

BIBLIOTECA LUZZATTIANA

Fonti e studi

18



ISTITUTO VENETO DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI

BIBLIOTECA LUZZATTIANA

Fonti e studi

COLLANA DIRETTA DA PIER LUIGI BALLINI E PAOLO PECORARI

1. PAOLO PECORARI, *Il protezionismo imperfetto Luigi Luzzatti e la tariffa doganale del 1878*
2. *Luigi Luzzatti e il suo tempo*, a cura di PIER LUIGI BALLINI e PAOLO PECORARI
3. *La politica della casa all'inizio del Novecento*, a cura di DONATELLA CALABI
4. *Finanza e debito pubblico in Italia tra '800 e '900*, a cura di PAOLO PECORARI
5. *Le idee di rappresentanza e i sistemi elettorali in Italia tra Ottocento e Novecento*, a cura di PIER LUIGI BALLINI
6. *Verso la svolta delle alleanze: la politica estera dell'Italia ai primi del Novecento*, a cura di MARTA PETRICIOLI
7. LUIGI LUZZATTI, *La diffusione del credito e le banche popolari*, a cura di PAOLO PECORARI
8. *Le banche popolari nella storia d'Italia*, a cura di PAOLO PECORARI
9. *I giuristi e la crisi dello stato liberale (1918-1925)*, a cura di PIER LUIGI BALLINI
10. *Chiesa, fede e libertà religiosa in un carteggio di inizio Novecento: Luigi Luzzatti e Paul Sabatier*, a cura di SANDRO G. FRANCHINI con Introduzione di ANNIBALE ZAMBARBIERI
11. *Crisi e scandali bancari nella storia d'Italia*, a cura di PAOLO PECORARI
12. PAOLO PECORARI, *Storie di moneta e di banca*
13. *Alla ricerca delle colonie (1876-1896)*, a cura di PIER LUIGI BALLINI e PAOLO PECORARI
14. *Scuola e nazione in Italia e in Francia nell'Ottocento: modelli, pratiche, eredità. Nuovi percorsi di ricerca comparata*, a cura di PIER LUIGI BALLINI e GILLES PÉCOUT
15. *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di ANNIBALE ZAMBARBIERI
16. *L'Italia, la Francia e il Mediterraneo nella seconda metà dell'800*, a cura di PIER LUIGI BALLINI e PAOLO PECORARI
17. *Carteggio Luigi Luzzatti - Fedele Lampertico (1861-1905)*, a cura di PIER ANGELO PASSOLUNGHİ
18. *Luigi Luzzatti, Presidente del Consiglio*, a cura di PIER LUIGI BALLINI e PAOLO PECORARI

ISTITUTO VENETO DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI

LUIGI LUZZATTI
PRESIDENTE DEL CONSIGLIO

a cura di
PIER LUIGI BALLINI e PAOLO PECORARI

VENEZIA
2013

ISBN 978-88-95996-39-4

Il volume riporta le relazioni presentate al convegno,
*Il Ministero Luzzatti. Centenario della Presidenza del Consiglio dei Ministri
di Luigi Luzzatti (31 marzo 1910 - 30 marzo 1911),*
promosso dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.

Roma, 26 ottobre 2011,
Senato della Repubblica,
Sala Capitolare presso il Chiostrò del Convento di Santa Maria sopra Minerva.

Sotto l'Alto Patronato
del Presidente della Repubblica.

Con il patrocinio di:



© Copyright Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti - Venezia
30124 Venezia – Campo S. Stefano 2945
Tel. 0412407711 – Telefax 0415210598
ivsla@istitutoveneto.it
www.istitutoveneto.it



1810-2010
Bicentenario
Istituto Reale
di Scienze, Lettere
ed Arti



INDICE

| | | |
|--|------|-----|
| Presentazione | Pag. | VII |
| Comitato scientifico e autori | » | IX |
| | | |
| PIER LUIGI BALLINI, <i>Il Ministero Luzzatti (31 marzo 1910 - 30 marzo 1911)</i> | » | 3 |
| | | |
| ROBERTO PERTICI, <i>I rapporti tra Stato e Chiesa nella concezione di Luigi Luzzatti</i> | » | 171 |
| | | |
| ANDREA CAFARELLI, PAOLO PECORARI, <i>La Marina commerciale italiana: rotte e mercati dall'Adriatico all'Oceano Indiano</i> | » | 259 |
| | | |
| LUCA RICCARDI, <i>L'Europa di Luzzatti</i> | » | 295 |
| | | |
| ANNIBALE ZAMBARBIERI, <i>Luzzatti e la cultura dell'Estremo Oriente</i> | » | 325 |
| | | |
| Indice dei nomi | » | 367 |

ROBERTO PERTICI

«RELIGIONI LIBERE ENTRO LO STATO SOVRANO»
LIBERTÀ RELIGIOSA E SEPARATISMO
NEL PENSIERO DI LUIGI LUZZATTI

1. *La libertà di coscienza e di scienza*

Nella primavera del 1909, Luigi Luzzatti pubblicò presso l'editore Treves di Milano un volume che riuniva i saggi scritti negli ultimi decenni sul ruolo della religione nella sfera pubblica, il suo rapporto con la filosofia e con la scienza, il graduale affermarsi della libertà religiosa nella storia del mondo occidentale (ma non solo)¹. Era quanto l'uomo politico veneto era riuscito a realizzare di un progetto coltivato fin dagli anni Ottanta: «Penso – scriveva a un amico nel settembre del 1886 – che manca un libro magistrale nel quale si tratteggino le origini e le esplicazioni della libertà di coscienza; manca un' *Antologia* che raccolga e illustri le opinioni di coloro che primi intuirono e propugnarono la suprema inviolabilità dell'anima umana» (LCS, 209-210). Un tal libro intendeva scriverlo lui: fu uno dei tanti progetti che Luzzatti non riuscì a portare a compimento e spesso nemmeno a tratteggiare compiutamente², ma dall'insieme di

¹ L. LUZZATTI, *La libertà di coscienza e di scienza. Studi storici costituzionali*, Milano 1909. D'ora in poi, questo volume sarà indicato con la sigla LCS, seguita dal numero della pagina; il rinvio, se possibile, verrà inserito direttamente nel testo.

² Se ne contano almeno altri due: uno sull'evoluzione delle idee morali («E io – scriveva nel 1876 – spero di poter provare pubblicando uno studio a cui da molto tempo attendo, che la eguaglianza degli uomini dinanzi a Dio, la dignità della rassegnazione, la gloria dell'umiltà, la santità, la inviolabilità della famiglia, l'oblio delle offese, l'amore degli avversari, la legge della carità che abbraccia il mondo, la purezza della vita, la difesa dei miserabili, l'aiuto dei deboli non furono in tutti i tempi o in tutti i sistemi di morale e di religione intesi nello stesso modo»: LCS, 353) e un altro sull'«*anima filosofica e religiosa dei maggiori naturalisti e astronomi*» (LCS, 384), contro cioè la pretesa incompatibilità fra religione e scienza.

quei saggi non è tuttavia impossibile cogliere la sua visione complessiva.

Molte delle idee elaborate in quel volume riecheggiarono nell'aprile dell'anno successivo nei discorsi con cui il vecchio parlamentare, ormai presidente del consiglio, presentava alla Camera il suo ministero e replicava poi agli intervenuti nel dibattito. Il programma di politica ecclesiastica del nuovo governo – affermava di fronte a un'assemblea particolarmente attenta – consiste «nella libertà delle religioni, che si svolgono entro la cerchia dello Stato sovrano. [...] Non persecuzioni contrarie all'alto fine dello Stato moderno e non inquietudini repugnanti all'indole e alla tradizione nazionale; ma, ad un tempo, freno ad ogni esorbitanza, non dedizioni, né compromessi, che macchierebbero la *purezza* dell'idealità politica e quella della coscienza religiosa».

Inizialmente aveva elaborato un testo assai più netto per compiacere ai radicali che si apprestavano a entrare nel suo governo e anche ai socialisti, che gli avrebbero poi votato la fiducia³. Ma anche la formulazione su cui poi si fissò l'accordo era in linea con quanto Luzzatti aveva per decenni scritto e affermato: «la libertà delle religioni, che si svolgono entro la cerchia dello Stato sovrano» corrispondeva alla formula da lui più volte adoperata: *Religioni libere entro lo Stato sovrano*. In essa si condensava – a suo modo di vedere – il principio separatistico, di cui entusiasticamente salutava la diffusione nel primo Novecento e che gli sembrava il più idoneo a garantire quella «libertà religiosa» intorno a cui stava riflettendo da un quarantennio.

Cosa lo aveva spinto, fin da giovane, a quelle ricerche e a

³ Il testo fu smussato a seguito di una lunga mediazione fra Luzzatti, il sottosegretario all'interno Calissano e Giovanni Giolitti, che era un po' il *deus ex machina* del nuovo ministero: «Le *prime idee* del Luzzatti in proposito, – scriveva il fido giolittiano Calissano al suo capo – più che dal Sacchi e dal Credaro [erano state] suggerite a lui dal Barzilai, e [...] a me parvero *provocatrici* o almeno inopportune. Ho, approfittando delle confidenze fattemi da lui e soprattutto dal suo invito, cercato di interpretare il tuo pensiero, cooperando ad esprimerlo e ne è risultata (*ad un di presso*) la seguente dichiarazione» e qui seguiva il testo nella versione definitiva (*Dalle carte di Giovanni Giolitti. Quarant'anni di vita politica italiana*, III, *Dai prodromi della grande guerra al fascismo 1910-1928*, a cura di C. PAVONE, Milano 1962, p. 16).

quelle riflessioni? Indubbiamente la sua appartenenza a una minoranza religiosa in un paese compattamente cattolico lo aveva reso da subito sensibile a tali problemi: «egli, israelita, ricordava le persecuzioni religiose della intolleranza più abietta», per questo – aggiungeva Ivanoe Bonomi – divenne «appassionato cultore di storia religiosa e per abito mentale portato ad apprezzare l'alto valore della libertà di coscienza»⁴. In effetti Luzzatti, se sempre si disse «superiore a qualunque divergenza in materia religiosa»⁵, si mostrò poi particolarmente suscettibile di fronte a ogni offesa al suo ebraismo:

Io sono nato israelita – scriveva al vescovo di Cremona, mons. Geremia Bonomelli il 5 gennaio 1904 – e ci ritorno fieramente ogni volta che mi si rimprovera di esserlo. Vi è una dignità a sostenere il peso della persecuzione e sarebbe vile il cansarlo. Ma fuori di questo caso, la mia educazione, le mie aspirazioni intendono a un largo cristianesimo, come traspare dai miei scritti, un cristianesimo pieno di libertà, di sincerità⁶.

