



ALBERTO LO PRESTI

TWO FORMS OF NEO-GUELPHISM IN COMPARISON. ROSMINI AND GIORDANI

NEOGUELPHISMI A CONFRONTO:
ROSMINI E GIORDANI

Rosmini and Giordani were two neo-guelphs, belonging to different centuries. What similarities and differences can be detected in their philosophical and political approach? The former lived in a context of reconstruction of the identity of the Church, during the liberal revolution. The second had to face fascism and totalitarianism. Their lesson cannot be forgotten, especially today, when ethical pluralism confronts us with new challenges.

I. INTRODUZIONE

Un secolo di distanza separa Antonio Rosmini da Iginio Giordani. Un periodo intenso, in Italia e in Europa, segnato dalle guerre d'indipendenza, dall'unificazione del Paese, dall'arretramento dei cattolici nella vicenda politica dello Stato, dalle guerre mondiali, dall'avvento del fascismo. Rosmini e Giordani sembrerebbero separati da una consistente trama evolutiva che, dal punto di vista eminentemente storiografico, separa i due collocandoli in contesti lontani. Eppure non è difficile stabilire un ponte ermeneutico che mostri come l'iniziativa intellettuale e politica di Giordani debba annoverare Rosmini fra le fonti più importanti.

Ne abbiamo un'evidente traccia nel capitolo dedicato a Rosmini che Giordani inserì nel volume *Pionieri della democrazia cristiana*, scritto nel 1925, ma pubblicato, solamente, alla caduta del regime fascista, per ovvie ragioni. Tale volume fu scritto su suggerimento di Luigi Sturzo e la lista delle figure storiche introdotte che possono essere iscritte fra i fondatori degli ideali democratici in una prospettiva cristiana fu ugualmente concordata con lui. È probabile che l'impatto che Giordani ebbe col Rosmini fu di immediata sintonia attorno a due elementi fondativi del loro pensiero: il neoguelfismo, di cui – seppure con modalità differenti – entrambi furono esponenti, e la concezione della storia. Rosmini e Giordani procedono all'analisi del proprio tempo e del divenire storico a partire da una concezione agostiniana. Una storia che non è segnata dai progressi della ragione umana, né dallo sviluppo tecnologico, tanto meno dalla volontà



di potenza dei leader belligeranti. La storia, cioè, ha una trama propria, intrinseca, che l'essere umano può leggere con gli strumenti della fede cristiana. E la politica, dunque, è il mezzo necessario per cogliere i nessi fondamentali della storia e guidarli verso il loro compimento. Si tratta, con ciò, di scegliere fra il bene e il male, fra la costrizione (piegarsi alle proprie umane inclinazioni) e la libertà (assecondare il disegno di Dio sul creato per realizzarsi pienamente e speditamente). La storia, per entrambi, è il luogo dove alberga la speranza cristiana.

II. ROSMINI

Il neoguelfismo di Rosmini¹ si palesa prima dello storico volume di Gioberti *Del primato morale e civile degli italiani* del 1843. È già visibile nel *Panegirico di Pio VII* del 1823, frutto dell'elogio funebre che Rosmini condusse a Rovereto (nella Chiesa di San Marco) alla morte del papa, nel quale Rosmini invitò non solo l'Italia a riscoprire le sue fondamenta cristiane e a riconoscere in esse le ragioni della propria unità, ma avanzò anche l'idea di affrancamento della Chiesa dal potere politico, ammonendo a qualsiasi ingerenza dovesse invece verificarsi. Di qui, l'inclusione di Rosmini nella lista delle persone sospette e da controllare, da parte del governo austriaco.

È chiaro che il neoguelfismo italiano emerge drammaticamente nella Prima guerra d'indipendenza (1848-49), quando l'interrogativo sul ruolo del cattolicesimo per realizzare le aspirazioni dell'unità d'Italia diventa un problema politico, non più solo filosofico. I due principali esponenti neoguelfi, Gioberti e Rosmini, perseguono un indirizzo diverso e le contraddizioni fra di loro sono emblematiche per comprendere la contraddittorietà dello stesso processo risorgimentale, dal punto di vista dei cattolici. Il comportamento politico del Papato, che in un primo tempo asseconda le istanze rivoluzionarie italiane e in un secondo tempo, invece, rifiuta di porsi alla testa del movimento risorgimentale e ripiega sulle posizioni dello storico nemico austriaco, si può spiegare anche sullo sfondo delle contraddizioni nel neoguelfismo italiano.

