

Il Risorgimento come problema religioso

*

di *Vittorio Emanuele Giuntella*

Eminenze, Onorevole Sottosegretario, Signore e Signori, cari colleghi, care studenti. Le parole gentili del Cardinale Vicario e del Direttore hanno creato un'attesa che io temo di deludere perché debbo affrontare un argomento complesso nel breve giro di tempo assegnato ad una prolusione e debbo, perciò, limitarmi a qualche osservazione fondamentale.

Ripeterò, alla presenza di cari amici, cose ad essi ben note, che abbiamo tante volte discusso e meditato insieme, che ho da loro appreso, cercando un cammino di verità, che è sempre faticoso ed arduo, sostenuti e incoraggiati dalle parole di un grande amico comune, Ludovico Antonio Muratori, che ha lasciato a tutti noi storici cristiani questo insegnamento:

Per grazia di Dio, la Chiesa Santa non ha bisogno di menzogne, né ha paura della verità¹.

Di questo cammino verso la verità il Magistero è stato per me un momento essenziale; e sono grato alle mie studenti, che non si sono limitate ad ascoltarmi, ma discutendo mi hanno aiutato a precisare meglio i miei pensieri.

Consentitemi anche di ricordare quanto dei miei pensieri debbo a Maria Loreta, alle nostre trentennali conversazioni, a Maria Loreta sempre assidua alle inaugurazioni dell'anno accademico del "Maria Ss. Assunta", anche all'ultima poche settimane prima. Per una di quelle circostanze che fanno impressione, il luogo dove io e Maria Loreta eravamo seduti è rimasto libero e sul posto di Maria Loreta qualcuno ha messo un cartello con su scritto "riservato". Con gli occhi della fede la vedo anche oggi certamente in questa aula.

Credo di dover chiarire in primo luogo il significato del titolo di questa prolusione. Esso vuole evidentemente sottolineare il significato religioso del Risorgimento, con maggiore forza che se avessi detto "Aspetti religiosi

del Risorgimento”. Vuole significare la riduzione del Risorgimento al solo problema religioso? In qualche maniera sì, polemicamente reagendo ad altre riduzioni del Risorgimento; per esempio al solo problema unitario (ricucitura delle singole parti in un solo corpo) o al momento diplomatico (l'azione di Cavour, il “grande tessitore”, nel decennio 1849-1859 e nei due anni della realizzazione; alla guerra regia, o alla guerra di popolo; o, infine, riducendolo, negativamente, a una “rivoluzione agraria mancata”. Tutti questi elementi sono nel Risorgimento, ma il Risorgimento non lo esauriscono². In questa prospettiva la dizione “Aspetti religiosi del Risorgimento” che, a prima vista, potrebbe apparire metodologicamente più sicura, porterebbe a spezzettare l'analisi in varie direzioni, come la partecipazione, o meno, del clero; l'affermazione dello Stato laico (con il contributo, o meno, dei cattolici, o di una sola parte di essi, quella liberale, e l'opposizione della maggior parte); la “Questione romana” (e di nuovo, l'atteggiamento positivo, o negativo dei cattolici); il dibattito sulla libertà, analizzando il perché delle reazioni pontificie alle teorie liberali e i tentativi di composizione della frazione più aperta del cattolicesimo italiano e dello stesso Sacro Collegio.

Questa degli “Aspetti religiosi del Risorgimento” è una prospettiva riduttiva, nel senso che porta a indebolire la valenza religiosa del Risorgimento, che va, invece, esaltata e ricondotta a una visione generale. È una prospettiva riduttiva, nella quale si è mossa tutta la corrente storiografica cattolica, che risolveva il Risorgimento in un “Caso di coscienza”. Questo è il titolo del celebre libro del Massé, baluardo per anni della cultura (o incultura) cattolica, che al riparo di esso elencava gli sforzi di un Pio IX per aiutare la rinascita italiana, nell'alveo di una incorrotta “ortodossia”, e la necessità di intervenire disciplinarmente contro i corrompimenti e i corruttori, analizzando, spiegando e giustificando i singoli provvedimenti e, da ultimo, la drastica risoluzione del *non expedit prohibitionem importat*³.

È la stessa identica prospettiva (in direzione opposta) di un altro non meno noto libro *Il Risorgimento scomunicato*, del Gorresio, che mostra come, nonostante tutto (nonostante, cioè, le scomuniche, gli interdetti, i *non expedit*) il Risorgimento si sia fatto “contro la Chiesa” perché opera del progresso, della luce, che deve risplendere e fugare le tenebre dell'oscurantismo⁴.

L'una e l'altra interpretazione del Risorgimento si aggiravano, quindi, in una stagnante palude, tentando di rimestare le acque (e il fango) della polemica dei contemporanei, dei fautori, cioè, e degli avversari della Rivoluzione nazionale, i quali contemporanei, almeno, avevano come giustificazione la mancanza di una prospettiva storica, mentre erano intenti alla costruzione del presente, o alla difesa del passato.

In conclusione, dire “Aspetti religiosi del Risorgimento” scema la portata religiosa del Risorgimento che va, invece, considerata una delle componenti essenziali di una interpretazione totale. In luogo di continuare ad attardarsi nell’analisi dei singoli episodi, si debbono considerare nella vicenda risorgimentale quei valori religiosi, che ne fanno un connotato essenziale, nel quale gli “Aspetti”, singolarmente considerati, fosse pure la “Questione romana”, perdono ogni rilievo (o gran parte del loro rilievo), per fondersi in una immagine, che non è la somma dei singoli “Aspetti”.

A ben considerare, chi la pensava così era proprio uno dei quattro padri del Risorgimento italiano, Giuseppe Mazzini, per il quale la Rivoluzione italiana era inseparabile da un profondo rinnovamento religioso, senza il quale sarebbe stato vano ogni sforzo. Evidentemente per Mazzini questo rinnovamento religioso era del tutto estraneo al Cattolicesimo, anzi al Cristianesimo e alle sue Chiese.