E a un gruppo di eminenti ecclesiastici, che dopo aver letto la sua introduzione ai *Fioretti di San Francesco*, lo esortavano a convertirsi, dichiarava:

Della religione mia ho il profondo rispetto dopo averne perduta la fede ardente; ma quando mi si rimprovera la origine ebraica o si

⁴ I. BONOMI, *La politica italiana da Porta Pia a Vittorio Veneto 1870-1918*, Torino 1969³, p. 208.

⁵ Lo notava anche Urbanino Rattazzi, scrivendone a Giolitti il 28 ottobre 1898: «Luzzatti è ora preoccupato [...] dal risentimento contro Rudini e la moglie che nella maldicenza a suo riguardo offesero pure i suoi sentimenti religiosi. Egli si dice superiore a qualunque divergenza in materia religiosa, ma vuole sia rispettata la sua circon...» (*Dalle carte di Giovanni Giolitti. Quarant'anni di vita politica italiana*, I, *L'Italia di fine secolo 1885-1900*, a cura di P. D'ANGIOLINI, Milano 1962, pp. 246-247).

⁶ A. ZAMBARBIERI, *Appunti su un carteggio Bonomelli-Luzzatti*, «Humanitas», 54 (1999), pp. 1083-1109, 1092. Per le peculiarità dell'ebraismo di Luzzatti, si rinvia all'ormai classico studio di M. BERENGO, *Luigi Luzzatti e la tradizione ebraica*, in *Luigi Luzzatti e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di studio (Venezia, 7-9 novembre 1991)*, a cura di P.L. BALLINI - P. PECORARI, Venezia 1994, pp. 527-541.

perseguitano gli ebrei torno a sentirmi e a dichiararmi israelita di fronte all'ingiuria o allo scherno. Il mio antenato preferito è il profeta Isaia. Esulto di aver compresa la grandezza del Cristianesimo, del quale studio le più che cento diverse manifestazioni concretate in Chiese e piango ancora, da celeste malinconia assalito, sulle eterne pagine del *Sermone della Montagna*. Un grande Sacerdote, il più alto di tutti, dopo aver letto la mia introduzione ai *Fioretti di S. Francesco*, dichiarò e mi fece dichiarare che io ero un ottimo cristiano. Ei mi mandò la sua benedizione. Di quel pio Pontefice serbo la memoria incancellabile⁷.

Ma era un tema – quello della libertà religiosa e di riflesso di scienza e di coscienza – che negli anni della sua giovinezza era stato ripreso, elaborato filosoficamente e ripercorso nella sua evoluzione storica da una lunga serie di pensatori, storici e sociologi: per restare a una letteratura anglo-americana che Luzzatti conosceva benissimo e che di continuo discusse, si pensi solo a *On Liberty* di John Stuart Mill (1859), ai lavori dell'americano Henry Charles Lea, «lo storico più autorevole e anche più disinteressato dell'Inquisizione» (*LCS*, 6), alla *History of Civilization in England* di Thomas Henry Buckle, ai lavori del suo seguace William Lecky sulla storia del razionalismo europeo⁸. In Italia basti pensare al volume filosofico di Raffaele Mariano, *La libertà di coscienza* (1873), a quello di Felice Tocco sulle eresie medievali uscito nel 1884 (che era anche una storia del libero pensiero medievale), e infine alla grande opera di Francesco Ruffini su *La libertà religiosa. Storia dell'idea* del 1900, di cui poi si dirà qualcosa.

Nel 1885 Luzzatti proponeva una classificazione dei «cultori e dei propugnatori» della libertà religiosa: essi vanno – scriveva – «dai credenti e dagli indifferenti infino ai filosofi razionalisti». I seguaci di una religione positiva si fanno fautori della libertà reli-

⁷ La lettera in data: Roma, 13 ottobre 1913, è pubblicata in L. LUZZATTI, *Prefazione* a *Id.*, *Dio nella libertà. Studi sulle relazioni tra lo Stato e le Chiese*, Bologna 1926, p. xxii (*Opere di Luigi Luzzatti*, II): d'ora in poi questo volume sarà citato semplicemente *DNL*, seguito dal numero della pagina.

⁸ *A History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe* (2 voll., 1865), e *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (2 voll., 1869).

giosa (nel 1900 avrebbe addotto ad esempio un «cattolico sincero» come Lord Acton: *LCS*, 316), quando vivono la propria fede come «un sentimento vivo e spontaneo e, come avrebbe detto il Mamiani, non isforzevole in modo alcuno; la fede è libertà». Diverso il caso dei filosofi spiritualisti e teisti, che «non si chiudono in un culto particolare; hanno la intuizione luminosa della divinità, ma non la incarnano in colorite immagini»: essi perseguono un sincretismo religioso, una religione filosofica che si sforza di abbracciare il meglio delle fedi particolari. Vengono infine «gli indifferenti, gli scettici, i positivisti di ogni specie, i quali difendono la libertà perché combattono la fede: in guisa che taluno di loro accorderebbe la libertà a ogni maniera di filosofie e anche di bestemmie, salvo che alla religione».

Lo studioso veneto prediligeva i primi, «cioè i credenti, [che] appaiono i più generosi e i più efficaci», ma ammetteva che non era facile trovarne, «non rare volte accadendo che dal contatto della fede ardente o cieca sprizzino alcune scintille d'intolleranza e di persecuzione». La storia del «libero pensiero» era più nota ed era stata ricostruita da molti studiosi contemporanei, ma «i più fortunati propugnatori della libertà di coscienza» erano quelli che Luzzatti chiamava i «filosofi teisti»:

Essi formano una gloriosa e non interrotta dinastia, che storicamente comincia colle prime ribellioni del pensiero contro gli Iddii paterni, e scientificamente coi filosofi greci, tra i quali primeggiano e splendono Protagora e Anassagora, seguendo poi coi tempi fino a Montaigne, a Spinoza, a Locke, a Stuart Mill. Né spenta è ancora la virile prosapia di questi austeri pensatori, i quali appariranno, a onore e consolazione del genere umano, infino a tanto che l'intolleranza religiosa non sia del tutto snidata dalle leggi, dalle istituzioni e dai costumi⁹.

Ed era proprio a questa tradizione che egli si richiamava esplicitamente: lo sfondo culturale delle sue ricerche sulla libertà religiosa e della sua proposta separatistica non è quindi quello di un

⁹ L. LUZZATTI, *Un precursore della libertà di coscienza dimenticato* (1885), in *LCS*, 157-182: 158-159.

«indifferente», di uno «scettico» o di un «positivista», ma di un uomo di religione, anche se di una religione non istituzionale.

Per affrontare adeguatamente il suo pensiero religioso e le conseguenze storiche e politiche che ne derivò, è quindi necessario affrontare una serie di questioni fra loro intimamente collegate. Innanzitutto quella che potremmo chiamare la ‘posizione filosofica’ di Luzzatti nel suo tempo: si tratta – è ovvio – non di una filosofia ‘professionale’ e tecnicamente elaborata, ma di una serie di coordinate culturali che sempre lo guidarono nei suoi studi e nelle sue scelte di politica ecclesiastica. A questa luce sarà possibile comprendere il senso e le peculiarità delle sue ricerche sulla libertà religiosa, anche rispetto ad altre trattazioni contemporanee, e approfondire il significato del suo separatismo e quindi della già ricordata formula *Religioni libere entro lo Stato sovrano*. Ma come queste posizioni teoriche si incarnarono poi nella sua politica effettiva verso il mondo cattolico (prima, durante e dopo il ministero del 1910-1911)? e quale evoluzione conobbero le sue convinzioni negli anni successivi, che videro – specie fra guerra e dopoguerra – la crisi graduale del separatismo e l’affermarsi di altre politiche ecclesiastiche negli Stati europei, vecchi e nuovi? Queste le questioni che cercherò di sviluppare nell’ultima parte di questa ricerca.

2. *Uno spiritualismo di opposizione*

Nell’ultimo quarantennio dell’Ottocento, Luzzatti appartiene a una variegata cultura che potremmo definire di ‘opposizione’: opposizione all’utilitarismo morale e allo scientismo positivistico che, spesso con esiti materialistici e irreligiosi, si diffondono in Europa (e in Italia) a partire dai primi anni ’60. Il 1859 – lo abbiamo ricordato – vede la pubblicazione di *On Liberty* di Mill, ma anche del volume di Darwin *On the Origin of Species through Natural Selection*, che Luzzatti legge subito (ne scrive a Lamperico già nel giugno del ’62). Fra il 1857 e il 1861 appaiono i due volumi della *History of Civilization in England* di Buckle, un testo grandemente atteso e per anni appassionatamente discusso in tutta

Europa. Nel 1863 la *Vie de Jésus* di Ernest Renan, che è prontamente tradotta in italiano da Filippo De Boni: a Milano dove ormai vive il giovane Luzzatti e dall'editore Gino Daelli, l'amico che lo ha invitato a collaborare alla nuova serie del «Politecnico», uno dei centri di diffusione della nuova cultura¹⁰.

Quello religioso fu un problema centrale per il giovane Luzzatti: basta scorrere le pagine del primo volume delle *Memorie* per averne un'idea. A sedici anni attraversa una crisi che lo distacca definitivamente dalla pratica religiosa dei suoi padri. Per anni poi intrattiene vivacissime discussioni 'religiose' con gli amici: con Antonio Tolomei, traduttore dell'*Etica* di Spinoza e di Lucrezio¹¹, che gli trasmette la passione per il pensatore ebreo-olandese (non per il panteista, ma per il teorico della libertà di coscienza¹²); col cattolico Fedele Lampertico, con cui – tra il 1861 e il 1862 – su questi problemi ha uno scambio epistolare di straordinario interesse.

In materia religiosa, il Luzzatti degli anni '60 mostra atteggiamenti più radicali di quelli che gli saranno propri nei decenni successivi (farò poi qualche ipotesi su questo mutamento), ma già allora – su questi temi – non è in sintonia con buona parte della sua generazione. Si è da poco sistemato a Milano e il 13 gennaio 1864 già scrive a Lampertico:

¹⁰ Sulla precoce lettura di Darwin, cfr. la lettera di Luzzatti a Fedele Lampertico del giugno 1862, in *Carteggio Luigi Luzzatti - Fedele Lampertico (1861-1905)*, a cura di P.A. PASSOLUNGI, Venezia 2010, p. 88: «Si dice che la Natura vuole soltanto la conservazione della specie e non si piglia affanno degli individui. Su ciò ci sarebbero varie osservazioni a fare e dopo l'opera di Darwin che io lessi non potrei ammettere tale opinione». Luzzatti considerava Renan «uno degli studiosi religiosi e dei filologi più profondi del nostro tempo», ma criticava la dissociazione da lui teorizzata fra sviluppo economico e progresso culturale e morale: cfr. le sue lettere a Lampertico del settembre e dell'ottobre 1861, *ibid.*, pp. 12 e 22. Luzzatti conobbe Luigi Daelli nel 1863. Per il veneto Filippo De Boni, si rinvia alla ricchissima bibliografia di F. DELLA PERUTA in *Scrittori politici dell'Ottocento*, I, G. Mazzini e i democratici, Milano-Napoli 1969, pp. 991-995.

