

La posizione fondamentale del Vinet sta nella proposizione che la religione è atto d'individualità e di spontaneità; una religione di Stato nega in principio, compromette in fatto, questi sacri caratteri propri ad ogni vero culto, ed annienta l'essere religioso. È stato osservato che è questa una visione del fatto religioso in genere, e di quello cristiano in particolare, consona ai postulati comuni a tutti i tipi della confessione evangelica (l'esperienza religiosa fatto individuale, la società ecclesiastica pura comunità di spiriti, società invisibile), ma difforme dalla tradizione cattolica, per cui la Chiesa è organismo visibile, che non può in alcuna maniera essere tagliato fuori e rescisso dalla totalità della vita associata¹.

Questo non venne avvertito da quanti in Italia attingendo alle pagine del Vinet non credettero di porsi fuori della tradizione cattolica, bensì di restare nella scia della più antica e più augusta tradizione.

Col Vinet aveva avuto consuetudine di vita in Losanna Luigi Amedeo Melegari, che appassionatamente sentiva il problema religioso. Ed egli fu certo apostolo con la parola e con gli scritti delle idee del Vinet. Purtroppo non è documentabile l'influenza del Melegari, dopo il '48 professore alla Università di Torino, né facilmente rintracciabile un suo articolo contro cui polemizza Gioberti nel *Rinnovamento*.

In Italia di separazione si era parlato a partire dal '48 nel campo anticlericale, con significato ostile alla Chiesa: senza specificare e senza erigere sistemi, ma usando il termine a giustificare ogni legge contro la Chiesa, si trattasse di toglierle privilegi o di confisca di beni. Viceversa uno scritto sostanzialmente separatista — la lettera di Farini a Gladstone, datata Torino, 20 dicembre 1852, a suo tempo ben nota — prende posizione contro il termine. Scrive invero il Farini essere palese che nella società incivilita il secolo procede all'emancipazione dello Stato dalla polizia e dal patronato ecclesiastico, a quella della Chiesa dalla polizia e dal patronato statale, ed altresì all'emancipazione della coscienza religiosa del cittadino da ogni arbitrio temporale. Ma prosegue: «Male esprimono questo processo coloro che raccomandano e predicano la separazione delle due potestà come ultimo fine, perché la separazione non è altro che il travaglio doloroso, pel quale si procede alla indipendenza e libertà scambievolmente delle due potestà ed alla libertà ed indipendenza della coscienza individuale; nel che consiste l'ultimo fine ed

pable Cavour si fosse impadronito della sua espressione per portarla a conseguenze somnamente discare al cattolico liberale francese.

Certe prospettive erano certamente nel clima del secolo, e non è punto strano veder spuntare le medesime piante in airole diverse; ma chi abbia presente l'uomo Cavour, si rende conto che nell'aiola Vinet trovava un *humus* ben più congeniale che non in quella Montalembert; e mi sembra che sempre avvertisse che nel cattolicesimo liberale francese erano elementi non suscettibili di esportazione, mete finali cui egli non avrebbe mai consentito.

¹ E. BUONAIUTI, *Storia del cristianesimo*, III, p. 515.

il sommo bene. Durante il processo di separazione la lotta è flagrante, perché ambedue le potestà male si acconciano a perdere que' privilegi e quegli ingerimenti che a cagione del lungo possedimento hanno preso forma di diritto, e l'una e l'altra stanno in lite non solo per ripigliare il proprio, ma per mantenere, od usurpare l'altrui... Pare ai poco veggenti che la società diventi irreligiosa, perché la Chiesa perde podestà temporale, ma la religione acquista imperio maggiore sulle coscienze; pare che il governo sia molle ed illiberale, perché non percuote la podestà ecclesiastica, ma in fatto la libertà se ne avvantaggia».

Intorno al 1855 due scritti, in misura diversa, fissano meglio l'essenza di un sistema separatista.

Il primo e più noto è l'opera *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, di Pier Carlo Boggio, pubblicata a Torino tra il 1854 ed il 1855: svolgimento d'idee che già l'autore aveva enunciato nel 1852, nella prima delle «tesi» per l'aggregazione al collegio della Facoltà giuridica torinese¹. È veramente a questa tesi di diritto costituzionale, *La Chiesa e lo Stato*, che occorre riferirsi, per vedere quanto già a quattro anni dalla promulgazione dello Statuto e dalla fondazione del giornale «Il Risorgimento», l'idea separatista si fosse precisata. Il Vinet, il Guizot, il Tocqueville, il Lacordaire, sono citati ad ogni pagina nella tesi del Boggio; ma non ci dice quale e quanta parte avesse avuto Cavour nella sua formazione: è lecito arguire, da ciò che conosciamo, che Cavour fosse stato pur qui il suo padre spirituale. Non possiamo però dimostrarlo. Per Boggio la società civile e la religiosa hanno fini ben distinti, e così lo Stato e la Chiesa hanno oggetti diversi. «Certamente la società civile, mentre ha per iscopo la felicità temporale, non esclude il concetto di un'altra vita, non rinnega i rapporti dell'uomo con Dio; che anzi la moralità dei cittadini, la loro fede nella immortalità dell'anima, ed in un giudice retributore secondo le opere, la pietà, insomma, e la religione, sono condizioni essenziali, indispensabili non solo al progresso, ma all'esistenza e conservazione di qualunque consociazione d'uomini. Ma questi non sono tuttavia gli oggetti proprii dello Stato; questi non ne costituiscono punto il vero ed immediato scopo. Lo Stato deve rispettare quei principii, deve prevenire ed impedirne l'offesa, ma né dee né può riferire ad essi, come a fine proprio, la sua azione». «Lo Stato non ha giurisdizione che sugli atti esterni dell'uomo in rapporto alla sicurezza ed al benessere della società; e la Chiesa invece non ha giurisdizione che sulle coscienze, ed in rapporto alla salute individuale dell'anima di ciascuno; così rimane chiarito che né lo Stato si può dire nella Chiesa, né questa in quello,

