UMBERTO MARCELLI

LA POLEMICA TRA CAVOUR E MONTALEMBERT E L'INTERVENTO DI FRANCESCO LIVERANI

I grandi avvenimenti del 1860, che avevano portato all'annessione dell'Italia centrale contro la cessione di Nizza e Savoia, alla liberazione dell'Italia meridionale e all'intervento nelle Marche e nell'Umbria dell'esercito piemontese, avevano saldato le due parti più ampie della penisola, ponendo le basi dell'unità completa della nazione italiana. Il sogno giovanile di Cavour, di svegliarsi un giorno presidente del Consiglio dei ministri del Regno d'Italia (1), si era realizzato, contro le stesse sue previsioni del maggio di quell'anno, quando solo la grande popolarità di Garibaldi, e il timore di gravi perturbazioni interne, gli avevano impedito di mandare a monte la spedizione dei Mille (2). Egli, poi, non poteva mettere nel conto politico l'inevitabile crisi, che sarebbe scoppiata col popolare eroe e coi suoi seguaci allorché si sarebbe conosciuta la cessione di Nizza alla Francia: la sua politica avrebbe potuto essere messa in discussione con argomenti assai efficaci davanti all'opinione pubblica, sommandosi quella cessione con l'arresto dell'iniziativa unitaria garibaldina. Meglio lasciar correre l'avventura ai più agitati membri del partito d'azione, non senza tenersi pronto ad intervenire a seconda delle circostanze. L'entusiasmo suscitato dalle gesta dei Mille fu incontenibile, e parve travolgere la politica delle audacie calcolate e contenute di Ca-

(1) Cavour a Giulia di Barolo, Turin 2 ottobre 1832, *Epistolario* a cura della Commissione Nazionale Editrice, I, Bologna 1962, p. 125. Su questa famosa lettera, vd. F. RUFENI, *La giovinezza di Cavour*, I, Torino 1937², p. 305 ss.

(2) Sulla linea di Cavour a proposito della spedizione dei Mille, ci si consenta di citare soltanto R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo 1854-1861*, III, Bari 1984, p. 701 ss.

voir, che pure aveva avuto l'effetto di indurre Napoleone III a intervenire contro l'Austria, a bloccarla entro il Quadrilatero, e con la cessione di Nizza e Savoia a fare della Francia la complice necessaria dell'unificazione italiana. L'una potenza obbligò l'altra al non intervento, aprendo il varco all'iniziativa di Garibaldi (3). Soltanto il passaggio dell'esercito sardo nelle Marche e nell'Umbria e poi a Napoli valse a contenere la «garibaldite» degli Italiani, e ad impedire che la rivoluzione superasse i limiti entro i quali il non intervento esercitava la sua funzione liberatrice della penisola.

Contemporaneamente Cavour si sentì investito dell'arduo compito di completare l'unificazione politica dell'Italia, per impedire alla rivoluzione di tentarla coi suoi metodi ormai inadeguati alla realtà; e del compito, non meno arduo, di dare corpo all'altro sogno di regolare i rapporti tra lo Stato e le Chiese col principio della libertà (4).

L'intervento nelle Marche e nell'Umbria, dopo l'annessione delle Legazioni, riducendo i possessi della Chiesa a Roma e al Lazio, ove si trovava il presidio militare francese, aveva sollevato contro di lui e contro l'Italia il mondo cattolico e la Francia stessa, bonapartista e non, ostili l'uno e l'altra per motivi diversi all'entrata di Roma nel Regno d'Italia (5). E intanto la rivoluzione garibaldina, esaltata dai suoi trionfi, malamente sopportando il freno che le aveva imposto Cavour, minacciava di rompere ancora gli argini, senza calcolare il pericolo rappresentato dall'Impero francese, da una parte, e da quello d'Austria, dall'altra.

Cavour doveva ad ogni costo mantenere l'iniziativa del movimento nazionale; ma questa volta non poteva ricorrere alle armi: gli occorrevano idee e trattative per risolvere la questione romana.

Fin dalla sua giovinezza egli aveva assorbito l'idea anglosassone della separazione dello Stato e della Chiesa dai suoi parenti di Ginevra, da Vinet e dal protestantesimo e cattolicesimo liberali (6). Da quegli an-

(3) F. VALSECCHI, *Villafranca, o la fine della diplomazia*. «Nuova Antologia», n. 1905, settembre 1959.

(4) RUFFINI, op. cit., II, p. 303 ss., insiste con fondamento sull'interesse di Cavour giovane per la conciliazione di religione e libertà; ma vd. ROMEO, op. cit., I, pp. 580-606, e III, pp. 911-913, per quanto riguarda il suo pensiero sulla religione.

(5) B. FERRARI, *I cattolici francesi di fronte al primo Risorgimento*. «Vita e pensiero», XXXVIII (1955), pp. 577-590, esamina la diversa posizione dei cattolici di Francia, gli uni favorevoli, gli altri contrari al Risorgimento, mettendo in rilievo che anche fra i partiti francesi esistevano analoghe differenze sullo stesso problema.

(6) RUFFINI, op. cit.; ID., *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari 1936. L. SALVATORELLI, Introduzione a CAVOUR, *Diario (1833-1843)*, trad. it., Milano 1941; E. PASSERIN D'ENTRÉVES,

ni il problema del rapporto tra la religione e la libertà ebbe un posto importante nella sua meditazione, se non proprio nella sua azione. Lo interessò la possibilità di una riforma del cattolicesimo mediante la libertà, di quella libertà a cui egli attribuiva poteri addirittura taumaturgici, com'è stato detto (7), e che si sforzò durante tutta la sua vita politica di estendere ai vari rami delle attività sociali.

Alla fine del 1860 il problema della libertà della Chiesa gli si presentò con l'urgenza del problema stesso di garantire l'unificazione italiana consacrandola a Roma: ciò gli parve possibile soltanto mediante l'accordo col pontefice. Il principio della libertà poteva compiere anche questo miracolo.

Mentre dava l'avvio alle note trattative col Vaticano, Cavour pronunciò al Parlamento il discorso dell'11 ottobre 1860, destinato a influire nello stesso tempo su Pio IX e sull'opinione pubblica italiana e internazionale. La questione romana, affermò, sarebbe stata risolta coi mezzi morali, e precisamente col diffondersi della convinzione «... essere la libertà altamente favorevole allo sviluppo del vero sentimento religioso». E proseguì: «... noi abbiamo veduto un illustre scrittore, in un lucido intervallo, dimostrare all'Europa ... che la libertà era stata molto utile al ridedramento dello spirito religioso» (8). Qui Cavour alludeva a Charles de Montalembert (9), l'amico del padre Lacordaire e del Lamennais della prima maniera (10), illustri rappresentanti del cattolicesimo liberale francese, che tuttavia era in gran parte avverso alla pretesa della rivoluzione italiana di distruggere il potere temporale del papa. Montalembert soprattutto era stato l'eloquente difensore della sovranità pontificia nel 1849, con atteggiamenti da cavaliere antico; e ancora nel 1856, alla conclusione del congresso di Parigi che aveva condannato la politica austriaca in Italia, il malgoverno pontificio negli Stati Romani e dei Borboni a Napoli, si era fatto un dovere di elevare la sua altisonante protesta a favore di Pio IX dalle colonne del «Corrèpondent» (11). Palmerston e

I precedenti della formula cavouriana «Libera Chiesa in libero Stato», «Rass. Stor. Risorgimento», XLI (1954), pp. 494; FERRARI, *Il Cavour e la formula del Montalembert*, «Vita e pensiero», XXXVIII (1955), pp. 274-287.

(7) RUFFINI, *La giovinezza di Cavour*, II, cit., p. 308.

(8) C. BENSOGÈ DI CAVOUR, *Discorsi parlamentari*, XV (1859-1861), a cura di A. Saitta, Firenze 1973, p. 396.

(9) E. LECANUET, *Montalembert, d'après son journal et sa correspondance*, Paris 1895-1901, voll. 3; *Carteggio Montalembert-Cantù* a cura di F. Kaucisvili Melzi D'Eril, Milano 1969, con una interessante Introduzione, pp. 1-50.

(10) G. VERUCCI, *Félicité Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli 1963.

(11) CH. DE MONTALEMBERT, *Pie IX et lord Palmerston*, Extrait du Corrèpondent du 25

Cavour, sui quali Montalembert fa ricadere la responsabilità dell'inattesa conclusione del congresso sancita nel protocollo finale, furono fatti segno alla sua ironia: essi «ne se sont pas fait rebaptiser, n'ont fêté aucun légat, n'ont rendu aucun hommage à celui dont ils ont dénoncé le gouvernement à la réprobation publique» (12). I due uomini politici avevano pronunciato una grave accusa contro il governo temporale degli Stati Romani, per cui «une grand alarme a été semée dans le monde catholique, une grande agitation a été soulevée en Italie» (13). Montalembert lamentava che si era fatta una guerra in Oriente contro la Russia per difendere il diritto delle genti, ma questo stesso diritto al congresso era stato misconosciuto, col protocollo, in Occidente. I Parlamenti di Londra e di Torino avevano divulgato su di un teatro più vasto e popolare quelle inaccettabili conclusioni. Palmerston era stato inutilmente contrastato da Gladstone, da Sidney-Herbert e dall'apologia del governo pontificio pronunciata dal Bowyer (14).

Montalembert distinse tra la questione italiana e la questione del potere temporale del papa. La prima godeva della sua profonda simpatia, alla pari della causa delle nazionalità oppresse di Polonia, di Irlanda, di Grecia, per le quali si era già battuto sulla stampa. Espresse simpatia anche per le libertà piemontesi, e antipatia per il malgoverno napoletano e la dominazione austriaca in Italia. Affermò di vedere possibile la soluzione del problema della nostra Penisola mediante il ritorno ad una perfetta autonomia dei vari staterelli, estesa nel loro interno agli antichi comuni. In tal modo si sarebbe risolta anche la seconda questione, quella del potere temporale, che travalicava i confini italiani per interessare i cattolici di tutto il mondo. Questi non potevano non pretendere l'indipendenza della Chiesa, che non poteva essere garantita né dai sovrani, né dai popoli cattolici, ma soltanto dalla sovranità del Papato (15). E qui l'eloquente scrittore si abbandonò ad un lungo excursus storico, per dimostrare come fosse essenziale all'indipendenza visibile ed intrinseca del pontefice la sovranità sul suo territorio. L'assetto politico da lui auspicato per l'Italia sarebbe valso a risolvere le due questioni, perché lo Stato della Chiesa, tornando ai suoi primordi, avrebbe contemperato gli interessi laici locali con la sovranità pontificia, necessaria al di là di ogni

juin 1856, Paris 1856³, per il 1849, id.

(12) DE MONTALEMBERT, *Pte IX et lord Palmerston*, cit., p. 6.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

(15) Passim.

confine alla Chiesa universale. Casa Savoia avrebbe dovuto farsi mediatrice tra l'indipendenza italiana e le necessità spirituali del Papato e della Chiesa. Montalembert fece riecheggiare il motivo neoguelfo dell'identità storica e religiosa di Italia e Papato (16).