Alla base c'era il ruolo del papa e i poteri ad esso connessi nel tentativo di erigere lo Stato unitario italiano su base federalista. Infatti i rappresentanti del movimento neoguelfo non ebbero essi stessi chiaro in che termini il Papato avrebbe dovuto rivestire un ruolo decisivo nel processo federale, e con quali poteri esso avrebbe potuto guidare il processo di unificazione. A questa mancanza di chiarezza contribuirono forse pure Gioberti e Rosmini, i quali intesero in modo diverso la natura del Papato. Esso venne collegato da Gioberti strettamente alla visione della filosofia della creazione, e quindi fu caricato di un ruolo nella direzione del processo unitario che lo conduceva ad incarnare una precisa idea metafisica. Con la conseguenza che, nel momento della crisi del Papato, e nel momento del sorgere da parte di Pio IX delle profonde perplessità di guidare una nazione come quella italiana che non appariva più in sintonia con l'idea

¹ Il neoguelfismo di Rosmini fu influenzato da De Maistre (*Du Pape*, 1819), Carlo Trova e Cesare Balbo, autori rispettivamente di una *Storia d'Italia nel Medio Evo* (1839) e di una *Storia d'Italia sotto i barbari* (1830).

cattolica, Gioberti abbandonò la stessa premessa neoguelfo-federalistica, assumendo, nel *Rinnovamento*, una prospettiva nuova.

Rosmini, al contrario, non avendo affidato al Papato il ruolo di incarnare una precisa idea speculativa, non ritenne venuta meno, con la crisi del 1849, la possibilità di ripensare allo Stato romano come una realtà capace di mediare le diverse esigenze verso la creazione di un'unità nazionale. Egli pagò sulla sua persona il fallimento del progetto federale da lui difeso e del programma riguardo al Papato "nazionale", tanto con la condanna delle sue opere politiche, quanto con l'isolamento in ambito politico, quanto infine con la mancata elevazione alla dignità cardinalizia. Eppure, nonostante questa vera e propria clamorosa sconfitta delle sue idee e delle sue indicazioni politiche e diplomatiche, restò moderatamente convinto che sul Papato si sarebbe ancora potuto contare, ove si fossero verificate alcune circostanze favorevoli. La visione rosminiana del Papato, a questo punto, si dimostra troppo ottimistica e forse legata ad una speranza più che ad una valutazione realistica. Continuando egli a considerare, anche dopo il 1849, il ruolo positivo del Papato nei progetti ulteriori di riscatto nazionale, mostra di avere una grande considerazione in Pio IX e nelle sue capacità di superare i limiti che erano imposti a lui da una serie di scelte sbagliate, iterate ormai dopo il 1850 dalla politica del cardinale Antonelli. Quel Papato che aveva rigettato come pericolose le proposte rosminiane di riforma nella Chiesa non poteva più pensare di avere un proprio ruolo nella causa nazionale. Rosmini, sperando in una soluzione favorevole dell'esame delle sue opere davanti all'Indice, e godendo indubitabilmente di un favore notevole in questo ambito da parte del Pontefice, forse si illuse che anche su altre materie questi si potesse dimostrare ancora legato ai suoi vecchi progetti, magari rinnovati ed aggiustati.

Come si può ben vedere, si tratta di due atteggiamenti molto interessanti. Nel primo caso l'inadeguatezza dell'istituzione papale all'idea che di essa si era creata Gioberti (entità che ontologicamente informa della sua essenza lo spirito italiano cattolico) comporta la crisi dell'iniziativa che lega la causa nazionale al Papato ed al cattolicesimo. Gioberti ritiene in un certo senso che il Papato abbia tradito l'idea di religione collegata allo spirito italiano, travisando il suo ruolo insieme politico e religioso. Di qui la condanna del Papato di Pio IX e del cattolicesimo curiale, con l'abbandono del progetto che dello Stato pontificio faceva lo Stato di riferimento per la direzione politica italiana. La convinzione di Gioberti, nel *Rinnovamento*, diviene quella che la direzione della politica unitaria italiana spetti al Regno di Sardegna, e che l'ipotesi di risoluzione federale sia ormai tramontata nei tempi stretti che erano stati concepiti da lui, fin dalle speculazioni del *Primato*. Al Papato spetterà solo un ruolo del tutto spirituale. La nazione italiana non sarà guidata dal Sommo Pontefice, perché egli non avrà più il Potere temporale, e sarà per gli italiani un punto di riferimento solo spirituale.