Considerava Mazzini il Cristianesimo come una delle ere fondamentali dell’Umanità, ma lo considerava anche come del tutto esaurito nel suo compito di dottrina salvifica dell’individuo. La sua rivoluzione religiosa avrebbe dovuto consistere nel predicare la salvezza dell’umanità, nel bandire una nuova fede. Da Roma, la “terza Roma”, dopo quella pagana e quella cristiana, doveva partire il nuovo verbo redentore.

L’Italia, quindi, non è soltanto protagonista del suo rinnovamento politico e di quello di tutta l’Europa, ma anche iniziatrice della nuova epoca religiosa per tutti gli uomini. Contro il materialismo e il razionalismo del secolo, contro quello che, nella lettera a Pio IX del ’47, chiamava «l’esoso materialismo e la sterile negazione»⁵, Mazzini oppone che «la religione è immortale; ch’essa è nata col mondo» e durerà «quanto il mondo lontana» e che «le teorie del materialismo conducono direttamente al principio dell’interesse individuale, e quindi all’egoismo e a tutti i mali che da esso derivano»⁶.

Ma il nuovo secolo, secondo Mazzini, non sarà cristiano, essendo la missione del Cristianesimo conclusa con il riscatto dell’individuo. Le nuove generazioni avanzano «verso le terre ignote dell’Umanità». È superfluo ricordare come il «Dio ignoto» di Mazzini, il Dio del binomio celebre «Dio e popolo» destinato a salvare l’umanità perde ogni individualità, annullandosi⁷. Forse l’unico residuo in Mazzini della educazione giansenistica materna è proprio questa incapacità di capire che il messaggio di salvezza era stato annunciato dal Cristo a tutti gli uomini, mentre egli lo restringeva al rapporto tra Dio e ogni singolo uomo.

L’intuizione che senza un rinnovamento religioso sarà vana ogni rivoluzione politica non è solo di Mazzini e non è solo anticristiana. Alle soglie della primavera del Risorgimento lo sostiene Rosmini in contrapposizione

alla tesi del Balbo che quel che conta è liberare l'Italia dall'Austria. Al *Porro unum necessarium*, che Balbo ha scritto sul frontespizio delle sue *Speranze d'Italia*, Rosmini obietta che per il Cristiano vi è un solo valore assoluto e necessario: salvarsi l'anima. Questo non esclude l'altro, ma non può essere disgiunto. Il primato va dunque allo spirituale e una rivoluzione senza questa affermazione è vana⁸.

Ma proprio nelle *Speranze d'Italia*, il Balbo in un celebre passo, poneva l'accento sulla nuova epoca del Papato, liberatosi dall'impaccio e dalle contraddizioni dell'antico regime e perciò più speditamente avviato verso le nuove terre; non le mazziniane fumose terre di una umanità indistinta e divinizzata, ma quelle della propagazione della fede e della unità delle Chiese cristiane:

Alcuni sono, dentro e fuori d'Italia, che chiamano sulla cattedra di Gregorio XVI un Gregorio VIII. Ma ei non vedranno mai più, né uno tale, né un Alessandro III, né gli Innocenzi, né un Giulio II. La differenza dei tempi è troppa, anche contando da quest'ultimo. Dal quale in poi, oltre le nuove eresie, sorsero tutte le civiltà ultramontane ed oltremarine europee e non europee. Finito è il tempo della tutela temporale della cristianità; ella è uscita de' minori, ella governa i suoi affari temporali da sé; e se ne farà forse tanto più docile alla tutela spirituale. A' nostri stessi di è avvenuto un fatto importante e non avvertito abbastanza. Pio VII sarà grande nella storia de' papi non solamente per il fatto immortale della sua resistenza, ma per la causa ultima di essa: il rifiuto da lui fatto a Napoleone di entrare nella lega contro l'Inghilterra. Con tal rifiuto e co' patimenti sofferti per esso, Pio VII abdicò in gran parte quell'ingerenza negli affari politici della Cristianità, in che risplendettero pur tanti de' suoi predecessori. Non rinnegolli, ma fece diverso, secondo i tempi; diè un esempio, incominciò una età novella per il papato, rese impossibile soprattutto, se già non era, il farsi essi papi, capi di imprese politiche temporali, ed in particolare di quell'impresa di indipendenza in che fallirono, quantunque grandi, i papi stessi del medioevo. Né è a lamentare o a tentare vanamente di mutare quel fatto oramai adempiuto. Lasciamo il papa e il sacerdozio tutt'intiero a quegli alti e numerosi uffici più o meno spirituali, che chiamano la loro opera a' nostri di. Essi hanno a compiere la sconfitta (incominciata da altri) d'ogni anticristiana filosofia, hanno a vincere i vincitori del secolo XVIII; hanno a rivolgersi non più inutilmente contro a' materialisti o sensisti di quel secolo, né forse contro agli incerti e vergognantesi panteisti del nostro, ma contro a quei razionalisti che sono il vero pericolo, il pericolo preveduto già ed or ultimo. Ed hanno così a compiere quella magnifica opera della riunione de' dissidenti al cattolicesimo, la quale sembra apparecchiarsi in tanti modi diversi secondo i luoghi; là cogli studi teologici e il ritorno all'autorità, là con gli studi storici e il ritorno all'unità, là con la povertà, e là con le persecuzioni ben sofferte; dappertutto con le controversie, con le predicazioni opportune⁹.

Questo è il "segno dei tempi" raccolto da Balbo: Pio VII si è rifiutato di

essere considerato come «principe di un regno di questo mondo», anche a costo di subire l'esilio e la prigionia. Il papa, dunque, non può essere a capo di una missione temporale, fosse pure quella della liberazione dell'Italia dal giogo dell'Austria, o fosse anche quella di presiedere una federazione di stati italiani, secondo la "Missione", che Gioberti affidava al papato, presidio di libertà e perciò vanto dell'Italia e primato degli italiani.

Cinque anni prima dell'Allocuzione del 29 aprile 1848 che poneva termine alle illusioni neoguelfe e ai tormenti di Pio IX, Balbo affermava che il passato era alle spalle, qualunque giudizio si potesse dare di esso, e che altri orizzonti di quelli ristretti del papato temporale si schiudevano alla Chiesa.