Alla fine del suo articolo, o piuttosto saggio, egli malinconicamente concluse che non si poteva discutere degli interessi del Papato con chi non era né cristiano, né partecipe dei sentimenti cattolici: l'allusione al Palmerston e al Cavour era evidente.

Se si pone mente al coacervo di pensieri, ai quali Montalembert voleva attribuire la virtù di risolvere le complicate questioni dell'indipendenza dell'Italia e del Papato, si comprende l'ironia del Cavour nel discorso dell'11 ottobre 1860, quando se ne uscì con la frase «un brillante scrittore ... *in un lucido intervallo*» aveva dimostrato «che la libertà era stata molto utile al ridestamento dello spirito religioso». Dal 1856 alla fine del 1860 gli eventi avevano fatto giustizia sommaria di quei pensieri, che già erano anacronistici e illusori alla loro prima formulazione. Sol tanto uno di essi si salvava, intendeva dire Cavour, il principio della libertà utile alla religione, e dunque, chiari egli più avanti, utile a sostituire la sovranità territoriale del Papato.

Il nobiluomo francese si sentì offeso in pubblico da quella ironica insinuazione, e volle rispondere adeguatamente, nonostante, disse, la ripugnanza che provava a farlo (17). Cavour aveva fatto versare sangue francese, aveva permesso ai suoi luogotenti d'insultare l'onore cattolico, minacciava il «focolare secolare, l'ultimo rifugio del Padre comune dei fedeli...» (18). Col suo discorso portava un nuovo colpo a tutto ciò che egli amava «ammantando i suoi progetti perversi sotto il velo di un accordo menzognero tra la religione e la libertà». A sostegno delle sue affermazioni, Cavour osava invocare la sua testimonianza... Montalembert protestò: «... sotto nessun punto io sono con voi. Grazie a Dio, la vostra politica non è la mia. Voi siete pei grandi stati centralizzati; io so-

(16) Passim.

(17) *Lettre a M. le comte de Cavour président du Conseil des Ministres, à Turin par le comte de Montalembert de l'Académie Française*, Paris 1860. La lettera porta la data: «La Roche en Breny, 22 octobre 1860». È la risposta immediata al discorso del Cavour dell'11 ottobre 1860. Si noti che questa lettera, come le altre del Montalembert sulla questione romana, e i suoi discorsi sullo stesso argomento, ebbero larga diffusione nel testo francese e nella traduzione italiana nella nostra Penisola: v. il *Discorso del Conte di M. sulla Questione Romana nella tornata 19 ottobre 1849 dell'Assemblea di Francia*, Bologna 1849.

(18) Passim.

no pei piccoli stati indipendenti. Voi disprezzate le tradizioni locali in Italia; io le amo dovunque. Voi siete per l'Italia unitaria; io sono per l'Italia Confederata... Voi distruggete il potere temporale del Pontefice; io lo difendo con tutta l'energia della mia ragione e della mia tenerezza» (19).

Tra lui e Cavour c'era anche questa differenza: per lui stava la coscienza, per Cavour il successo. Due ostacoli si frapponevano al completamento del disegno del ministro piemontese: Roma e Venezia, la Francia e la Germania. La causa di Venezia era giusta, proclamava Montalembert; quella di Roma era ingiusta sotto tutti i punti di vista, compreso quello italiano, Che sarà la patria degli Italiani senza il Papato? Che figura ci avrebbero fatto i reucci piemontesi nel centro della cattolicità, diventato la sede dei ministeri? A Cavour mancava «ce que rien ne remplace, la conscience et le respect de la conscience d'autrui» (20). Vanamente egli proponeva al mondo i vantaggi dell'alleanza tra la libertà e la religione: la sua politica aveva reso più difficile questa alleanza, perché le sue parole erano smentite dai suoi atti. E proclamava: «Je dis sans hésiter: l'Eglise libre au sein d'un Etat libre, voilà pour moi l'idéal» (21). Ma Cavour violava tutte le garanzie della libertà della Chiesa: distruggeva il potere temporale del Papato, e con esso la sua sovranità, da dieci secoli scudo della sua assoluta indipendenza; disperdeva le congregazioni religiose, confiscava il patrimonio ecclesiastico, sottoponeva i vescovi a rigidi controlli, e poi pretendeva che la religione andasse d'accordo con uno stato liberale, che si permetteva simili arbitri a suo danno. Montalembert energicamente concludeva: «Non, non, vous n'êtes pas la liberté, vou n'êtes que la violence!» (22). E, certo, per quanto riguardava la soppressione di tante corporazioni religiose, la confisca dei beni ecclesiastici, non aveva tutti i torti, né egli poteva tener conto delle esigenze politiche, dalle quali Cavour era stato costretto all'alleanza col centro-sinistro, e alle sue inevitabili conseguenze sul terreno della laicizzazione dello Stato. Del resto è anche vero che Cavour per tanta parte approvava quelle conseguenze (23).

(19) Passim.

(20) Passim.

(21) Passim.

(22) Passim.

(23) FERRARI, *Il Cavour e la formula del Montalembert*, «Vita e Pensiero», XXXVIII (1955), pp. 274-287, insiste sulle convinzioni del Cavour avverse alle corporazioni religiose ecc. Il Montalembert, *Lettera al Costituzionale di Parigi intorno alle tendenze anticattoliche dei governi belgico e piemontese*, Bologna 1850, prese posizione fin dal principio contro la politica laicizzatrice del Piemonte liberale.

Questa prima lettera di Montalembert che, ripetiamo, porta la data del 22 ottobre 1860, fu certamente conosciuta da Cavour, se non altro perché gliene scrisse Diomede Pantaleoni il 20 novembre dello stesso anno. Allo scopo di convincerlo, se ce ne fosse stato bisogno, a concedere la più ampia libertà alla Chiesa in cambio di Roma, questi gli diceva: «Prevedo anco un altro risultato se noi adottiamo il sistema di libertà. Più presto o più tardi la Francia sarà obbligata a seguire il nostro esempio, ond'è che fin d'ora n'avremmo l'appoggio d'un certo partito in Francia, e di quel Conte che recentemente Le ha scritto quel modello d'urbanità e di squisita cortesia che è la lettera del Montalembert» (24).

Con queste parole del Pantaleoni siamo ancora sul piano dell'ironia, e insieme siamo alla proposta di cercare l'alleanza dei cattolici liberali francesi, impostando la questione romana nei limiti del loro programma così da agevolarli a realizzarlo nella stessa Francia. Vana illusione, come sappiamo, ma che ci serve a meglio intendere il successivo svolgimento della polemica da parte del Cavour. Infatti questi non soltanto fece proprio il motto «libera Chiesa in libero Stato» secondo quanto gli scrisse Pantaleoni rifacendosi alla lettera del Montalembert, ma sostanzialmente, sia con questa appropriazione sia proclamando di voler andare a Roma per fare della libertà uno degli elementi vitali e rigeneratori del cattolicesimo, chiedeva l'aiuto dei cattolici liberali di Francia per entrare nell'antica capitale. Dalla polemica tentava di passare agli accordi su di un programma comune, compendiato nella formula famosa. Non per nulla Pantaleoni insistette su di questa: «... accordarsi sul sistema di libertà per la Chiesa e Stato o... d'una Chiesa libera in libero Stato» (25). Nelle «Condizioni da offrire come base d'accomodamento fra il Pontefice e il Regno italico nel regolamento delle faccende ecclesiastiche», egli pose al primo posto «il principio di libera Chiesa in libero Stato», che Cavour approvò per mano del Nigra (26). Alla Camera coi due celebri discorsi del 25 e del 27 marzo 1861, egli sviluppò ampiamente questo modo di intendere la religione nello Stato moderno, rendendo celebre il motto «libera Chiesa in libero Stato» (27). Fra i vari argomenti del Cavour svolti per sostenere questo programma, va notata l'affermazione che egli fin dal 1850 si era dichiarato contrario a incamerare i beni del clero e a renderlo «salariato e dipendente dello Stato» (28), e la costata-

(24) «*La Questione Romana negli anni 1860-1861*», I. Bologna 1929, p. 91.

(25) *Ibid.*, p. 92.

(26) *Ibid.*, p. 94.

(27) Discorso del 27 marzo 1861. *Discorsi parlamentari*, vol. XV, cit. p. 518.

(28) *Ibid.*, p. 519.

zione che il potere temporale non esisteva più da quando per salvarlo si era resa necessaria l'occupazione militare straniera.

A rendere più limpida la sua presa di posizione, egli affermò altamente che in Italia nessuno aveva mai voluto la distruzione del potere spirituale e del cattolicesimo, mentre si era ritenuto il potere temporale un «ostacolo alla riorganizzazione» della Penisola e allo «svolgimento del cattolicesimo» (29).

Nel discorso del 9 aprile 1861 al Senato (30) ribadì i concetti esposti davanti alla Camera, e aggiunse alcune importanti considerazioni sulla novità del principio della libertà religiosa applicata ad una società cattolica, principio non attuato in Francia nel 1789 e anni successivi, quando si preferì la costituzione civile del clero e si presero le altre misure ostili alla libertà della Chiesa, giustificate secondo Cavour dall'esistenza del potere temporale. A questo punto si richiamò espressamente al tentativo fallito del Lamennais di far accettare dal papa quel principio, al desiderio ancora nutrito dai cattolici liberali francesi di vedere attuato il programma del Lacordaire e del Montalembert, nomi che egli pronunciò tralasciando ogni tono ironico, in perfetto accoglimento del consiglio di Pantaleoni. Non mancò di portare l'esempio del Belgio, e delle sue ampie riforme nel campo ecclesiastico, e di appellarsi al Manzoni, al Rosmini, al Gioberti, italiani e cattolici desiderosi di riformare certi abusi nella Chiesa e di conciliare religione e libertà. Era un tentativo, a trattative col Vaticano interrotte e ormai fallite, di attirarsi le simpatie di parte almeno dei cattolici liberali francesi, ai quali credeva di dimostrare il loro errore, e la loro contraddizione, nel volere la libertà della Chiesa e nel sostenere il potere temporale. Il tentativo valeva dialetticamente anche nei confronti dei cattolici italiani.

Nel discorso del 9 aprile c'è, poi, una preziosa considerazione finale, che serve a precisare la posizione di Cavour di fronte ai cattolici liberali. Egli disse di prevedere che se l'auspicata conciliazione fosse andata in porto, si sarebbe costituito un grande partito cattolico di maggioranza al Parlamento, e che egli, Cavour, avrebbe dovuto rassegnarsi a chiudere la sua carriera all'opposizione, fra la minoranza (31). Non si riteneva, dunque, un cattolico liberale, ma un liberale convinto che la libertà dovesse applicarsi a tutte le forme della vita associata, qualunque ne fosse-

(29) Discorso del 25 marzo 1861, *ibid.*, p. 500.

(30) *Ibid.*, pp. 531-544.

(31) *Ibid.*, p. 543.

ro le conseguenze, anche sue personali. C'era, poi, in lui la consapevolezza di combattere, pur essendo al potere a capo di una maggioranza parlamentare, una battaglia propria di una minoranza di fronte ad un elettorato possibile di cattolici disposti a farla finita con le anacronistiche remore avverse allo Stato nazionale e liberale.