In considerazione del fallimento del progetto federale per l'insistenza del Regno di Sardegna di concepire l'alleanza fra gli Stati italiani come una Lega militare, con l'esclusione del forte progetto della Dieta "costituente", e visto che la Curia romana aveva poi assecondato tale tendenza negativa nei confronti della Confederazione con il rifiuto, a sua volta, di un ruolo rinnovato del Papato come entità di mediazione, Rosmini aveva ritenuto che l'idea in sé d'un accordo fosse venuta meno per determinate contingenze, e che occorresse attendere tempi migliori. Una diversa situazione, magari con una maggiore efficacia del ruolo dei Sovrani rispetto ai Parlamenti, e con un contrasto più rigoroso delle iniziative demagogiche ed ideologiche in corso, avrebbe potuto favorire la ripresa di una considerazione positiva del principato ecclesiastico. L'ottimismo rosminiano era anche in fondo giustificato dal fatto che, nell'ottica del pensatore

trentino, il Regno di Sardegna, avendo fatto la scelta anticlericale con le leggi Siccardi,² ed essendosi sempre più laicizzato, non poteva dichiararsi portavoce delle tendenze unitarie nazionali. Se il re di Sardegna non poteva porsi a capo del movimento nazionale, perché il suo Parlamento si era alienato le simpatie dei cattolici, evidentemente la causa nazionale non poteva essere portata avanti dai Savoia. Dunque, la mediazione papale poteva tornare valida.

III. GIORDANI

Significativa fu l'esperienza neoguelfa che Giordani, e altri esponenti del cattolicesimo italiano, condussero negli anni Venti del Ventesimo secolo. La storia del movimento cattolico di quegli anni si sofferma, in generale, su altri processi storici. Del popolarismo di Sturzo si riconoscono diverse anime, riconducibili alle figure del sacerdote siciliano, di Guido Miglioli, di Stefano Cavazzoni, di Francesco Luigi Ferrari, di Alcide De Gasperi, diversamente impegnate sul fronte dell'opposizione al fascismo. Di un gruppo neoguelfo si hanno poche tracce, prima della fondazione, nel 1928, di *Azione Guelfa*, ad opera di Piero Malvestiti e Gioacchino Malavasi.

La traccia più consistente è la fondazione della rivista *Parte Guelfa*, avvenuta nel 1925. Durò poco e fu costretta a chiudere dopo appena quattro numeri usciti, dei quali il penultimo sequestrato nei punti vendita e l'ultimo direttamente in tipografia. Tale esperienza non ha ricevuto, eccetto poche eccezioni, il giusto interesse dagli studi storici che si sono soffermati su quel periodo, per cui potrebbe apparire come un tentativo non consistente, forse frutto dell'iniziativa coraggiosa di qualche intellettuale dell'epoca, non sufficiente per poter definire un movimento neoguelfo. Prima di confutare tale interpretazione, si può andare sulle tracce del nuovo neoguelfismo ricorrendo ad altre circostanze. La prima è un articolo che Piero Gobetti pubblicò su *La Rivoluzione Liberale*, il 25 marzo 1923, dal titolo "Critica al Neoguelfismo". Il firmatario di tale articolo era Giovanni Maria Bertini, un filosofo risorgimentale che aveva scritto tale contributo molti anni prima, il 12 gennaio 1863. Perché Gobetti pubblicò uno scritto così vecchio? In una presentazione di tale articolo, egli spiegò che fu il Presidente del Consiglio dei Ministri, Benito Mussolini, ad averglielo inviato, per contrastare un eventuale pericolo neoguelfo che, evidentemente, era in atto. Nel ristamparlo, Gobetti concordò sugli «equivoci neoguelfi» tipici della storia d'Italia, in considerazione del fatto che «c'è in ogni italiano l'orgoglio dell'ospite del papa». Al tempo stesso, non trattenne una chiosa polemica nei confronti delle reali intenzioni di Mussolini, il quale aveva cominciato a tessere la sua trama di potere cercando di incontrare la cultura cattolica così da emarginare il popolarismo di Sturzo.