¹ Il dottore in leggi Pier Carlo Boggio da San Giorgio in Canavese per essere aggregato al Collegio della Facoltà di leggi nell'Università di Torino il 15 aprile 1852, Torino 1853.

ma la società politica e la società religiosa denno coesistere parallele e indipendenti ciascuna nella propria sfera». « Sia la confusione, sia l'immistione nocquero sempre allo sviluppo ed al perfezionamento tanto delle istituzioni religiose che delle istituzioni civili. È legge immutabile, sancita dall'alta sapienza di Dio, che ciascuna esistenza fiorisca e prosperi finché si mantiene entro la sua sfera naturale di azione, si consumi, distruggendosi co' suoi proprii conati, se voglia escirne, e trasportarla sopra altro campo». Lo spirito religioso è benefico, se resta diretto al suo naturale ufficio educativo e morale, ma diviene dannoso se oppone la sua immutabilità alle tendenze progressive dello Stato, il suo spirito di rinuncia e di disprezzo dei beni terreni, al compito di quello di promuovere il benessere naturale. « Lo spirito religioso vuole rendere perfetto l'individuo. Questo principio, trasportato nell'ordine politico, dà luogo ad una serie di provvedimenti tanto più vessatorii ed oppressivi quanto è maggiore in chi li sancisce la persuasione di agire nell'interesse di coloro contro i quali son diretti... non v'ha tiranno più inflessibile e pertinace di colui che si crede avere da Dio il mandato di governarvi al fine di procurarvi il bene eterno... Non libertà di pensiero, non coltura di studi, non progressi di industria, non prosperità di commerci, ma prostrazione, ignoranza, povertà, fiacchezza, tali sono i frutti ordinari dei governi ieratici». E la religione è alla sua volta guasta dalla mescolanza con la politica, di cui finisce di adoperare le armi.

Non vi sono materie miste, in cui talmente si confondano lo spirituale ed il temporale, che necessariamente debba in esse confondersi l'azione dei due poteri, sicché o la Chiesa o lo Stato debba rinunciare alla propria giurisdizione per lasciare all'altra società un'ingerenza che non le spetterebbe naturalmente.

« Rientri ciascuna società nella propria sfera; stia paga a quei mezzi d'influenza e di azione che rispondono alla speciale missione che le è propria; ed i conflitti diverranno per ciò stesso impossibili... La separazione della Chiesa dallo Stato non implica per nulla una professione d'ateismo, o di indifferenzismo per parte del potere politico, giacché in primo luogo questa separazione non deve avere nulla di ostile, ma anzi è intesa a cessare ogni ostilità, levandò l'occasione dei conflitti e restituendo a ciascuna società la sua autonomia, e con essa la sua libertà di azione. Inoltre la società civile, come tale, non è tenuta a professare collettivamente una data religione, bensì è indispensabile al suo perfezionamento, alla sua conservazione, che ella sia animata dallo spirito e dal sentimento religioso ».

La separazione restituisce alla Chiesa la sua libertà naturale e congenita.

Sancita la separazione, il matrimonio sarà retto dalle leggi civili in quanto contratto, dalle ecclesiastiche in quanto sacramento; se lo Stato permetta il matrimonio in un grado in cui la Chiesa lo vieti, ciascuno consulterà la sua

coscienza, « ben inteso sempre che colui il quale preferisce la legge dello Stato, non potrà esigere il concorso dei riti della Chiesa ». In materia funeraria, lo Stato veglierà a che rendansi ai defunti gli estremi onori in modo ordinato, decente; la Chiesa compirà i riti con i quali s'impetra pace all'anima degli estinti. Naturalmente se alcuno è morto senza conforti religiosi, non potrà avere riti religiosi, e riceverà tuttavia conveniente tumulazione. Con la separazione dovrà cessare ogni sussidio dello Stato alla Chiesa; il diritto di acquistare e possedere riconosciuto a questa, e la pietà dei fedeli, faranno sí che non le manchi il necessario.

« La separazione è il diritto comune, e il diritto comune nonché nuocere, vantaggia la Chiesa »; l'assistenza dello Stato le è invece nociva, perché i privilegi che le accorda sono controbilanciati ad usura dai diritti che le contende o dalle ingerenze che rivendica.

Lo Statuto, col proclamare i due principî della tolleranza e dell'egualianza, ha avviato la legislazione piemontese verso la separazione: non ha più riportato la dichiarazione del codice albertino, che « il Re si gloria di essere il protettore della Chiesa, di promuovere l'osservanza delle leggi di essa nelle materie che alla podestà della medesima appartengono », né la prescrizione che « i magistrati supremi vegliassero a che si mantenesse il buon accordo fra la Chiesa e lo Stato »: se si guarda all'insieme dei principî stabiliti od ammessi dalla legislazione vigente, si scorge che nonostante l'identità materiale dei termini dell'art. 1 cod. civ. e del primo comma dell'art. 1 dello Statuto, « essi hanno un significato ben diverso nei due atti legislativi, e conducono a conseguenze affatto dissimili ».