La risposta di Montalembert non si fece attendere, e fu violentissima (32). Ironia, sarcasmo e insulti si alternarono nel corso di ottanta pagine, troppe veramente per una lettera. Le ragioni del suo rifiuto si riassumono nel giudizio negativo che egli dava su Arnaldo da Brescia, su fra Paolo Sarpi, su Pietro Giannone ai quali si era richiamato Cavour per sostenere le sue idee. Non volle tener conto di Dante e del Savonarola, ai quali pure il ministro piemontese si era rifatto, col dire che costui non aveva capito il pensiero del primo, e certo ignorava il secondo: dunque Cavour si atteggiava a erede di eretici e di servili sostenitori della supremazia dei sovrani: «Voilà de belles autorités en fait de liberté, de justice, de conscience!» (33).

Montalembert tace del richiamo che Cavour aveva fatto al Manzoni, al Rosmini, al Gioberti: secondo lui si era messo sulla linea degli avversari della Chiesa, e di riformatori dello stampo di Carlo V, di Napoleone I. Era il successore naturale e legittimo di questi uomini nefasti, non la persona scelta da Dio per dare alla Chiesa quella completa libertà, che non aveva mai ottenuta fino allora. Gli alleati di Cavour in Europa erano i protestanti più ostili alla Chiesa cattolica, e i democratici più anticlericali: costoro non gli avrebbe mai permesso di dare quelle garanzie di libertà, di cui Cavour parlava, ed egli non poteva permettersi di perderne l'appoggio.

I precedenti politici di Cavour nei confronti della Chiesa non erano fatti per ispirare fiducia in lui come esecutore del nuovo programma. E qui Montalembert aveva buon gioco a ricordare la secolarizzazione dei beni ecclesiastici, la soppressione di certe corporazioni religiose, la libertà concessa alla stampa anticlericale, ma non a quella cattolica, le condanne di certi vescovi nel regno di Sardegna ecc. ecc. Tutti questi provvedimenti erano stati estesi dai funzionari piemontesi ai territori successivamente annessi, con uno zelo per niente frenato da Cavour.

(32) *Deuxième lettre à M. Le Comte De Cavour président du Conseil des Ministres, à Turin par M. Le Comte De Montalembert l'un des Quarante de l'Académie Française*. Paris 1861. Alla fine della lettera c'è la data: Paris, ce avril 1861.

(33) *Ibid.*, p. 13.

Costui poi, si era dimostrato un perfetto seguace di Machiavelli nell'usare qualsiasi mezzo pur di raggiungere il suo scopo, che per Montalembert si compendia nella conquista dell'Italia a vantaggio del Piemonte e dei Savoia, contro la legalità internazionale e contro l'etica cristiana. Si doveva fare l'Italia, ma con altri mezzi, non ledendo gli interessi delle varie dinastie e del Papato...

La conclusione era che non si poteva accettare la proposta di Cavour perché non ci si poteva fidare di lui. Anche se per assurdo la si fosse accettata, Cavour, pressato dai rivoluzionari suoi alleati, non avrebbe potuto attuarla, e quindi il Papato e i cattolici sarebbero rimasti ingannati. Montalembert fa anche una minuta analisi del motto «libera Chiesa in libero Stato» per dimostrare che era attuabile all'interno di ogni Stato, ma non come moneta di scambio per Roma. Secondo lui l'indipendenza del pontefice, e quindi della Chiesa cattolica, era garantita dal possesso della sovranità, per cui il sommo sacerdote era sottratto alla sudditanza di qualsiasi Stato. Ridotto a vivere e ad operare all'interno di uno Stato non suo, anche se come libero cittadino nel più ampio senso della parola, il papa non avrebbe potuto sottrarsi all'influenza predominante di chi avrebbe esercitato la sovranità. Dunque non era il caso che egli spontaneamente si spogliasse di un requisito essenziale all'esercizio della sua missione nel mondo, in cambio di una libertà che già possedeva nel grado supremo.

Montalembert fece proprio il detto di Odilon Barrot nel 1849: «Il faut que les deux pouvoirs soient confondus dans les États romains, afin de ne l'être nulle part dans le reste du monde» (34). Il contrasto tra i due personaggi era un contrasto di principi, e Montalembert bene lo coglie, quando si ribella a chi affermava che il Papato, rifiutando la libertà, separava la Chiesa dalla civiltà moderna e le impediva di usufruire della condizione prima di ogni progresso. Alla base del discorso dei liberali alla Cavour c'era il dogma della libertà, madre d'ogni civile progresso; pei cattolici alla Montalembert c'era il dogma della religione, e della religione cattolica come si era svolta nei secoli, a costituire il fondamento insostituibile e provvidenziale della civiltà.

L'argomento di Cavour contro il potere temporale, che egli riteneva ormai non più in grado di servire all'indipendenza del Papato poiché aveva bisogno per esistere delle baionette straniere, suscitò altre pungen-

(34) Ibid., p. 62.

ti ironie del Montalembert. Il ministro piemontese metteva in evidenza il malgoverno pontificio, causa prima, secondo lui, dello stato di rivolta continua in cui si trovavano le province ecclesiastiche, e specialmente le Romagne. Incapace di compiere riforme anche minime, e nello stesso tempo di reprimere la rivolta perché troppo estesa e generalizzata tra gli abitanti, Roma era costretta a chiedere il soccorso ora delle armi austriache, ora di quelle francesi, e naturalmente ad ammettere, pur senza dichiararlo, la propria impotenza a governare. Montalembert rovesciò l'argomento: era colpa di Cavour se quelle province erano ingovernabili, e tali si erano mantenute dal 1848 in poi, da quando, cioè, egli aveva ammesso apertamente di aver cospirato davanti a tutta l'Europa per la libertà d'Italia. Ciò significava, secondo il nobile francese, che egli aveva usato di ogni mezzo per provocare il malcontento e la rivolta dei popoli contro i legittimi sovrani d'ogni parte d'Italia, e soprattutto contro il Papa. Il governo romano, a suo dire, per secoli, fino al 1797 aveva goduto fama di essere temperato, addirittura dolce. La restaurazione del 1815 si era compiuta tra l'entusiasmo popolare; i vari pontefici, che si erano succeduti, avevano tutti goduto del favore del popolo, e Pio IX in particolare aveva eccitato entusiasmi non dimenticati con le sue riforme, fallite per colpa di pochi rivoluzionari padroni della piazza per mezzo della violenza e del crimine. Poi era subentrato Cavour con le sue subdole arti a mantenere viva l'agitazione, e al momento della guerra del 1859 a promuovere l'aperta rivolta e il distacco da Roma. Montalembert non aveva che elogi da rivolgere al modo di governare delle autorità pontificie nei secoli passati e nel presente (35).

È a questo punto che si verificò l'intervento di Francesco Liverani.

Nato a Castelbolognese nel 1823, a otto anni era rimasto orfano del padre, il sanfedista Paolo Bartolomeo ucciso dai carbonari durante la rivoluzione del 1831. La famiglia si trasferì a Imola, e qui il giovinetto entrò presto nelle grazie del vescovo Mastai, che lo ammise nel Seminario, poi nell'Accademia dei nobili ecclesiastici di Roma aprendogli la via ad una splendida carriera in prelatura. Quando il Mastai fu eletto papa, e gli conservò la sua benevolenza, Francesco Liverani ottenne il canonichato di S. Maria Maggiore e il titolo di protonotario apostolico partecipante. Era già stato nominato prima prelado domestico di Sua Santità. L'invidia e l'ostilità di alcuni prelati posero fine a questo punto alla sua car-

(35) Sembra inutile ricordare che questi argomenti polemici erano in quegli anni largamente usati nella stampa e negli atti diplomatici.

riera, ed egli si dedicò esclusivamente alle pratiche del culto e agli studi eruditi (36). Fra il 1858 e il 1859 pubblicò cinque volumi di scritti a soggetto religioso e storico, nei quali espose anche il suo pensiero sui problemi del suo tempo, specialmente sull'origine del potere temporale e i suoi rapporti col potere spirituale (37).

Particolare importanza a questo proposito ha il volume su Giovanni da Tossignano, che fu papa nel secolo X col nome di Giovanni X (38). Liverani volle rivendicare l'importanza e le virtù di questo pontefice, rimasto vittima, a suo dire, delle calunnie dei suoi nemici politici e di inesattezze storiche tramandatesi di scrittore in scrittore fino ai suoi tempi. Lo mossero a questa rivalutazione l'orgoglio romagnolo, poiché Giovanni X era suo conterraneo, e l'amore per la verità, quest'ultimo unico, potente stimolo alle sue ricerche, com'egli sostiene. Ne esce un'esaltazione del Papato, istituzione divina, che nei secoli, anche in quelli più oscuri, ha suscitato in coloro che la incarnarono, fossero di origine nobile e colta, o umile e contadina come nel caso di Giovanni X, doti superiori, quali occorrono a reggere la Chiesa universale, e santità di costumi. Non di rado in questa esaltazione del soglio di Pietro, Liverani echeggia, e lo cita, Joseph de Maistre. La sua stessa valutazione storica del Papato nel Medioevo va d'accordo col pensiero e la storiografia neoguelfa. Così il potere temporale secondo lui ebbe origine popolare, fu un atto di volontà dei popoli italici, che ricorsero al papa nelle gravi vicende, in cui si trovarono nei secoli oscuri seguiti alla caduta dell'Impero Romano. Carlo Magno non fece che sanzionare uno stato di fatto già antico quando costituì la base giuridica del potere temporale. L'espandersi su tutto l'Occidente della Chiesa cattolica, e quindi del potere spirituale del pontefice romano, fu la rivincita degli Italiani sui barbari, fu la ricostituzione, fondata sull'amore cristiano, del vecchio Impero, nato dalla violenza, vissuto sulla medesima e giustamente distrutto alla fine dai popoli coalizzati contro la sua lunga tirannia. Il Papato fu per secoli l'usbergo della libertà italiana. La stessa *Renovatio Imperii* da lui voluta servì a questo scopo, perché la libertà dell'Italia faceva tutt'uno con la libertà

(36) I. PIZZINATI, *Monsignor Francesco Liverani (1823-1894) e le sue Reminiscenze*, «Studi Romagnoli», XXVI (1975), Faenza 1978, pp. 249-259.

(37) *Delle opere di Monsignor Francesco Liverani prelado domestico di N.S. e protonotario apostolico partecipante*, voll. 5, Orvieto-Macerata 1858-1859.

(38) F. LIVERANI, *Opere*, II, *Frammenti di storia ecclesiastica*, P.I., *Giovanni da Tossignano che sedette nel X secolo col nome di Giovanni*. Si veda il cap. III, pp. 87-137, e il cap. IV, pp. 139-180.

del Papato e della Chiesa.