¹¹ L. LUZZATTI, *Memorie autobiografiche e carteggi*, I, 1841-1876, Bologna 1931, pp. 62-70. D'ora in poi i volumi delle *Memorie*, saranno citati semplicemente come *Memorie*, più il numero del volume e quello della pagina.

¹² L. Luzzatti a F. Lampertico, 6 ottobre 1861, in *Carteggio Luigi Luzzatti - Fedele Lampertico (1861-1905)*, p. 28.

C'è però una china sdrucchiola assai e per cui s'avvia gran parte della nostra gioventù ed è la china del materialismo utilitaristico. Su 200 giovani, a mo' d'esempio, che io conosco nel Veneto e a Milano, 150 sono materialisti e utilitaristi, e negano le incorruttibili realtà del buono e del sentimento religioso. Tu non puoi immaginare quanto predominano anche qui queste fatali dottrine. Questi giovani milanesi mi chiamano: un idealista, un romantico, benché mi vogliano molto bene e mi stimano più di quello che valgo. Io, puoi immaginarlo, difendo impavido il nostro campo, e sinora, grazie al cielo, mi pare d'aver sempre vinto. Qui è molto letto un recente libro del Mill, *On utilitarianism*, che con molto ingegno sostiene la dottrina dell'utile, e respinge la sublime teoria della morale che obbliga assolutamente ... E questo libro di Mill è come il Palladio di questa scuola. Onde io mi propongo di fare un'accurata disamina e pubblicare a tempo opportuno una confutazione¹³.

«Difendo impavido il nostro campo»: nella difesa del sentimento religioso e di una morale non relativistica Luzzatti è dunque d'accordo col cattolico Lampertico. Sembra quasi che la loro sia un'opposizione 'ambientale': è il Veneto che hanno alle spalle, i maestri e il giro di amici frequentati (Antonio Fogazzaro, Giuseppe Toniolo) che li hanno trattenuti da una totale adesione al nuovo clima culturale. Non si tratta ovviamente di un rifiuto verticale: Luzzatti è in continuo dialogo con le scienze sociali elaborate dalla nuova cultura, ma ne rifiuta i principi filosofici di fondo.

Si è giustamente sottolineato l'importanza che hanno avuta in queste scelte due dei suoi maestri al liceo S. Caterina di Venezia nell'anno scolastico 1857-58 (si noti: proprio il periodo della sua crisi religiosa). Intendo parlare del filosofo dalmata Giorgio Politeo e di don Giacomo Zanella, che tanto spesso ricorre nelle lettere a Lampertico. Recensendo il volume del 1919 che raccoglieva gli sparsi scritti di Politeo, Giovanni Gentile lo definì «una delle menti più veramente filosofiche che abbia avuto l'Italia nella seconda metà del sec. XIX» (una valutazione per lui assai impegnativa) e lo inseriva in una linea di filosofia che «attraverso allo Schelling, si ricollega all'irrazionalismo sentimentale del Jacobi e dello Ha-

¹³ *Ibid.*, p. 191.

mann». Aggiungeva che il suo vero valore era stato nella scuola e nel contatto con gli allievi:

Ma egli era uomo, da rimuginare con passione il proprio pensiero, e viverne, e portare la sua passione nella scuola, e attrarre e legare a sé l'animo degli scolari, facendo lampeggiare ai loro occhi aspetti luminosi del vero, e inculcando nel loro petto un senso religioso della vita, del suo valore, e di quello che parve a lui un enigma, che solo nella fede cristiana coi suoi insegnamenti di amore e di speranza potesse avere una soluzione soddisfacente¹⁴.

Sull'eredità lasciata dall'abate Zanella ai suoi migliori scolari, ormai molto si è scritto: nel suo insegnamento emergevano motivi di riforma religiosa (una particolare insistenza sull'istruzione del clero, la critica dell'assolutismo della curia romana e del lusso dell'alto clero), una certa apertura alle nuove tematiche evoluzionistiche, un deciso patriottismo¹⁵. La sua ode forse più celebre, quella *Sopra una conchiglia fossile nel mio studio*, fu scritta proprio per le nozze di Luzzatti con Amelia Della Vida nel 1864: «Zanella dove è? – scriveva a Lampertico nel 1864 – Intanto ringrazialo pella sua stupenda poesia, che piacque sommamente a me, a Massarani, e a molte altre persone ai quali la feci leggere. Pregalo di mandarmene qualche altra copia»¹⁶.

Luzzatti appartiene quindi a un mondo culturale che poté sembrare a molti dei suoi contemporanei come attardato in interessi e atteggiamenti che la nuova filosofia positiva si era messa risolutamente alle spalle. La sua situazione è minoritaria, ma non è isolata: dell'ambiente veneto già abbiamo detto, ma pensiamo a Romualdo Bonfadini, Tullo Massarani, Giovanni Visconti Venosta, Gaetano

¹⁴ G. GENTILE, rec. di G. POLITEO, *Scritti filosofici e letterari*, Bologna 1919, «La Critica», 17 (1919), pp. 364-368: 365.

¹⁵ Si vedano le pagine assai acute di P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna 1998, pp. 21-25, che riguardano il Fogazzaro del 1856-1857, allievo di Zanella al liceo di Vicenza. Piuttosto generico è invece il breve discorso luzzattiano del 1921 dedicato all'antico maestro: cfr. L. LUZZATTI, *Giacomo Zanella*, in ID., *Grandi Italiani. Grandi sacrifici per la patria*, Bologna 1924, pp. 111-112 (*Opere di Luigi Luzzatti*, I).

¹⁶ *Carteggio Luigi Luzzatti - Fedele Lampertico (1861-1905)*, p. 217.

Negri nella Milano che lo accoglie alla fine del '63 e dove cerca il contatto col vecchio Manzoni¹⁷; a Marco Minghetti e a Ruggiero Bonghi; al mondo toscano che si stringe attorno alla «Rassegna Nazionale» di Firenze, a uomini come Augusto Conti e Isidoro Del Lungo. Sono quasi tutti «consorti» (gravitano infatti attorno alla Destra storica), di letture prevalentemente anglo-francesi piuttosto che germaniche, spesso epigoni di un cattolicesimo liberale e poi conciliatorista in gravi difficoltà dopo la svolta intransigente di Pio IX, dal *Sillabo* al Concilio Vaticano I. Nell'Europa del loro tempo trovano spesso corrispondenze e importanti punti di contatto nelle idee politico-religiose di William Gladstone¹⁸.

¹⁷ A proposito è di grande interesse la seguente lettera di Luzzatti a Filippo Crispolti, in data: Roma, 21 dicembre 1921:

«Caro Crispolti, Poiché Ella, con la consueta benevolenza, dolcemente mi impone di parlare del nostro scrittore, che *dopo morto è più vivo di prima*, obbedirò. Nel fiore della mia giovinezza, in esilio a Milano, fra il 1863 e il 1866, attendendo ansiosamente la liberazione del Veneto, ebbi l'insigne onore di conoscere il Manzoni. *Vidi presso di me un veglio solo, / Degno di tanta reverenza in vista, / Che più non dee a padre alcun figliuolo*. Mi accolse con la bontà dei veri grandi, e poiché insegnavo l'economia politica all'Istituto Tecnico di Milano, mi incoraggiò a persistere in questi studi collegati con la prosperità della Patria. Mi permisi di osservare che pagine piene di sapienza economica avevo letto nei *Promessi Sposi*; ei mi sorrise con indulgente benevolenza. Nessuno allora sospettava che il Governo retto da uomini di Stato discepoli di Cavour, potesse obliare quelle pagine memorande, come avviene oggidi! Mi interrogò anche su le mie speranze pel trionfo della cooperazione, alla quale dedicavo a Milano il primo corso di lezioni; mi lasciò parlare sin troppo lungamente senza stancarsene, e quando gli dichiarai che le nuove dottrine sulla previdenza sociale non potevano, non dovevano spegnere la *santa carità del Vangelo*, e il mondo economico sarebbe sempre dominato da queste due forze sublimi in apparente conflitto, mi incoraggiò a persistere su siffatte *idee fondamentali*. Così Egli le qualificava, e si compiacque che facessi scendere dalla fede in Dio la mia fede nel progresso umano, dal quale gli umili attendevano la redenzione. Conchiuse in uno dei suoi colloqui soavi così: *Dio, Patria, lavoro*, illuminato dalla carità e dalla previdenza... *segua, segua, questa via e non potrà fallire a glorioso porto*. E poiché mi sapeva veneziano augurò con alte parole la pronta liberazione della Regina dell'Adriatico. Quale signorile grandezza spirava da quella nobile figura! Non si amava soltanto; tutti lo adoravano quando in compagnia di un degno sacerdote faceva la sua quotidiana passeggiata ai giardini pubblici. Milano, *poiché vi era Lui*, pareva più grande all'Italia e al Mondo» (F. CRISPOLTI, *Indagini sopra il Manzoni*, Milano 1940, pp. 13-15).

¹⁸ L. LUZZATTI, *Notice sur Gladstone membre de l'Institut* (16 aprile 1899), in *Id.*, *Grandi italiani*, pp. 227-239.

Ma, a questo proposito, bisogna fare un'ultima osservazione. La loro estraneità e spesso opposizione al positivismo trionfante non va confusa con quella degli hegeliani di varia specie che allora cercarono di contrastare l'egemonia positivista: Luzzatti reagiva al positivismo in nome di insostituibili interessi morali e religiosi ed enfatizzava la trascendenza di Dio rispetto alle singole coscienze. Nello hegelismo scorgeva una forma nuova di panteismo, che identificava l'infinito col finito. Questo spiega lo spaesamento dei superstiti di quella cultura di fronte alla «rinascita dell'idealismo» neo-hegeliano nel primo Novecento, di cui si rintracciano molte testimonianze anche negli scritti luzzattiani; e, d'altra parte, la *suffisance*, talora il disprezzo (la parola non sembri eccessiva) che la cultura crociana e gentiliana mostrò nei loro riguardi, spesso segnandone il duraturo oblio¹⁹.

