel giornale *Armonia* di Torino, una serie di punti cruciali. Siamo nel 1853.

Già nel primo degli articoli era evidenziato come, per intendersi su questa questione, bisognava «avere un concetto chiaro dello Stato e della Chiesa». Rosmini voleva affrontare il problema senza remore verso la posizione laica tanto d'arrivare a dire che «il sapere se lo Stato sia d'origine divina, è del tutto inutile alla presente questione»²³. Su cosa riposa l'autonomia dello Stato? Sul fatto che lo Stato è «prima di tutto un certo numero di famiglie e d'uomini, uniti insieme al fine di dare un ordine pacifico alle loro reciproche relazioni». Dal che, deriva che lo «scopo dello Stato è la tutela e la prospera coesistenza, mediante uniformi regolamenti». Per questo ha una sua autorità derivante da una *forma di governo* che «risulta dal numero di quelle persone a cui viene affidata

²² Cf. *ibid.*, p. 37.

²³ A. Rosmini, *Indipendenza dello Stato dalla Chiesa*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, in *Opuscoli politici, Opere edite ed inedite di A. Rosmini*, n. 37, a cura di G. Marconi, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, p. 125.

l'autorità di tutelare e di governare»²⁴. Da qui si deduce la sua autonomia.

A questo punto diventa necessario definire «l'estensione e il limite del potere civile» ed è qui che sorge il vero problema dell'indipendenza dello Stato «che sarà indipendente, se si verifica che la moltitudine di quelle famiglie e di quegli individui che lo formano siano indipendenti: ma se ciascuna di quelle famiglie e di quegli individui dipendesse o dovesse dipendere dall'autorità della Chiesa, anche lo Stato [...] avrà una subordinazione»²⁵. Ritorna qui, e non poteva essere diversamente, il problema delle due Italie: quella *legale*, censitaria e laica, e quella *reale*, popolare e cattolica. In questo caso, infatti, non tener conto della dottrina cattolica in Italia, per Rosmini, significherebbe «l'abolizione del cattolicesimo»²⁶. È una nota di realismo politico ignorata da una cultura politica di stampo idealista.

Certo, stando così le cose, Rosmini si affretta a dire «che questa dipendenza dello Stato dalla Chiesa è ristretta alle cose morali», proprio perché la morale degli italiani è la morale cattolica. Ristretta, al punto che la Chiesa non può dire allo Stato: «Operate così perché vi è utile»²⁷. Facendo così oltrepasserebbe i propri limiti. Il nuovo problema si pone quando l'utile perseguitabile garantito dallo Stato finisce per danneggiare quell'ordine morale che la Chiesa difende. S'incorrerebbe qui in un grave problema aperto da quei governi che «ne' nostri tempi sembrano concedere alle cose materiali un'attenzione quasi esclusiva, e si persuadono d'aver fatto tutto, quando abbiano reso lo Stato materialmente prospero»²⁸. È questa la costante preoccupazione di Rosmini che vede, in questo caso, la *politica ridotta unicamente alla ricerca di beni materiali*, politica capace solo di generare quello che oggi si definisce *consumismo* e che porta alla totale separazione dello Stato dalla Chiesa.

Il pericolo che ne deriva non è semplicemente quello di minare, come già avvertivano Acton e Montalembert, il ruolo della Chiesa e

²⁴ *Ibid.*, p. 126.

²⁵ *Ibid.*, p. 127.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁷ A. Rosmini, *Separazione dello Stato dalla Chiesa*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., pp. 130-131.

²⁸ *Ibid.*, p. 133.

la sua possibilità di manifestare la propria libertà. Il vero pericolo è quello di generare un *nuovo assolutismo* da parte dello Stato perché «dandosi al legislatore un potere incondizionato di fare leggi, questo potere non è più regolato né moderato da cosa alcuna: tutto si riduce alla sua volontà»²⁹. Inutile ricordare che, per Rosmini, questa era la posizione kantiana della radicale autonomia dell'etica umana, che, poi, in Hegel generò la statolatria, conseguenza di un'antropologia che si ritiene divina. «Dopo che l'uomo fu divinizzato a questo modo, era naturale che ancor più s'accordassero allo Stato gli onori divini». Queste premesse generano «un sistema tirannico avente a sola sua base l'arbitrio del legislatore civile»³⁰. Questo, per Rosmini, significa distruggere la religione e la morale.

La conseguenza è che morale ed utilità finiscono per confondersi. È chiaro che i nemici del cristianesimo tendono a dire che se così vuole l'opinione pubblica tutto ciò è democratico, ma Rosmini si chiede: «quanti mezzi non ha il governo di falsare l'opinione pubblica?». Seppure così non fosse, su tali premesse, non si potrebbe generare la *trattoria della maggioranza*? «Le minoranze non possono essere protette che da una potenza morale»³¹ e questa, per essere effettivamente tale, non può essere subordinata all'utilità.

I rapporti tra Stato e Chiesa, nella ricerca di una vera armonia, devono rifiutare il *sistema d'immistione* e il *sistema d'alleanza*, mentre dovrebbero favorire il *sistema d'organismo*. I primi due, ai quali Rosmini dedica ampio spazio³², finiscono per danneggiare reciprocamente le parti in causa. Soprattutto il secondo dato che «il governo civile non entra in questa via se non colla speranza e colla pretensione di averne un ricambio». È questo un metodo che danneggia entrambe le parti, Stato compreso che, «occupandosi

²⁹ A. Rosmini, *Autonomia dello Stato*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 134.

³⁰ *Ibid.*, pp. 135-136. Sulla critica alla morale kantiana ed alle sue conseguenze cf. A. Rosmini, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale. Opere edite ed inedite di A. Rosmini*, n. 23, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1990, pp. 240ss.

³¹ A. Rosmini, *Autonomia dello Stato*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., pp. 137-138.

³² Cf. A. Rosmini, *Armonia tra lo Stato e la Chiesa*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., pp. 142ss.

direttamente di un fine diverso dal suo [...] perde la sua naturale libertà e s'espone al pericolo di commettere molti errori»³³. Per questo è necessario il terzo sistema, il solo che garantisce libertà ad entrambe le parti.

Se da parte dello Stato non si capisce tutto ciò, vuol dire che ancora non si sono smussate alcune pregiudiziali ideologiche. Erano proprio queste che attaccava Rosmini anche assieme ad altri cattolici liberali. Fu, forse, anche quest'atteggiamento che determinò momenti d'aspra incomprensione, come quelli del *Sillabo* che, oggi, evidenziano aspetti che allora passarono, forse, in second'ordine, essendo ben altri i motivi del contendere tra Stato e Chiesa.