La figura di Giovanni X, vista in questo contesto, risulta quella di un uomo sortito dalla gleba, entrato nel sacerdozio e di grado in grado pervenuto al soglio pontificio a dispiegarvi saggezza e capacità nell'espandere fra i barbari la religione di Cristo. Nello stesso tempo fu difensore dell'Italia contro i saraceni, combattendo egli stesso alla testa di un esercito di genti italiche coalizzate contro costoro, che, annidati sul Gargigliano, da troppo tempo minacciavano l'Italia meridionale fin quasi a Roma. Liverani rimprovera a Cesare Balbo di dedicare nei suoi libri troppa attenzione a ogni minimo intervento dei papi in difesa dell'indipendenza italiana, a scapito della dovuta attenzione al loro magistero universale; ma di ignorare l'opera di Giovanni X, che era riuscito in quel lontano torbido secolo a creare l'accordo di popolazioni ancora scarsamente omogenee e a condurle vittoriose contro i nemici della fede e della libertà (39).

In fondo il prelado romagnolo in questa interpretazione della politica dei papi del Medioevo segue, come abbiamo detto, la traccia del Maistre, tanto da citare anche lui l'autorità di Voltaire per dare maggior forza al suo discorso. Riteniamo, però, più interessante ai nostri fini la disamina che egli fa del sistema di governo seguito dai pontefici per lunghi secoli nei loro Stati.

Il principio da cui parte, e su cui insiste, è che «la potenza temporale derivò nella chiesa per libero e spontaneo volere dei popoli che si posero nell'accomandigia di S. Pietro, riconosciuto e guarentito poi solennemente dagli imperatori...» (40) «Dopo questa sottomissione volontaria, la Santa Sede acquistò il «pieno dominio di sovranità», che dovette esercitare conservando ad essa le sembianze di «una spontanea adesione nel popolo» e di una benevola accettazione da parte sua dell'autorità sovrana. Per questo il papa-re dovette rispettare le istituzioni locali, molteplici e diverse, destinate nel corso del tempo a generare i comuni, le franchigie comunali, ed una meravigliosa civiltà (41). I papi non poterono, né vollero, al contrario dei governanti moderni, compiere qualsiasi «violento e tirannico concentramento di elementi, d'interessi, d'indoli ritrose e reluttanti»; non conobbero «quell'arte che colloca ogni beatitudine sociale nel ridurre tutti i popoli, contro natura e malgrado loro, ad una mede-

(39) Ibid., cap. X, pp. 285-297; cap. XI, pp. 299-334.

(40) Ibid., p. 97.

(41) Passim.

sima stampa». Fu a loro estraneo «il sistema e l'opinione di creder felici le provincie, sol perché fatte tra loro uniformi» mediante la burocrazia, che Liverani pone tra i mali del secolo. Su questo amore per le autonomie locali, egli è d'accordo col Montalembert, e come questi trova il rispetto ad esse accordato dai pontefici uno dei pregi maggiori del loro sistema di governo, tanto da eccitarlo ad affermare: «non ebbe vita mai al mondo un esemplare più perfetto di armonia tra il principato e la libertà, come negli stati della chiesa. Al patrimonio di S. Pietro nulla mancava per essere una vera repubblica e nulla al pontefice per possedere un vero principato» (42). E ancora: «Niun presidente di repubblica o console o tribuno ha mai posseduto più parcamente e più sobriamente e temperatamente esercitato autorità e possanza, di quello facessero in antico i romani pontefici nell'amministrazione dell'autorità temporale della S. Sede; niun parlamento europeo fu od è così libero e lieto di poteri *deliberativi, legislativi ed esecutivi* come i *comuni* nati all'ombra del papato» (43).

Liverani si affretta ad avvertirci che quando parla di origine popolare del potere temporale non intende accogliere la teoria che la sovranità risieda nel popolo. Egli rifiuta di essere accomunato ai «novatori», dimostra scetticismo verso le istituzioni di tipo liberale e costituzionale, d'accordo col Maistre, con Monaldo Leopardi, col pensiero, insomma, proprio dei cattolici conservatori e reazionari, e in contrasto coi cattolici liberali alla Montalembert. Anche sulla separazione tra potere temporale e spirituale è piuttosto ambiguo: lo esclude, o non ne parla, in linea di principio, ma lo considera praticamente operante nel suo celebrato modello storico, di Stato della Chiesa medievale. In questo modello, il sovrano è diverso da tutti gli altri sovrani in quanto è investito del potere spirituale, che lo obbliga ad un uso tutto speciale della sovranità civile:

Risolutamente neghiamo che tutte le forme di sovranità sieno egualmente utili o convenevoli per chi sostiene d'altronde un'autorità d'altra tempra e d'altra ragione, la quale lo ponga nella necessità di farsi amare e riverire, e gli renda più naturale il beneficiare, che l'opprimere. Nata ed invocata come un beneficio, la sovranità pontificale non potrebbe rinnegare la sua origine, se non a costo di uccidere se medesima: né potrebbe aver vita, se non sotto le sembianze di un beneficio: qualunque violenza ed oppressione, qualunque ombra di giogo, foss'anco domandato dalle vicende mutate dei tempi e dall'esempio di

(42) Ibid., p. 99.

(43) Passim.

tutte le nazioni europee, facendola mentire a se medesima, la perde. Quindi non leve, non reclute forzate di milizie, non istituzioni bancarie che diano agio ad una minorità insolente e insaziabile di esercitare una tirannia commerciale sulla maggioranza inerme e derelitta: perché queste ed altre cose disconvengono al carattere paterno di chi è padre dei poveri. Poiché avrebbe luogo allora nel pontefice una ripugnanza intrinseca tra le due potestà: e frutto funesto di questa discordia sarebbe il danno di ambedue. Il qual danno per l'autorità spirituale non può essere che suggestivo, cioè abborrimento e dispregio: ma per la temporale, che non possiede destini eterni, come l'altra, sarebbe oggettivo e col tempo riuscirebbe ad una ruina irreparabile (44).

Presso gli altri popoli, continua Liverani, la rivoluzione è come il rimedio al malgoverno, col quale la nazione «rivede i conti dei suoi diritti e dei suoi doveri». Nello Stato della Chiesa le cose stanno diversamente: la rivoluzione, risolvendosi in una ribellione al capo supremo della cristianità, porterebbe allo scisma. Prosegue il Liverani:

E se il bene della Chiesa universale domanda che il papa sia indipendente e la sua indipendenza importa una sovranità: il bene della cristianità d'Italia e la dignità stessa di pontefice esigono che il suo dominio torni gradito e non sia giammai o causa o pretesto di rivolgimenti e perciò stesso di danno alle coscienze.... E però contenti i papi di tener in mano le redini principali del principato, lasciarono del resto ai popoli la persuasione e la compiacenza di governarsi quasi da se medesimi. Qua mirano le tante franchigie municipali, i comuni, gli statuti, le università e mille altre industrie e libertà sbucciate col correre dei secoli e anaffiate e coltivate dalla provvida mano dei pontefici... L'azione sovrana rendevasi così più riserbata e quasi appartata e non sentita dal popolo: la qual cosa la metteva più al sicuro e al coperto dalle offese e dalle sedizioni... (45).

In questo modo si compì, sembra insinuare Liverani (che rifà la storia dello Stato della Chiesa a modo suo), una separazione di fatto tra il potere spirituale e quello temporale, lasciato sostanzialmente nelle mani degli interessati, ossia degli abitanti delle città, con somma soddisfazione di quest'ultimi, insiste il nostro prelato, perché «l'elemento municipale» è «il carattere più spiccato e riciso dell'istoria, delle tradizioni, delle glorie e dello spirito italiano». Fosse sventura, o vanto e privilegio, era questo

(44) Ibid., pp. 113-114.

(45) Ibid., pp. 114-115.

«senza meno l'unico indicio di vita politica degl'italiani». I papi avevano avuto il merito grande di creare e mantenere in vita un tanto mirabile sistema, nel quale i popoli godevano «di una libertà lieta e dignitosa: perché le franchigie municipali, forse più ampie, certo più leali d'ogni governo rappresentativo, sono compatibili colla maestà del sommo pontificato» (46).

Ignorando le riforme (o il tentativo di riforme) di Pio VI e il periodo napoleonico, Liverani addebita la rovina di questo sistema al Congresso di Vienna e alla politica centralizzatrice di Pio VII e del cardinale Consalvi, anzi del solo Consalvi, perché egli non vede mai errori nei papi. La fine delle franchigie municipali fomentò l'urto tra i popoli e l'autorità pontificia, dal quale provennero le umiliazioni del *Memorandum* delle potenze del 1831 e la condanna del Congresso di Parigi del 1856. «Il principato di S. Chiesa — conclude Liverani — è divenuto a tale sfinimento da rendere sembianza di un cadavere galvanizzato da perenne presidio svizzero, francese e tedesco» (47). Non era, dunque, colpa dei partiti la crisi mortale dello Stato ecclesiastico, afferma risolutamente il protonotario apostolico, perché i partiti in esso c'erano sempre stati; ma di chi aveva, dopo il 1815, imitato i sistemi stranieri di amministrazione invece «di secondare e fecondare le istituzioni avite e paesane».

Sia osservato di passata che così egli si aggiungeva al coro di quei nobili di Bologna e delle Romagne che avrebbero voluto, nel 1815, la restaurazione degli ordinamenti municipali, ai loro antenati tanto favorevoli e garanzia alle città di un governo non del tutto ecclesiastico. Sappiamo che gli stessi liberali, piegando il significato delle antiche istituzioni secondo i loro principi, lamentarono ancora nel 1859 l'abuso perpetrato da Pio VII col sostituire un sistema accentrato e burocratico alle vecchie franchigie. A loro dire si era compiuta una violenza contro la volontà popolare, che invece era stata rispettata da una lunga serie di pontefici (48). I nobili reazionari, i liberali democratici e Liverani, partendo da premesse assai diverse, arrivavano alla stessa conseguenza di dichiarare, più o meno esplicitamente, la decadenza per illegittimità del potere temporale, e a sostenere la separazione originaria dei due poteri negli Stati della Chiesa fino al Congresso di Vienna. Tuttavia non può negarsi al Liverani lo sforzo di difendere l'unità organica del governo

(46) Ibid., p. 116.

(47) Ibid.

(48) U. MARCELLI, *Popolo e idee nei moti del 1831*, «Atti del secondo convegno internazionale di Storia del Risorgimento», Viterbo 25-26 settembre 1981, pp. 11-25.

pontificio. Secondo lui «il governo dei papi fu sin dalla sua origine ed è un governo clericale, senza rifiuto ed esclusione dell'elemento laicale» (49). Impossibile secondo lui eliminare l'elemento ecclesiastico dall'amministrazione, senza snaturare l'intima essenza dello Stato della Chiesa, e togliere la sovranità allo stesso papa. Inoltre

il regime papale non tornerebbe mai interamente laico, quando avesse a sovrano il pontefice, né interamente clericale perché amministrato con intendimento e da persone laiche: le ispirazioni e le idee del sovrano sarebbero ognora, e per abitudini e per condizione sua, religiose ed ecclesiastiche: né sarebbe mai applicabile a lui la teoria *del re inviolabile e dei ministri responsabili: o del re che regna e non governa* (quando pur queste parole contenessero qualche cosa più in là di un gergo); poiché il pontefice solo può e dev'essere responsabile dei suoi atti presso Dio e gli uomini e sarebbe uno scandalo per tutta la cristianità che nel nome del maestro della fede e della morale cattolica si bandissero dai suoi ministri leggi ereticali e immorali (50).