3. *Il confronto con Buckle*

Luzzatti definiva «spiritualistico» questo suo orizzonte filosofico (talora parla anche di «spiritualismo scientifico» [LCS, 71]) ed era pienamente consapevole della sua 'inattualità': «Oggidi [1895] la maggioranza degli scienziati e, sul loro esempio, tanti ignoranti, insegnano la fatalità della evoluzione organica del mondo morale come del fisico escludendo le tre ipotesi teistiche della filosofia spiritualista: Dio creatore onnisciente e onnipotente, l'immortalità dell'anima e la libera volontà individuale... si giudica fallace una dottrina solo perché a esplicitarla si debba invocare l'aiuto miracoloso di uno dei tre fattori *mistici* e come tali giudicati antiscientifici» (LCS, 411).

Le sue posizioni si chiariscono in un confronto precoce (siamo nel 1876) con uno dei testi-base del nuovo orizzonte culturale, la *History of Civilization in England* di Thomas Henry Buckle²⁰.

¹⁹ Riprendo considerazioni e analisi presenti negli scritti ottocenteschi di Piero Treves: si vedano almeno i saggi raccolti in P. TREVES, *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*, Milano-Napoli 1992, specialmente quelli dedicati a Giovanni Pascoli (pp. 63-118) e a Francesco Acri (pp. 193-238).

²⁰ L. LUZZATTI, *La legge di evoluzione nella scienza e nella morale* (lettura all'Istituto Veneto del 15 agosto 1876) e *L'elemento morale nel progresso secondo*

Com'è noto, in quell'opera interrotta dalla morte, lo storico inglese si era proposto di dare alla storia una forma 'scientifica', scoprendo le leggi che regolano la successione dei fatti sociali: che insomma determinano il cammino delle civiltà.

La sorgente del progresso non sta in un accrescimento della virtù, in un diffondersi della moralità: si può infatti ragionevolmente supporre come stabile il quoziente di moralità delle varie civiltà che si sono succedute nella storia. In campo morale non c'è quindi alcun progresso. Esso è invece determinato dallo sviluppo intellettuale, che accumula ogni giorno cognizioni nuove, mutando rapidamente le società. È l'aumento continuo delle conoscenze scientifiche la vera, la sola causa del progresso. Questo era il dogma fondamentale di Buckle: l'intelligenza è la causa della libertà, la sorgente del benessere, del progresso, della felicità umana. I cultori della scienza sono i veri sacerdoti dell'umanità.

Una tale analisi implicava un'ulteriore domanda: che cosa ha recato il più grave danno al progresso sociale? La persecuzione religiosa, affermava lo storico inglese. Essa ha non solo sterminato migliaia di vittime innocenti; ma ha creato un numero assai maggiore d'ipocriti, che, per salvare la vita, finsero di credere quello

la dottrina di Buckle, «Gazzetta di Venezia», 5 ottobre 1876, in risposta ad alcune obiezioni di Angelo Messedaglia. Ora entrambi gli scritti sono in *LCS*, 319-341 e 342-355. La lettura di Buckle risaliva al 1865: in una lettera ad Angelo Messedaglia del 19 aprile 1865, Luzzatti esprimeva ammirazione incondizionata per la *History of Civilization in England*: si trattava di un lavoro «stupendo», nel quale «con nuovo e meraviglioso ardimento» si considera l'economia «come fattore principale della storia delle civiltà. Quest'opera è una foresta di idee nuove, e il mio pensiero ne rimane commosso e sbalordito» (cit. in P. PECORARI, *Luigi Luzzatti e le origini dello «statalismo» economico nell'età della Destra*, Padova 1983, pp. 41-42). Sarebbe importante abbozzare una storia della ricezione di Buckle in Italia: basti qui solo segnalare l'atteggiamento critico dell'ambiente veneto a cui Luzzatti era vicino: per Angelo Messedaglia, *ibid.*, pp. 25-46; per quello di Giuseppe De Leva, cfr. B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II, Bari 1964⁴, pp. 73-74. Probabilmente l'intervento italiano di maggior rilievo fu quello di P. VILLARI, *Tommaso Errico Buckle e la sua «Storia della Civiltà»* (1883), poi in *Id.*, *Arte storia e filosofia. Saggi critici*, Firenze 1884, pp. 221-271. Giustamente PECORARI, *Luigi Luzzatti e le origini dello «statalismo» economico*, p. 110, sottolinea le affinità fra le critiche di Luzzatti e quelle di Villari.

che non credevano, ed ha distrutto a più riprese la libertà della scienza e della coscienza. Chi erano i persecutori? Assai spesso uomini buoni, che vivevano in un grande errore, pieni di sincera fede, persuasi di fare il bene, di salvare la società dalla rovina. Ma come è possibile porre fine alla persecuzione religiosa? Per Buckle il rimedio era ancora di carattere eminentemente intellettuale: la diffusione dei lumi, non un preteso accrescimento della moralità, la possono rendere per sempre impossibile. Il progresso della civiltà si svolge insomma – riassume Luzzati – in ragione diretta dello spirito scettico, che si manifesta nella libertà (*LCS*, 323).

Lo studioso veneto non accetta la visione dell'uomo che è sottesa all'analisi di Buckle: un uomo tutto ridotto a razionalità, il cui unico approccio alla realtà sia quello della rilevazione scientifica. Esistono invece fasci di eventi (valori estetici, valori morali, libertà della persona, finalismo della natura, trascendenza di Dio), che sono per lui 'fatti' altrettanto ostinatamente *reali* che quelli naturali: per un approccio adeguato ai quali servono procedure diverse da quelle proprie delle scienze della natura:

È più agevole – scrive – dimostrare come tre angoli di un triangolo siano eguali a due angoli retti che chiarire la ragione ultima e decisiva, la quale impone a un figlio di amare suo padre. A tutto questo mondo interiore, grande, oscuramente sublime, che procede per dimostrazioni intuitive, per visioni ineffabili, e non per raziocini analitici, il Buckle non ha rivolto la sua mente e con un tratto di penna lo cancella; ma questo mondo si ribella alla sentenza del filosofo e gli sopravvive (*LCS*, 352-353).

D'altra parte ritenere che il puro accrescimento della cultura determini il comportamento dell'individuo, senza prendere in considerazione altri fattori, fa dell'uomo una specie di automa guidato unicamente dalle sue conoscenze 'scientifiche'. Così si elimina la libertà della persona, il libero arbitrio:

la teoria del Buckle sul progresso della civiltà – scrive Luzzatti – si informa a tale specie di premesse, che elimina la libera volontà. Egli accenna a togliere all'individuo la libertà morale, come a eliminare dalla storia l'elemento morale e queste due mutilazioni si illustrano e si riscontrano a vicenda. Ed esse poi si completano

colla maniera non abbastanza alta, con cui ei considera le religioni, che per noi sono le grandi storie naturali e non artificiali del senso religioso immanente nell'umanità (*LCS*, 352).

Se si parte da una concezione antropologica più equilibrata, si raggiunge una concezione più appropriata anche della storia umana:

I grandi periodi storici, quelli che sprigionano la scintilla delle innovazioni feconde e dei progressi decisivi, spesse volte sono momenti di virtù e non di scienza; intuizioni e atti spontanei del cuore, della volontà e del carattere, e non elaborate riflessioni dell'intelletto. Le epopee nazionali, le religioni, il diritto romano, il tipo ideale della giustizia, la costituzione inglese, il tipo ideale della libertà politica, sono idee morali che sorgono spontanee dalla inconscia coscienza di genti elette, si svolgono e si concretano nelle consuetudini e nelle istituzioni, prima che i poeti, i redentori, i giuristi e i pubblicisti le traducano nelle forme concrete dell'arte e della scienza. Avviene come nelle favelle; le intuizioni linguistiche dei popoli precedono i processi della fisiologia, l'idioma precede le grammatiche. [...] Che cosa è l'analisi, la filosofia, la scienza umana di fronte a queste creazioni di forze nuove, le quali nessuno spiega ed erompono dalle coscienze degli afflitti e dei purificati? (*LCS*, 330-331).

Dunque per Luzzatti è possibile un'«evoluzione specifica» della morale («un'evoluzione e un accumulo della virtù» [*LCS*, 327]) non coincidente col mero sviluppo intellettuale: «vi è [...] nella morale come nel sapere una certa accumulazione di forze, le quali si trasmettono e si svolgono per successive esplicazioni» (*LCS*, 328). Tale evoluzione è come accelerata dalla comparsa di apostoli, santi e grandi filosofi, che magari non introducono svolte radicali nei contenuti del messaggio morale, «ma nel modo con cui si annunzia e nell'effetto che ottiene»: essi riescono a dare alla virtù «un'evidenza, una perspicuità, un'amabilità, una seduzione, che accende e riempie di mirabili ardori anche le coscienze più dure» (*LCS*, 328-329). Con la consueta enfasi, Luzzatti li definisce «esseri prodigiosi che rompono le leggi della storia e della statistica», i «veri fari del mondo» (*LCS*, 418-419).

In questa analisi, in cui è esplicita l'eco delle teorie di Carlyle

e di Emerson sul «genio» e sugli «uomini rappresentativi», si coglie la radice dell'ammirazione che costantemente Luzzatti nutrì per le grandi personalità religiose, da Buddha a Socrate, a Gesù, a Francesco d'Assisi. Ma soprattutto è qui che si deve ricercare l'origine delle sue ricerche sulla libertà di coscienza, che sono per lo più una storia di precursori, di annunziatori di un principio che solo molto più tardi si sarebbe affermato nella vita politica e sociale. La loro apparizione e la loro predicazione contribuiscono grandemente al progresso morale dell'umanità, prima che a quello intellettuale, perché essi sono in primo luogo mossi da impulsi morali, non da ragioni meramente culturali. Solo per questo hanno affrontato persecuzioni e talora la morte. Lasciamo parlare ancora una volta il Luzzatti del 1893:

In questi studi faticosamente condotti non si cercano gli avvenimenti gloriosi e rumorosi della storia, si esplorano, se ci si consenta la frase, *gli stati di anime elette*, le quali, inebbriate dalla fede o dalla filosofia, risolvono nella libertà spirituale il grande enigma della vita. I nostri documenti più graditi sono i dolori degli apostoli, dei martiri, dei filosofi perseguitati, attestanti, a qualsiasi fonte di altezza morale attingano il loro eroismo, a favore della umana bontà; le nostre più care gioie, le nostre prove più insigni sono le difese della libertà di coscienza sgorganti dal cuore dei perseguitati, segnatamente dei perseguitati di ieri divenuti poi vittoriosi e arbitri della sorte dei loro oppressori. In queste sublimi equanimità vi è la glorificazione più alta della natura umana! (*LCS*, 183)

La storia della libertà di coscienza non era quindi legata al diffondersi del razionalismo (Lecky) o dello scetticismo e dello spirito scientifico (Buckle): essa attestava il progresso morale dell'umanità legato all'evolversi e all'affinarsi, non allo scomparire, dei motivi religiosi: quei motivi che i positivisti negavano o esorcizzavano. Nel 1876 Luzzatti indicava colui che (a suo parere) era l'anti-Buckle: si trattava – non a caso – del frutto tardivo di un clima culturale ormai sorpassato, quello dell'Europa romantica e liberale della prima metà dell'Ottocento. Faceva riferimento all'ultima opera di Christian von Bunsen, il diplomatico prussiano morto nel 1860 che nella Roma degli anni Venti aveva stretto una

duratura amicizia con Giacomo Leopardi²¹. Fra il 1857 e il 1858 Bunsen aveva pubblicato i tre volumi di *Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an die sittliche Weltordnung*, in cui sosteneva che il progresso dell'umanità è strettamente connesso alla concezione di Dio che viene elaborata in ciascun popolo dai maggiori esponenti del suo pensiero e si mostrava convinto dell'ineluttabile affermazione dell'idea liberale sulle rovine del fanatismo e dell'intolleranza politica e religiosa. «Bunsen – scrive Luzzatti nel 1876 – aveva scritto un'opera insigne intitolata: *Iddio nella storia*, e il libro del Buckle potrebbe denominarsi: *il trionfo assoluto della scienza nella storia*» (LCS, 320-321)²².