Un'altra traccia rilevante proviene da una diretta memoria di Gerardo Bruni, uno dei primi popolari, circa un'azione dimostrativa, probabilmente un attentato, che lui e qualcun altro vol-

² Le leggi di separazione fra Stato e Chiesa che, nel 1850, furono promulgate dal Regno di Sardegna. Alienazione dei privilegi del clero cattolico.

lero ordire contro Mussolini in seguito al delitto Matteotti (10 giugno 1924). Si tratta di una memoria che Bruni³ presentò solo nel 1973, al convegno “Cristiani per il socialismo”, tenuto a Bologna. Per realizzare tale gesto, che implicava l’uso delle armi, cercarono manforte nel gruppo guelfo che stazionava a Piazza Adriana, a Roma, ma costoro non condivisero l’iniziativa⁴ (Piazza Adriana era anche la sede della rivista *Parte Guelfa*).

Parte Guelfa non ebbe vita facile, perché fu presto messa all’indice dal fascismo. Per sottrarlo al sequestro preventivo della polizia si ricorse, per la stampa, a una tipografia di Bari, probabilmente su strategia attuata da Cenci, che era pugliese. Essa fu stroncata dalla presa di distanza che, attraverso *l’Osservatore Romano*, la Santa Sede prese nei confronti di tale rivista, che era scesa nell’arena politica con vivace polemica.

Le intenzioni della rivista si rivelarono nel «Preambolo», firmato da entrambi i direttori: un manifesto programmatico delle loro intenzioni e dell’indirizzo che la rivista voleva prendere. Lo scopo della rivista era «fare opera di conquista [...] al cattolicesimo» e, per avere le mani più libere, si sottolinea nelle prime righe l’autonomia dal Partito Popolare Italiano e dall’Azione Cattolica. Gli unici limiti che la rivista s’impose furono «l’interesse e la dottrina della Chiesa». La posizione neoguelfa non poteva rivelarsi con parole più chiare delle seguenti: «Noi tendiamo agli Stati Uniti d’Europa con moderatore il Papa. Prepariamone la realizzazione creando le interferenze culturali, che precedano o almeno seguano le interdipendenze economiche e sociali». La figura paterna del Santo Padre, a loro avviso, avrebbe potuto lavorare per avvicinare «i fratelli separati [...] da barriere naturali e da pregiudizi irrazionali». Per realizzare ciò, concludevano in tale «Preambolo», bisognava muovere da 10 principi fondamentali, cioè dal Decalogo, che per essere preso alla lettera, onde evitare ogni confusione su chi mercanteggiava e attenuava la forza dei principi cristiani, riportarono in lingua ebraica, nella prima pagina del primo numero.

Le firme che si alternarono nei 4 numeri della rivista, che poterono vedere la luce fra mille difficoltà, furono, oltre a Giordani e Cenci, quelle di Icilio Felici, Renato Vuillermin, Giovanni Livrani, Fernand Deschamps, Vittorio Castellani, Vito G. Galati, Manlio Carnazza, Nello Palmieri, Edoardo Fenu, Luigi Sturzo, Federico Valenzani, Riccardo Carbonelli, Mario Scelba, Luigi Corazzin, Fabrizio Fabrizi, Mario Gorini, Achille Grandi, Enzo Iulitta, Michele Poveromo, Giovanni Livrani. Questa galleria, fatta di alcuni nomi che si conquisteranno il palcoscenico delle lotte politiche anche negli anni successivi e di altri che spariranno dalla scena pubblica, si compone di sacerdoti impegnati nella polemica politica, popolari nuovi e della prima ora, intellettuali esperti nei vari settori dell’economia, della politica estera, della sanità, ecc.

Un gruppo che si rifaceva al neoguelfismo, dunque, esistette, ed era anche abbastanza nutrito. Quanto si ispirava all’esperienza neoguelfa risorgimentale? Iginò Giordani è il sicuro collegamento intellettuale fra tale gruppo e la storia del Risorgimento italiano.

Negli stessi anni in cui Giordani preparava, e poi realizzava, *Parte Guelfa*, egli era impegnato

³ Fondatore del Partito Cristiano Sociale, unico rappresentante di questo partito all’Assemblea Costituente.