Se il papa governasse con due ministeri, uno spirituale e un altro temporale, uno di chierici e l'altro di laici, accadrebbero inevitabilmente contrasti tra i due organi, mettendo il pontefice-re in contraddizione con se medesimo. Il congresso di Vienna e il Consalvi fecero l'errore di imporre allo stato della Chiesa le forme proprie degli stati laici, lasciandole nelle mani dei chierici. Quest'errore secondo il Liverani segnò la condanna alla decadenza e alla distruzione dello stato pontificio, e chi pretendeva di eliminarne dal governo l'elemento ecclesiastico, voleva portare a compimento quel processo distruttivo.

È interessante osservare che per il prelado romagnolo uno dei mali maggiori derivati allo Stato della Chiesa dopo il 1815 dall'imitazione forzata degli stati laici fu la lotta contro i partiti, nel vano e dannoso tentativo di abolirli o di impedirne la nascita. Egli giudicò «opera detestabile di tiranno l'opprimerli, e d'inguardo ed imbecille governo lasciarsi da loro signoreggiare» (51). Con la solita energia proclamò:

Senza partiti non v'ha che il regno della morte, e le tendenze varie e i desideri difformi dell'animo umano sono la vita della società, come le discordanti forze della natura sono la causa dell'equilibrio mondiale: togliete al globo la forza di repulsione e di attrazione, sottraete alla natura la potenza centripeta e

(49) LIVERANI, *Opere*, II, cit., p. 125.

(50) *Ibid.*, p. 126.

(51) *Ibid.*, p. 142.

centrifuga e poi ditemi a che riuscirà tanta vaghezza ordinata da una mano onnipossente. Cancellate dal mondo i partiti vari e le opinioni difformi degli uomini e avrete o tirannide o anarchia e morte. Vana e ridicola impresa tentò sempremai chi si argomentò di troncare o attutire le opinioni, che solo si ponno domare e vincere con arte e lungo magisterio, attemperandole e consertandole all'armonia sociale (52).

Naturalmente, egli avverte di escludere dai partiti le «sette», e ancora una volta si rifà allo Stato ecclesiastico anteriore al 1815, quando a suo parere i papi lasciavano vivere e prosperare le fazioni, riuscendo sempre con arte raffinata a temperarle e a volgerle al bene universale, in accordo coi precetti cattolici.

Restava che egli traesse dal papato medievale un insegnamento che superasse i limiti dello Stato della Chiesa e servisse a risolvere il problema generale dei rapporti tra Stato e Chiesa. La disputa si svolgeva da secoli in questi termini «se la chiesa sia dentro lo stato o lo stato dentro la chiesa» (53). Il Medioevo offriva la soluzione perfetta: nella società del tempo la chiesa e l'impero erano «ciò che è l'anima e il corpo nell'umano composto» (54), e dunque ci doveva essere armonia tra di loro per la comune utilità. Ciò Liverani afferma, tenendo fermo che il principio informatore della chiesa era «eterno ed immortale» mentre quello proprio dei regni era «manchevole e perituro». La loro armonia poteva costituirsi sulla base della libertà, tenendo ben presente che per la Chiesa libertà significava libertà dal peccato, per donare la quale agli uomini Cristo s'era immolato sulla croce. Invece per lo Stato la libertà era l'indipendenza della nazione. A suo dire c'erano la nazione cristiana, che si rispecchiava nella Chiesa cattolica e nel Papato, e le singole nazioni terrenamente intese, le cui leggi dovevano essere «convenienti e consonanti alla legge di Cristo». Nel Medioevo, il Papato aveva dato opera a creare l'Impero, per garantire la propria indipendenza ed insieme quella dell'Italia. Egli fa notare che a quei tempi i singoli stati italiani, compreso il Regno Italico, non soffrivano alcuna menomazione della loro indipen-

(52) Ibid., p. 143.

(53) Ibid., p. 140. Sulla vetustà di questa espressione, e sulla sua parentela con la formula cavouriana, vd. MARCELLI, *Le formule giansenistiche e la formula cavouriana sui rapporti tra stato e chiesa*. «Rass. Stor. Risorgimento XLIII, fasc. III-Luglio-Settembre 1956»; vd. ancora E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *I precedenti della formula cavouriana ecc.*, «Rass. Stor. Risorgimento», 1954, pp. 494-506, a p. 506 dichiara che lo stesso Montalembert, avvicinandosi al filone «galliano e giurisdizionalista» del cattolicesimo liberale, si appropriò della formula «nei suoi termini letterali», togliendola alla tradizione gallicana.

(54) LIVERANI, *Opere*, II, p. 139.

denza da parte dell'Impero, privo di qualunque organo di governo nella penisola, senza contare che più volte i papi avevano favorito l'assunzione al trono imperiale degli esponenti del partito italiano (55). Liverani, che pure dichiara anacronistica ed impossibile qualunque rinascita delle antiche forme politiche, non esita a rimpiangere l'annullamento anche formale del Sacro Romano Impero nel 1805, e ad annoverare la mancata restaurazione almeno del suo titolo fra i massimi errori del congresso di Vienna.

Questo era il suo pensiero alla vigilia dei grandi avvenimenti del 1859-60, allorché questi avvenimenti, e la polemica tra Cavour e Montalembert, lo spinsero ad un intervento appassionato e ardito, secondo la sua natura, fino allora compressa e ridotta a limitarsi alle pratiche del culto e agli studi più o meno eruditi.

Alla lunga lettera del nobile francese rispose con una *Memoria* di 370 pagine (56). La fece precedere da un indirizzo, nel quale, contro il suo solito con molto garbo e rispetto, rimproverò al Montalembert di farsi l'ardente ed eloquente sostenitore di una doppia restaurazione, di una qualche monarchia in Francia ai danni del benemerito Napoleone III, e del potere temporale in Italia, a vantaggio non del Papato e della Chiesa, ma del ministero Antonelli, colpevole di aver travolto nel fango la bandiera del Santo Padre. Egli, Liverani, «cattolico al pari di *lui*, liberale meno di *lui*», gli avrebbe dimostrato che come liberale si dimostrava «parziale», e come cattolico si rendeva «talora fanatico ed esorbitante». Il suo scopo era di convincerlo che la conciliazione tra le due potestà e la concordia del «Sacerdozio coll'Impero» erano l'unico mezzo per porre fine a quella lotta, che teneva sospesi gli animi in Italia, in Francia, in Europa. Bisognava convincersi che il potere temporale «secondo il concetto del 1815» era morto «sin da quando si riparò sulla punta delle baionette tedesche e sulle bombe di San Pancrazio», né era dato «ad alcun partito o legitimista od orleanista e forse neppure al tempo di rialzarlo» (57).

(55) *Ibid.*, p. 315: «Il sacro romano imperio era la formola oltre ogni dire speculativa e razionale, filosofica e politica dell'unità e indipendenza italiana che non guastava punto la molteplicità e varietà delle autonomie parziali, principesche, popolari, feudali, sparse nel seno della penisola». A p. 317 scrive: «Noi non vogliamo dire perciò che il concetto di Carlomagno e Leone III accoglia in sé un bello così assoluto perfetto ed universale da esser buono per tutti i tempi e per ogni paese...».

(56) *Il Papato, l'Impero e il Regno d'Italia. Memoria di monsignor Francesco Liverani prelado domestico e protonotario della Santa Sede al conte De Montalembert*, Firenze 1861.

(57) *Ibid.*, pp. 6-12: «Monsignor Liverani al conte De Montalembert».

Fedele alle sue idee, Liverani sostenne che la degenerazione del potere temporale era cominciata anche prima del 1815, fin dal secolo XVI, da quando era venuto meno il sistema di governo fondato sulla partecipazione del «clero e popolo» di Roma a tutti gli atti della vita politica e religiosa, dalla quale scaturivano l'accordo e la fiducia reciproca di governanti e governati. Su questa base era nato il potere temporale, e si era conservato fra le vicissitudini di lunghi secoli. Ma il modo di reggere lo stato tenuto al tempo di Innocenzo X (1645-55), e poi di Benedetto XIII (1724-30) e di Clemente XIV (1769-74), aveva creato una tradizione di governo dispotico, dannosissimo per il popolo e causa del disprezzo e del risentimento di esso verso l'elemento clericale dominante. Quei tre pontefici, sui quali il Liverani non fa ricadere nessuna responsabilità del malgoverno, erano stati circondati da ristrette cerchie di ecclesiastici disonesti, intenti esclusivamente ad arricchire se stessi e i propri parenti ed amici, rendendo venali gli uffici e l'amministrazione della giustizia, dall'alto al basso della gerarchia di governo e di amministrazione, senza che ci fosse alcuna possibilità di controllo e di intervento dei pontefici, isolati dal resto del popolo da coloro stessi, che ritenevano persone di fiducia e indispensabili per il disbrigo degli affari (58).

Il quadro delle malefatte e della degenerazione del governo pontificio sotto quei tre sovrani è dipinto dal Liverani sulla scorta di storici o di memorialisti non sospetti ai cattolici più ortodossi: si serve dichiaratamente delle opere dei cardinali Pietro Sforza Pallavicino, Bartolomeo Pacca, François-Joachim de Pierre de Bernis, indulgendo a molti particolari infamanti, al loro tempo assai noti per aver dato luogo a processi e a sentenze gravissime.

Dai secoli trascorsi l'audace protonotario passò ai suoi giorni, a Pio IX e al cardinale Antonelli. Sotto questi due personaggi si riprodusse a suo dire, la stessa situazione, che aveva portato al malgoverno di Roma coi pontefici più sopra ricordati. E qui Liverani per le carriere ecclesiastiche esercitate in Roma è munito d'ogni sorta di notizie, che gli permettono di denunciare senza mezzi termini la trasformazione del «principato temporale di santa Chiesa» nella preda «di un parentado e di una consorteria» sotto il ministero Antonelli (59). La sua conoscenza dell'ambiente romano gli permette di verificare ora integrando, ora smentendo quanto avevano scritto, con intento accusatorio o satirico, uomini

(58) *Ibid.*, capp. I-III.

(59) *Ibid.*, capp. IV-V.

quali Aurelio Bianchi Giovini, Luigi Pianciani, Edmondo About, o con intento apologetico giornali come l'«Armonia» e la «Civiltà Cattolica». Insomma, il protonotario non solo vuole demolire la difesa del governo pontificio compiuta dal Montalembert nella sua «Deuxième lettre», ma si precipita a testa bassa, con irrefrenabile ardore polemico, nella disputa che allora si era riaccesa più ardente che mai pro o contro la bontà del governo pontificio, per far trionfare la tesi che: «...se gli Stati di Santa Chiesa dovevano amministrarsi in quella guisa, onde lo furono, quasi per tre lustri, dal cardinale Antonelli, egli era per lo migliore dei popoli della Santa Sede, e del pontefice l'averli perduti nella rivoluzione del 49 — oso dire che era meglio non averli mai posseduti» (60).