Un altro argomento del contendere era quello, peraltro non ancora risolto, che riguardava la libertà d'insegnamento. Anche a questo tema Rosmini dedicherà una serie d'articoli che partono da una premessa: quella di definire, concretamente, la libertà. Questa è «l'esercizio non impedito dei propri diritti»³⁴. Ora, il diritto d'insegnare, non può essere per Rosmini soggetto ad alcun criterio di monopolio. Esistono più persone giuridiche che hanno il diritto ad esercitarlo e tra queste, oltre lo Stato, vanno ricordate «la Chiesa, i dotti, i capi-famiglia, i benefattori, i comuni e le province»³⁵. Nessuno Stato può togliere questo diritto agli organismi predetti. «Il governo monopolista dell'insegnamento lede il diritto, di cui trattiamo, tanto se lo fa per via di *leggi*, quanto se lo fa semplicemente per via di *atti arbitrari*; perché facendo servire le stesse leggi alla lesione, invece che alla protezione dei diritti de' cittadini, egli abusa di una più veneranda autorità, qual è la legislativa»³⁶. Il governo può ostacolare la libertà d'insegnamento anche per altre vie generando una serie d'impedimenti ed ostacoli tesi a scoraggiare quanti vogliono esercitare un tale diritto. Ci sono pagine, al riguardo³⁷, sconcertanti per la loro attualità.

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ A. Rosmini, *Della libertà d'insegnamento*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 184.

³⁵ U. Muratore, *Rosmini per il Risorgimento. Tra unità e federalismo*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2010, p. 171.

³⁶ A. Rosmini, *Della libertà d'insegnamento*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., pp. 193-194.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 196.

Singolare è per Rosmini il fatto che la presunzione del monopolio deriva «dal dispotismo governativo o dalla presunzione di scienza che hanno i governanti», tipica di chi ha una consolidata mentalità costruttivista. Si generano, così facendo, vari tipi di consorterie, ma, per un'autentica libertà d'insegnamento «non ci vogliono né consorterie metodistiche, né consorterie universitarie, né consorterie di maestri, né altra generazione di consorterie»³⁸. La vera cultura cresce nel libero confronto. Quello che dovrebbe fare il governo è semplicemente evitare che la cultura e l'insegnamento cadano in mano a speculatori senza scrupoli capaci di accaparrare interessi e profitti illegali. Questi, ovviamente, vanno distinti dai guadagni legittimi che spettano a «maestri o istruttori che ricevono stipendio»³⁹. È inutile dire che Rosmini intravede, dietro il monopolio dell'insegnamento, quella statolatria che dominerà la scena politica del secolo a venire.

Si può dire che il Roveretano intravede anche i pericoli di quello che può essere definito lo Stato etico che pretende di entrare, in modo esclusivo, anche in quei settori, per loro natura «prepolitici», come il matrimonio⁴⁰. Da qui ad invadere altri campi il passo è breve: si pensi alla soppressione di alcune Comunità Religiose, al cui riguardo Rosmini dedica alcune brevi confutazioni.

Rosmini tende a dimostrare che la posizione sabauda relativa all'argomento trattato contraddice i principi fondamentali dello Statuto che, all'art. 25, sostiene che i cittadini «contribuiscano indistintamente nella proporzione dei loro averi ai carichi dello Stato». Ora, per quanto riguarda i beni dei Vescovi e degli altri ordini religiosi, si va «molto al di là della proporzione nella quale sono aggravati gli altri cittadini». Il Cadorna, in una relazione

³⁸ *Ibid.*, p. 200.

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 210ss.

⁴⁰ Cf. al riguardo U. Muratore, *Rosmini per il Risorgimento. Tra unità e federalismo*, cit., pp. 144ss. Rosmini tratterà a più riprese il problema del matrimonio civile. Cf. al riguardo A. Rosmini, *Il matrimonio civile*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit. Tema ripreso ampiamente anche nella *Filosofia del diritto*, ma in modo particolare in scritti specifici sull'argomento: cf. A. Rosmini, *Del matrimonio*, *Opere edite ed inedite di A. Rosmini*, n. 30, a cura di R. Bessero Berti, Città Nuova, Roma 1977.

presentata alla Camera dei Deputati, aveva giustificato una simile “politica” con argomenti da ritenersi quantomeno “sofistici”. Aveva, infatti, affermato: «la potestà civile potrebbe sopprimere i Vescovati, e gli altri benefici ecclesiastici, e perciò fa loro una grazia se si contenta di taglieggiarli». A Rosmini, questo ragionamento pare inverosimile e lo commenta ironicamente. «Il quale argomento non è dissimile da quello che, assalendovi alla strada, vi dice: *Io posso torvi la vita, e però ringraziatemi se mi contento di torvi la borsa*»⁴¹.

La confutazione non si ferma qui. Rosmini ricorda che, nell’art. 31, si dice: «Ogni impegno dello Stato verso i suoi creditori è inviolabile». Ora lo Stato non solo dimentica il debito contratto precedentemente con la Chiesa, ma «il progetto di legge, di cui si tratta, mira a coprire questo suo debito coll’usurpare di nuovo altri beni della Chiesa, e soprapiù ferendola nelle sue più vitali istituzioni»⁴². Lo Stato si arroga così il diritto di ritenere che avendo creato quelle istituzioni «colla sua libera volontà, colla stessa volontà può anche distruggerle». Si fa strada qui la convinzione che lo Stato «con un solo atto della sua libera volontà può in qualunque momento impossessarsi di tutti i beni». Questo appare a Rosmini un criterio che lo Stato «ha ereditato dal governo assoluto». Lo Stato, inoltre, dimentica che la personalità di quegli enti «è creazione della società civile, cioè di un atto di sua libera volontà»⁴³. In altre parole, il relatore Cadorna, e chi lo appoggia, misconosce il ruolo della società civile. Per questa strada si mira a far rientrare tutto nella sfera di competenza dei governi, al punto che il relatore «suppone, che il governo civile possa creare le personalità civili di enti, che esistono di fatto indipendentemente da lui, a sua libera volontà». Rosmini ripete con forza che il Relatore pensa «di vedere nel governo presente l’erede del governo

⁴¹ A. Rosmini, *Breve confutazione de’ sofismi e degli errori contenuti nella Relazione del deputato Carlo Cadorna nella seduta del 27 dicembre 1854 alla Camera de’ Deputati sul progetto di legge per la soppressione di Comunità Religiose, ecc.*, in *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 273.

⁴² *Ibid.*, p. 274.

⁴³ *Ibid.*, p. 275.

assoluto»⁴⁴. E dire che c'è chi sostiene che, quella rosminiana, sia una filosofia reazionaria e della restaurazione⁴⁵, senza accorgersi che essa mette in guardia da quelle che diventeranno le pretese intollerabili dello Stato etico.

IL DESTINO DEL PAPATO

A complicare i rapporti tra Chiesa e Stato ci sarà non solo il problema di Roma capitale, ma lo stesso futuro del papato. Comunque lo si voglia definire, il liberalismo cattolico non poteva accettare l'impostazione ideale di gran parte della destra storica i cui componenti, «sotto l'influenza della filosofia storicistica 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». Di fronte a simili idee si rafforzava lo spirito federalista ed anticoncentrizzatore dei cattolici. Da parte sabauda, più che sul piano del pensiero, si avanzò allora una proposta puramente politica, che sapeva un po' di Medioevo, ma che tendeva a sbloccare la questione romana. Si propose «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*»⁴⁶.