L'art. 1 dello Statuto vuol significare che la religione cattolica è la religione della Famiglia Reale, e della maggioranza della nazione; donde varie conseguenze, ma non mai tali che si violi lo spirito generale dello Statuto medesimo. Così ad esempio, lo Stato, se dia l'insegnamento religioso, potrà solo dare un insegnamento cattolico; se debba venir celebrata alcuna pubblica solennità coll'intervento dei riti religiosi, saranno da compiere i riti del culto cattolico, non quelli di altre confessioni.

La separazione (che farà cadere « tutti quei provvedimenti di diffidenza, tutti quegli atti di ingerenza, tutti quei modi di sorveglianza diretta, immediata, preventiva, coi quali ora lo Stato s'ingegna di difendersi contro ogni ulteriore progresso della Chiesa nell'ordine temporale, e con i quali ad un tempo, anche senza volerlo, impedisce o ritarda pur anche i progressi nell'ordine spirituale ») è il sistema suggerito dalla ragione, consigliato dalla esperienza: cui tende, gradatamente ma costantemente, rafforzata dall'opinione pubblica, la legislazione piemontese, come all'attuazione ultima dei principî proclamati dallo Statuto, come alla soluzione definitiva delle controversie tra Piemonte e Santa Sede.

Ed ancora nella seconda tesi, di diritto penale, incidentalmente difendeva la dottrina separatista, col sostenere la inammissibilità di punire il suicidio o l'eresia od il sacrilegio. E nell'ultima, di diritto canonico, allegava che la Chiesa non può infliggere pene all'infuori delle spirituali, che pene corporali può avere inflitte solo per delega dello Stato, ma che un tale potere, sia pure delegato, ripugna alla dignità ed all'utilità tanto della Chiesa che dello Stato.

Le tesi del Boggio dimostrano come già nel 1852 ad opera di lui i principî basilari del separatismo, le ragioni fondamentali a pro del sistema, trovassero una esposizione che si può dire definitiva: in scritti di sessant'anni piú tardi nulla di piú si trova, almeno da parte di chi è rimasto aderente alla dottrina separatista nella sua integrità, senza accettarne attenuazioni.

La tesi fu pubblicata sulla rivista «Il Cimento»; non dovette tuttavia conseguire la larga notorietà del libro *La Chiesa e lo Stato*, che ottenne rapida diffusione, come mostra che già il 22 marzo 1855 venisse posto all'Indice. Anche i legami di amicizia e di derivazione spirituale dell'autore da Cavour contribuirono a far sí che attirasse l'attenzione di quanti s'interessavano di politica ecclesiastica.

Nella introduzione — settanta pagine, in forma di lettera al conte di Cavour, con molti ricordi ed accenni personali, in particolare sulla fondazione del «Risorgimento» e sui suoi primi anni — e nell'ultima parte (nn. LXX-LXXX) dell'«Epilogo», l'autore, ripetendo i concetti svolti nella tesi, scriveva ancora che «la separazione non genera l'ateismo o l'indifferentismo nello Stato, per questa semplicissima ragione che non può lo Stato essere né ateo, né indifferentista», che essa è «conseguenza inevitabile della tolleranza sancita dallo Statuto e allargata tostamente dall'opinione di tutta la parte illuminata della nazione»; che «la separazione è per la Chiesa la cessazione di ogni privilegio laicale, di ogni influenza civile; e cosí l'abolizione del foro, delle immunità reali, locali, personali; delle sanzioni civili alle leggi religiose, delle differenze di diritto derivate dalla disparità di culto, dei sussidi pecuniari del pubblico erario, a tale o tal altro culto. La separazione è per lo Stato la cessazione d'ogni sua ingerenza in materia ecclesiastica, e cosí la rinuncia al regio *exequatur*, agli appelli per abuso, alla presentazione alle sedi vacanti, e ad ogni atto o diritto che l'uso o i concordati gli attribuiscono al di là della sfera esclusivamente temporale della sua giurisdizione. E ad un tempo la separazione significa per la Chiesa libertà di insegnamento, libertà di elezione, libertà di amministrazione. E per lo Stato, legge civile sul matrimonio, esonero da ogni spesa per ragione di culto, indipendenza da ogni ingerenza ecclesiastica». «Se la Chiesa perde i sussidi pecuniari dello Stato, acquista il diritto di possedere, vede convalidata irrevocabilmente quella proprietà, che in altro sistema si contesta del continuo. Certo, essendo ella

una persona morale, cotale suo diritto sarà subordinato a tutte le condizioni che limitino o modifichino gli acquisti degli enti di ragione; almeno sarà garantita contro le spogliazioni arbitrarie, contro i provvedimenti eccezionali e godrà anche in questa parte i benefici dell'uguaglianza civile, e della legge comune».

Come ci si può attendere in chi viveva nel clima spirituale di Cavour, Boggio non è il puro teorico, preoccupato soltanto di trarre tutti i legittimi corollari dai principî posti. Le esigenze politiche fanno presa su di lui, l'assetto che vuole instaurato deve corrispondere al sentimento del Paese. Cosí ammette feste religiose ufficiali; pure ritenendo inutili i concordati, «semplici sospensioni di ostilità», non proclama la loro esclusione *a priori* ed in via assoluta; sul presupposto che un miglior riparto delle ricchezze ecclesiastiche è desiderabile nell'interesse pubblico, ammette che lo Stato possa subentrare all'inerzia della Chiesa nell'effettuare tale riparto; lo Stato potrebbe astenersi dalla nomina di nuovi vescovi per ottenere la riduzione del numero delle diocesi; distribuire meglio la ricchezza delle parrocchie, appropriandosene i beni ed iscrivendo nel libro del debito pubblico una passività annua a favore della Chiesa, uguale al valore di tali beni; gravare i redditi dei vescovati piú ricchi di pensioni a favore delle parrocchie bisognose.