⁴ G. BRUNI, *L’esperienza dei cristiano-sociali*, in «Discorsi e immagini», n. 2, settembre 1981, p. 30.

in una personale ricerca sul movimento sociale e politico cristiano del Diciannovesimo secolo. Tale ricerca nasceva da una esigenza interiore di recuperare il vissuto e il pensiero di quei cattolici che, sotto i colpi del laicismo massone, illuminista e del socialismo ateo e rivoluzionario, avevano reagito con impegno e coerenza, fondando le basi della modernità sui presupposti del «cristianesimo militante». Chiese consiglio a Sturzo, il quale gli fornì un primo elenco di figure che riteneva utile approfondire. Partì una esplorazione di figure, storie, pensieri, che ebbe due tappe importanti: i francesi Montalembert, Lacordaire, Lamennais, dei quali Giordani ammirò la passione per l'idea di libertà, scevra dai condizionamenti ideologici del pensiero materialista, e il neoguelfismo risorgimentale, letto soprattutto attraverso le figure di Santorre di Santarosa, Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo e Gioacchino Ventura. L'indagine storica di Giordani è al servizio della presa di coscienza che lui, in quanto popolare, si augura che i cattolici italiani possano prendere in relazione al pericolo dell'emergente sistema fascista, considerato da Giordani neopagano, anticristiano, immorale e irrazionale. È una storia, dunque, che si fa presente attualità, nella misura in cui intendeva fondare un riscatto etico e politico. Tali ricerche confluirono in un volume scritto fra il 1925 e il 1926, *Pionieri della democrazia cristiana*, che poté uscire solo dopo la caduta del fascismo, nel 1945, a causa delle restrizioni alla libertà di stampa in generale, e al personaggio Giordani in particolare, che il fascismo intraprese.⁵

IV. NEOGUELFISMO E ANTICATTOLICESIMO

Consideriamo ora la differenza fra il neoguelfismo di Gioberti e di Rosmini e quello del secolo successivo, di Giordani. A Giordani appare errato far coincidere i dogmi e le verità della fede con un programma di una parte politica, perché le verità della fede sono a disposizione di tutti, devono potersi realizzare a prescindere dalle opzioni politiche in campo. Non sarà mai una parte che, in quanto avrà saputo organizzarsi politicamente, riuscirà a fondare un ordine confacente con i principi e i valori cristiani. Con parole dirette, Giordani esclamò che «il Papa non può essere assunto a capo d'un partito politico, egli padre di tutta la cristianità nel regno dello spirito».⁶ Giordani osserva che, difatti, quando Pio IX tentò di attuare il programma neoguelfo, si scontrò con la realtà. Il riferimento, chiaramente, è alla guerra con l'Austria durante i moti del 1848-49, e all'allocuzione *Non semel* durante il Concistoro cardinalizio chiamato a risolvere il problema di

⁵ La prima edizione del volume apparve con il titolo *Pionieri della democrazia cristiana*, SELI, Roma 1945. Una seconda edizione fu pubblicata nel 1950, col titolo di *Storia della democrazia cristiana. I pionieri*, sempre per l'editrice SELI, a cui fu aggiunta un'ampia prefazione ed eliminato l'ultimo capitolo, relativo al Centro Germanico, che doveva essere inserito in un secondo volume che, invece, non vide mai la luce. Il volume fu ripubblicato nel 2008, col titolo di *Pionieri cristiani della democrazia*, Città Nuova, Roma, comprensivo sia del capitolo dell'edizione del 1945 che della Prefazione del 1950.

⁶ Ivi, p. 73.

come potessero le truppe del papa muovere contro un esercito cattolico come quello austriaco.