Pio IX sembrava aver da sempre intuito che il mondo stava cambiando. Indicative sono le parole di Settembrini: «Eletto per insigne bontà d'animo, non ha mostrato nessuna grandezza di carattere, e pure è stato il primo iniziatore di questo moto che ha trasformato l'Italia, va trasformando l'Europa, e trasformerà tutto il cristianesimo»⁴⁷. Pio IX fu sempre così. A ben vedere già l'inizio del suo pontificato è in linea con quanto ne seguirà. Già nell'enciclica

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 277-278.

⁴⁵ Cf. tra i tanti L. Marino, *La filosofia della Restaurazione*, Loescher, Torino 1978.

⁴⁶ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Felice Le Monnier, Firenze 1975, pp. 38, 37.

⁴⁷ L. Settembrini, *Ricordanze della mia vita*, vol. I, Laterza, Bari 1934, p. 152. Citato da A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 50-51.

Qui pluribus, e siamo nel 1846, «affermava l'infallibilità pontificia in materia di fede e di costume». Condannava inoltre in modo inequivocabile indifferentismo e comunismo⁴⁸.

Per certi versi, quindi, quella del '48 non può dirsi una svolta. Tutto ciò è ben evidenziato in un denso, quanto poco conosciuto testo di Balmes, sacerdote e studioso spagnolo molto stimato da Pio IX ancor prima di diventare papa. Sappiamo che, nei difficili frangenti del '48, il Papa pensò di sottoporre ad alcuni teologi domande riguardanti il diritto di *nazionalità* e di *indipendenza*. Al questionario, formulato in latino, l'ormai malato e morente Balmes non ebbe modo di rispondere, anche se molte delle sue possibili risposte sono presenti nel suo ultimo e non concluso scritto: *El Pio IX*. Merita di essere ricordato che arrivarono pochissime risposte e, tra queste, quella di Rosmini che riuscì ad avere il questionario, sebbene la Curia non abbia pensato di farglielo pervenire⁴⁹.

Forse perché spirito solitario e fuori da qualunque scuola, Balmes ha saputo penetrare meglio di altri il carattere di Pio IX. La moderazione è uno dei tratti salienti del Pontefice, anche durante il difficile inizio delle vicende del 1848⁵⁰. La descrive con queste chiare parole: «Le transizioni repentine sono pericolose; l'abilità dei governi consiste in fare trasformazioni onde evitare trambusti»⁵¹. Inoltre era suggerito al Pontefice di sganciarsi dalle potenze europee: «affidare la sorte temporale della Santa Sede al protettorato dell'Austria, o di altra potenza, è un errore grave; è addormentarsi tranquillamente sull'orlo di un abisso»⁵². Lo stesso doveva dirsi della Francia «piagata dal volterianismo» o, peggio, del Regno unito, forza anticattolica⁵³. Bisogna insistere per far capire che la «democrazia è funesta quando

⁴⁸ Cf. A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 54.

⁴⁹ Cf. il mio lavoro *Storia e politica in Jaime Balmes*, Aracne, Roma 1999, pp. 140-141. Vedi anche G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, U.G.E., Roma 1974, p. 1, nota 2.

⁵⁰ Cf. R. Pezzimenti, *Storia e politica in Jaime Balmes*, cit., p. 145. Nel capitolo II di questo lavoro, vedi pp. 45ss., ho esaminato anche la solitudine di Balmes alla quale ho fatto riferimento.

⁵¹ J. Balmes, *Pio IX*, Tipografia dei Fratelli Martini, Firenze 1857, p. 79; Id., *El Pio IX*, in *Obras completas*, vol. VII, BAC, Madrid 1950, p. 997.

⁵² *Ibid.*, p. 38 e p. 969.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 41 e p. 971.

è priva di religione e di morale»⁵⁴ e che gli equilibri internazionali del futuro saranno retti da potenze extra-europee, come Stati Uniti e Russia, che non hanno certo simpatie verso la cattolicità. L'essere *super partes* è la strada maestra da seguire per una Chiesa via via più spirituale e lontana dalle beghe politiche sempre più distanti dalla concretezza quotidiana delle popolazioni.

In quel momento in Italia comincia la polemica tra cattolici «liberali» ed intransigenti. Questa polemica fece perdere, forse, di vista il problema cruciale del dibattere. I cattolici d'impostazione liberale cercavano di distinguere, all'interno del liberalismo, fra «principi errati e manifestazioni storiche valide ed accettabili anche dal cristiano»⁵⁵. Indicativo è, al riguardo, lo scritto di Marco Minghetti *Della libertà religiosa: dodici lettere*. Facendo un discorso calato nella realtà storica, il futuro primo ministro arriverà a dire «che una sincera e durevole alleanza fra Chiesa e Stato non fu mai possibile a stringersi o a mantenersi»⁵⁶. Si parlò, però, scarsamente di questi problemi sia in Italia sia in Europa.

Ci fu una propaganda tesa, ovviamente, a nascondere queste posizioni, anche sotto la spinta del protestantesimo – non si dimentichi Alessandro Gavazzi, infaticabile predicatore ex-sacerdote ed ex-garibaldino –, del razionalismo, della massoneria e del *libero pensiero*. A livello popolare attecchirono pochissimo. «Non a caso il Mamiani osservava, a proposito dei riflessi protestanti in Italia, che certe grandi rivoluzioni non si ripetono più di una volta sotto il dominio delle medesime idee». Un giudizio così pacato non deve farci dimenticare che, in altri momenti, lo stesso Mamiani aveva tuonato: «Sentiamo il bisogno grave ed urgente di torre di mezzo quella temporalità odiosa»⁵⁷. Si arrivò anche a proporre l'anti-Concilio di Napoli in antitesi a quello ecumenico Vaticano I. Quell'insieme «di ribelli, di miscredenti, di luciferi [...] presupponeva l'adorazione del *vero*, della *scienza*, della *ragione*, al di fuori dei

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 53 e p. 979.

⁵⁵ P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., p. 41.

⁵⁶ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 158. I punti fondamentali del pensiero di Minghetti sull'argomento sono esposti nel suo volume *Stato e Chiesa*, Milano 1878.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 350.

*dogmi e dei miti*⁵⁸, ma tutto restò fortemente circoscritto. Anche le posizioni carducciane, come il suo *Inno a Satana*, potevano influire solo in certi ambienti accademici. Occorre, però, ricordare che furono notevoli le intemperanze dell'anticlericalismo⁵⁹ democratico e radicale contro la Chiesa.