Nel proclamare l'assoluta preminenza del papato spirituale, Pio IX chiudeva veramente un'epoca, aveva visto nello "Stato della Chiesa" una garanzia durevole per poter esplicare la sua missione e non soltanto uno strumento legato a una determinata situazione storica e, perciò, mutevole e caduco. Quasi un secolo prima, Benedetto XIV lo aveva profeticamente affermato, scrivendo che invidiava:

la sorte dei primi Papi, che non erano occupati in altro, che nella Religione ed infine morendo per essa, si guadagnavano il Paradiso.

Oggi, egli aggiunge,

gl'interessi del secolo sono talmente misti con gli affari spirituali, che i papi volendo maneggiare i secondi che a loro appartengono, restano imbarazzati dai primi che non sono di loro ispezione.

Papa Lambertini avvertiva, cioè, come proprio il dominio temporale si potesse mutare, da garanzia contro indebite pressioni sul potere spirituale, in strumento di esse. Se non desisteva dal rivendicare i territori e i diritti temporali lo faceva sapendo che vi era ancora chi confondeva «la Fede e le promesse fatte da Dio per il perpetuo mantenimento di essa, col dominio temporale dello Stato»¹⁰.

Debbo all'amico P. Martina, che l'ha citato in un discorso commemorativo di Tommaseo (un altro di quei cattolici, come Balbo, come Manzoni, come Capponi, che opponevano alla concezione giobertiana quella di un papato spirituale), la conoscenza di un brano di una lettera di Caterina da Siena a Gregorio XI alla quale sembrerebbero ispirarsi le parole di Benedetto XIV. Mi piace di leggerlo in questo Magistero dove S. Caterina da Siena è prediletta:

Ma pare che la somma e eterna Bontà faccia per forza quello che non è fatto per

amore: pare che permetta che gli stati e delizie siano tolti alla sposa sua, quasi mostrasse che volesse che la Chiesa santa tornasse nel suo stato primo poverello, umile, mansueto, com'era in quello tempo santo, quando non attendevano altro che all'onore di Dio e alla salute dell'anime, avendo cura delle cose spirituali, e non temporali. Ché poi ch'ha ammirato più alle temporali che alle spirituali, le cose sono andate di male in peggio¹¹.

È impressionante, a tanti secoli di distanza, una tale convergenza di giudizi. Pio VI aveva confermate le intuizioni di Benedetto XIV (e le più antiche) dopo la fatta esperienza di quanto avessero pesato, nella dolorosa vicenda dello scioglimento della Compagnia di Gesù le preoccupazioni dello Stato temporale. Le aveva confermate accettando a Tolentino, nel febbraio del 1797, che il territorio pontificio potesse essere ampiamente decurtato e, più ancora, l'anno dopo nel febbraio del 1798 quando decise di aprire le porte agli invasori francesi, senza aspettare che i loro cannoni aprissero una breccia nelle mura di Roma, ricordando il monito di Gesù a Pietro che aveva snudato la spada nell'orto del Getsemani.

In questa prospettiva la cosiddetta "Questione romana", che i nostri nonni, il mio almeno, considerano poco meno che un dogma di fede, perde tutta la sua virulenza e ci appare veramente come un'appendice melanconica e sterile alla coraggiosa allocuzione di Pio IX del 29 aprile del 1848.

Il card. Montini, più risolutamente del suo santo predecessore nel pontificato, potrà affermare in Campidoglio che nel 1870:

Il papato usciva glorioso dal Concilio Vaticano I per la definizione dogmatica delle sue supreme potestà nella Chiesa di Dio, e usciva umiliato per la perdita delle sue potestà temporali nella stessa sua Roma, ma com'è noto fu allora che il Papato riprese con inusitato vigore le sue funzioni di Maestro di vita e di testimoniao del Vangelo, così da salire a tanta altezza nel governo spirituale della Chiesa e nell'irradiazione morale sul mondo come prima non mai¹².

Come prima non mai! Cioè mai come prima del 20 settembre 1870. Se si confrontano queste parole con la LXXVI proposizione del Sillabo («L'abolizione del civile impero, che la sede apostolica possiede, gioverebbe moltissimo alla libertà e alla prosperità della Chiesa»), si rimane colpiti e lieti, al tempo stesso, per il valore liberatorio che le parole del futuro Paolo VI riecheggianti quelle di Caterina e di Benedetto, contengono.

È fuor di luogo riprendere qui la disputa sulla reale portata del Sillabo, che già a poche settimane dalla sua emanazione Mons. Dupanloup, con l'approvazione del card. Antonelli, interpretava restrittivamente. In verità il Sillabo si opponeva strenuamente, e in questo sta il suo valore permanente, alla assolutizzazione di alcuni valori, che si stavano fatico-

samente affermando nel secolo. Rifiutava, cioè, a questi valori di libertà, un carattere dogmatico, sostitutivo delle verità della fede, categorizzando a bene assoluto in sé (*porro unum necessarium*) quanto è solo strumento per raggiungere la verità e ausilio alla pacifica convivenza degli uomini.

Mons. Dupanloup, con la nota distinzione tra il piano dell'assoluto e quello del contingente, apriva uno spiraglio di pacificazione alle inquietudini di tanti cristiani, quelle inquietudini, che avrebbero tormentato gli ultimi anni di vita del suo grande amico Montalambert. Apriva uno spiraglio, ma anche introduceva nella discussione un altro elemento inquietante: la tentazione di fare di questo mondo il regno della tesi. Mons. Maret di lì a poco avrebbe spostato l'accento dalla considerazione dei diritti della verità (che non possono essere contraddetti) a quelli della coscienza, che si affanna nella ricerca della verità e che deve liberamente accoglierla, perché l'imposizione non giova alla salvezza dell'anima¹³.

Maret apriva così la strada, che portava al superamento della contrapposizione tra tesi e ipotesi (che dava un carattere negativo alla tolleranza, odioso per chi subiva), quel superamento totale e completo, che il Vaticano II ha sigillato affermando il primato della coscienza, come fondamento della dignità umana, *Praestantissimum munus*. (E come non pensare all'immaginario *toast* di Newman!)