Un secolo dopo si stava verificando una situazione simile, in Europa, e con una proposta analoga, formulata da Giordani nelle pagine di *Parte Guelfa*. Ad avviso di Giordani, la Prima Guerra Mondiale aveva mostrato la necessità di avviare un processo di aggregazione delle principali forze europee. Comprese, e lo scrisse negli articoli su *Parte Guelfa*, che se l'Europa voleva vivere pacificamente, doveva affidarsi non alle strategie geopolitiche per porre fine alle controversie, ma all'instaurazione di una pace frutto di una scelta morale coraggiosa, basata sull'elezione del papa a «moderatore» dell'equilibrio continentale. L'idea era tutt'altro che ingenua se si pensa che tale ruolo, ad avviso di Giordani, non era politico, ma appunto morale, e che, nella storia dei decenni precedenti, il Santo Padre era stato chiamato da alcuni contendenti a dirimere alcune controversie nell'ordine internazionale. Il caso più rilevante, frequentemente citato da Giordani, era la questione delle isole Caroline, del 1885. Si trattò di una crisi fra la Spagna e la Germania per il possesso delle Caroline nell'Oceano Pacifico. Tali isole appartenevano nominalmente alla Spagna da secoli, anche se questa le aveva lasciate in uno stato d'incuria. La Germania ne rivendicava il possesso (con scarse motivazioni, a dire il vero, basate sulla presenza di una compagnia commerciale tedesca su quel suolo insulare). Bismarck, probabilmente per tentare di riabilitarsi agli occhi dei cattolici verso i quali aveva promosso il *Kulturkampf*, ebbe l'idea di affidare la soluzione all'arbitrato del papa, e la cattolica Spagna non ebbe niente da ridire. Ma i casi furono numerosi e significativi.⁷ Ad essi Giordani fece riferimento per fondare la proposta che già fu del Santarosa e di Gioberti: riorganizzare l'Europa politica sulla figura morale del pontefice romano.

⁷ I più importanti: nel 1870 la Santa Sede agì, in modo riservato, con un'opera di mediazione finalizzata alla prevenzione del conflitto Franco-Prussiano. Tale ruolo di mediazione ebbe modo di ripetersi nel 1890, quando Leone XIII nominò una commissione di prelati per dirimere una questione tra Gran Bretagna e Portogallo riguardante i confini del territorio di Murta Yama nel Congo. Nel 1893 ci fu l'arbitrato papale nella disputa fra Perù ed Ecuador riguardo alle frontiere. Nel 1894 Gran Bretagna e Venezuela ricorsero alla mediazione del papa per definire le frontiere della Guiana. Lo stesso accadde nel 1895, quando il papa fece da arbitro nel conflitto fra Haiti e Santo Domingo. Nel 1896 fu il papa a condurre un appello a Menelik di Etiopia a favore del rilascio dei prigionieri italiani di guerra. Nel 1898 la Santa Sede condusse un intervento per prevenire la guerra tra Spagna e Stati Uniti su Cuba e ancora, fra il 1900 e il 1903, fu richiesto l'arbitrato papale nella disputa fra Argentina e Cile per la determinazione delle frontiere. Nel 1905 Perù e Colombia gradirono di sottomettersi all'arbitrato papale in occasione di future dispute; nel 1906 lo stesso accadde per la determinazione delle frontiere tra Colombia ed Ecuador; negli anni dal 1909 al 1910 si ebbe l'arbitrato papale sul possesso dei depositi d'oro nella disputa fra Brasile e Bolivia, e poi fra Brasile e Perù. Si osservi che tutto ciò avvenne nonostante la Santa Sede fosse stata esclusa, ad opera dell'Italia, dalla Conferenza dell'Aja del 1899, che aveva codificato le procedure per la soluzione delle controversie internazionali con mezzi pacifici: i buoni uffici, l'inchiesta, la mediazione e l'arbitrato. Cfr. T. BERTONE, *La diplomazia pontificia in un mondo globalizzato*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 490-491.

Ovviamente tale proposta incontrò molti dubbi. Lo stesso Sturzo, che rimase in comunicazione con il gruppo di popolari nell'esilio londinese attraverso la corrispondenza con Giordani, scrisse al suo giovane pupillo quanto segue:

A proposito di "Parte guelfa", nel programma si dice che volete "gli Stati Uniti Europei con moderatore il papa". C'è da riflettere: se il papa dovrà interessarsi della politica europea, sarà costretto, assai più che non ora, a rispettare e aiutare i governi di fatto e quindi le tendenze conservatrici e nazionalistiche, che oggi predominano. Il secolo XVIII e metà del XIX ci dovrebbero insegnare qualche cosa in proposito. Può anche ricordarsi il Medio Evo del papa dei popoli; ma quale differenza da allora ad oggi! E poi, non avvertite che manca l'unità spirituale dell'Europa, e nel campo religioso (protestanti e ortodossi) e in quello politico (nazionalisti-liberali-socialisti) e in quello economico (paesi vincitori, vinti e così così)? Il giobertinismo guelfo era limitato ad una Italia chiusa; e aveva allora un potere temporale che si reputava necessario almeno come stato di fatto. Oggi non è lo stesso.⁸