Lunghe pagine egli dedica all'esame delle condizioni del Sacro Collegio, della prelatura e del clero romano in genere, nelle quali lascia libero sfogo alla sua indignazione e al suo tormento, a quanto dice, per la loro degenerazione, notata e sofferta durante la sua permanenza nell'Urbe, prima al Collegio dei nobili, poi a S. Maria Maggiore quale canonico: l'indisciplina ecclesiastica era scandalosa anche durante i sacri riti; non mancavano sacerdoti integri e zelanti, ma prevalevano i molti che volevano far carriera e fortuna ad ogni costo (61). Eppure i redattori dell'«Armonia» e della «Civiltà cattolica», ai quali non potevano essere ignote tali dolorose verità, rifiutavano qualsiasi idea di riforma, e s'indignavano per le proposte in tal senso avanzate a Pio IX, da Napoleone III e dall'Imperatore d'Austria a Villafranca. È indiscutibile che Liverani, specialmente su questo terreno della disciplina ecclesiastica, pur rivelando un appassionato attaccamento ai doveri del sacerdozio, cade troppo spesso in una polemica minuta così da degenerare nel pettegolezzo e da rendere assai difficile distinguere il vero dal falso, la buona fede dal trasporto personale. A noi interessa far notare che, comunque stessero le cose (e sul conto del malgoverno non mancano riscontri nei fatti e in altre fonti alle sue denunce) (62) la sua *Memoria* portò un contributo di non piccola utilità a Cavour, tanto violentemente attaccato dal Montalembert dopo i suoi celebri discorsi al Parlamento italiano (63).

(60) Ibid., p. 87.

(61) Ibid., capp. VI-IX.

(62) Per quanto riguarda l'accaparramento delle più importanti cariche pubbliche e private da parte della famiglia Antonelli e consorti, R. DE CESARE, *Roma e lo Stato del papa dal ritorno di Pio IX al XX settembre 1850-1870*, Roma 1906 (noi seguiamo l'edizione di Longanesi e C., Milano 1970), pp. 140-142; sui banchieri, pp. 130-131; sull'usura, p. 146; sulle speculazioni ferroviarie, pp. 178-189; sul Sacro Collegio, pp. 461-476.

(63) Ibid., p. 456.

Liverani polemizza col nobile francese sul principio «libera Chiesa in libero Stato», in primo luogo perché questi, dichiarandosi interprete e portavoce di duecento milioni di cattolici, nega al Cavour ogni fiducia che voglia o possa attuare quel principio. Il protonotario gli replica che la sostanza di quel principio, tanto a lui caro, non trova consenzienti parecchi di quei duecento milioni che egli pretendeva di rappresentare. I cattolici intransigenti sulla loro stampa, con alla testa la solita «Civiltà cattolica», avevano sostenuto e sostenevano il principio contrario: libertà per nessuno, e si valevano di bolle pontificie, interpretate alla loro maniera, per farne una materia di fede; invece secondo lui era eretico intendere la libertà di coscienza nel senso che tutte le religioni fossero vere, perché una sola poteva essere la verità, tanto che ogni confessione escludeva necessariamente tutte le altre. Dunque il cattolico non poteva ammettere per vera che la propria fede, dichiarando false tutte le altre (64). Tuttavia ciò non portava la conseguenza che si dovessero perseguire i seguaci delle altre confessioni, né che la Chiesa dovesse «andar attorno a raddrizzare tutti i torti, e menare di e notte la durlindana... per togliere di capo l'errore alle genti»; né Cristo col sacerdozio aveva inteso «di donare al mondo un'accademia di carnefici e di tiranni»: la sua bandiera era «la mansuetudine e l'amore» (65). Per questo le bolle dei pontefici suggerivano la tolleranza per quanto riguardava la libertà civile di coscienza, nei suoi aspetti di libertà di stampa, di pensiero, di associazione. I pontefici volevano soltanto che fosse regolata secondo opportunità, con riguardo alle varie esigenze delle nazioni, ... che fossero compatte nella fede o divise in varie credenze. A questo proposito, Liverani nota: «Una sola eccezione forma l'Italia: e questo è il suo vanto più bello e largo compenso alle sue divisioni e discordie civili e politiche, e unico germe e speranza di sociale e nazionale risorgimento» (66). Senza la tolleranza non restava che la guerra civile, con tutti i suoi orrori: il cattolico non poteva augurarsi una simile sciagura. Con questi ragionamenti, Liverani contestò al Montalembert la pretesa di essere il portavoce dei credenti, e lo ridusse a portavoce di una minoranza di cattolici liberali, che nel loro complesso si trovavano nelle stesse difficoltà di Cavour, non troppo sicuro di essere seguito al Parlamento e nel paese da una maggioranza nel suo programma di libertà totale per la Chiesa.

(64) LIVERANI, *Il Papato, l'Impero*, cit., cap. X.

(65) *Ibid.*, pp. 154-155.

(66) *Ibid.*, p. 155.

Contro l'affermazione di Montalembert, che il papa per esercitare il suo ministero doveva essere indipendente, e che il principato era necessario alla sua indipendenza, e che questa indipendenza doveva essere visibile e dunque consacrata dalla sovranità, Liverani obietta che mai durante i secoli i papi avevano avuto il titolo di re, che il potere temporale non era servito ad Alessandro VII per salvarlo dalle pretese di Luigi XIV sul ducato di Castro, e peggio ancora che proprio l'invasione di Pontecorvo, Benevento e Avignone costrinse Clemente XIV a sciogliere la compagnia di Gesù. Per salvare quei lembi del dominio temporale, questo papa aveva dovuto cedere su di una materia che rientrava nel campo spirituale. Dopo il 1815, più volte il territorio pontificio era stato occupato dalle armi austriache e francesi, accorse a salvarlo dalla rivoluzione; dal 1849 continuava a Roma l'occupazione straniera: l'indipendenza del pontefice era ormai un vano fantasma e tale appariva a tutti i popoli. Eppure Pio IX esercitava il suo potere spirituale senza ostacoli e senza opposizioni da parte dei cattolici di tutto il mondo: proclamava addirittura un dogma nuovo con una trionfale cerimonia, fra il consenso dell'orbe cattolico. Ne veniva la conseguenza che il potere temporale poteva, a seconda delle circostanze, essere utile o meno all'esercizio del potere spirituale, non mai necessario. Inoltre nei tempi moderni per reggersi aveva bisogno di essere protetto contro l'insopprimibile spirito di rivolta delle popolazioni, intolleranti del malgoverno e del tutto avverse a restare nella condizione di iloti a vantaggio dei cattolici di tutto il mondo.

Montalembert e la stampa cattolica intransigente pretendevano che la rivoluzione italiana fosse opera di una minoranza faziosa e violenta. Liverani opponeva che la pretesa maggioranza antirivoluzionaria restava inerte alle sollecitazioni degli intransigenti, raccoglieva appena 22 mila volontari da tutta l'Europa e scarsi mezzi finanziari in soccorso della Santa Sede; mentre in Sicilia Garibaldi vedeva radunarsi un esercito vittorioso e un popolo plaudente attorno ai suoi mille volontari iniziali. Questo era chiaro segno della volontà popolare favorevole al risorgimento della nazione, e avverse all'antica tirannide, fosse pure denominata potere temporale dei papi. Lo stesso abuso di mezzi puramente spirituali (il rifiuto dei *Te Deum* nelle pubbliche cerimonie o dell'assoluzione ai moribondi nel caso di personaggi politici ritenuti particolarmente responsabili dell'attacco al principato ecclesiastico) mentre violava la libertà delle coscienze e il segreto del confessionale risultava del tutto inefficace contro la volontà degli Italiani di crearsi un proprio stato libe-

ro e indipendente (67).

Più interessante, e più originale, ci sembra la critica che il Liverani svolge contro la conclusione di Odilon Barrot, fatta propria dal Montalembert: «il faut que les deux pouvoirs soient confondus dans les Etats Romains, afin de ne l'être nulle part dans le reste du monde» (68). Montalembert ne traeva la conseguenza che Cavour, pur volendo una Chiesa libera, distruggeva la base stessa provvidenziale della sua libertà, e cioè il potere temporale. Liverani si affretta a dimostrare che la confusione dei due poteri non era affatto voluta dalla provvidenza, e prende una posizione che lo differenzia anche dal Galeotti e dal Passaglia, persone per le quali non nasconde la sua ammirazione. Ma ciò che egli non accetta è la confusione dei due poteri nella stessa persona: Montalembert la pretendeva per gli Stati Romani, e cadeva senza scampo nelle difficoltà enunciate da Napoleone III per bocca del La Gueronnière: «Come l'autorità cattolica, fondata sul dogma che è immutabile, potrà conciliarsi coll'autorità convenzionale, fondata sui costumi pubblici, sugli interessi umani, sui bisogni sociali? Come il papa sarà nel medesimo tempo pontefice e re? Come l'uomo del Vangelo, l'uomo che perdona, sarà l'uomo della legge che punisce? Come il capo della Chiesa, che scomunica gli eretici, sarà il capo dello Stato che protegge la libertà di coscienza?» (69).

Il Galeotti e il Passaglia credevano di risolvere il problema «al modo ortodosso, o guelfo», considerando le due potestà «congiunte nella stessa persona, ma distinte nelle attribuzioni ed operazioni». Questa soluzione appariva inaccettabile al protonotario, sebbene plausibile in teoria, perché d'impossibile attuazione pratica, in quanto generava inevitabili contraddizioni tra gli atti della stessa persona. E Liverani fornì esempi teorici e storici di tali inevitabili contraddizioni. Secondo lui, non restava che risolvere il problema «al modo nestoriano o ghibellino, cioè due potestà e due persone, insieme legate da vincoli e relazioni e dipendenze, che ne allontanino ogni antagonismo e conflitto, che stornino ogni scontro e cozzo molesto, e questo è il sistema di diritto e di fatto del medioevo...» E riprendeva un discorso che già conosciamo: «Sistema che ha per sé l'esperienza di undici secoli; ma che suppone *il Reame d'Italia* e *il Sacro Romano Impero*, sotto del quale, se la patria italiana non fu senza lotte e discordie, non fu neppure senza indipendenza, senza libertà, sen-

(67) Per quanto riguarda questi argomenti, *ibid.*, cap. XII, *passim*.

(68) *Ibid.*, p. 195.

(69) *Ibid.*, p. 196.

za gloria e grandezza...» (70) A suo parere, quel sistema «riformato e ingentilito» poteva ancora esercitare un'utile funzione pacificatrice nella tormentata Italia.

Egli ribadisce il suo convincimento che il sistema della confusione dei due poteri nella stessa persona non risaliva più in là del Congresso di Vienna, ed aveva suscitato a suo tempo le proteste di Pio VII e del cardinale Consalvi (71).