Eppure all'origine del problema (che a ben considerare è il massimo dei problemi che agitano il Risorgimento, se si intende, in primo luogo, come fondazione di una comunità libera e uguale), o meglio alla origine della discussione moderna del problema, perché non vi fu età del Cristianesimo che non l'abbia sentito, negli inizi roventi della Rivoluzione si erano dette parole penetranti sulla possibilità per un cristiano di accettare i cosiddetti "diritti dell'uomo", come fondamento di una civile convivenza.

Nella risposta al breve di Pio VI, che condannava la Costituzione civile del clero e dava un severo giudizio dei diritti di libertà e d'uguaglianza, proclamati dall'Assemblea, i vescovi deputati, con molta dignità e misura giustificavano la loro scelta politica:

Noi abbiamo desiderato di stabilire il vero impero della libertà pubblica in una monarchia ereditaria e senza pena abbiamo riconosciuto questa uguaglianza naturale che non esclude alcun cittadino dai posti ai quali la Provvidenza lo chiama per i suoi talenti e le sue virtù. Si può estendere o restringere l'uguaglianza politica secondo le differenti forme di governo e noi abbiamo creduto che le nostre opinioni erano libere come quelle di tutti i cittadini, in questioni più o meno estese, che Dio stesso lascia libere alla discussione degli uomini¹⁴.

Queste parole, equilibrate e serene, si erano perdute nel turbine della

persecuzione anticristiana, che di lì a poco insanguinò la Francia. Ma è proprio a questa concezione del rapporto tra fede e politica, tra cristianesimo e democrazia, tra libertà e fede che si richiameranno nel triennio 1796-1799 coloro che in Italia sosterranno la possibilità per un cristiano di accogliere i principi di libertà e di democrazia.

I “cattolici democratici”, come amano chiamarsi, tentano per la prima volta il confronto tra le verità eterne e i “diritti dell’uomo”, un confronto tormentato e combattuto su due fronti, quello del radicalismo giacobino e dell’intransigenza cattolica, un confronto sopraffatto dalla catastrofe delle repubbliche democratiche nell’ultimo anno del Settecento. Ma le parole, che furono allora dette, sulla libertà del cristiano, sulla distinzione tra la Chiesa e lo Stato, sulla inalienabilità dei diritti umani, non furono dimenticate¹⁵. Nel pieno Risorgimento si ristampa l’omelia che il card. Chiaramonti, il futuro Pio VII, pronunciò nel Natale del 1796, perché nonostante le sue ambiguità (la più grave era quella della riproposizione di un nuovo integralismo) restava il documento più illustre di quella discussione.

I termini “diritti dell’uomo”, “libertà moderne”, hanno per ora nel pieno Risorgimento, nella fase conclusiva della Rivoluzione italiana, nel faticoso affermarsi di una coscienza unitaria nazionale, dopo l’unificazione territoriale, un suono falso alle orecchie dei “buoni” cattolici, e dovranno passare molti anni e molti eventi (dovrà affacciarsi all’orizzonte la minaccia proveniente da un’altra direzione, l’incubo di una oppressione totalitaria della coscienza) perché riacquistino il timbro originario. Con quanta emozione abbiamo sentito nei discorsi di Pio XII nell’antivigilia del Vaticano II, rivendicare i “diritti dell’uomo” e la libertà della Chiesa, come libertà della coscienza dei cristiani e unica, insostituibile garanzia al compimento della sua funzione salvifica.

Che la Chiesa non dovesse richiedere allo Stato altra protezione che il riconoscimento della sua libertà in un sistema di libertà generale, l’aveva affermato Lamennais, nella sua fase ultramontana, e avevano continuato a sostenerlo i suoi amici Montalembert e Lacordaire, restati nell’ortodossia, quando egli aveva iniziato ad allontanarsene. Le parole del primo e del secondo Lamennais trovano larga eco nell’Italia risorgimentale. Lo stesso Mazzini ne è influenzato direttamente¹⁶. Ma è attraverso Montalembert, Lacordaire (e anche Ozanam), che passeranno nel pensiero cattolico-liberale italiano. In Italia, però, il problema della libertà della Chiesa passa storicamente, come si è detto (e nonostante le intuizioni profetiche di qualche pontefice e le sante parole di Caterina) attraverso la difesa strenua della garanzia territoriale, ritenuta insostituibile anche dall’ultimo Montalembert.

La formula, che Cavour eredita dal motto fatto incidere da Monta-

lombert nel suo castello di La Roche-en-Breuil (*Ecclesia libera in libera patria*), trova nella “Questione romana” una pietra d’inciampo anche per gli amici d’oltralpe dei cattolici-liberali italiani. Una pietra d’inciampo, una pesante pietra, da rimuovere solo, come aveva intravisto Benedetto XIV, con una rinnovata considerazione della missione della Chiesa nella società, in un confronto, cioè, del messaggio della salvezza con la coscienza critica della società contemporanea. Il che non vuole dire necessariamente ricerca di un nuovo legame compromissorio con le potenze di questo mondo, così come era quello dell’antico regime.

L’ultima proposizione del Sillabo (la proposizione LXXX), nella sua non felice espressione letterale, staccata dal contesto originale di cui era parte, sembra ribadire, invece, il legame della Chiesa con un tipo di società, quella per l’appunto dell’antico regime, quella dell’alleanza tra il trono e l’altare. È chiaro che l’inconciliabilità non è tra Chiesa e il progresso umano, ma tra la Chiesa e una società che faccia del progresso una sua nuova religione, in luogo di quella cristiana.

Il confronto è rifiutato sul terreno dell’assimilazione, ma sarà accettato quando la nuova società, fondata sulle libertà moderne, avrà perduto la sua pretesa totalizzante, avrà cessato, cioè di voler essere anche nuova religione e nuova chiesa; quando la Chiesa avrà coraggiosamente riesaminato la sua presenza nella società civile, rinunciando alle nostalgie del medioevo (secondo la forte affermazione di Pio XII nel suo discorso agli storici del 1955)¹⁷; quando la riflessione teologica avrà approfondito il mistero della Chiesa in cammino con gli altri uomini verso il Regno.