Tutto ciò, comunque, evidenzia il cambiamento di un clima culturale: se la generazione che animerà la Destra storica era stata formata dall'idealismo e dallo storicismo, quella seguente sarà caratterizzata, invece, dal positivismo e dallo scientismo. Non a caso Bettino Ricasoli scrisse in una lettera del 1865: «Non parliamo più di *Libera Chiesa in libero Stato*, ma di separazione della Chiesa dallo Stato»⁶⁰. Era sempre questo cambiamento di clima anche culturale che, in Gran Bretagna, portava Gladstone ad abbandonare quelle cautele diplomatiche che aveva manifestato in altri momenti, e che, in Germania, lasciava intravedere quel *Kulturkampf* che invogliava, anche in Italia, posizioni antipapiste ed anticlericali. Pio IX guardava oltre tutto ciò e nel decennio degli anni Sessanta si occupò prevalentemente di questioni dottrinali. Giustamente si può dire di lui che è stato «uno dei Papi meno politici che la Chiesa abbia avuto [...]»; il suo scopo fondamentale era quello di irrobustire la dottrina cattolica»⁶¹. Salvaguardare, oltre le contingenze del momento, l'integrità della dottrina. Anche sul piano diplomatico, quello che lo interessava erano le problematiche riguardanti la fede dei popoli.

⁵⁸ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, cit., pp. 52, 54. A proposito dell'anti-Concilio di Napoli cf. P. Scoppola, *La Chiesa e lo Stato liberale*, Bulzoni, Roma 1972, appendice 4. Interessanti sono, al riguardo, pure le appendici 2 e 5.

⁵⁹ Cf. D. Massè, *Cattolici e Risorgimento*, Edizioni Paoline, Roma 1961, pp. 49ss. Interessante è pure ricordare al riguardo quanto fu organizzato dagli anticlericali in occasione del centenario della morte di Voltaire. Cf. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, Mondadori, Milano 1976, p. 132.

⁶⁰ Lettera a Celestino Bianchi del 21 marzo 1865, citata da A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 288.

⁶¹ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, cit., p. 88. A proposito delle battaglie del *Kulturkampf* giova ricordare che quello «che conta, agli occhi del Pontefice, è la compatta resistenza dell'episcopato tedesco [...]»; sono i sei vescovi che preferiscono la deposizione e il carcere all'umiliazione dell'investitura governativa (Gnesen-Posen, Colonia, Breslavia, Paderborn, Münster e Limburgo)» (*ibid.*, p. 91).

La sua vita assume le tinte provvidenzialistiche tipiche di chi rinunzia a tutti gli appannaggi promessi dal governo italiano preferendo puntare sull'Obolo di San Pietro. Inoltre, la sua mentalità, giudicata elementare, lo rendeva quasi profetico pensando che si sarebbe potuti arrivare ad una *normalizzazione* «solo quando la Monarchia liberale avesse rinunciato alle sue pregiudiziali laiche e giacobine». Né volle insistere nelle vicende politiche interne dei vari Stati, seppure a tradizione cattolica come la Francia⁶². Questo ci fa capire il recondito significato per il quale Pio IX, benché sollecitato da più parti, non abbandonò mai Roma. Comprese, infatti, – e questo è il suo più grande merito storico – «che la causa del Papato poteva essere salvata soltanto sul piano universalistico, sul piano della fede, e che nessuna combinazione diplomatica sarebbe riuscita ad evitare il particolarismo degli Stati, a scongiurare il trionfo delle nazionalità, a prevenire il successivo definirsi e differenziarsi dei blocchi»⁶³. Insomma, la rinascita cattolica poteva partire solo da Roma. Da una Roma, però, dove la voce del Papa si sarebbe potuta differenziare da quella dell'esecutivo italiano e non sentirsi, in ogni caso, condizionata dalla politica di qualunque governo.

È in ogni modo certo che, già a partire dagli anni Cinquanta (anche se in realtà a sentire Balmes da sempre), la posizione di Pio IX è quella di chi si affida totalmente alla Provvidenza e si estranea alla *ragion di Stato*. Lo testimoniano alcune lettere scritte al fratello – al quale non ha mai fatto un favore, neppure conferendogli una semplice onorificenza, tanto è alieno dal nepotismo – piene di sincerità e familiarità. Più volte ripete: «Quello che Dio vuole», oppure: «Concludo che bisogna pregare assai». Lo stesso diceva al generale de Goyon, che lo invitava ad aver fede in Napoleone III: «La mia fiducia l'ho posta nella Croce»⁶⁴. Anche un avversario, non

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 92ss.

⁶³ *Ibid.*, p. 96. Quanto detto spiega anche alcune altre affermazioni di Spadolini su Pio IX: «Più santo che politico», le sue reazioni ai fatti di quegli anni lunghissimi confermano il suo «fondamentale orientamento spirituale, che porterà alle grandi svolte del suo ultimo Pontificato, che anticiperà il fecondo processo di trasformazione della Chiesa moderna» (*ibid.*, p. 221).

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 209ss. e 216. Già nel 1855, rimane illeso con 130 persone

tenero, come Luigi Carlo Farini doveva ammettere che il Papa aveva solo l'interesse della religione⁶⁵.

C'è un episodio che, credo, più di ogni altro spiega chi sia stato veramente Pio IX. Siamo alla fine di maggio del 1859. Vittorio Emanuele II gli scrive dai campi di battaglia sentendosi «in pericolo di morte ad ogni istante» in mezzo ad una carneficina. Il Sovrano non fa ritrattazioni, si rivolge solo «al padre caritativo dei fedeli» e parla anche della sua irregolare relazione con Rosa Vercellana. Pochi giorni dopo arriva l'assoluzione piena del Pontefice a patto che non ricada nelle stesse colpe di cui sembra pentirsi. Il Re non ha parlato delle vicende politiche che riguardano il futuro di Roma, neppure il Papa ne parla: «Ma è singolare che anche in quest'episodio la nota pastorale prevalga sulla nota politica». Quelli erano i giorni in cui a Bologna – città ancora del Papa – s'insorgeva gridando: «Italia e Vittorio Emanuele»⁶⁶. La dignità del Pastore prevale sulla rassegnazione dell'uomo di Stato.

Eppure era quello un periodo di grandi amarezze per Pio IX che, di lì a poco, avrebbe visto tante diocesi in Italia private dei loro vescovi tanto da recriminare, il 18 marzo del 1861, in un Concistoro segreto: «i patroni della moderna civiltà che lasciano tanti popoli cristiani senza pastori e s'impadroniscono dei loro beni per convertirli a mali usi! Quanti Vescovi in esilio! Quanti apostoli che parlano a

dal crollo di un pavimento durante una cerimonia pontificia a Sant'Agnese. Oltre che gridare al miracolo, comincerà a pensare che la sua vita è chiamata a ben altri ardui compiti.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 218. Da ricordare che Farini scrisse di Pio IX che «dove non presentiva o sospettava offesa alla religione, era concorde co' novatori», ma, al contrario, ogni cosa che attentasse alla religione o «importasse disprezzo a discipline o persone religiose, gli turbava l'anima e la mente» (*ibid.*, p. 236).