Ricorda agl'impazienti che l'influenza del clero gli deriva non dai possessi e dai privilegi, bensí «dai bisogni, e dagli istinti i piú vivaci e i piú sacrosanti della umana natura»: «impoverendolo, ne sarà resa piú efficace l'influenza, perché agli altri sentimenti che già spingono prepotentemente gli animi verso di lui, si aggiungerà la simpatia che sempre i cuori ben nati provano per chi soffre».

«Sinora nulla si è fatto in Piemonte per la soluzione definitiva della questione religiosa»; non bisogna illudersi sulle forze dello Stato e dei liberali. «Le popolazioni piemontesi sono, per buona ventura, eminentemente religiose. Un governo che urtasse imprudentemente di fronte questo sentimento, correrebbe difilato alla sua rovina; e forse traerebbersi seco quella della libertà». Il programma del governo dev'essere questo: «rinunzi lo Stato alle prerogative che tuttavia ha in materia spirituale; applichi alla Chiesa il diritto comune alle persone morali; riconosca la libertà d'insegnamento, di predicazione, di disciplina, di azione, sempre, bene inteso, entro la sfera spirituale. E, ad un tempo, conduca a compimento la emancipazione civile dello Stato riformando i codici, e riproponendo la legge sul matrimonio civile, la quale anch'essa incontrerà assai minori ostacoli se la Chiesa ottenga in corrispettivo la riacquisizione e la garanzia de' suoi diritti naturali, e il progetto si informi francamente, logicamente al principio dell'assoluta separazione».

La parte centrale del libro è costituita da una esposizione storica delle

relazioni tra Chiesa e Stato in Piemonte, piuttosto rapida per il periodo anteriore alla Restaurazione, molto dettagliata, se pur non sempre equanime, per il periodo posteriore, dettagliatissima per gli avvenimenti dopo il '48, arricchita anche da dati sulle ricchezze della Chiesa e la loro distribuzione. L'opera è corredata da numerosi documenti.

Il secondo degli scritti separatisti del 1855 cui accennammo – meno noto di quello del Boggio – è *Della libertà religiosa: lettere dodici* di Marco Minghetti al sig. don Vincenzo Ferranti.

Che posizione prendere circa la libertà religiosa, cioè la facoltà di esprimere la propria credenza con ogni forma di atto esteriore?

Minghetti ammette che l'unità religiosa sia un bene in uno Stato, pure chiedendosi se anche l'emulazione tra più confessioni non abbia i suoi effetti benefici e non le preservi da corruzione; ma che questa unità sia un bene, non significa affatto che il governo debba imporla. Neppure è vero che la libertà religiosa sia la libertà del male, e meno che mai che lo spirito del cristianesimo vi sia contrario; il Vangelo non parla di reggimento civile, né di relazioni fra Stato e Chiesa, ma nulla appare più evidente nella essenza del cristianesimo che la libertà dello spirito; anzi, il dogma capitale della redenzione si fonda in quello della caduta, e la colpa del primo padre rampolla dalla libertà.

« Quando fu stretta alleanza fra Chiesa e Stato, e alle pene spirituali si congiunsero le temporali, o almeno la professione del culto statale fu necessaria condizione per l'esercizio dei diritti civili, allora dirimpetto alla violenza sorse l'impostura, e i governi stessi se ne fecero complici ».

Per sostenere la necessità di un'azione dello Stato in materia religiosa, occorrerebbe dimostrare che al mantenimento della giustizia occorra necessariamente una precisa forma di dogmi e di culto; ma, anche accettando che non si dà principio morale senza religione, Minghetti non crede necessaria alla formazione dell'idea di giustizia una religione rivelata, con i suoi misteri, la sua disciplina, la sua gerarchia; i filosofi ed i legislatori dell'antichità, gli stoici anzitutto, vi erano pervenuti. Certo, l'introduzione del cristianesimo ebbe il più benefico influsso sullo svolgimento morale dell'uomo; ma fu un influsso mediato, che penetrò negli ordini e negli istituti attraverso i sentimenti e gli affetti di ogni uomo; non è dunque la professione speciale di un dogma o l'osservanza di un culto che si connette con la giustizia civile, ma lo spirito religioso che infuso nei cittadini, creando a poco a poco l'opinione pubblica, per mezzo di essa purgando le idee morali da gravi mende, s'insinua nella legislazione e la perfeziona.

Rispetto al primo ufficio del governo, assicurare la giustizia, non si può dedurre dunque la necessità dell'intolleranza. È vero però che non si può restringere il compito del governo all'assicurare la giustizia, e ch'esso in certe

materie d'interesse generale coopera al bene materiale e morale della comunità: così lo Stato darà opera in materia d'istruzione, ma dovrà lasciare l'educazione alle famiglie ed alla Chiesa; comunque, lo Stato non può promuovere l'unione ed il fervore dei cittadini in materia religiosa, « perché la perfezione massima è principalmente morale, e risiede nell'intimo dell'animo; l'azione governativa per lo contrario è soprattutto esterna, versa negli atti pubblici, e non penetra nei cuori ».