C’è, a questo proposito, a proposito cioè di una nuova ecclesiologia, un passo mazziniano, meno celebre di altri e meno conosciuto, ma molto sorprendente. Nei *Pensieri ai preti italiani*, del 1833, parlando della necessità di porre la Chiesa «in armonia con la società civile e politica» (come egli scrive), Mazzini fa riferimento anche al riformismo del vescovo giansenista Scipione de’ Ricci, cioè, a quel che è dato di capire, a una Chiesa che sia più vicina al popolo, che si faccia capire dal popolo e che parli la sua lingua¹⁸.

L’esaltazione della Chiesa locale e del parrochismo (così come più sopra, nello stesso scritto, il riferimento ai concili di Costanza e di Basilea, a fra’ Paolo Sarpi) è evidentemente fatta in contrapposizione all’autorità papale e a quello che egli chiama l’«assolutismo romano». Così come gli sfugge, ancora una volta, lo stretto legame tra l’ecclesiologia ricciana e la sua riforma liturgica, che ne è il segno più appariscente, con la cupa teologia giansenistica, che non dà all’uomo nessuno spazio nel cammino del progresso. Resta questo inatteso richiamo, in un quadro piuttosto confuso e strumentale, a una riforma della Chiesa, al Ricci e al suo messale in lingua italiana, a una liturgia essenziale, da tutti comprensibile.

In un contesto teologico diverso, l'appello a una Chiesa più vicina e più comprensibile, anche nelle sue parole sacrificali, lo troviamo in altri che attendono la riforma della Chiesa da Roma, come esigenza perenne di purificazione: *Ecclesia semper reformanda*. Per esempio la troviamo in Ludovico Antonio Muratori, che pone tra i postulati di una *Regolata devozione dei Cristiani* la possibilità di far capire la Messa al popolo, che non capisce più il latino. Che almeno, egli dice, sia spiegata e che i laici non siano separati, anche moralmente, dal celebrante.

La *Regolata devozione dei Cristiani* è del 1747 e si inserisce in quel movimento riformistico interno alla Chiesa, propugnato dal cosiddetto Illuminismo cristiano¹⁹. Cento anni dopo Rosmini indica come la prima delle cinque piaghe che affliggono la Santa Chiesa, a somiglianza delle cinque trafitture del Crocifisso, «la divisione del popolo dal Clero nel pubblico culto».

Rosmini parla con maggiore chiarezza di quanto non avesse potuto fare il Muratori, il quale all'amico card. Fortunato Tamburini, che lo avvertiva dello scandalo degli "scioli", rispondeva con molta umiltà: «Cercherò io di profittare della carità che mi ha fatto, benché le confessi che mi dispiacerà sempre di non potere esporre ciò che pure a me sembra di maggior decoro della santa religione che professiamo e che serve di pretesto ai nemici per isparlare di noi»²⁰.

Rosmini, scrive, invece, nel pieno delle riforme di Pio IX, all'alba della prima guerra d'indipendenza, e vede un profondo nesso tra il rinnovamento dell'Italia, al quale coopera, e quello della Chiesa, che lo preoccupa come esigenza preminente. Perciò osa affermare:

ingiurioso al suo divino Autore mi parrebbe il pensare, che quegli che pregò l'Eterno Padre di rendere «tutti i discepoli suoi una cosa, come egli e il Padre erano una cosa sola» permettesse poi che per sempre fra la plebe ed il Clero durasse un tanto muro di separazione; permettesse che il popolo, a cui è nata la luce del Verbo, e ch'egli stesso è rinato al culto del Verbo, assistesse ai massimi atti di questo culto, quasi volea dire, come vi assistono le statue e le colonne del tempio, sordo alle voci che la sua madre la Chiesa gli volge ne' momenti più solenni, quando ella gli parla ed opera in persona ed atto di Chiesa.

Questo muro di separazione nuoce, soggiunge Rosmini, anche al sacerdozio, «segregato dal popolo, quasi direi, ad una altezza ambiziosa, perché inaccessibile, e ingiuriosa perché ambiziosa» e perciò in pericolo di degenerare «in un patriziato, in una peculiare società, voglio dire divisa dalla società intera, con interessi proprii, con le sue proprie leggi e costumi».

La piaga, questa piaga, è atroce e dannosissima, ma si può curare, afferma Rosmini, pur domandandosi: «quale ne sarà il farmaco salutare?»

E chi lo applicherà alla medesima?»²¹. A questi interrogativi Rosmini dava prudentissime risposte, che pure non gli risparmiarono le censure. Ma il succo del suo discorso sembra essere: «quel che non è possibile agli uomini è possibile a Dio!».

Resta in Muratori e Rosmini la lucida analisi dei danni della divisione della Chiesa dalla società intera, che pure è composta del laicato cattolico. E questo in un momento della storia dell'umanità, nel quale il progresso tecnico e la nascente industrializzazione risolvono negativamente il rapporto tra la città di Dio e la città degli uomini.

L'operaio Corbon, seguace di Buchez nel 1848, risponderà dopo il 1870 all'angosciata domanda di mons. Dupanloup, suo collega nell'Assemblea nazionale e poi, nel Senato che non è il popolo che si è allontanato dalla Chiesa, è la Chiesa che si è allontanata dal popolo. La risposta è astiosamente polemica e non tiene conto che di una dimensione della Chiesa temporale. Ma è un richiamo che quanto meno ha continuato a interpellare la coscienza di tutti.

Si apre qui un altro degli elementi del problema che stiamo cercando di analizzare, quello delle masse italiane, tagliate fuori dal movimento risorgimentale (con l'eccezione dei momenti "epici": Venezia, Milano, Brescia, nel 1848; Roma nel '49; qualche momento della liberazione del Mezzogiorno).