⁶⁶ Cf. l'intero capitolo che inizia a p. 228. Da evidenziare che «la logica del Capo della Chiesa vince ancora una volta su quella del capo dello Stato» (*ibid.*, p. 231). Spadolini – nella nota 1 a p. 228 – fa riferimento alla «Miscellanea Historiae Pontificiae» dell'Università Gregoriana dal titolo *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, II, *La questione romana 1856-1864*, parte II (documenti), pp. 82-83. Sempre Spadolini evidenzia che «Pio IX si preoccupa di spiegare al suo reale interlocutore che la lettera di Casale è giunta nelle sue mani *non prima del giorno sei corrente*: quasi a giustificare il ritardo. Altro sintomo rivelatore dell'animismo».

nome non di Dio, ma di Satana»⁶⁷. La posizione di Cavour peraltro ripresa da cattolici francesi come Montalembert, suonava come una presa in giro, visti i fatti che agitavano l'intera penisola. Del resto, a criticare Cavour furono liberali indiscutibili di mezza Europa. Non bisogna dimenticare le riserve avanzate in Inghilterra dallo stesso Lord Acton⁶⁸, come tutti convinto, oltre al già ricordato Montalembert, che la Chiesa avesse tutto da guadagnare a perdere il potere temporale.

Nessuno può però negare che da Cavour il “problema cattolico” era molto sentito. Da liberale aveva amicizie tra cattolici molto sensibili alla sua politica. Forse per questo così, «esagerando alquanto il carattere cattolico del liberalismo italiano, si esprimeva nel discorso al Senato del 9 aprile 1861: *In Italia il partito liberale è più cattolico che in qualunque altra parte d'Europa*. Quindi, dopo aver citato Manzoni, Rosmini, Gioberti, concludeva: *Potrei citare molti altri nomi minori*». Tutto ciò a conferma «che queste dottrine hanno molti seguaci nella nazione loro»⁶⁹. Si trattava, ovviamente, di un discorso teso a trovare una conciliazione tra la Chiesa e lo Stato.

Sempre nel 1861, il 27 marzo, era stato proprio Cavour, in un famoso discorso, ad abbinare, senza possibilità di ritorno, la questione romana al problema dei rapporti tra Chiesa e Stato. Pochi giorni prima, Massimo d'Azeglio aveva ultimato un opuscolo dal titolo *Questioni urgenti. Pensieri*. In quelle pagine affermava, senza tergiversazioni, che l'idea di Roma capitale manifestava una mentalità tipicamente giacobina⁷⁰.

Non è certo un caso, quindi, che proprio nel 1861 sull'*Armonia*, a firma don Margotti, si leggeva la famosa formula, che avrebbe anticipato il *non expedit*, né eletti né lettori, che era maturata anche all'indomani degli avvenimenti del 1857⁷¹. In seguito, anche

⁶⁷ Citazione ripresa da G. Sale, *L'unità d'Italia e Pio IX*, in «La Civiltà Cattolica», vol. III, anno 161, 2010, p. 108.

⁶⁸ Cf. il mio lavoro *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi dell'Ottocento*, Edizioni Studium, Roma 1992, pp. 182ss.

⁶⁹ R. Mori, *La questione romana. 1861-1865*, Felice Le Monnier, Firenze 1963, p. 270, nota 1.

⁷⁰ Cf. A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 160ss.

⁷¹ Cf. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., p. 45. I fatti in questione sono quelli del novembre del 1857 che videro «i clericali partecipare

su questo, il movimento cattolico si dividerà: quelli che diventeranno gli intransigenti saranno fautori della tendenza astensionistica, quelli a tendenza liberale, volendo far penetrare nel mondo gli ideali cattolici, propenderanno per la formazione di un grande partito conservatore capace di opporsi agli extremismi degli altri liberali⁷². Vinceranno i primi e, di lì a qualche tempo, cominceranno a pensare a quella che diventerà l'Opera dei Congressi.

Questa idea balenò ad alcuni spiriti conservatori già all'indomani dell'incontro di Malines dopo che, ascoltato Montalembert, rimasero alquanto disorientati. Due anni dopo, nel 1865, costoro ispirarono la *Società cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia*, con sede a Bologna, con Fangarezzi presidente e Casoni segretario. Nel '67, sempre a Bologna, sorse, grazie al Fani e all'Acquaderni, la *Società della Gioventù cattolica italiana*. Entrambe furono approvate da Pio IX⁷³. Tali iniziative volevano essere una prova di forza, tesa a dimostrare la frattura esistente tra Paese legale – il suffragio era ristretto ad una minoranza di circa il 2% – e Paese reale, quel Paese che, pur non partecipando alle elezioni politiche nazionali, avrebbe partecipato alle amministrative con estrema convinzione. Il Paese reale era «l'Italia tutta cattolica, non sfiorata da eresie, ed ove il razionalismo non parlava che una sommessa e poco ascoltata voce»⁷⁴.

In questa prospettiva si può dire che erano ben fondate le preoccupazioni «del Papa, il quale era molto preoccupato delle radicali misure di laicizzazione adottate dal governo piemontese».

attivamente alle elezioni e conseguirvi anzi un notevole successo: ben 60 candidati risultarono eletti, così da preoccupare gravemente lo stesso Cavour e da suscitare una vivace reazione dei liberali. Furono nominate commissioni d'inchiesta per indagare, in taluni collegi, sull'atteggiamento assunto dal clero e sull'appoggio da esso dato al *partito clericale*; la conseguenza fu che non poche elezioni furono annullate e il numero dei rappresentanti *clericali* fu notevolmente ridotto» (*ibid.*). Sui fatti del 1857 cf. pure A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 143ss. Sulla famosa formula, che avrebbe anticipato il *non expedit*, «né eletti né lettori», cf. pure F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Edizioni Studium, Roma 1977, p. 67.

⁷² Cf. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., p. 48.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 51.

⁷⁴ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 50.

Anche la proposta avanzata, ad un certo momento, da Napoleone III di conferire la presidenza onoraria di una possibile Confederazione al Pontefice, era priva di reali possibilità. «Cavour, che in nessun caso avrebbe permesso ad altri, né al Papa né al mazziniano Garibaldi, di prendere in mano le fila del movimento d'unificazione nazionale, fece di tutto per far naufragare l'iniziativa, ponendo alla Santa Sede condizioni molto onerose e in ogni caso impossibili da accettare»⁷⁵. Pio IX, comunque, esaminò la proposta con un certo distacco, lasciandola poi decadere.