²¹ Com'è noto, Bunsen fu segretario di Niebuhr ambasciatore prussiano a Roma e gli succedette nella carica fino al 1838: notizie sulle sue idee e sui suoi rapporti con Leopardi, sono in S. TAMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari 1978², *ad nomen*.

²² Per altre reminiscenze bunseniane, cfr. LCS, 297 e tutta la sezione VII del volume intitolata appunto *Dio nella storia*. Come altri spiritualisti suoi contemporanei, Luzzatti sostenne una posizione 'conciliatoristica' nei rapporti fra scienza e fede. Un testo paradigmatico a questo riguardo è la conferenza *Scienza e fede* tenuta il 4 giugno 1899 all'Accademia dei Lincei (LCS, 356-374). Vi negava che il secolo XIX si stesse chiudendo con la decadenza della religione («il senso religioso si evolve, si affina, si perfeziona; né v'è indizio che si affievolisca o si spenga» [p. 363]), ma prendeva anche le distanze da una «riscossa contro il tripudio scientifico [...] eccessiva e oltracotante», come la celebre 'banca rotta della scienza' proclamata nel 1895 da Ferdinand Brunetière. D'altra parte, sosteneva che «la vera scienza non è né così temeraria, né così inesorabile; mentre percorre serenamente gli immensi campi inesplorati che le appartengono, serba intatta la regione dei sentimenti morali e religiosi. [...] E nonostante la lima di tutte le dottrine positive, si può attendere ancora fidenti una filosofia della storia, che non recida alcun dato fondamentale della natura umana, scopra e fissi le armonie arcane, le quali devono collegare il bene al vero, la libertà dell'arbitrio all'ordine statistico, la fede alla scienza». Ma fu soprattutto la tesi che Charles Darwin personalmente non fosse ateo che suscitò ampie polemiche. Luzzatti si rivolse allora a Fogazzaro, che aveva a sua volta cercato di conciliare l'ipotesi evoluzionista e l'idea religiosa nelle conferenze e nei saggi poi raccolti in *Ascensioni umane* (Milano 1899) e gli chiese una copia del volume (cfr. la risposta di Fogazzaro, in data: Montegalda, 15 ottobre 1899, in T. GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro. Dalle memorie e dai carteggi inediti* [1920], a cura di C.A. MADRIGNANI, Milano 1982, pp. 315-316). Tornò quindi sull'argomento nel saggio *Sulle idee filosofiche e religiose di Darwin* del 1900 (LCS, 375-395), in cui ammette che dalla fede giovanile lo scienziato

4. *Luzzatti e Ruffini*

Alla base delle ricerche di Luzzatti sulla libertà di coscienza sta dunque una concezione della natura umana e del ruolo della religione nella storia, che egli vuol difendere contro quella del razionalismo anti-religioso contemporaneo: «una ricerca siffatta è davvero consolatrice, perché attesta la dignità ideale della natura umana»²³.

Un terribile pensatore – scrive nel 1877 – sostiene che la religione è intollerante per indole sua; insino a quando non si esili Iddio dal cielo, non regnerà la pace fra gli uomini. Vi sarebbe un'antinomia fatale tra la servitù celeste e la umana libertà. Non è lecito conformarsi a una sentenza così crudele. La religione e la libertà sono due dati fondamentali, essenziali, indistruttibili della natura umana. Colla religione sparirebbe il cuore dell'umanità; colla libertà, la sua ragione. Anche affrontando il pericolo di essere tacciati di idealisti e di ottimisti (qualificazioni che per una certa scuola positiva significano debolezza e pregiudizio), coltiviamo la speranza dell'accordo finale tra la fede e la libertà²⁴.

Le sue ricerche non riguardano perciò gli esponenti del 'libero pensiero', ma piuttosto spiriti religiosi: pagani come Temistio, il consigliere e collaboratore di Giuliano l'Apostata, cristiani come Teodoro Studita e Bernardo di Chiaravalle, ebrei come Spinoza. Luzzatti ebbe anche la capacità di andare al di là della storia dell'Occidente: anzi – a suo modo di vedere – il primo decreto che aveva introdotto il principio della libertà di coscienza fra culti in

inglese era poi passato al teismo e infine all'agnosticismo, ma non vuol credere a un esito totalmente ateistico. Che non ci fosse incompatibilità fra fede religiosa ed evolucionismo (purché questo non diventasse un'ideologia onnicomprensiva, ma restasse un'ipotesi scientifica) gli sembrava dimostrato dalla parabola di uno dei massimi collaboratori di Darwin, George John Romanes e dal suo ritorno alla fede alla fine della sua vita (pp. 383-387).

²³ L. LUZZATTI, *Le controversie politiche e giuridiche sulla libertà religiosa con speciale riguardo all'Italia* (febbraio 1912), in *DNL*, 173-180: 174.

²⁴ ID., *Spinoza e i precursori della libertà di coscienza* (luglio 1877), in *LCS*, 215-231: 231.

conflitto era stato emanato dal re buddhista Asoka, nell'India del terzo secolo avanti Cristo²⁵.

Questi studi ebbero allora larga circolazione anche all'estero, ma sono stati in qualche modo oscurati dal successivo volume di Francesco Ruffini, pubblicato nel 1900, molto più organico e completo²⁶. Presentandolo all'Accademia dei Lincei il 18 novembre 1900, Luzzatti sottolineava proprio tale organicità: «Dall'antichità classica traverso il medio evo cristiano ei [Ruffini] segue il filo della libertà religiosa insino alla fine del 1800 e con sicura padronanza della storia attinge alle fonti più pure. È nuova, e si desidererebbe più profonda ed esauriente la ricerca delle opinioni sulla libertà religiosa degli scrittori politici italiani e delle legislazioni italiane alla fine del secolo scorso. Ingomma si tratta di uno studio che fa onore alla scienza». Avanzava solo due riserve: l'ecclesiasticista piemontese aveva ignorato il prologo buddhista della libertà religiosa occidentale, quel decreto del re Asoka a cui

²⁵ ID., *Un precursore della libertà di coscienza dimenticato* [Temistio] (1885); *I martiri ebrei del Medio Evo e San Bernardo di Chiaravalle* (agosto 1888); *Il primo decreto sulla libertà di coscienza* (dicembre 1892); *Un Santo precursore della libertà religiosa* [Teodoro Studita] (1893), in *LCS*, 157-182, 195-211, 75-94, 183-192. La maggior parte di questi saggi furono pubblicati sulla «Nuova Antologia». Luzzatti considerò sempre quella di Temistio una sua «piccola scoperta» (*LCS*, 157), senza dare indicazioni delle sue fonti. Si ricordi che per tutto l'Ottocento italiano la pur esigua fama di Temistio fu dovuta a una *Vita di Temistio* inserita in M. CESAROTTI, *Corso di Letteratura greca*, III, Firenze 1806, pp. 182-200, cui – annotava forse troppo benevolmente Augusto Rostagni nel 1920 – «poco hanno aggiunto di nuovo e d'acuto i più recenti filologi» (A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Torino 1920, p. 30 nota 1). Cesarotti aveva tradotto anche l'*Orazione consolare all'imperator Gioviano* (*Corso*, III, pp. 216-243), che contiene le idee di Temistio sulla tolleranza religiosa. Di tali pagine anche Luzzatti offriva una sua traduzione (*LCS*, 167-171). Tuttavia Cesarotti era meno elogiativo delle idee del filosofo: Temistio «parla della religione con un linguaggio che puzza di scetticismo, e mostra un uomo che pensando solo all'influenza sociale del culto, non s'imbarazza gran fatto della differenza del dogma» (*Corso*, III, p. 191), critiche ribadite anche in alcune note all'orazione a Gioviano (*ibid.*, pp. 230, 232, 234). Si ricordi che Giacomo Zanella era stato studioso del Cesarotti, la cui fama perdurava nell'ambiente padovano e veneto in cui si mosse il giovane Luzzatti.

²⁶ F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, I, *Storia dell'idea*, Torino 1901 [ma 1900].

Luzzatti aveva dedicato un saggio nel 1892, e ridimensionato la figura di Temistio, altra scoperta luzzattiana²⁷.

Ma, a ben guardare, emergono anche altre differenze rilevanti. Innanzitutto la trattazione di Ruffini è più attenta ai risvolti giuridici del problema: per lui, la «libertà religiosa» è un concetto o un principio essenzialmente giuridico, che si attua – avrebbe scritto poi – «non tanto con le altisonanti proclamazioni teoriche di tali libertà, quanto [...] con una serie di disposizioni concrete»²⁸. Luzzatti invece ripeté spesso che «una creatura umana che ha saputo morire intrepida per la sua fede o per la sua filosofia, ha preparato meglio di qualsiasi scrittore di diritto costituzionale l'emancipazione della coscienza, il trionfo della libertà religiosa» (*LSC*, 272) e che agli «eroi, spesso ignoti, che pugarono e vinsero per le libertà costituzionali dell'Olanda, dell'Inghilterra, degli Stati Uniti e della Francia» si dovevano inchinare anche i vari Tocqueville, Bryce, Laband e Jellinek (*LSC*, 232).

Inoltre lo studioso veneto non si era mai veramente interrogato sul rapporto che intercorreva fra i concetti di «libertà religiosa», «libertà di coscienza» e «libertà di scienza»: aveva osservato che i precursori della libertà religiosa erano anche, «per la colleganza della materia e per il fatale andamento delle idee [i] precursori della libertà scientifica» o che «la libertà di coscienza contiene anche la libertà della scienza, la quale si stacca come il figliolo dall'alveo materno; ora, senza la libertà di coscienza ci mancherebbero le consolazioni ineffabili del cielo, senza la libertà della scienza si perderebbe il dominio dell'uomo sulla natura» (*LCS*, 181-182). In pratica, aveva finito per usarli quasi indifferentemente.