Ma il Minghetti trapassa oltre il tema della libertà religiosa, ch'è quello che pare costituire il fulcro delle sue lettere (ed a cui proposito afferma la solidarietà di tutte le libertà, sì che non si può, concessane una, negarne un'altra), allorché, appellandosi alla storia, scrive « che una sincera e durevole alleanza fra Chiesa e Stato non fu mai possibile a stringersi o a mantenersi »; ed altresì: « se le relazioni fra Stato e Chiesa saranno nell'avvenire fondate sulla rispettiva autonomia e sulla completa loro indipendenza, segue forse da ciò che la potestà civile e l'ecclesiastica debbano vivere sempre in conflitto fra loro? No, certamente: e sarebbe in quella vece più conveniente il presagire che la separazione della Chiesa dallo Stato sarà apparecchio e tirocinio ad uno stato di cose, nel quale l'armonia loro potrà essere promossa confidentemente e attesa senza pericolo. Imperocché tale armonia non sarà cementata dagli interessi, dalle paure, dalle passioni; ma sarà il risultato della intima e originaria unità che sussiste fra gli ordini spirituali e temporali, anzi fra tutti gli ordini, del pensiero e della vita, della speculazione e dell'azione »¹.

Non a torto il Minghetti, ventitre anni più tardi, nel suo *Stato e Chiesa*, si vantava di avere in queste *Lettere* celebrato il principio separatista.²

L'opposizione al separatismo non fu in questo periodo così intensa come doveva esserlo in un periodo posteriore; il termine, che importava rottura con il passato, aveva per sé la condanna da parte della Chiesa; non se ne approfondiva il concetto. Però di fronte a quei liberali che accettavano l'idea, stavano sempre forze contrastanti: stava il giacobinismo di un Brofferio, o quello di un La Farina, che in un popolare opuscolo, stampato nel 1854,

¹ Sul pensiero religioso di Minghetti, di cui il separatismo ed in genere quanto tocca le relazioni tra Chiesa e Stato non costituisce il tratto più saliente; su questo pensiero e queste preoccupazioni, per cui appare più prossimo a Lambruschini ed a Ricasoli che non a Cavour; sulla sua figura di cattolico sincero, ma con ardimenti che precorrono il modernismo, vedi l'articolo di G. CAPUTO, *Il pensiero religioso di Marco Minghetti*, in « Rassegna storica del Risorgimento », 1961, fasc. 1.

² Non è qui possibile ricordare minori filoni separatisti; di recente lo Spadolini ha posto in luce quello assai netto, senza utopie di Chiesa nazionale o di Chiesa che si ribelli al papa, inquadrato in un ideale di libertà per tutti, e probabilmente con una vena antiricasoliana, di Giuseppe Montanelli, col dimenticato, ed ora ristampato in appendice al volume dello Spadolini, saggio *L'impero, il Papato e la Democrazia in Italia*, G. SPADOLINI, *Un dissidente del Risorgimento* (Giuseppe Montanelli), Firenze 1962.

La Nazione è unica e vera proprietaria de' beni ecclesiastici, ribadiva la vecchia formula della Rivoluzione francese. Stava il ben più maturo pensiero di Bertrando Spaventa, che mostrava doti di polemista e di scrittore politico nella serie di articoli con cui nel «Progresso», nel 1851, prendeva posizione contro «Il Risorgimento» e «La Croce di Savoia», che difendevano, quest'ultima attraverso Domenico Berti, la libertà d'insegnamento.

«In uno Stato in cui non esiste la libertà religiosa e la separazione compiuta dello spirituale dal temporale; in cui la forma del culto è imposta da un'autorità unica e privilegiata; in cui questa autorità ha governato per lungo tempo il paese, ed è stata padrona assoluta della pubblica istruzione; in cui i nuovi elementi della libertà civile e politica cominciano appena a metter radice, e sono minacciati dalla reazione europea al di fuori, e da quell'autorità privilegiata al di dentro; in cui quelli che più altamente invocano l'insegnamento libero, sono questa medesima autorità e i suoi fautori, nemici di ogni diritto e d'ogni libertà che non sia un privilegio; in uno Stato, il quale fosse posto in queste condizioni, sarebbe utile od opportuno applicare il principio assoluto della libertà d'insegnamento? Noi rispondiamo francamente: No». In Piemonte la religione cattolica è ancora «la religione imposta a' cittadini; la libertà de' culti è tuttavia un desiderio fra noi...; né quindi la parola del prete che insegna giunge all'orecchio e all'animo dell'insegnato colla sola sua intrinseca autorità, ma rivestita inoltre di quel non so che di splendore e potenza, che sempre s'accompagna all'autorità costituita ed a tutto ciò che ne dimana». «Sarebbe giusto e logico concedere a tutti la libertà, fuorché al clero, fino a che il clero gode i privilegi legali, che tanto pertinacemente difende. La libertà è il diritto comune. E chi è al di sopra del diritto comune, è più che libero, anzi minaccia l'altrui libertà». Se si fa una legge sulla libertà d'insegnamento, non approfitterà a tutti egualmente. «Il clero rimarrà qual è, disciplinato in formidabili corporazioni, in una permanente e legale società segreta, aprendo le sue scuole quasi gratuitamente, predicando dal pergamo, persuadendo dal confessionale, comandando dall'altare, minacciando al letto degl'infermi, perché a lui solo sia confidata l'educazione della gioventù». E lo Spaventa assurge a più alte considerazioni, circa la distinzione da tener sempre presente tra sostanza della legge, ch'è la corrispondenza alla ragione, e sua forma, che non può mai avere un valore assoluto. La libertà non si può negare senza offendere la sostanza della legge; ma i modi e le condizioni particolari necessari per porre in atto tale bene, corrispondono alla parte mutevole e relativa della legge¹.