La lettera di Sturzo fu pubblicata anche su *Parte Guelfa* del numero successivo, senza citare il nome dell'autore, ovviamente. Il dibattito era dunque fissato sulle possibilità di impostare un parallelismo fra il neoguelfismo risorgimentale e il neoguelfismo di Giordani e di Cenci.

V. STATO E CHIESA

Nel marzo del 1848 Rosmini pubblica *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, compiendo delle scelte apparentemente contraddittorie rispetto alle esperienze del costituzionalismo moderno. Le costituzioni liberali e illuministe, infatti, avevano premesso alla propria architettura una dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, mentre Rosmini comprende la difficoltà di definire in modo appropriato tali diritti, e pone invece alla base della Costituzione il riconoscimento che «i diritti di natura e di ragione sono inviolabili per ogni uomo» (art. 2). Questi diritti, in quanto propri della persona umana, sono anteriori allo Stato, devono essere riconosciuti e garantiti ai cittadini e agli stranieri. Si osservi che all'art. 3, fra i principi fondamentali, Rosmini garantisce la libertà d'azione alla Chiesa cattolica. In pratica, non accoglie la formula tipica delle costituzioni italiane di allora, secondo le quali la religione cattolica era la sola religione di Stato (eredità: *cuius regio eius religio*). Rosmini pensava che la Chiesa avrebbe potuto svolgere la sua missione solo in condizioni di piena libertà dal potere politico.

La religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma che la sua libertà venga garantita e assicurata. Altrimenti si rischia il paradosso per cui un popolo libero sarebbe schiavo della religione che lo Stato gli farebbe professare. Tale assurdità si riscontra in tutte le costituzioni che s'ispirano al modello di organizzazione istituzionale e politica francese, a sua volta sollecitato, in origine, da un'istanza ostile alla fede religiosa. Gli esiti sono stati inevitabilmente contraddittori. Mentre si proclama la libertà di tutti i culti, proprio per tale ragione si contrasta

⁸ Lettera da Londra di Sturzo a Giordani, 28 giugno 1925, in I. GIORDANI, L. STURZO, *Un ponte tra due generazioni*, a cura di P. PICCOLI, Cariplo-Laterza, Bari 1987, pp. 45-46.

l'azione della Chiesa, cioè la fede religiosa più diffusa fra i cittadini.

È per queste ragioni, ad avviso di Rosmini, che la libertà e i diritti della Chiesa rimangono sacrificati in tutte le costituzioni moderne come, se non di più, nei poteri più assoluti, come già egli notava nelle *Cinque Piaghe*, quando voleva la Chiesa libera come alle origini: «La Chiesa primitiva era povera, ma libera. Ella non aveva vassallaggio, non protezione, meno ancora tutela, o avvocazia».⁹

Il medesimo tema risuona in Giordani, seppure con accenti diversi. Esso, infatti, nel Ventesimo secolo, incontra le sfide della democrazia e del pluralismo, della cittadinanza e dell'organizzazione sociale delle basi dello Stato. «Ovvio», osserva Giordani, «per la maggioranza il popolo è, al tempo stesso, sia Chiesa sia Stato. Ci vuole proprio una dissociazione di tipo civile per pensare un contrasto, o anche solo una netta separazione, fra Chiesa e Stato, perché equivarrebbe alla dissociazione di ciascuno con sé stesso, che rispetto alla Chiesa è un fedele, e rispetto allo Stato è un cittadino».¹⁰

Per Giordani, dunque, la questione è fissata nel modo seguente: le funzioni dello Stato e della Chiesa sono distinte, ma il soggetto su cui queste funzioni si applicano è il medesimo: il popolo. La conseguenza, a suo avviso, è che si deve uscire dal dibattito dommatico fra sfere d'influenza e gerarchie di principi e di valori, per riconoscere l'indispensabile funzione che Chiesa e Stato svolgono nella formazione e maturazione della persona. In altre parole, si trattava di operare assieme, cercare soluzioni di reciproco riconoscimento, facilitare la collaborazione fra politica e religione, attraverso iniziative specifiche, concrete, dalle quali ricomporre il quadro generale che la teologia politica e la filosofia dello Stato avrebbero potuto interpretare.