Anche chi, come me, non può accogliere la definizione gramsciana del Risorgimento come di una rivoluzione agraria mancata, deve riflettere da cristiano sull'assenza delle masse nel momento in cui si concludeva il processo dell'unificazione, assenza che non può essere spiegata solo con l'adesione di larghi strati popolari alla intransigenza cattolica. Si tratta di un distacco più vasto, di una più larga frattura fra il paese reale e il paese legale, il paese delle istituzioni, che appare, a chi ne esamini i riflessi religiosi, caratterizzato dal sempre più grave distacco del proletariato operaio dalla Chiesa e, nelle province settentrionali dell'ex-Stato pontificio, anche di quello agricolo.

Qui si apre una grossa prospettiva di ricerca, che ha interessato la storiografia cattolica e quella laicista degli ultimi trent'anni, che hanno insistito (anche troppo) sul carattere di classe dell'Italia post-unitaria. È stata messa a confronto la mancanza di interesse per i problemi del lavoro dei cattolici-liberali, intenti come erano a trovare la conciliazione tra la Chiesa e lo Stato e, per contrapposto, l'impegno sociale dei cattolici intransigenti, che questa conciliazione combattevano.

Il problema è più complesso e non si risolve, come si è creduto, portando ramoscelli di ulivo a Santena, o timidamente avvicinandosi alla questione sociale. Anche qui è una riconsiderazione della Chiesa non compromessa con la ricchezza di questo mondo e pur presente

dove l'uomo soffre (effettivamente e maternamente presente) che aiuta a intravedere la nuova era.

È ora di concludere, anche se avverto chiaramente che ho accennato soltanto ad alcuni punti di un tema così impegnativo del quale presumo soltanto di aver segnalato che non si risolve, come ho detto all'inizio, nella prospettiva tradizionale di un Risorgimento anatemizzato, o meno, o di una "partecipazione dei cattolici", fossero pure dell'altezza morale di un Ugo Bassi, di un padre Ventura, di un don Enrico Tazzoli e dei preti mantovani o, a un livello popolare, di un don Giovanni Verità, o di fra Pantaleo.

Ridurre a questi "aspetti" il problema vuol dire sfuggire a quello che, a mio modo di vedere, è il nodo della questione: un momento di crisi dolorosa della Chiesa, del quale solo ora riusciamo a scorgere lo scioglimento provvidenziale. Scioglimento provvidenziale, che va molto al di là delle paure o delle attese, di quanti vi erano impegnati.

Mi si lasci dire, concludendo, che così considerato il problema, appaiono sfocate le dispute e le polemiche di un tempo (compresa quella sulle scomuniche, che irretivano Vittorio Emanuele II e che puntualmente venivano sospese alla vigilia di una impresa guerresca).

Questi aspetti si comprendono e si superano nella meditazione del mistero della Chiesa indefettibile e della sua presenza tra gli uomini, nella società contemporanea, meditazione che tutte queste, starei per dire, miserie della storia e della storiografia trascende in una prospettiva di eternità nell'attesa dell'ultimo giorno, quando, come dice Isaia: «non ci sarà più oscurità, dove ora è angoscia» (Is. 9, 23).

Note

* Prolusione tenuta da Vittorio Emanuele Giuntella in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1977-78 all'Istituto Universitario Pareggiato di Magistero "Maria Ss. Assunta" di Roma, pubblicata nell'"Annuario dell'Istituto Universitario Pareggiato di Magistero Maria Ss. Assunta", 1978, pp. 27-49.

1. L. A. Muratori a p. Giuseppe Bianchini, 5 novembre 1740, in L. A. Muratori, *Epistolario*, curato da M. Campori, IX, Modena 1905, n. 4314, p. 4074.

2. Mario Missiroli (*La monarchia socialista*, Bari 1914) sostenne che la storia d'Italia dal 1848 ai giorni nostri si può ridurre a un solo problema, quello "religioso", dando però a questo termine un significato larghissimo e, quindi, piuttosto evanescente, "laico", in senso proprio e, in ogni caso, contrapposto alla "conquista monarchica", che "spense tutte le idealità", sostituendosi ad esse, come a ogni scuola e a ogni sistema. L'intuizione, così, si stempera in molti filoni, nei quali è difficile ritrovare un interesse religioso vero e proprio, oltre quello del rapporto della Chiesa con lo Stato. Anche sulla "religiosità" del Mazzini e sul liberalismo cattolico le affermazioni del Missiroli sono ormai largamente superate. L'allargamento indebito del significato "religioso" si ritrova in tutti coloro che vedono nella dedizione alla causa della libertà e dell'indipendenza, fino al sacrificio della vita, dei protagonisti del Risorgimento un afflato spirituale, magari in obbedienza alla volontà divina ("Dio lo vuole"). In questo senso Croce poté parlare di una «religione della libertà». È

superfluo dire che per me il termine va inteso nel significato suo proprio di una concreta esperienza religiosa, anche se non sempre circoscrivibile nella Chiesa cattolica, e meno ancora nelle sue strutture ecclesiastiche? L'impegno di Cavour dopo il 1855 per assicurarsi alla sua morte un confessore non rientra, perciò, nel quadro della ricerca, se non nel senso, che impone rispetto, di un dramma personale. È altrettanto evidente l'insufficienza della storiografia tradizionale quando restringe i problemi religiosi del Risorgimento a quello di Roma capitale, specificando, poi, che anche questo, come dice Volpe, non provocò crisi di coscienza. In questa prospettiva il movimento risorgimentale si risolve nella realizzazione dell'unità e dell'indipendenza. La tradizione liberale prefascista, allargando gli obiettivi allo stabilimento dello stato costituzionale e della libertà dei cittadini, ritenne che nella rivoluzione italiana il problema si risolvesse nel rapporto Chiesa e Stato, che è secondario e collaterale. Luigi Salvatorelli ha avvertito la limitatezza di questa interpretazione, sottolineando che l'aspetto religioso del Risorgimento non è riducibile neppure alle complesse e polemiche relazioni «fra le idee e le azioni del Risorgimento» e «le credenze, gli istituti, le autorità religiose dominanti in quel periodo in Italia». La sua conclusione è, però, che, in definitiva, «non ci fu scisma, non ci fu persecuzione, né altro turbamento grave ed organico della vita religiosa» (*Atti del xxxiii Congresso di storia del Risorgimento italiano*, Messina 1954, Roma 1957, p. 193). Il che riduce di molto il problema così come altri lo risolvono nell'ottica della legge delle guarentigie, «monumento di sapienza» secondo Croce, ossia, in definitiva, considerando solo il problema religioso dal punto di vista dei vertici. A suo tempo Ettore Rota, che riconosceva la «presenza di un problema religioso lungo tutto il corso della storia italiana», lo aveva, poi, anch'egli semplificato nel «rapporto di vita e di mescolanza tra l'Italia e la Chiesa», sempre presente nella nostra storia. Vedeva anche il pericolo di un'interpretazione in chiave «teocratica» («proporre una soluzione religiosa per ogni altro problema pur non religioso»; E. Rota, *Questioni di storia del Risorgimento*, Como 1944, pp. 20-1).