¹ Gli articoli sono ristampati in B. SPAVENTA, *La libertà d'insegnamento. Una polemica di settant'anni fa*, Firenze s. a.

Il discorso del Cavour del 27 marzo 1861 segnò l'abbinamento (che informò poi la politica ecclesiastica dell'Italia, in particolare quella del primo decennio, e così la formazione della legge delle guarentigie) della questione romana con il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa, in particolare con il programma della libertà della Chiesa. Abbinamento che oggi sappiamo non casuale, perché il discorso s'inseriva nelle trattative avviate a Roma attraverso padre Passaglia e Diomede Pantaleoni, e dirette ad ottenere dal papa la rinuncia al potere temporale, accordando in cambio la libertà della Chiesa. «Spero bene nella discussione che avrà luogo la settimana ventura in Parlamento, — scriveva Cavour a Pantaleoni il 23. — I principi di libertà avranno caldi e eloquenti propugnatori; ciò che farà capaci gli uomini di buona fede in Roma della sincerità delle nostre intenzioni, e della lealtà della nostra condotta»¹.

Il 26 aveva parlato Carlo Bon-Compagni, sostenendo l'impossibilità di un ulteriore protrarsi del governo temporale del papa («cadavere, il quale cadrà tostoché si ritiri il braccio che lo sorregge», cioè il presidio francese), la necessità di Roma capitale d'Italia, il dovere di «persuadere all'Europa che tutte le guarentigie d'ordine si troveranno nell'Italia libera, e che, sistemata a libertà, essa assicurerà l'indipendenza e la dignità del Pontefice»².

Cavour aveva già proclamato nella risposta all'interpellanza Audinot la necessità che Roma fosse capitale d'Italia; ribadì nel discorso del 27 «che Roma è la capitale necessaria d'Italia, che senza che Roma sia riunita all'Italia come sua capitale, l'Italia non potrebbe avere un assetto definitivo, la pace non si potrebbe considerare come definitivamente assicurata». Ma come rimuovere la opposizione della Francia? «Il Ministero vi ha detto ch'egli crede sciogliere la questione romana col far convinta la parte in buona fede della società cattolica che la riunione di Roma all'Italia non reca pregiudizio di sorta all'indipendenza della Chiesa; il Ministero vi ha detto che, quando questa sua opinione fosse accolta dalla parte sana della società cattolica, l'accordo colla Francia, che in ciò rappresenta e crede dover rappresentare la società cattolica, sarebbe più facile». Quanto a persuadere il pontefice, occorrerebbe dirgli: «Santo Padre, il potere temporale per voi non è più garanzia d'indipendenza; rinunziate ad esso, e noi vi daremo quella libertà che avete invano chiesta da tre secoli a tutte le grandi Potenze cattoliche: di questa libertà voi avete cercato strapparne alcune porzioni per mezzo di concordati, con cui voi, o Santo Padre, eravate costretto a concedere in com-

¹ *La questione romana negli anni 1860-61, Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, A. Vincenti*, a cura della Commissione Reale editrice, Bologna 1929, II, p. 84.

² BON-COMPAGNI, *La Chiesa e lo Stato in Italia*, Firenze 1866, pp. 13-27.

penso dei privilegi, anzi, peggio che dei privilegi, a concedere l'uso delle armi spirituali alle potenze temporali che vi accordavano un po' di libertà; ebbene, quello che non avete mai potuto ottenere da quelle potenze, che si vantavano di essere i vostri alleati e vostri figli devoti, noi veniamo ad offrirvelo in tutta la sua pienezza: noi siamo pronti a proclamare nell'Italia questo gran principio: Libera Chiesa in libero Stato». E proseguiva: «Io ricorderò, a sostegno della sincerità delle nostre proposte, che esse sono conformi a tutto il nostro sistema. Noi crediamo che si debba introdurre il sistema della libertà in tutte le parti della società religiosa e civile; noi vogliamo la libertà economica, noi vogliamo la libertà amministrativa, noi vogliamo la piena ed assoluta libertà di coscienza; noi vogliamo tutte le libertà politiche compatibili col mantenimento dell'ordine pubblico; e quindi, come conseguenza necessaria di quest'ordine di cose, noi crediamo necessario all'armonia dell'edificio che vogliamo innalzare, che il principio di libertà sia applicato ai rapporti della Chiesa e dello Stato. Io spero che queste mie dichiarazioni avranno soddisfatto l'onorevole Boggio, e sono lieto di trovarmi ora particolarmente d'accordo con lui come già lo era teoricamente, quando egli pubblicava un pregevole scritto sulle relazioni tra la Chiesa e lo Stato»¹.

Fu mossa felice quella del Cavour nel porre in termini così netti l'affermazione: — Roma sola capitale possibile di Italia, — e nel promuovere un solenne voto del Parlamento in proposito?