Ruffini invece preferiva distinguere. La «libertà di coscienza» era una facoltà essenzialmente «interna» e individuale, quella di «credere a quello che più gli [all'individuo] piace o di non credere, se più gli piace, a nulla» e non aveva rilevanza giuridica se non «in quanto dà origine a manifestazioni esteriori». Ma la religione è il

²⁷ L. LUZZATTI, *Note sulla libertà religiosa* (18 novembre e 16 dicembre 1900), in *LCS*, 312-316.

²⁸ F. RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa* (1913), in *Id.*, *Scritti giuridici minori*, scelti e ordinati da M. FALCO - A.C. JEMOLO - E. RUFFINI, I, *Scritti di diritto ecclesiastico*, Milano 1936, pp. 103-148: 108.

campo – aggiungeva Ruffini – in cui il carattere socievole dell’uomo si esplica più imperiosamente: qui la «libertà di coscienza» diventava «libertà religiosa», a garanzia della «facoltà di manifestazione, di propaganda e di esercizi collettivi di una credenza religiosa»²⁹.

5. *Luzzatti e Croce*

Nel saggio spinoziano del 1877, Luzzatti si era posto il problema delle radici ultime dell’intolleranza. Da dove nasceva? «Queste aberrazioni hanno una sola giustificazione; Cattolici e Protestanti credevano schiettamente che un errore teorico di teologia dovesse generare o rappresentare un vizio della volontà; da ciò traeva modo la repressione dello Stato, custode e vindice della pubblica moralità» (*LCS*, 220-221). Era insomma la teoria dell’origine pratica (passionale) dell’errore teoretico che giustificava un intervento delle pubbliche autorità civili e/o religiose per rettificare la volontà traviata e ‘aiutarla’ ad abbracciare la verità.

Non so se Benedetto Croce conoscesse quel vecchio saggio di Luzzatti, quando riaffermò quella teoria in un passo cruciale della sua *Filosofia della pratica*. Non solo, ma con la consueta provocatoria coerenza, si produsse in un elogio proprio dell’Inquisizione, che fece da subito molto discutere: era il 1908, l’anno precedente la pubblicazione della raccolta luzzattiana. Nella prima parte del suo libro, il filosofo criticava – fra le altre – la ‘morale gesuitica’, che attenua la colpa in base a presunte ‘buone intenzioni’ di colui che agisce. Il sofisma più diffuso (e più comodo) è quello dell’*errore in buona fede* che spinge ad un’azione diversa da quella prevista nell’intenzione. Sbagliamo nella valutazione di una situazione, agiamo in un certo modo nella convinzione di compiere una determinata azione, ne scaturiscono invece ben altre conseguenze per quell’errore di valutazione. Ma una cosa è l’ignoranza (per agire non possiamo pretendere di conoscere ogni aspetto della situazione in cui agiamo), altra è l’errore, che ha sempre un’ori-

²⁹ RUFFINI, *La libertà religiosa*, I, *Storia dell’idea*, pp. 14-15.

gine pratica, perché una volontà estranea, una cupidigia negativa, un'impazienza colpevole inquina il nostro ragionamento: insomma *si erra perché si vuole errare*. Era in nome di un radicalismo etico (anti-lassistico) che Croce riaffermava la teoria della genesi pratica dell'errore: valutiamo una situazione in un modo erroneo, perché già vogliamo fornire una giustificazione a una nostra azione, che nel nostro intimo avvertiamo come immorale.

Conseguenza dello stabilito principio è la giustificazione di misure pratiche che inducano coloro che errano teoreticamente a correggersi, castigandoli quando questo giovi ad ammonizione ed esempio. Mezzi d'altri tempi (si dice); ora siamo in tempi di libertà e non è più lecito adoperarli; ora si deve contare sulla sola forza persuasiva del vero. Ma coloro che così dicono non hanno occhi per guardare intorno a sé. La Santa Inquisizione è veramente *santa*, e vive perciò nella sua *eterna* idea: quella che è morta, era nient'altro che una sua contingente incarnazione storica. E anche questa incarnazione contingente dovette essere, per un certo tempo, giustificata e benefica, se popoli interi la invocarono e difesero, se uomini di altissimo animo la fondarono e severamente e imparzialmente la ressero, e gli stessi avversari l'applicarono per uso loro, e i roghi furono contrapposti ai roghi, onde Roma cristiana perseguitò gli eretici così come Roma imperiale aveva perseguitato i cristiani, e i protestanti bruciarono i cattolici così come i cattolici i protestanti. Se ai giorni nostri certi espedienti feroci si sono messi da banda (si sono abbandonati definitivamente o non persistono sotto diversa apparenza?), non per ciò si cessa dal premere praticamente sui manipolatori di errori. Di codesta disciplina nessuna società può fare di meno, quantunque il modo di applicarla vada soggetto a sua volta alla deliberazione pratica (utilitaria o morale).

L'Inquisizione medievale e quella dei primi secoli dell'età moderna era una forma storicamente determinata e quindi transitoria di una funzione che ogni società deve assicurare, ieri come oggi: quella di «premere praticamente sui manipolatori di errori». Solo che oggi i 'veri' che si cerca di tutelare non sono più quelli religiosi (che la coscienza comune non ritiene più meritevoli di

difesa pratica), ma altri che invece vengono considerati fondamentali per la vita collettiva: per esempio, proprio quello di tolleranza. E anche la critica letteraria e artistica, quella filosofica e scientifica in qualche modo svolgono – se bene intendono l’ufficio loro – un ruolo da Inquisizione moderna: attaccano l’artista che produca il brutto o lo scienziato che insegni il falso e cercano di far crescere intorno a loro il discredito³⁰.

Si intende perciò meglio la recensione assai critica (e qua e là sarcastica) che Croce dedicò al volume di Luzzatti nel luglio del 1909. Il principio della libertà religiosa non è una verità universale e assoluta: è un principio pratico che «può avere avuto significato in questo o quel punto della storia, e può averne uno grandissimo ai tempi nostri», ma che si è generato storicamente in un certo momento delle vicende europee: tant’è vero che esistono interi periodi storici nei quali è rimasto ignoto. È perciò un grave errore di anacronismo storico proporlo come «criterio per spiegare e giudicare la storia, la quale ha uopo di criteri che le siano intrinseci», che nascano cioè dalla concreta storia del tempo, e non dai più tardi problemi che si pongono allo storico. Ma in Croce parlava anche lo studioso ‘realista’ e post-marxista: quelle che Luzzatti chiamava «persecuzioni religiose» erano state spesso «lotte politiche e sociali, in primo luogo, tra razze, popoli, stati e classi, in cui le opposte formole religiose avevano talvolta non altro ufficio che quello della bandiera tricolore per l’Italia e della nera e gialla per l’Austria». E soprattutto il filosofo: quelle persecuzioni erano state anche e soprattutto «lotte di affermazioni teoriche, nelle quali si ricorreva, per trionfare, a pressioni esercitate sulla volontà, per effetto del convincimento che colui, il quale si rifiutava di riconoscere il vero, era mantenuto nell’ostinazione da passioni, interessi o spirito diabolico». Possono essere sorpassati i metodi di cui ci si era avvalsi nella storia per combattere queste lotte, ma ne restano intatte le ragioni. Per giudicare diversamente – tornava a ripetere Croce – «converrebbe confutare, anzitutto, la dottrina del carattere volitivo dell’affermazione teoretica»:

³⁰ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari 1923³, pp. 39-45: 43. La prima edizione è del 1908.

noi tutti, a ogni istante, operiamo pressioni sulle altrui volontà, per indurle a far sì che il pensiero pensi nel modo che a noi sembra il buono. Tutti, non escluso lo stesso Luzzatti, non foss'altro coi tanti punti esclamativi e interrogativi, che mette nel suo stile, e che sono come tante tirate d'orecchie, colpetti sotto il mento e scosse al petto dei suoi ascoltatori e lettori. E se il Luzzatti (com'è probabile) si sdegnerà contro me per queste osservazioni che vado scrivendo intorno al suo libro; che cosa sarà il suo sdegno se non una pressione che la sua volontà, credendosi in possesso del vero, cercherà di esercitare sulla mia, aborrente dal vero per lo spirito d'iper critica e di contraddizione onde è afflitta (spirito diabolico)?

Il filosofo faceva anche un esempio che in qualche modo ancora coinvolgeva Luzzatti (notoriamente sensibile alle tematiche del buddhismo):

Poniamo che sia vero quel che ho letto in qualche giornale, della voga che il buddhismo va prendendo in Inghilterra tra la gente ricca e oziosa; o quello che un mio amico, poeta e buddista, ha scritto testé, in un gran giornale italiano, per raccomandare quella religione, e cioè, che essa risponde assai bene all'«anima meretricia moderna». Non dovrò io, nel combattere, avendo l'occhio a simili avversari, il buddhismo, e nel mostrarne l'unilateralità e perciò la fallacia, colpire anche le radici morali del favore che esso incontra? Mi pare necessario. Di certo, non esorterò, come Lutero, i governanti a punire la nuova setta; e non vorrò, come Calvino, bruciarne gli adepti: perché, ai tempi che corrono, queste sarebbero azioni sciocche quanto malvagie. Ma provocherò intorno ai nuovi devoti l'ilarità, e (tanto per dire una frase peregrina) quale arma è più terribile del ridicolo? Armi non sono soltanto quelle di ferro o di acciaio. -Insomma, le lotte teoretiche non consistono, e non possono, consistere, in quei dialoghi calmi e indifferenti, che la gente superficiale immagina; ma sono, anch'esse, lotte vitali, e vanno esaminate, come ogni altro fatto, nella storia³¹.

³¹ ID., *La libertà di coscienza e di scienza*, in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari 1955³, pp. 95-102. La recensione fu anticipata col titolo *La libertà di coscienza e di scienza e l'on. Luzzatti*, «Il Giornale d'Italia», 5 luglio 1909, e poi pubblicata nel fascicolo di luglio della «Critica». Questo scritto ebbe un lungo

La tolleranza non poteva contrabbandare atteggiamenti relativistici e accomodanti nel dibattito culturale e religioso: questo era una faccenda terribilmente seria, che richiedeva un impegno totale.