E invece, il mondo liberale – nelle sue istanze originarie – ha creduto di trasferire la differenza nella funzione fra Stato e Chiesa alla personalità del cittadino. Per cui dovremmo vivere come fossimo muniti di un doppio emisfero cerebrale: uno dove vivono le nostre adesioni religiose e l'altro dove ci comportiamo come perfetti sudditi/cittadini dello Stato borghese, liberale e moderno (la filosofia politica di Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, ne rappresenta limpidamente le istanze teoriche). È la separazione fra pubblico e privato, fra etica e politica, che alla fine tratta con indifferenza (quasi come un fastidio) l'appartenenza religiosa.¹¹ Su quest'ultima considerazione, Rosmini e Giordani trovano un sicuro punto di contatto, testimoniato dalle seguenti citazioni, giustapposte a sostegno delle tesi espresse.

Per Rosmini:

Il liberalismo adunque de' nostri signori si manifesta sempre più: tutto finisce in una intolleranza religiosa, e in un'ostilità al clero. Dico in un'intolleranza religiosa, perché fino a tanto che ci sarà religione, si porrà sempre dai padri di famiglia una maggior confidenza negli istitutori ed educatori ecclesiastici, che non sia in istitutori laicali: è cosa naturale ed inevitabile, e basta a vederla il senso comune: la speranza di fare che il clero perda la confidenza a segno d'essere posposto, in così moralissimo e religiosissimo ufficio, al laicato, non può fondarsi ragionevolmente, se non sulla speranza di distruggere la religione.

⁹ A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1998, p. 229.

¹⁰ I. GIORDANI, *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, pp. 347-348.

¹¹ Cf. J. LOCKE, *Epistole de tolerantia*, 1689.

Dio mi guardi dall'attribuire questo pensiero agli avversari che abbiamo preso ad impugnare: siamo anzi persuasi che essi ne sono lontanissimi. Ma la conseguenza logica non è meno inevitabile.¹²

In Giordani:

Al laicismo attingono le correnti liberali più notevoli [...] Facendo leva sulla libertà, il liberalismo la intende come autonomia dello spirito da ogni autorità, la cui norma non sia nello spirito stesso. Elimina così *ipso facto* l'autorità divina e la stessa autorità esterna [...] Il liberalismo concilierebbe il bene comune e gli interessi privati, facendo di quello la somma di questi. Questo liberalismo, detto classico, separa la ragione umana dalla ragione divina, l'economia dall'etica, la politica dalla religione, lo Stato dalla Chiesa. Fa in certo modo il libero esame, che si fagocita la religione e le Scritture, arrivando a far di ognuno legge a se stesso. Senonché, dove la volontà di ognuno è legge, la convivenza diventa impossibile. Per renderla possibile, si finisce con l'attribuir poteri straordinari allo Stato, per via della polizia.

Posto come fine l'utile personale o il piacere, relegata la norma eteronoma dell'etica, pullulano forme di egoismo sordido e di machiavellismo corrotto.

[...]

La critica, che i cattolici fanno a questo liberalismo, è che le sue libertà sono – almeno teoreticamente – concesse a tutti e a tutto: a buoni e a cattivi, a verità ed errore, arrivando a una tolleranza, che mette sullo stesso piano vero e falso, bene e male: e provoca la licenza. Poiché la Chiesa non ammette questa universale parificazione, riceve dal liberalismo la taccia d'intollerante. Ché esso prescinde da Dio e quindi non ammette una soggezione alla sua legge. Oppure ammette Dio e la sua legge, ma separati dallo Stato e dalla politica: donde l'istanza della separazione tra Stato e Chiesa. Ognun vede come, così argomentando, il liberalismo affermi e agisca dogmaticamente.¹³

a.lopresti1@lumsa.it

(Università Lumsa di Roma)

¹² A. ROSMINI, *Opuscoli politici*, Città Nuova, Roma 1978, p. 205.

¹³ I. GIORDANI, *Le due città*, cit., pp. 347-348.