Dal voto del 27 marzo il conte di Cavour «ricavò senza dubbio qualche forza per lottare contro le difficoltà del momento, — scriveva cinque anni più tardi Giambattista Giorgini, — ma per procurarsi questo vantaggio egli fece sull'avvenire una tratta, che fu la causa principale degli imbarazzi, nei quali si trovarono gli eredi del grande uomo di Stato. Fatto sta che quel voto non ci accostò a Roma d'un passo». Esso disarmò il partito di azione, ma volse «contro di noi tutti gli sdegni e tutti gli sforzi del partito cattolico, del quale bisognava farsi amici». Molti cattolici sinceri avrebbero accettato l'unità, collaborato con l'Italia costituzionale, a patto che questa lasciasse al papa un piccolo Stato che gli assicurasse l'indipendenza².

Non si può contrapporre alla storia reale una storia ipotetica, e andare a ricercare cosa sarebbe seguito se Cavour non avesse posto nettamente nel '61 la necessità di avere Roma capitale, bensì avesse tracciato le linee di una politica fondata sul presupposto doversi lasciare al pontefice quanto gli era rimasto dopo l'annessione delle Marche e dell'Umbria. Può solo ricordarsi che quando Cavour pronunciava il suo discorso, la classe politica era oltre-

modo ristretta, ed è lecito pensare che il «paese legale» non fosse in perfetta armonia con il paese reale. Che cioè la maggioranza degli italiani, nell'Italia appena formatasi, con una mediocre coscienza unitaria, nessun desiderio sentisse di Roma capitale, mentre sarebbe stata accessibile all'ideale della pace religiosa, della tradizione cattolica riaffermata¹. Ma proprio quella scarsa coscienza unitaria, anzi quelle appena larvate nostalgie di ritorno al passato — più forti che mai nel Mezzogiorno, dov'era stato fino a ieri un regno con forte senso di autonomia, una grande capitale, tradizioni amministrative la cui distruzione lasciava forte rimpianto pure in uomini d'intensa fede italiana — portava la classe politica a ritenere di dover procedere senza soverchia indulgenza per i desideri della massa, convinta che questa avrebbe finito di seguire, di accettare i fatti compiuti: a ritenere che l'Italia nuova occorresse costruirla con una certa soluzione di continuità, con una certa antitesi, rispetto all'Italia d'ieri. In questa classe politica il partito liberale — nella più larga accezione del termine — aveva nel 1861 posizione dominante, era il partito di governo, il solo che si potesse pensare alla testa del Paese nei decenni avvenire. Pochissimi anni prima, così all'indomani delle elezioni del '57, c'era ancora chi poteva sensatamente pensare ad un ministero Ottavio Thaon di Revel che succedesse a Cavour, ed avviasse il Paese verso una politica moderata, quella che avrebbe potuto tracciare Cesare Balbo, se ancora vivente; nel 1861 ciò non era più pensabile.

Ora in seno al partito liberale — che era poi condizionato da vari fattori, tra cui non va mai dimenticata l'esistenza del partito mazziniano ed il costante timore che ogni criterio di soverchia moderazione, di non indispensabile rinuncia, aprisse la breccia a Mazzini per conquistare ulteriore favore tra il popolo — pochissimi uomini avrebbero avuto il coraggio di patrocinare la rinuncia a Roma nel superiore interesse di una pacificazione religiosa. Pochi pure quelli che, se non avrebbero effettuato una rinuncia a Roma, giudicavano però esagerato polarizzare sulla questione romana tutta la passione politica del Paese, farne la questione assolutamente dominante; ritenevano si potesse anche accantonarla, risolvere intanto altri problemi, cercare altrove successi e fortune (questa, sostanzialmente, la posizione di Crispi negli anni che precedono il '70).

Nella diffusa aspirazione verso Roma convergevano poi sentimenti di-

¹ La tesi, più volte sostenuta, di un risorgimento opera di minoranza, attuatosi contro la volontà dei più degli italiani, è ancora autorevolmente sostenuta dal p. s. LENER, *La formazione dell'unità d'Italia e i cattolici*, silloge di articoli apparsi durante il 1961 su la «Civiltà cattolica» (ediz. La civiltà cattolica, s. a.).

È appena il caso di avvertire quanto simili discorsi su ciò che segue secondo i desideri dei più o dei meno, abbiano sempre d'incerto: sia per quel ch'è ricostruzione di stati d'animo a distanza di tempo, sia per l'impossibilità di sceverare indifferenti ostili tiepidi tenaci entusiasti. Può in massima assumersi che la causa vittoriosa aveva almeno per sé la maggioranza delle energie.

¹ *Discorsi parlamentari*, XI, pp. 335 sgg.

² G. B. GIORGINI, *La Chiesa e il partito liberale italiano*, «Nuova Antologia», 1866, I, pp. 503 sgg.

versi: l'ascendente delle grandi memorie e del nome di Roma, qualche volta l'odio verso il papato, tal'altra l'idea che l'Italia risorta non potesse sentirsi sicura finché sussisteva un potere temporale, talvolta anche l'idea che l'Italia dovesse farsi promotrice di un ringiovanimento e di una purificazione interiore della Chiesa, il cui primo atto avrebbe dovuto essere di togliere al papa la corona di re. Molto poteva la diffusa idea che Roma soltanto, per la posizione geografica, per l'ascendente dei ricordi, perché non sede di una tradizione amministrativa e burocratica suscettibile di venire estesa al resto del regno, potesse essere la capitale accettata a tutti, in cui trovassero termine le gare regionali così minacciose per il giovane regno (troppo recente e vivo ancora il ricordo di ciò che aveva pesato sulle sorti del '48 il contrasto tra piemontesi e lombardi, la preoccupazione dei municipali che rispettivamente Torino e Milano non cedessero la dignità di capitale).