Contro Montalembert, e le correnti cattoliche e non cattoliche che in quel momento avevano in lui il loro oratore, contro gli stessi neoguelfi Liverani si schiera, armato di argomenti storici e canonici, per la tesi della distinzione reale e personale dei due poteri, che gli sembra «nella Chiesa e nelle decretali, del pari che nella politica della Santa Sede, un assioma e una massima incontrastabile» (72). In un certo senso, non il solo Cavour poteva essere soddisfatto delle conclusioni del Liverani; ma lo stesso Montalembert, il principio del quale, «libera Chiesa in libero Stato», acquistava un fondamento storico plurisecolare. Non era semplicemente un'utopia affidata all'incerto avvenire; ma la dottrina stessa della Chiesa.

Passando a esaminare se fossero appropriate le definizioni del Montalembert a proposito delle imprese di Cavour in Italia, qualificate di «pirateria, violenza, oggetto della riprovazione dei cristiani, violenza del diritto naturale, pubblico e cristiano, restaurazione dello spirito di conquista e d'usurpazione, sfregio dei trattati», il prelado romagnolo scrive pagine piene di veemenza e di passione nazionale, in perfetto contrasto con la sua protesta di non essere un «italianissimo» e nemmeno un nemico dell'Austria (73). Egli crede di giustificare la propria veemenza, dichiarandola suscitata dall'offesa che il nobile francese, e quanti la pensavano come lui, arrecavano a quegli stessi principii «d'ordine morale e di giustizia eterna» in nome dei quali violentemente insorgevano contro la politica di Cavour (74). Le conquiste compiute in Italia erano giudicate da costoro ladrocinii: ma l'Italia cercava soltanto di conquistare se stessa erigendosi a nazione indipendente! La violazione dei trattati si riduceva alla violazione del trattato di Vienna, che era stato imposto agli italiani e ai piccoli stati da alcune grandi potenze, che si erano arrogate il di-

(70) *Ibid.*, pp. 200-201.

(71) *Ibid.*, p. 203.

(72) *Ibid.*, p. 201.

(73) *Ibid.*, pp. 217-218.

(74) *Ibid.*, cap. XIV.

ritto di fare la legge internazionale secondo i loro interessi, senza curarsi dei bisogni e delle aspirazioni dei popoli, divisi e spezzettati in modo da soddisfare alcuni criteri di equilibrio politico ad essi completamente avverso. In perfetta armonia con le idee dei liberali di ogni sfumatura, quel trattato secondo il nostro protonotario era un trattato leonino, imposto con la forza e quindi non rispondente ai sommi principi di giustizia. Esso per sua natura doveva suscitare la ribellione di chi l'aveva forzosamente subito. Gli ultimi cinquanta anni di storia italiana testimoniavano dell'insoddisfazione e della protesta del nostro popolo contro la sorte ad esso assegnata dal Congresso di Vienna. I principii di giustizia eterna esigevano che gli italiani si ribellassero per conquistare la loro indipendenza e libertà: contraddiceva se stesso il Montalembert, che giustificava i polacchi, gli irlandesi, gli indiani in rivolta in nome di questi principii, e si scagliava contro gli italiani che nulla di diverso facevano, con maggiore fortuna in quel momento.

La pretesa legittimità internazionale era stata violata dal Congresso di Vienna (e qui Liverani tornava su di un vecchio concetto) anche e soprattutto perché, dopo la rinuncia di Casa d'Austria nel 1805 al titolo del Sacro Romano Impero, con la conseguente scomparsa anche formale di quell'Impero e del connesso Regno d'Italia, il congresso non aveva riconosciuto i diritti di coloro, ai quali doveva legittimamente ritornare il complesso dei corpi politici, che *ab antico* costituivano quel regno e quell'Impero. Essendo queste due grandi costruzioni elettive, ne discendeva la conseguenza per il regno italico che il diritto ritornava «ai popoli italiani»: non si poteva «impunemente sopprimere il nome e la sostanza, tuttoché dilavata e sbiadita, del *regno d'Italia*, e sostituir quello di *regno di Lombardia e Venezia*» (75).

Il regno d'Italia, risorto a nuova vita in quell'anno stesso nel quale Liverani scriveva, «tuttoché monco e difettivo» rappresentava la riconquista da parte del popolo italiano dei suoi diritti, e quindi era a tutti gli effetti legittimo. La rivoluzione italiana era la conseguenza inevitabile degli errori e degli arbitrii commessi a Vienna, e dunque la responsabilità di essa ricadeva sui «diplomatici e principii, che avevano sacrificato i popoli», e non sui «popoli italiani, che si riscossero dall'ignominia e dall'abbandono». Non è il caso di insistere sull'aspetto anacronistico delle argomentazioni del nostro prelado, né sulla sua interpretazione storica

(75) *Ibid.*, p. 216.

del Sacro Romano Impero e del Regno Italico. Ci sembra più interessante mettere in rilievo che egli piegò quella storia al fine di farne risultare, senza nominarla, una tal quale sovranità popolare da contrapporre al diritto legittimo dei sovrani assoluti d'Europa.

C'è tuttavia un aspetto della «legalità» interna degli Stati della Chiesa sul quale Liverani ritorna spesso, e che a nostro parere merita di essere tenuto presente. È quella «legalità» che il Congresso di Vienna e il cardinale Consalvi avevano distrutto, senza alcun riguardo pei diritti delle popolazioni. «In antico — ripete con più precisione il protonotario — gli Stati di Santa Chiesa godettero di franchigie, quasi illimitate, sotto l'aspetto *legislativo* ed *economico* ed *amministrativo*» (76). Alcune città come Bologna e Ferrara avevano ambasciatori a Roma «quasi al grado di uno stato estero». A comprovare queste sue asserzioni, egli allega le testimonianze del concilio di Basilea (1431-1449), i capitoli di Eugenio IV «che ponno riguardarsi come la *magna carta* in antico posseduta dagli Stati di Santa Chiesa», le epistole a Paolo III del cardinale Gaspare Contarini, delle quali riporta un lungo brano, a confermare che «la Santa Sede non fu mai ostile alla libertà, salvoché quando il principato temporale fu falsato e messo fuori del suo originale concetto» (77). E cita anche l'Allocuzione dell'11 settembre 1775 di Pio VI, ignorando o trascurando le riforme di questo papa, tutt'altro che favorevoli alle autonomie, anzi rivolte alla loro abolizione.

Liverani procede diritto, senza pentimenti, per la sua strada, e riporta nel suo libro il poemio dello Statuto di Pio IX del 1848, nel quale si dice «di voler riprodurre antiche istituzioni che furono lungamente specchio della sapienza degli augusti nostri predecessori... Ebbero in antico i nostri comuni il privilegio di governarsi ciascuno con leggi da lor medesimi sotto la sanzione sovrana...» (78). Pio IX era preso in parola, ricondotto alla sua politica del fatidico '48, ma col potere temporale «legittimamente» messo in forse.

Gli avversari della rivoluzione italiana la dipingevano come una rivoluzione irreligiosa, e soprattutto anticattolica. Ma il prelado romagnolo trovava che l'irreligiosità era più diffusa là dove più forte era la repressione antiliberale. In Romagna la gioventù gridava ai preti: «Poiché voi dite che la religione ci vieta di avere una patria: ebbene, e noi l'avre-

(76) Ibid., p. 221.

(77) Ibid., p. 223.

(78) Ibid., p. 221.

mo senza la religione!». La Toscana e il Piemonte erano i paesi più liberi e più cattolici. Il proselitismo eterodosso aveva più successo in Polonia e in Italia che altrove, perché erano le due nazioni più contrastate nelle loro aspirazioni. Fra gli italiani specialmente il proselitismo di «ministri eretici, metodisti, evangelici, anglicani» conseguiva un qualche successo perché trovava i preti cattolici «in una falsa posizione», che li rendeva sospetti al popolo per la loro avversione al movimento nazionale (79).

Liverani a questo punto si accorge di essersi messo lui stesso in una difficile posizione: «È veramente strano che uno dei sette protonotarii della cattolica chiesa assuma l'ufficio di snssere le rivoluzioni. È la causa della verità ch'io quimi sostengo...» (80), e per dimostrare la sua imparzialità, critica a fondo la politica del gabinetto di Torino contro le congregazioni religiose, in pieno accordo su quest'argomento col Montalembert. Le sue critiche, però, risultano meno oratorie e più precise, anche se indulgono ai soliti richiami storici su di una materia nella quale egli si riteneva particolarmente esperto.

La sua polemica non lascia scampo al Montalembert, e lo confuta su quanto aveva scritto nella sua «Deuxième Lettre» contro le annessioni compiute da Cavour, lacerando i trattati e rettificando le frontiere con la forza. Liverani riesuma il tentativo dell'Alberoni di annettere allo Stato Pontificio la Repubblica di S. Marino, tentativo andato a vuoto per l'insipienza dei prelati della Curia, ma approvato da Clemente XII, purché l'annessione avvenisse per spontanea dedizione senza l'uso della forza. Il protonotario romagnolo trova che «il fatto di S. Marino fu in tutto conforme alla rivoluzione italiana del 1860, se si misurano le cose nella qualità e non nella quantità» (81). Poi ricordò le rettifiche di confine tra lo stato ecclesiastico e quello napoletano, compiute senza ascoltare i lamenti e le preghiere dei montanari di Rieti e di Ascoli; le spartizioni della Polonia cattolica, compiute senza che il clero elevasse la minima protesta; il consenso di Gregorio XVI alla repressione zarista in Polonia nel 1832, che provocò l'apostasia di migliaia di polacchi. Insomma, i principii di giustizia eterna, che Montalembert sventolava davanti a Cavour per condannarlo, non erano poi tali «da respingere ogni deroga ed eccezione: la loro eternità non saliva più in là del cardinale Alberoni e di Clemente XII ecc. ecc.» (82).

(79) Ibid., pp. 226-227.

(80) Ibid., p. 233.

(81) Ibid., p. 248.

(82) Ibid., p. 249.

Ancora più aspra diventò la polemica sul comportamento dei legittimisti accorsi da ogni parte d'Europa in difesa del papa: eroi e martiri per Montalembert e la stampa clericale, per Liverani furono vittime dell'incapacità organizzativa e la mancanza di buon senso di chi li mandò allo sbaraglio a Castelfidardo. Egli mise anche in evidenza che per la maggior parte erano mercenari e avventurieri, privi di disciplina e di spirito militare. A nulla valse la perizia di Lamoricière e del cognato di Montalembert, il de Merode, e il sacrificio del Pimodan. Pochi erano questi volontari, e scarso per mantenerli il provento dell'obolo di S. Pietro, improvvisamente elemosinato da tutto il mondo. Il prelado romagnolo giudicò indecoroso e pericoloso il ricorso delle finanze pontificie a quel metodo per far denari, già abbandonato da secoli per le critiche e i sospetti che alimentava (83). La sua difesa di Napoleone III fronteggia piuttosto la stampa clericale, coi bersagli principali costituiti dalla solita «Civiltà Cattolica» e dall'«Armonia», piuttosto che da Montalembert: l'Imperatore seguiva verso l'Italia quella politica di unità e indipendenza che Napoleone I a Sant'Elena rimpiangeva di non aver fatto tempo a completare. Il clero, già entusiasta di Napoleone III nei primordi della sua potenza e autore delle eccessive adulazioni verso di lui, adesso lo faceva segno ad ogni sorta di ingiurie, dimentico di quanto egli aveva fatto e faceva per difenderlo a Roma e conservargli purtroppo la possibilità dei suoi sconci guadagni ai danni del popolo. Naturalmente, Liverani parlava del cardinale Antonelli, dei suoi parenti e amici.