Si tratta di un episodio tutt'altro che di secondaria importanza. Si acuisce da allora lo scontro «tra le due Italie, quella *legale*, censitaria e laica, e quella *reale*, popolare e cattolica». Tutto ciò spiega perché «nacque il mito della *nazione autentica*, benedetta da Dio, contrapposto all'*Italia dei pochi*, dominata dalla massoneria»⁷⁶. Si tratta di una posizione che, sfumata dai risentimenti e dalle polemiche del tempo, costituisce un punto cruciale ancora per l'odierno dibattito. È, infatti, stato giustamente ricordato che «è dalla nazione che procede naturalmente lo Stato. L'uno senza l'altra non ha alcun senso, anzi sono destinati ad entrare in rotta di collisione»⁷⁷, finendo per rendere la nazione incompatibile con le proprie istituzioni.

Il Paese reale cattolico avrà a disposizione una stampa cattolica di massa estremamente penetrante per difendere ideali che, in seguito, costeranno a molti persino il carcere, come all'Albertario, a significare «una profonda coerenza morale»⁷⁸. Questa stampa servirà, tra l'altro, alla presa di coscienza e alla maturazione del laicato cattolico.

La sconfitta dell'ala cattolica “liberale”, non è, però, dovuta solo alla decisione degli intransigenti, ma anche all'atteggiamento ostile e, comunque, diffidente del liberalismo laico. Questo, seppure non sempre, aveva atteggiamenti tipici di un “razionalismo assoluto”,

⁷⁵ G. Sale, *L'unità d'Italia e Pio IX*, cit., p. 115.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁷ G. Malgeri, *Italiani senza Italia*, in *L'Unità e l'identità della nazione di fronte le sfide del XXI secolo. Verso il 150° anniversario*, Atti del Convegno di *Liberal*, I quaderni di *Liberal*, n. 4, dicembre 2009, p. 61.

⁷⁸ Cf. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., pp. 54ss.

come quelli di Floriano Del Zio, teso a «redimere l'Italia dalla lebbra del Pontificato» ed era animato da una sorta di «ossessione unitaria» «Gran parte dei liberali crede che la rivoluzione sia portatrice di una nuova fede, di una nuova civiltà destinata radicalmente a trasformare o a distruggere la Chiesa cattolica»⁷⁹. Ovviamente, per rivoluzione, si intendeva il Risorgimento.

Questa posizione non era solo manifestata dagli spiriti più rivoluzionari, ma anche da esponenti della Destra quali Spaventa, Sella, Amari ed altri ancora. Ciò spiega perché da più parti ci si preoccupava, più che dell'intervento delle potenze straniere, di una popolazione che non si sentiva rappresentata da una Camera votata da poco più dell'1%. Per questo si fece strada l'idea dello Stato educatore, capace di inculcare alle masse l'*ideologia laica* ed il culto dei valori nazionali⁸⁰. Il tutto andò aggravandosi quando furono condannati per “atti di culto” alcuni sacerdoti, arrestati vescovi e cardinali – come De Angelis, Canzi, Ratta, Caccia, ecc. – e quando si adottarono misure repressive verso i vari ordini religiosi. Si capisce perché D'Azeglio arrivò a dire che non si voleva combattere il Papa-Re, ma i «principi di cui egli è sacro rappresentante»⁸¹. Non si dimentichi che, al di là da quella che sembrava, almeno in alcuni momenti, la mano tesa di Cavour, si procedeva verso proposte più drastiche. Nel 1865, l'intero consiglio dei ministri, ad eccezione di Lanza, fece richiesta di un giuramento dei vescovi: «Tutti i vescovi dovranno prestare giuramento secondo un'unica formula, quella cioè sancita per tutti i funzionari civili dello Stato, e senza alcuna riserva di obbedienza alla Santa Sede»⁸². I dissensi ed i rancori sembravano, perciò, insanabili.

LA DIFFICILE SITUAZIONE DI PIO IX

I motivi di contrasto, come si è visto, non mancarono prima di arrivare alla promulgazione di *Quanta cura*. L'anno precedente,

⁷⁹ Cf. F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, cit., pp. 23 e 25.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, pp. 26, 29.

⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

⁸² R. Mori, *La questione romana. 1861-1865*, cit., p. 368.

nell'enciclica rivolta ai vescovi italiani, *Quanto conficiamur moerore*, Pio IX protestava contro l'appoggio dato dallo Stato piemontese agli esponenti ribelli, o dissidenti, del clero: si trattava di una vera e propria interferenza dell'autorità laica⁸³ che voleva ridurre ad una diversa obbedienza alcuni ecclesiastici. Anche questo non era che l'ultimo di una serie di episodi che segnavano contrasti sempre più marcati.

Già nel 1861, dopo la proclamazione del Regno, il mondo cattolico francese e spagnolo aveva “reagito vigorosamente” contro la formazione dell’unità d’Italia considerata non solo un danno per la Chiesa, ma anche per quel «principio federale che essa aveva incarnato e difeso». L’anno seguente la protesta si era estesa anche ad ampi settori del cattolicesimo italiano. Nel 1862, infatti, quando Pio IX canonizzò i martiri giapponesi, parteciparono alla cerimonia Vescovi di ogni parte del mondo, tranne quelli piemontesi ai quali il governo aveva impedito di recarsi a Roma. In quell’occasione il Papa non solo presentò l’elenco delle proposizioni elaborate dai teologi che avrebbero costituito l’ossatura della futura enciclica, ma naturalmente protestò contro il governo sabaudo⁸⁴. Da non trascurare, poi, due altri avvenimenti, “di diversissima natura”, che acuirono ed accelerarono le prese di posizione vaticane. Da una parte, la pubblicazione della *Vita di Gesù* di Renan. Dall’altra, il disegno di legge Pisanelli sull’abolizione degli ordini religiosi e sul riordinamento dell’asse ecclesiastico. La Chiesa si vedeva attaccata dal razionalismo critico, che tendeva ad eliminare qualsiasi possibilità di ricorso ad una visione ultraterrena e, sul piano legislativo, dal giacobinismo politico⁸⁵. Occorreva reagire.

In *Quanta cura* – tale era il titolo dell’enciclica di cui il *Syllabus* era un’appendice che elencava ottanta proposizioni erronee – era espresso il motivo essenziale che stava a cuore al Papa che, senza mezzi termini, affermava: «rimossa la religione dalla società, e ripudiata la dottrina e l’autorità della divina rivelazione, la stessa genuina nozione della giustizia e dell’umano diritto si ottenebra o si perde, ed invece della giustizia e del legittimo diritto si sostituisce la forza materiale»⁸⁶.

⁸³ Cf. G. Spadolini, *L’opposizione cattolica. Da Porta Pia al ’98*, cit., p. 4.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 9-10.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 12.

⁸⁶ Pio IX, *Quanta cura*, in *Tutte le encicliche dei sommi pontefici*, Raccolte ed

Dice giustamente Spadolini che si trattò di un “valore sottinteso” che fu capito meglio di tutti dall’allora arcivescovo di Vienna il Cardinal Rauscher. Questi, alla sua pastorale, dava il titolo emblematico di *Der Staat ohne Gott* (lo Stato senza Dio) evidenziando come la tesi di fondo dell’enciclica non fosse affatto nuova. Riprendeva ed ampliava la tesi che da secoli fondava la “teoria del governo popolare” contro gli abusi del potere tirannico. Tale era il potere che non si voleva subordinare ad una morale trascendente ed immutabile. Si trattava di una teoria esposta anche da Suarez, Bellarmino, Mariana, ma che affondava le sue radici in tempi ben più lontani e che avevano giustificato persino il regicidio⁸⁷, per difendere la libertà delle coscienze di fronte ai sovrani senza Dio.