Non è certamente in questo senso che intendo proporre un'interpretazione del Risorgimento come problema religioso. Sono più vicino all'interpretazione dell'amico Pietro Toesca, per il quale non si tratta di assumere soltanto in senso positivo, o in negativo, ciò, che è rilevante da un punto di vista religioso, come vorrebbero (in un senso o nell'altro) gli anticlericali e i clericali, ma di vedere «quale contributo abbia portato il Risorgimento alla costruzione del mondo dell'uomo e della storia come li concepisce il cristiano»; perché «i valori nuovi non contano, in un certo senso soltanto per sé: ma riconosciuti che siano nella loro autenticità, assumono un ulteriore significato all'interno della visione in cui sono inseriti, perché da essa sono giudicati, e di essa raccolgono tutti i riferimenti e le espressioni, quasi termini in cui essa, nella sua totalità è presente e si manifesta. Per un cattolico, dunque, assumono un significato religioso» (P. Toesca, *Considerazioni di metodo sulla storia del Risorgimento vista dai cattolici*, in «Civitas», a. XII [1961], nn. 11-12, pp. 8, 12). Paolo Brezzi correttamente vede il Risorgimento «come uno dei punti cruciali del grande dramma che si è svolto nel corso degli ultimi secoli tra la Chiesa cattolica e la civiltà europea moderna». Oltre la contingenza degli avvenimenti, furono assunte allora «alcune posizioni decisive», che fanno dell'epoca risorgimentale la fine di un'età storica, quella della Chiesa gravata del temporale, e «l'alba dell'età, in cui la Chiesa fu resa palesemente cattolica, riprese a difendere il valore della persona umana, rivendicò i diritti dello spirito davanti a qualsiasi oppressione totalitaria» (P. Brezzi, *I cattolici italiani dall'800 a oggi*, nel volume con lo stesso titolo, Brescia 1964; ora in P. Brezzi, *Studi di storia cristiana ed ecclesiastica*, III, Napoli 1967, p. 313).

3. D. Massé, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano dall'origine alla Conciliazione*, Alba 1946. In un secondo volume (*Cattolici e Risorgimento*, s. I., 1961) il Massé si propone di «far risaltare l'intrinseco valore cattolico-nazionale della prima impostazione, "naturale e giusta"», del Risorgimento, snaturata, poi, nel cosiddetto «Risorgimento liberale», incarnazione nostrana di una «universale rivoluzione europea» fondamentalmente anticristiana e, perciò, giustamente disapprovata dalla coscienza cattolica e condannata dalla Chiesa. In

questa prospettiva il momento “religioso” del Risorgimento sarebbe quello “neo-guelfo”. Al Gioberti il Massé rimprovera solo un romanticismo impreciso ed utopico, mentre non avverte la pericolosità di un cattolicesimo nazionale italiano, tra arcaicismo e missionarismo. È inutile aggiungere che al Massé sfugge la complessa e significativa vicenda dei cattolici liberali europei e italiani, che si sforzarono di recuperare la dimensione religiosa delle libertà affermate nel 1789. Su di essi si veda ora E. Passerin d'Entrèves, *Cattolicesimo liberale*, in *Storia d'Europa*, I, Firenze 1980, pp. 91-104.

4. V. Gorresio, *Risorgimento scomunicato*, Firenze 1958. (Uno dei sottotitoli del frontespizio dice significativamente: *L'Italia si è fatta contro la Chiesa*.)

5. G. Mazzini, *A Pio IX, Pontefice Massimo (1847)*, in *Scritti editi e inediti. Edizione nazionale*, SEI, XXXVI, p. 228. Sul pensiero religioso di Mazzini mi limito a citare: T. Callagarati Scotti, *G. M. e il suo idealismo politico e religioso*, Roma 1924 (ristampa); E. Landogna, *Le idee religiose di G. M.*, Livorno 1924; G. Galogero, *Il pensiero religioso di G. M.*, Brescia 1937; A. Bruers, *Il cattolicesimo e G. M.*, Milano 1949; E. Passerin d'Entrèves, *Le “religioni del progresso” nell'età romantica e il “Vangelo” politico religioso di G. M.*, in “Vita e pensiero”, aprile 1965, pp. 248-68; maggio 1965, pp. 354-68; C. Carbonara, *G. M. filosofo della religione e della prassi*, Napoli 1971.

6. G. Mazzini, *I patrioti e il clero* (1835), SEI, VI, p. 188.

7. Nello scritto *Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa (1834)*, in una rapida e affannata sintesi storica Mazzini vede nel Cristianesimo un'epoca fondamentale («la prima grande epoca del mondo europeo»), nella quale il processo di sviluppo e redenzione dell'uomo, come individuo, iniziato nell'antica Grecia, ebbe la sua più alta espressione. La rivoluzione francese ridusse a dogma politico i risultati dell'epoca antica e di quella cristiana, portandoli a termine ed esaurendo la liberazione dell'individuo: «un altro sole comincia a splendere, un altro fine a svelarsi [...] l'epoca sociale è oggimai quel fine: Dio e l'umanità il suo programma» (SEI, IV, pp. 166-7; ivi anche le parole, «avanzarsi verso le *terre ignote* dell'umanità»). Ha ragione perciò Passerin, quando, a proposito della religione di Mazzini parla di una pseudotrascendenza immanentistica (cit., p. 358). Si adatta bene a Mazzini quanto dice, in senso più generale, Pietro Toesca a proposito di un «soprannaturalismo umanistico, cioè immanentistico e panteistico poiché il divino assume qui necessariamente le figurazioni della storia e dell'immanenza» (cit., p. 10).