La risposta di Luzzatti non si fece attendere: nell'intervento al terzo congresso della Società Filosofica Italiana della fine d'ottobre 1909, egli non seguì sul terreno filosofico lo «scrittore poderoso dissenziente *da lui*». Non discusse, cioè, l'origine pratica dell'errore teoretico e quindi la necessità di agire sulla volontà sviata per farla ragionare rettamente, ma si mantenne sul piano storico. Ma anche qui con un'argomentazione che puntava soprattutto a stabilire una gerarchia morale. Così ammetteva che «lo studio degli ambienti e delle necessità dell'evoluzione storica tende ad assolvere i persecutori», ma restava indiscutibile la superiorità degli «spiriti magni, che, nelle notti medioevali, intuirono la libertà della fede e quella della scienza; due libertà che insieme si collegano. Assolviamo i carnefici, – concludeva – ma esaltiamo ancora più i precursori e i martiri». Il giustificazionismo storico di matrice hegeliana (Luzzatti lo chiamava «indifferenza hegeliana della storia» o «indifferenza storica») rischiava di accordarsi «con la teorica dei persecutori, con l'esercizio della persecuzione»³².

La polemica non si spense: in un'intervista a Eugenio Zaniboni sul settimanale fiorentino «Il Marzocco», Croce ribadiva le sue

strascico di polemiche, in cui si rimproverò a Croce questa difesa dell'intolleranza: «Ma, in verità, – avrebbe aggiunto – a me pareva d'essere il più tollerante di tutti gli apostoli della tolleranza; perché, qual altro è il senso del mio discorso se non di richiedere che, in istoria, si pratici la *tolleranza anche verso gl'intolleranti?*» (p. 102, nota 2).

³² L. LUZZATTI, *I martiri nella storia del pensiero*, in *DNL*, 580-583. Le principali controversie che il volume di Luzzatti suscitò dopo la sua pubblicazione furono raccolte e annotate da Antonio Zardo, preside dell'Istituto Superiore di Magistero di Firenze, nella «La Rassegna Nazionale» del 16 febbraio 1910 e poi riprodotte in *DNL*, 567-590, da cui si cita. Il veneto Antonio Zardo aveva pubblicato un saggio su *Giacomo Zanella*, «La Rassegna Nazionale», 17 (16 nov. 1895), e dieci anni dopo, una monografia su *Giacomo Zanella nella vita e nelle opere*, Firenze 1905. È significativo del rapporto fra la rivista del cattolicesimo 'conciliatorista' e Luzzatti, che la «Rassegna Nazionale» raccogliesse tutti questi testi in chiave manifestamente filo-luzzattiana.

argomentazioni: «Una bella parola, la tolleranza. Nella vita, nessuno è tollerante, perché ognuno ha qualche cosa da difendere; e se non innalziamo più roghi, è perché i nostri costumi non lo consentono più, e i roghi sarebbero ora crudeli e stupidi insieme. Li abbiamo sostituiti con altre armi. Chi si vuole spaventare, si spaventi; ma si spaventerà di ciò che fa egli stesso ogni giorno». Il filosofo reagiva soprattutto alla critica di indifferentismo morale che Luzzatti e molti altri con lui rivolgevano a Hegel e ai neo-hegeliani: «Ma come! indifferente alla morale una filosofia, il cui concetto supremo è la libertà spirituale? L'Hegel è avverso al moralismo, sì, è vero: cioè è avverso ai predicozzi, all'ingenuo scandalizzarsi e alla ciarlataneria della moralità professionale. Ma è anche vero che, quanto più egli gitta via le apparenze del moralismo, tanto più asserisce la sostanza della moralità»³³.

L'ultima parola toccò a un luzzattiano di ferro come Pompeo Molmenti, che in tutte quelle polemiche fu veramente l'*alter ego* del suo vecchio docente: nel successivo numero del «Marzocco», ne ribadì le argomentazioni e soprattutto l'esigenza di giudicare «i fatti e gli uomini con criterio etico». A differenza di Croce, Luzzatti non era «indifferente alla valutazione morale, che per lui è un elemento essenzialissimo di qualsiasi funzione della nostra mente»³⁴.

7. *Filosofi e giuristi*

Molti anni dopo, nel 1924, Francesco Ruffini, che pure – come abbiamo visto e come ancora vedremo – non condivideva completamente l'impostazione data da Luzzatti alle sue ricerche, lo difese

³³ L'intervista a proposito del congresso filosofico di Roma fu pubblicata in «Il Marzocco», XV, 45 (7 novembre 1909). La parte concernente l'intervento di Luzzatti è riportata anche in *DNL*, 583-584.

³⁴ P. MOLMENTI, *I martiri e il loro valore storico e morale*, «Il Marzocco», XV, 46 (14 novembre 1909), poi in *DNL*, 584-586. Per la figura di Molmenti, cfr. M. DONAGLIO, *Un esponente dell'élite liberale: Pompeo Molmenti politico e storico di Venezia*, Venezia 2004, e i saggi presenti in *L'enigma della modernità: Venezia nell'età di Pompeo Molmenti*, a cura di G. PAVANELLO, Venezia 2006.

tuttavia dalle critiche di Croce: quella di Luzzatti era certamente una «configurazione troppo apologetica e quasi mistica – almeno, se considerata da un punto di vista puramente scientifico», ma la critica crociana era stata «addirittura iconoclastica e un pochino anche paradossale». Tuttavia neanche il giurista piemontese percepiva (e affrontava) il problema filosofico sotteso alla posizione crociana e gli rimproverava piuttosto che per lui «la tolleranza fosse un semplice stato di *fatto* e, di conseguenza, la sua storia una semplice storia di avvenimenti» e che «non *potesse* quindi la tolleranza assurgere a dignità di *idea* e, di conseguenza, la sua storia essere una storia di idee». Tornava poi a ribadire il carattere «giuridico», piuttosto che morale (quindi universale), come invece sostanzialmente l'aveva concepita Luzzatti³⁵.

Nel necrologio datato 31 marzo 1934, Croce riassumeva acutamente la sensibilità e l'approccio dell'amico scomparso:

Il Ruffini era fondamentalmente un giurista, e alle formazioni dei principii ed istituti giuridici andava sempre il suo occhio nella considerazione della storia; l'amico [lo stesso Croce], invece, più filosoficamente disposto, guardava alla storia del pensiero, della fantasia, della molteplice anima umana. Onde il primo si rifiuta-

³⁵ F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), Bologna 1992, pp. 217-218. Ruffini aggiungeva: «Proseguiva il Croce: 'Che cosa è, dunque, veramente, cotesto principio della libertà religiosa, che suscita tanti entusiasmi nel Luzzatti? Proprio l'opposto di una verità universale e assoluta: è un principio pratico, che può avere avuto significato in questo o quel punto della storia, e può averne uno grandissimo ai tempi nostri, quando sia riferito a speciali provvedimenti legislativi e ad atti singoli'. E qui il Croce ha e ci dà piena ragione. Di fatti, dai provvedimenti legislativi, che in altri tempi tutelarono e tuttavia tutelano la libertà di religione, questa poté assurgere appunto a concetto o principio giuridico: concetto o principio non solamente – si noti bene – formulato dalla scienza del diritto, ma sancito e *definito* da alcune legislazioni, come dalle Dichiarazioni dei diritti, e ancora da ultimo dalla Legge di separazione francese del 1905; – a quella stessa maniera, che, per esempio, dai provvedimenti legislativi, i quali garantiscono l'appartenenza esclusiva di certi beni al cittadino, è sorto il concetto o principio giuridico della proprietà, anch'esso sancito e *definito* da molti Codici, fra cui il nostro (Art. 436). Che qui poi non si tratti – ove il tutto si consideri dal punto di vista prettamente filosofico – se non di pseudo-concetti, o di principii empirici, è cosa che in questo momento, quali studiosi di una disciplina di diritto positivo, non ci interessa».

va a entrar nel vivo delle controversie teologiche e metafisiche; antiponeva il socinianismo, preparatore del concetto della libertà di coscienza e della tolleranza, all'ispido luterismo e al duro calvinismo; non indugiava sulle motivazioni speculative e religiose delle idee politiche che pur formavano la sua stessa fede; o anche volentieri prescindeva, in Dante e in Manzoni, da quel che era poesia ed arte, e via dicendo: laddove l'altro dava importanza primaria a tutte queste e simili cose. Diligente e scrupoloso, il Ruffini non risparmiava fatiche per leggere i testi, poniamo, delle dispute intorno all'eucarestia o alla trinità; ma, nel mezzo di quelle letture, gli accadeva di meravigliarsi, alquanto volterianamente, che gli uomini della Riforma spendessero ingegno e spargessero sangue per così strane sottigliezze³⁶.

Molte di queste cose potrebbero essere ripetute anche per Luzzatti, verso cui – tuttavia – il filosofo mostrò sempre molto meno rispetto: lo irritava, fra l'altro, non solo lo stile ampolloso ed enfatico (che per lui era indice di fragilità argomentativa) e la scarsa capacità speculativa, ma anche il proporsi come uomo di *establishment*, fautore – oggi si direbbe – di atteggiamenti *politically correct*: mentre in quegli anni, il filosofo, nella sua opera di rinnovamento culturale, da quell'*establishment* si era messo fuori. Non a caso per i giovani 'vociani', ma anche per Renato Serra fino a Piero Gobetti, insomma per coloro che variamente si confrontarono col primo Croce, Luzzatti divenne quasi l'emblema di ciò che non volevano essere³⁷.

³⁶ B. CROCE, *Ricordando e annotando*, I, *Francesco Ruffini*, «La Critica», 32 (1934), pp. 229-230.

³⁷ Meriterebbe una ricerca apposita la (cattiva) fama di Luzzatti nella cultura delle riviste giovanili dell'età giolittiana. Si ricordino solo il cenno di Serra ne *Le lettere* all'«incompetenza rugiadosa e boriosa di Luzzatti» (R. SERRA, *Scritti*, I, a cura di G. DE ROBERTIS - A. GRILLI, Firenze 1938, p. 273) e i suoi sarcasmi sulla «filosofia ufficiale», di cui sottolineava «la mediocrità superficiale ed [eloquente] eclettica, [o magari sentimentale], i fiori di stile e di sentimento, che mandano un odore vago di Luzzatti con [annesso] lagrime di buddismo e di tolleranza» (*Frammenti inediti de «Le lettere»*, ivi, II, p. 591).

8. *Luzzatti e la «Civiltà Cattolica»*

In qualche modo più prevedibile fu la polemica della «Civiltà Cattolica»: come in altre della stessa parte vi si avverte la volontà di ribadire punto per punto la tradizionale dottrina della Chiesa in merito ai problemi sollevati da Luzzatti, ma di mantenere nel contempo un atteggiamento di rispetto e di civile confronto con l'uomo politico veneto, di cui non si ignoravano gli atteggiamenti 'aperti' verso il mondo cattolico. Perciò dapprima viene presentata una serie di assiomi sottratti alla discussione: innanzitutto che «è impossibile che dica la verità, quando trattasi d'una religione veramente divina, chi alla medesima religione non crede. Né noi possiamo pretendere tanto da chi ignora l'esistenza d'una certissima rivelazione, come l'ignora il Luzzatti, d'origine ebraica per famiglia, ma che né pur l'antica Scrittura riguarda come un libro divino e sol la stima un'opera altamente morale. [...] Chi questo ignora, e l'ignora ognun che non ci crede, non può intendere e non può dire in qual senso e in qual misura la libertà religiosa debba essere rispettata, e la scienza». Ciò nonostante la rivista dei gesuiti riteneva utile discutere le tesi di Luzzatti, cercando di «misurare il merito relativo che poteva dare alla sua opera».