Le aberrazioni del nazionalismo, presentate dall’enciclica – punto ripreso da molti pontefici – anche se più volte ignorate, verranno condannate assieme ad altri aspetti che solo molto tempo dopo entreranno a far parte del dibattito culturale dei Paesi più evoluti dell’Occidente. Si pensi al problema del colonialismo e quello da esso derivante della decolonizzazione. Fenomeni come quelli del *colonialismo spirituale*, immaginati al servizio delle grandi potenze, saranno poi condannati già da Leone XIII che formulò, «sia pure senza successo, una politica di sganciamento delle missioni cattoliche dai protettorati delle potenze occidentali». Lo stesso farà Benedetto XV. Dopo di lui, tutti i papi⁸⁸, ben prima che esplodesse il fenomeno delle indipendenze.

Sia come sia, la pubblicazione dell’Enciclica determinò momenti di gravi contrasti e di profonde amarezze. Furono pochi coloro che mantenne la serenità ed esposero il suo contenuto con prudenza e lungimiranza. Fra questi il Vescovo d’Orléans, F.A. Dupanloup⁸⁹, che ebbe il merito di ricollocare «nel contesto

annotare da E. Somigliano e G. M. Casolari S. J., vol. I, quinta edizione, dall’Oglio Editore, Milano 1959, p. 264.

⁸⁷ Cf. G. Spadolini, *L’opposizione cattolica. Da Porta Pia al ’98*, cit., pp. 20-21.

⁸⁸ Cf. C. Falconi, *Storia delle encicliche*, Mondadori, Milano 1965, pp. 138ss., (tutto il cap. III).

⁸⁹ Su questo argomento cf. P. Moniquet, *L’Épiscopat français et l’Encyclique du 8 décembre 1864*, Paris 1866. Non si dimentichi che il governo francese aveva proibito la pubblicazione del Sillabo nel territorio dell’Impero e deferirà al Consiglio di Stato due esponenti cattolici che erano venuti meno alle direttive.

dei documenti originali le proposizioni più discusse, chiarendone la portata effettiva». Pio IX ne fu molto contento tanto da rivelare ad un amico del Vescovo: «Ha spiegato e fatto comprendere l'enciclica come occorreva». Lo stesso Albert de Broglie arrivò a dire che, dopo quelle spiegazioni, nei cattolici ci fu un generale sollievo⁹⁰.

Va tenuto presente che l'enciclica non era critica, in generale, sul problema della libertà. Era critica, semmai, verso un liberalismo contrario ad una visione trascendente e cristiana della vita, una libertà, insomma, che si faceva beffe della libertà tesa a vincere le tentazioni del male e, quindi, incapace persino di sentire la necessità della redenzione. Non è certo un caso che lo stesso Spadolini sostenne che l'enciclica anticipa le tesi di fondo che Leone XIII sosterrà nella sua lettera *Libertas*. Questa libertà non poteva essere considerata fuori della verità e, perciò, dalla fede. Fuori di questa si precipitava in un “funestissimo errore”⁹¹. Rimaneva poi l'eterno problema di deporre i Vescovi, al quale la Chiesa non poteva in alcun modo rinunciare.

Dati i frangenti, la situazione era ancora più critica dato che le autorità piemontesi impedivano ai Vescovi persino di comunicare liberamente col Papa, anzi alcuni erano stati addirittura «imprigionati, altri deportati, altri esiliati, altri confinati». Un'istituzione che si riteneva di natura divina doveva accettare di sottomettersi al *licet civilis*. Come se non bastasse si arrivava a ostacolare anche le azioni quotidiane della vita ecclesiastica, come quelle relative al diritto di acquistare e possedere beni⁹². Anche su quest'argomento Balmes⁹³ aveva già lanciato il suo grido d'allarme.

L'ostilità dei piemontesi verso le “questioni” ecclesiastiche fu portata avanti con prudenza, ma senza tentennamenti, dalla Destra storica, dal Minghetti al Lamarmora, soprattutto nell'Italia meridionale. Dopo questa annessione si obbligarono i chierici a

⁹⁰ Cf. C. Falconi, *Storia delle encicliche*, cit., pp. 71-72.

⁹¹ Cf. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, cit., p. 14.

⁹² Cf. *ibid.*, pp. 18 e 22. Sui religiosi imprigionati, deportati, esiliati, confinati, fatto già verificatosi ai tempi di Napoleone, cf. la nota 7.

⁹³ Cf. il mio già citato lavoro *Storia e politica in Jaime Balmes*, soprattutto *A proposito dei beni del clero: riflessioni sulla proprietà*, pp. 153ss. L'opera di Balmes a cui si fa riferimento è *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, in *Obras completas*, vol. V, BAC, Madrid 1949.

prestare servizio militare⁹⁴. A ciò si aggiungano i problemi come quelli riguardanti l'istruzione, dopo i quali i gesuiti parlarono di "assolutismo laico". Certo non mancarono gli spiriti moderati che cercarono di fare opera di mediazione fra le parti, ma gli sforzi furono vani. Si ricordi l'instancabile opera di padre Passaglia, che non a caso dal '62 al '66 ispirerà *Il Mediatore*, cercando di evitare inutili lacerazioni tra lo Stato e la Chiesa e cercando anche di convincere legittimisti e temporalisti che i tempi erano mutati. Altri giornali di ispirazione cattolica, come *La Pace*, sostenevano che senza Roma l'Italia era un corpo senza capo⁹⁵. Quest'opinione era penetrata, grazie alla ricca letteratura conciliatorista, in parte della borghesia cattolica.

Dalla parte del Papa, non tutte le forze antiunitarie si battevano per motivi di natura religiosa o spirituale. Molti, soprattutto nel mezzogiorno, lo facevano solo nell'intento di recuperare lo *statu quo ante* per riappropriarsi di quei privilegi, di vario genere, posseduti fino al 1860. Ciò spiega anche l'irrigidimento della Destra storica che si doveva guardare da un fronte variegato ed agguerrito che andava dai "clericali", con tutte le sfumature antiunitarie, ai repubblicani ed a quanti non volevano un'Italia monarchica⁹⁶.