8. «A costoro l'uno necessario non è liberare l'anima dalla schiavitù del peccato ma liberare l'Italia dalla servitù degli austriaci. Dal quale principio logicamente procede che si può dar tutto, anche l'anima, per ottenere quell'uno necessario; quindi agli occhi o almeno nella pratica di costoro tutti i mezzi sono buoni per arrivare a quell'uno». Antonio Rosmini a don Michele Parma, Stresa, 1° febbraio 1847 [sic, ma 1848] (*Epistolario*, Casale Monferrato 1892, vol. IX, p. 728. La data è errata perché Rosmini risponde a una lettera del 26 gennaio 1848). Sul Rosmini v. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966.

9. C. Balbo, *Le speranze d'Italia*, c. XI, par. 4. (Cito dall'ed. III, Capolago 1845, pp. 243-4.)

10. *Le lettere di Benedetto XIV al card. De Tencin, dai testi originali (1740-1747)*, a cura di E. Morelli, Roma 1955, p. 23.

11. S. Caterina da Siena, *Epistolario*, a cura di P. Misciatelli, Siena 1922, lett. 206, p. 245.

12. “Osservatore romano”, 12 ottobre 1962, p. 7. Il discorso del card. Montini supera coraggiosamente certe “revisioni” del Risorgimento, le quali, come bene dice Toesca (cit., p. 11) hanno il sapore di una «opportunistica accettazione del fatto compiuto». Se ne ebbe una eco ancora in occasione del centenario della presa di Roma. In proposito mi permetto di rimandare alla mia *Meditazione sul 20 settembre*, in “Archivio della Società romana di storia patria”, a. XCIII, 1970, pp. 1-7.

13. Su Maret si veda P. Scoppola, *Note sul pensiero di Henri Maret*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 1967, pp. 267-78; A. Riccardi, *Neogallicanesimo e cattolicesimo*

borgese: Henri Maret e il Concilio Vaticano I, Brescia 1976.

14. «Nous avons désiré d'établir le véritable empire de la liberté publique dans une monarchie héréditaire, et nous avons reconnue sans peine cette égalité naturelle qui n'exclut aucun citoyens des places auxquelles la Providence l'appelle par la voie de ses talents et de ses vertus. On peut étendre ou restreindre l'égalité politique selon, les différentes formes de gouvernement, et nous avons cru que nos opinions étaient libres, ainsi que celles de tous les citoyens, sur ces questions plus ou moins étendues que Dieu lui-même annonce comme livrées à la dignité des hommes». Cit. da A. Latreille, *L'Eglise et la Révolution française*, I, Paris 1946, p. 98.

15. Si veda V. E. Giuntella, *Il cattolicesimo democratico nel triennio "giacobino"*, in "Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano", Roma 1981, pp. 267-94.

16. R. Carmignani, *La democrazia religiosa in Mazzini e in Lamennais*, in "Il Risorgimento", giugno 1954, pp. 65-88; E. Morelli, *Nuove lettere di Mazzini a Lamennais*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 1962, pp. 311-38.

17. «La culture du moyen-âge elle-même, on ne peut pas la caractériser comme la culture catholique». Discorso di Sua Santità Pio XII al X Congresso internazionale di scienze storiche, 7 settembre 1955. Testo originale francese e traduzione italiana, Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi, Roma 1955, p. 21.

18. G. Mazzini, *Intorno all'Enciclica di Gregorio XVI, Papa. Pensieri ai preti italiani* (1833), SEI, III, p. 157. L'articolo, pubblicato nel fascicolo V della "Giovine Italia" era stato scritto dopo l'emanazione dell'Enciclica "Mirari Vos" del 12 agosto 1832. Mazzini invita a riprendere l'eredità del riformismo ricciano (interpretato con non molta penetrazione dei suoi presupposti teologici, della sua reale portata e del suo significato) tornando a quei «diritti di esame e di suffragio che facevano della Chiesa degli apostoli, e dei primi successori, repubblica».

19. Finché il popolo cristiano parlò e comprese il latino «intendeva ancora le belle orazioni della messa e rispondeva al sacerdote, andando unito con esso lui nel glorificare Dio e nel pregarlo di grazie in quell'angelica funzione», ma quando, con la nascita delle lingue volgari, il latino fu inteso solo dai dotti, «gli astanti della messa cessarono di rispondere al ministro dell'altare e seguì a sostenere l'uffizio di tutti il solo coro degli ecclesiastici nelle messe solenni, e un chierico nelle messe private». Eppure il popolo deve «essere unito col ministro di Dio nel sacrificare». Poco prima impronta a S. Pier Damiani le parole: «Da tutti i fedeli, non solo maschi, ma anche femmine, si offerisce quel Sacrificio, benché paja, che l'offerisca il solo sacerdote». L. A. Muratori, *Della regolata divozione de' cristiani*, per i tipi di G. B. Albrizzi, Venezia 1747, cap. XVI. (Cito dalla edizione di Venezia, per Gianfranco Garbo, 1766, pp. 140-1; nell'edizione riciardiana delle opere di Muratori, Milano-Napoli 1964, I, p. 931.)

20. L. A. Muratori al card. Fortunato Tamburini, Modena, 9 novembre 1745. *Carteggio con Fortunato Tamburini*, a cura di Filippo Valenti, Firenze 1975, n. 283, pp. 268-9 (Edizione nazionale, vol. 42). Le osservazioni del Tamburini e le correzioni consigliate in G. Pistoni, *Il testo dell'opera muratoriana "Della rigolata devozione dei cristiani"*, in "Atti e memorie dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Modena", s. V, vol. X (1952), pp. 77-119.

21. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al Clero Cattolico* (con aggiunte e chiarificazioni inedite), a cura di Clemente Riva, Brescia 1966, pp. 71-3. Nell'ed. nazionale, a cura di A. Valle, Roma 1981, pp. 33-4.