Ma Vittorio Emanuele II e Napoleone III si trovavano di fronte a quel moto irresistibile suscitato da Pio IX nel 1847-48, che voleva l'indipendenza e la libertà d'Italia. Questo ideale era insopprimibile: i due sovrani, che non l'avevano suscitato, facevano il possibile per incanalarlo sulle vie dell'ordine, non ostacolandolo (che sarebbe stato un grave errore), ma assecondandolo con prudenza. Se per assurdo la rivoluzione italiana fosse stata disfatta dalla reazione attraverso ogni orrore, una sola cosa sarebbe rimasta «superstite, invitta e invincibile: l'*idea*. Ella poteva non nascere; ma nata ella deve fruttificare; ella si aggira senza timore e senza offesa tra i vortici di fumo e di mitraglia, passeggia sicura tra cannoni e moschetti, sulla punta delle spade e delle baionette, le quali *«occidunt corpus, animam autem non possunt occidere»* (84).

Aveva un bel protestare Liverani di non essere un «italianissimo»;

(83) Ibid., cap. XVI.

(84) Ibid., cap. XV, p. 254.

ma certo la passione nazionale aveva fatto breccia anche nel suo animo (85).

Esaurita la polemica con la «Deuxième lettre», restava al canonico romagnolo di proporre egli la soluzione della questione romana, e a questa dedicò l'ultimo capitolo del suo libro (86). Ricomincia col fare il bilancio negativo delle proposte fino allora elaborate. Non era possibile lasciare al pontefice la sovranità soltanto su Roma e il Patrimonio: una signoria temporale così ridotta si sarebbe sfasciata da sola. Conservargli le Romagne, le Marche e l'Umbria separate da Roma, ed erette a vicariato per Vittorio Emanuele sotto la sovranità nominale di Pio IX, o in feudo allo stesso modo in cui il regno di Sicilia era stato sistemato ai tempi di Ruggero II e Onorio II, avrebbe rispettato i canoni, ma avrebbe urtato contro lo spirito del secolo XIX: sarebbe stata una soluzione anacronistica, non accettata in buona fede né dall'una, né dall'altra parte.

Impraticabile ancora la proposta di Massimo d'Azeglio, di fare di Roma una specie di città anseatica o levitica, con senato e territorio indipendenti: sarebbe stato un tornare ai tempi più infausti del Medioevo, coi papi in balia delle fazioni locali, perennemente esuli e raminghi. «Resuscitare gli spiriti democratici e vezzeggiare strabocchevolmente le franchigie municipali, *tornava* il medesimo che scindere l'Italia e aprir le porte alla repubblica paventata da tutta Europa. La bandiera rossa uscirebbe da Roma per tutte le parti del mondo» (87).

Lasciare al papa e alla sua corte la città Leonina significava offrire una soluzione del tutto inadeguata «alla grandezza e sublimità» del Papato, significava chiudere in un «ghetto» il capo di milioni di fedeli, col pericolo che quel ghetto si trasformasse in una perpetua Coblenza, covo di complotti e cospirazioni senza fine. Assegnare al pontefice una larga rendita, garantita sul «gran libro» delle nazioni cattoliche, l'avrebbe ridotto al livello di un principe Torlonia, di una specie di ricco banchiere, facendolo decadere da capo della cristianità

Non era pensabile di rinviarlo a Gerusalemme; né accettabile la proposta di stabilire la capitale del nuovo Regno a Roma, col suo re e il suo parlamento coabitanti col papa. Su questo punto Liverani è pienamente d'accordo con Montalembert e con Massimo d'Azeglio (88). Ro-

(85) Si leggano, fra le altre, specialmente, *ibid.*, pp. 228-232.

(86) L'ultimo cap. il XVIII, si presenta come un opuscolo, che potrebbe benissimo stare a sé.

(87) *Ibid.*, p. 297.

(88) Naturalmente, col d'Azeglio delle *Quistioni urgenti*, che infatti il Liverani cita.

ma a suo giudizio non possedeva elementi adatti a favorire la conservazione e lo sviluppo delle istituzioni libere e civili.

Farla finita prima col potere temporale, e subito dopo con lo spirituale, sembra al prelado romagnolo il programma di un partito disperato e disgraziato, incapace di comprendere che il papato costituiva la «gloria più serena e più pura» della nazione italiana. Il giorno in cui il pontefice fosse ridotto nella condizione di un semplice cittadino, sarebbe stato fatale per le monarchie, gli statuti e le costituzioni, i troni e i parlamenti. L'elemento popolare sarebbe diventato così potente, da vanificare in poco tempo il sistema costituzionale.

Dunque, implicitamente Liverani rifiutava anche la formula «libera Chiesa in libero Stato», che nel pensiero di Cavour avrebbe significato la riduzione della Chiesa e del Papato al diritto comune di uno stato, che ammetteva la libertà quale fondamento della sua stessa esistenza. La Chiesa sarebbe stata garantita nel libero esercizio del potere spirituale sia dai principi costituzionali, sia da una norma esplicita dello Statuto. Se fosse caduta la libertà, questa sarebbe caduta tanto per lo stato che per la chiesa, con la rovina di entrambi. Per la mentalità cavouriana non era concepibile lo stato senza la libertà, e dunque la chiesa era garantita da questa stessa mentalità. Liverani, all'opposto, riteneva che tolta la sovranità anche soltanto nominale al papato, ne sarebbe conseguita a breve scadenza la rovina del sistema liberale. La catastrofe sarebbe stata reciproca. Meglio, dunque, conservare le due sovranità, ma separate, come secondo lui si era fatto dalle origini del potere temporale al congresso di Vienna.

A meglio comprendere il pensiero del nostro prelado, riportiamo una sua pagina conclusiva:

I romani pontefici furono sempre teneri e gelosi del diritto di sovranità; ma all'ora stessa conobbero e col fatto confessarono la malagevolezza di reggere con mano sacerdotale le redini politiche dei popoli. Non già il diritto, ma sibbene l'esercizio e l'amministrazione del principato, dava loro impaccio. Quindi il concetto sublimissimo del sacro romano impero, nato d'un parto col dominio temporale dei papi; e, affievolita l'idea primigenia e l'originale istituzione per la dappocaggine di alcuni augusti, per le discordie dei popoli e del travasamento della corona e per la sua *confusione* coll'impero germanico, il bisogno di ricorrere ad altre formole sussidiarie, cioè le franchigie municipali e i comuni e il pessimo e barbarico rimedio dei *vicariati*, delle *investiture* e delle *infeudazioni*. Posta dunque la insufficienza di questi arcaismi e dei partiti suggeriti dai moderni per sorreggere o sostituire il principato temporale, posta l'impotenza del governo a reggersi con forze proprie, che getta questa istituzione nel novero delle cose impossibili e per ciò stesso la conduce nella neces-

sità di modificare la propria esistenza, non resta altro temperamento o appiglio che restituirla alla primitiva sua origine e al concetto di Carlomagno e San Leone, ingentilito e forbitto con tutti i vezzi della moderna civiltà e risuscitato con tale ragione, da cessare gli sconci e le lotte tra augusto e pontefice, ond'è così dolorosa l'istoria dei passati secoli... Questa dottrina importa la coesistenza distinta, tanto speculativa che pratica, di due principii: la separazione, non pur *reale*, ma altresì *personale* delle due potestà: con questo temperamento che il re d'Italia, il quale in tutto il paese godeva il diritto *diritto* o *immediato* o *ordinario*, negli Stati di Santa Chiesa, in forza del titolo e della qualità d'imperatore dei Romani, tenesse una giurisdizione *indiretta* o *mediata* o *delegata*, o checché altro seppero bisticciare gli scolastici (89).

Concludendo, con questo amalgama di richiami storici più o meno esatti e di concetti moderni, Liverani intendeva introdurre nella polemica tra Montalembert e Cavour, e quindi nella disputa sui rapporti tra stato e chiesa, un progetto conciliativo, che accettava della formula comune ai due contendenti il principio della separazione dei poteri, ma non quello della riduzione del Papato al diritto comune, sia pure di uno stato compiutamente liberale. La sovranità soltanto nominale del pontefice doveva essere conservata, quale garanzia e strumento utile all'esercizio del potere spirituale. Ma, si badi bene, una sovranità puramente formale, per sottrarre il papa a qualsiasi ombra di sudditanza, mentre rinunciava sui suoi territori all'esercizio di qualsiasi atto di potestà temporale a vantaggio del restaurato regno d'Italia, collegato per sempre al restaurato fantasma del Sacro Romano Impero nella persona dei regnanti di Casa Savoia.

Un simile progetto non poteva non apparire stravagante all'opinione pubblica, e al Vaticano utile soltanto, per il personaggio che ne era l'autore, a rafforzare tutte le correnti anticlericali e antitemporaliste (90). A parte, infatti, la linea storico-teoretica del discorso svolto dal prelado romagnolo, offendeva particolarmente i cattolici la testimonianza da lui offerta sul malgoverno ecclesiastico, sull'indisciplina e peggio di tanta parte del clero romano. Chi scriveva tali cose era un sacerdote assai caro a Pio IX, rivestito di cariche importanti nella Chiesa, che lo mettevano in grado di conoscerne l'intimo funzionamento. La soddisfazione degli anticlericali e dei «laici» fu grande, e grande lo scandalo e lo sconcerto tra i fedeli. Liverani fu condannato e destituito dalle sue dignità e pre-

(89) LIVERANI, *Il Papato, l'Impero*, cit., pp. 315-316.

(90) DE CESARE, *Roma e lo Stato del Papa*, cit., p. 456.

bende prelatizie. Tuttavia il suo libro non fu messo all'Indice: non per nulla egli aveva avuto cura di appoggiare il suo pensiero sulla tradizione più ortodossa, lasciando da parte qualsiasi riferimento agli autori gravati anche da un minimo dubbio in materia di fede. Naturalmente, ciò dava maggior forza dialettica alle sue idee, in contrasto coi cattolici conservatori e reazionari (91).

(91) Liverani pubblicò un altro libro, *La dottrina cattolica e la rivoluzione italiana*, Firenze 1862, nel quale riprese e sviluppò il suo pensiero senza nulla mutare. È da notarsi che lo firmò «monsignor Francesco Liverani, prelado domestico-Protonotario Apostolico partecipante. Referendario di ambedue le Segnature. Votante della S.C. della Immunità ecclesiastica e della S.C. del Concilio per l'esame delle relazioni degli Arcivescovi e Vescovi *ad limina*. Canonico della patriarcale Basilica Liberiana. Barone dell'Ordine della Corona ferrea». Vi narra anche le «sue sventure» col Vaticano, dopo la pubblicazione dei suoi scritti politici. Soltanto tardi chiese ed ottenne il perdono di Pio IX.