IL 20 SETTEMBRE

È stato detto da più parti che, nell'approssimarsi del 20 settembre, Pio IX si sia trovato solo ad affrontare il drammatico momento. Quasi non avesse capito i bisogni imminenti della storia, il Pontefice sdegnosamente ne accettò il verdetto. A ben vedere, Papa Mastai preparò a lungo quest'isolamento, l'occupazione di Roma non fu per lui una sorpresa, anzi fu, forse, una liberazione, tutto preso com'era da altri problemi che collocano il suo comportamento ben oltre il momento storico che visse. Per questo, a dire di Spadolini, il 20 settembre «appare come un giorno di liberazione e di riscatto, l'avvio

⁹⁴ Cf. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, cit., pp. 24-25.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 41ss.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 46 e 50.

di una nuova storia»⁹⁷. Di tutto questo sembrava aver sentore anche un Papa che sembrava, sempre più, estraniarsi dal mondo.

La stessa difesa di Roma lo mostrò chiaramente. Nell'imminenza della conquista, l'11 settembre, il Pontefice aveva impartito precisi ordini al generale Kanzler: «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». Disposizioni che non vennero seguite alla lettera, malgrado dal 10 sino al 20 settembre sulla cupola di San Pietro si era alzata una bandiera bianca a testimoniare il superamento dell'idea stessa di lotta ed il recupero di quella missione spirituale ben superiore alle armi ed alle frontiere⁹⁸. Di là dalle razze e dalle nazionalità, come dalle conseguenti politiche, Pio IX assumeva sempre più un'immagine ascetica e *super partes*, che si consoliderà con i due pontificati di Leone XIII e Pio X.

Ricordiamo pure che Vittorio Emanuele esitò ad entrare a Roma dopo il 20 settembre. Lo fece alla fine dell'anno, dopo lo straripamento del Tevere a fine dicembre, con un viaggio «quasi clandestino». Tempo prima era stato lo stesso Cardinal Antonelli, Segretario di Stato a chiedere al generale Cadorna di inviare le truppe a Borgo dove erano scoppiati moti di rivolta popolareschi⁹⁹. C'era già chi, con animo sereno e non fazioso, lavorava ad una soluzione. Ruggero Borghi, ad esempio, riteneva imprescindibile ripudiare, da parte dello Stato, tutte quelle leggi «che in qualche modo contrastino con l'essenziale principio di libertà della Chiesa». Non fu facile, da troppo tempo anche il mondo cattolico era diviso sulla questione romana. Basti pensare alle diverse posizioni espresse, ancora qualche anno prima, della «Breccia», da Massimo D'Azzeglio, che giudicava una follia Roma capitale,

⁹⁷ G. Spadolini, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, cit., p. XVIII.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 46. Anni prima Pio IX aveva accettato il pacifico ritiro delle guarnigioni austriache dalle Romagne (cf. *ibid.*, p. 237).

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 267.

e da Alessandro Manzoni¹⁰⁰ che, invece, la considerava l'unica soluzione. Il fatto è che, quello che è stato definito «il giorno più grande del secolo decimo nono» stava dividendo non solo gli italiani, ma faceva dibattere le menti più illustri del momento, anche quella di non cattolici¹⁰¹.

A ciò si aggiunga che la Breccia di Porta Pia aveva provocato nei romani e nel clero una specie di stordimento. L'ingresso dei bersaglieri aveva generato «uno stato d'animo non facilmente definibile, tra l'incredulità e la costernazione, tra la sorpresa e l'angoscia»¹⁰². La

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 260 e pp. 491ss.

¹⁰¹ Riporto qui una nota apparsa nel mio lavoro *Dall'intransigenza alla laicità. Don Sturzo e le influenze del pensiero cattolico francese*, Napoli 1984, a p. 117. Lo stesso Gregorovius poco più di un mese dopo il 20 settembre scriveva: «Roma perderà l'atmosfera di repubblica mondiale che ho respirato qui per 18 anni. Essa scende al grado di capitale degli italiani i quali sono troppo deboli per la grande posizione in cui sono stati messi dalle nostre vittorie [...]. Il Medioevo è stato spazzato via come da un vento di tramontana e con esso tutto lo spirito del passato. Sì, questa Roma ha perso completamente il suo incanto» (Gregorovius, *Diari romani*, Roma 1979, p. 519). Merita anche di essere ricordato «il concitato richiamo che il prepotente Momsenn rivolgeva al Sella una sera del 1871: "Ma che intendete fare a Roma? Questo ci inquieta tutti: a Roma non ci si sta senza avere propositi cosmopoliti"» (N. Valeri, *La lotta politica in Italia dall'unità al 1925*, Firenze 1966, p. 16). «E ancora più tardi, nel '77, incalzava sulle colonne del suo diario un grande scrittore, di diversissima origine e mente, il Dostoevskij; anch'egli poco persuaso di quel che l'Italia unita avrebbe potuto fare, anch'egli in traccia della "grande idea romana dei popoli uniti", l'idea di cui il popolo italiano era depositario e che, certo, non era attuata dal "piccolo regno di second'ordine [...] senza ambizioni, imborghesito"» (*ibid.*, p. 16). Importante pure una considerazione di Spadolini (che certo non poteva, allora, darsi papista): «Volere o no, l'Italia aveva compiuto un sopruso temerario, distruggendo prima gli Stati della Chiesa e abbattendo poi il potere temporale nella stessa Roma. La conquista della capitale, compiuta per iniziativa dello Stato, senza alcuna partecipazione di insorti, contro tutti gli schemi del dottrinariismo mazziniano e contro tutte le regole del dinamismo garibaldino, con un'azione diplomatica e militare che rinunciava a tutti i crismi della retorica. [...] Era la piccola Monarchia sabauda che entrava a Roma, forte dei diritti dello Stato moderno, ma violando la logica tradizionale della storia italiana, infrangendo il mito millenario dell'universalità cattolica» (G. Spadolini, *Il papato socialista*, Milano 1964, p. 207).

¹⁰² F. Malgeri, *La stampa cattolica romana dopo il 20 settembre*, in «Humanitas», nuova serie, anno XXV, numero 8-9, Agosto-Settembre 1970, p. 840.

stessa «opinione pubblica»¹⁰³ stentò a riprendersi dall'accaduto e tutto ciò conferma che si era passati attraverso un evento epocale che oggi difficilmente si può capire.

SUMMARY

The article examines the Roman question starting from some assumed premises within the Catholic world, among which Rosmini's premise stands out because of its farsightedness, and from the complex international situation. Rome as capital, on the contrary to what was thought of as an often "provincial" culture, was an international wide-ranging question not only on the political level, but also on the cultural one. Intellectuals and artists, from Russia to the United Kingdom, passing through Germany and France, witnessed this and took sides on the subject. In a certainly not so easy situation, the figure of Pius IX, which was often misunderstood, appeared as a pastor who was more concerned with the religious dimension than the political one. This is highlighted, for example, by the exchange of letters between the Pope and the future King of Italy during the conflict in 1859. This explanation on the joint Italian roots can contribute to overcoming some misunderstandings and useless controversies, which often damage also the present historical-political debate.

¹⁰³ Cf. sull'argomento F. Malgeri, *La stampa cattolica a Roma dal 1870 al 1915*, Brescia 1965.