A questo diffuso stato d'animo aveva fatto fronte, con il consueto coraggio e schiettezza, Massimo d'Azeglio, con l'opuscolo, licenziato pochi giorni prima del discorso Cavour¹, *Questioni urgenti. Pensieri*². Ivi, nell'affermata necessità di Roma capitale si scorge un riflesso della mentalità giacobina, sempre persa dietro ai ricordi greci e romani, e cui non dispiacerebbe allontanare la sede del governo da Torino, città che non consentirà mai eccessi di sette, per portarla a Roma, che poté vedere la strage di Pellegrino Rossi, senza che né deputati né popolo pensassero a catturare gli assassini. Perché Roma dovrebbe essere la necessaria capitale d'Italia? «L'Italia nuova si fonda sulla responsabilità del Governo; sull'indipendenza de' caratteri, delle opinioni, sull'emulazione de' partiti, sull'onestà e pubblicità dell'amministrazione, sulla libera iniziativa lasciata a tutte le forze della nazione, a tutte le intelligenze, alle loro intraprese, alle loro creazioni, alle loro scoperte, si fonda sulla libera diffusione delle idee, sulle rapide comunicazioni, sulla libertà de' commerci, sul vapore, sulla stampa, sull'elettricità, ecc. ecc., che cosa ha che fare tutto questo colle memorie dell'antico Mondo Romano, il quale non vedeva altra base alla sua grandezza fuori della schiavitù de' popoli?» «Chi ha proclamato Roma capitale d'Italia ha speculato sull'effetto rettorico-classico che produce ancora quel nome sulle moltitudini, le quali in fatto di coltura intellettuale non son venute più in qua del Campidoglio. Ha stimato che nessuno avrebbe forse osato prendere ad esaminare il valore di una simile idea; ma io oserò sempre: e se io mi sento in qualche modo legato al pensiero degli amici, non mi sento però punto sbigottito dalla maestà della Rupe Tarpea». «Mentre non è opportuno spingere il Papa fuori d'Italia, Roma non è per ora sede adatta del governo: la sede idonea è

Firenze, centro dell'ultima civiltà italiana del Medioevo, centro della lingua, ch'è fra i principali vincoli che mantengono viva la nazionalità, posta a giusta distanza dalle due estremità della penisola, né troppo esposta ad un assalto dal mare né troppo lontana da questo, con buon clima, protetta contro un assalto dal nord dalla linea del Po e dall'Appennino, facile a fortificarsi»¹.

Così l'opuscolo del d'Azeglio, non certo gradito durante le trattative Pasaglia-Pantaleoni, e le relative conversazioni a Parigi. Nessuno era meno proclive di Cavour a lasciarsi prendere dal fascino dei ricordi dell'antica Roma: ma può darsi pensasse alla necessità di utilizzare il mito di Roma per far tacere ciò che tanto paventava, la gara tra le varie città d'Italia, che avrebbe potuto compromettere la raggiunta unità, la difficoltà di ottenere una rinuncia di Torino, di Napoli, di Milano, a favore di una città diversa da Roma.

Comunque Cavour aderiva ad un pensiero già diffuso tra i liberali italiani. Col suo discorso, che poneva la futura politica ecclesiastica italiana in dipendenza della questione romana, egli suggellava, consolidava, assicurava la vittoria ad un sentimento diffuso, che scorgeva la connessione tra politica ecclesiastica e questione romana. E, fuori che per i decisi anticlericali, incapaci di distinguere nell'odio alla Chiesa ed al papato e nel desiderio di abbassare l'una e l'altro, il *primum* era Roma, meta tangibile, concreta da raggiungere, intorno a cui non era possibile transigere; ed il *secundum* era l'instaurazione di un dato sistema di rapporti fra Stato e Chiesa, sistema intorno a cui non solo le preferenze non erano concordi, ma non si dava che raramente chiarezza d'idee.

Quanto a porre la connessione della libertà della Chiesa come corrispettivo del dominio temporale, da un lato si ritornava con ciò su un terreno che a giudizio di molti era stato appunto un errore non battere nel '48: di offrire a Pio IX il solo compenso che nella sua coscienza di pontefice avesse un alto valore, la libertà della Chiesa. Allora, questa libertà avrebbe dovuto essere l'incitamento a partecipare alla confederazione italiana; ora, invece, avrebbe dovuto essere il corrispettivo di una rinuncia al potere temporale. Ma questa rinuncia veniva poi pretesa in nome così della esigenza della unità italiana – e di quel moto ormai incoercibile diretto a tale fine – come della esperienza che dimostrava l'impaccio che il potere temporale rappresentava per il papato considerato nella sua alta, eterna missione, e il particolare ostacolo che costituiva a stabilire una situazione accettabile dal papa nei confronti dell'Italia.

¹ D'AZEGLIO, *Questioni urgenti*, pp. 43 sgg., 51. Naturalmente alla tesi d'Azeglio, convenivano, ma su altre basi ideali, i moderati e municipali piemontesi, così lo Sclopis, ostile pure all'annessione delle Romagne (F. SCLOPIS DI SALERANO, *Diario segreto [1859-1878]*, edito a cura del p. P. Pirri, Torino 1959, pp. 325, 221).

¹ La dedica a Cavour è del 4 marzo 1861.

² Firenze 1861.