Della sua filosofia, tuttavia, rifiutava alcune tesi fondamentali: «Particolarmente ingiustissima è l'idea di mettere al pari con l'altre religioni, con quella di Maometto, con quella di Buddha il Cristianesimo», quindi il pericolo di sincretismo religioso che le tesi luzzattiane potevano ispirare. «Ma un'altra iniqua imparzialità fanno quelli che vogliono equiparare la Chiesa cattolica con le altre religioni nell'esercitare la forza contro i dissenzienti»: non era cioè possibile mettere sullo stesso piano la stessa «intolleranza» (per così dire) cattolica con quella delle altre religioni. Né sul piano quantitativo («Materialmente, abbiamo dalla parte delle false sette, o pagane, o eretiche, la violenza più efferata, e le stragi di cristiani a migliaia, e la crudeltà d'inauditi tormenti; dalla parte della Chiesa, lo spauracchio degli avversari si riduce tutto alle esecuzioni fatte per autorità dell'Inquisizione»), né su quello del diritto. E neanche sul piano della 'qualità' delle vittime: e qui la «Civiltà Cattolica» trovava il modo di polemizzare anche con

Molmenti, che nel già ricordato articolo sul «Marzocco» del 14 novembre aveva messo i martiri delle altre religioni (eretici, ebrei, buddhisti) allo stesso livello dei cattolici:

Bisogna ignorar la storia e sognare a talento, per non vedere le qualità morali e la grande schiera de' martiri cristiani, e dall'altra parte le sole rare eccezioni di qualche superbo Epaminonda. Un Girolamo Hus, un Servet si contano sulle dita; dei nostri tacciamo, perché ogni dire sarebbe poco. Enorme illusione è quella del Molmenti, non di chi disse che l'unica religione vera e divina è la cattolica.

Detto questo, tuttavia, la rivista dei gesuiti riconosceva l'onestà dell'animo dello scrittore israelita:

Sinceramente ripetiamo che, per un estraneo, il ragionamento e il giudizio del Luzzatti rivelano un animo giusto e cortese. È cortese nel volere libertà per le opere cattoliche, quantunque non siano tutti veri i principi dai quali parte. È buon conoscitore dell'uomo, dove insegna che la scienza non basta a far pago il cuore e a confortare la vita; quantunque erri di molto nel credere che la scienza umana, come or s'intende, con le sue ipotesi e congetture, per es., con la evoluzione darwinistica, possa giungere a conoscere la vera costituzione della natura; e che la fede non sia altro mai che un'esaltazione dell'anima, a cui non risponde alcun oggetto reale. Oh certo! Se fosse così, l'Autore avrebbe gran ragione di esigere che ognuno rispetti le innocenti finzioni di qualunque altro, e lo Stato sia indifferente, e il far bene a tutti sia indipendente da ogni idea religiosa³⁸.

Anche in questo caso, l'ultima parola l'ebbe Luzzatti, o meglio Pompeo Molmenti, che l'uomo politico veneto preferì sempre far intervenire nelle schermaglie con la stampa cattolica: battezzato in discussione con altri battezzati³⁹.

³⁸ *Libertà di coscienza e di scienza*, «Civiltà Cattolica», 4 dicembre 1909, poi in *DNL*, 586-588.

³⁹ Negli anni in cui il card. Giuseppe Sarto fu patriarca di Venezia, quindi fino al 1903, Molmenti fu il tramite fra lui e Luzzatti: P.L. BALLINI, *La Destra mancata. Il gruppo rudiniano-luzzattiano fra ministerialismo e opposizione*, Firenze 1984, pp. 49-50, nota 28.

Lo storico di Venezia sottolineava come alle argomentazioni dei gesuiti fosse sottesa la consueta distinzione fra *tesi* e *ipotesi*: come *tesi*, la libertà religiosa non era accettabile per un cattolico, che non può equiparare la propria religione (l'unica 'vera') con gli altri culti. Come *ipotesi*, essa tuttavia veniva sempre più spesso ammessa, soprattutto negli Stati in cui il mondo cattolico era politicamente minoritario. Ma poiché questa era ormai la situazione generale negli Stati moderni, diventava inevitabile un'accettazione nei fatti di quel principio negato in teoria⁴⁰. La stessa «Civiltà Cattolica» era stata a questo proposito singolarmente franca: «E chiuderemo dicendo – aveva scritto – che a' nostri tempi saremmo lieti assai di essere governati secondo le nuove idee dell'on. prof. Luzzatti, ma ne saremmo lieti come d'una condizione meno dura e meno triste di quella a cui ordinariamente siamo soggetti da parte di chi sta al potere e non riconosce la libertà della religione».

9. *Libertà religiosa e separatismo*

Il volume del 1909 si apriva con un'affermazione assai impegnativa: «I precursori della libertà religiosa [...] furono, quasi sempre inconsapevoli, gl'iniziatori della separazione dello Stato dalle Chiese» (*LCS*, 3): per Luzzatti il lungo processo che aveva portato all'affermazione della libertà religiosa era lo stesso che aveva dato origine al separatismo. Altrimenti detto: la separazione fra lo Stato e le Chiese era l'unica politica ecclesiastica che potesse garantire una piena libertà religiosa. La definizione, che ne forniva, era essenziale: «*nessun culto privilegiato, dominante, nessun culto escluso*» (*LCS*, 236).

Un tale principio negava non solo la possibilità di concordati,

⁴⁰ «Il Giornale d'Italia», 17 dicembre 1909, in *DNL*, 588-590. Molmenti auspicava che gli scrittori cattolici riconoscessero «con grato animo, la equità di quegli uomini, che, senza essere illuminati dalla grazia divina, danno a tutte le fedi, segnatamente alla cattolica, la base incrollabile di una inviolabilità, che la libertà sempre più illumina e perfeziona».

che la scienza giuridica liberale nemmeno prendeva in considerazione, ma anche (almeno in teoria) di una politica variamente giurisdizionalistica che in qualche modo regolasse in modo difforme le diverse confessioni presenti all'interno dello Stato, magari in ragione del loro diverso peso numerico o della rilevanza storica e sociale (com'era il caso italiano dopo il 1871, con la legge delle guarentigie); o che intervenisse nell'organizzazione delle varie Chiese, allo scopo di modificarne alcuni dei principi fondamentali di funzionamento.

La parità di trattamento nella libertà era sintetizzata dalla formula elaborata da Luzzatti: *Religioni libere nello Stato sovrano*. Essa corregeva in senso pluralistico quella cavouriana del 1861 *Libera Chiesa in libero Stato* e doveva segnare – nelle intenzioni del proponente – il ridimensionamento conclusivo dell'art. 1 dello Statuto (*La religione cattolica apostolica romana è l'unica religione dello Stato. Gli altri culti sono tollerati*): tale articolo – sempre secondo lui – era già stato vulnerato dalle disposizioni del codice Zanardelli del 1889, che avevano abolito «per sempre» la distinzione statutaria fra religione dominante e «culti tollerati» e introdotto la nozione, destinata a duratura fortuna, di «culti ammessi».

Di quella cavouriana, tuttavia, la formula di Luzzatti manteneva l'impianto di fondo: fra lo Stato e le Chiese l'unico ente sovrano era lo Stato. La formula luzzattiana non era *Libera Chiesa e libero Stato* come il giovane Tommaso Gallarati Scotti richiedeva in un saggio comparso sulla «Rassegna Nazionale» della fine del 1908:

La correzione [di Luzzatti] rende evidente come per alcuni il concetto di separazione delle due società non si risolva che in una inversione di supremazia per cui la Chiesa da dominatrice diventa dominata. Ora ciò ripugna profondamente alle più moderne concezioni di Stato e di Chiesa. E se qualcuno ardisse in avvenire precisare la formula cavouriana in armonia coi nuovi tempi, dovrà scartare l'interpretazione dell'on. Luzzatti e affermare l'autonomia reciproca delle sue società che l'individuo a cui vantaggio esistono concilia in se stesso, sostituendo all'*in* un *e*: «Libera Chiesa

e libero Stato». La correzione è graficamente impercettibile, ma non può essere che il risultato di una lunga elaborazione di dottrine e di coscienza⁴¹.

Gallarati Scotti in qualche modo precorreva i tempi. Luzzatti, da questo punto di vista, era ancora un liberale ottocentesco: «la sovranità – scriveva – [è] l'attributo essenziale dello Stato e non [possono] coesistere due sovranità in uno stesso Stato». La Chiesa interessava allo Stato liberale non nelle sue attività di religione e di culto, ma solo negli aspetti patrimoniali. Da questo punto di vista, essa costituiva una «corporazione» ed era inevitabile che fosse sottoposta al diritto civile e al diritto pubblico statali: quindi anche in un regime di totale separazione, gli enti patrimoniali ecclesiastici sarebbero stati ancora regolati da quelle leggi. Il loro carattere più o meno liberale – aggiungeva Luzzatti – sarebbe emerso nell'atteggiamento verso le tendenze e le logiche di funzionamento delle diverse Chiese: se le rispetteranno, potranno dirsi liberali, «illiberali se le offendono» (*LCS*, 15). Insomma uno Stato, che voglia essere genuinamente liberale, non può adottare una legislazione ecclesiastica «odiosa» (come dicono i giuristi), cioè tesa specificamente a colpire nei suoi beni una confessione religiosa, con una sorta di privilegio negativo; e neanche proporsi di sovvertire le gerarchie e gli equilibri interni delle diverse confessioni.

10. *Belgio e Italia: il libro del 1867*

Questo il separatismo che Luzzatti propugnava nel primo decennio del Novecento. Ma le sue idee di partenza erano state sen-

⁴¹ T. GALLARATI SCOTTI, *La separazione della Chiesa dallo Stato e i suoi rapporti col problema della Scuola*, «La Rassegna Nazionale», 30 (16 novembre 1908), pp. 129-143: 133. Nella discussione parlamentare sui patti del Laterano, l'11 maggio 1929, Arrigo Solmi avrebbe proposto una formula non lontana da quella di Gallarati Scotti: «Chiesa libera e sovrana, Stato libero e sovrano», suscitando la reazione di Mussolini, che nel successivo intervento del 14 maggio, avrebbe proposto un'altra formulazione: «Stato sovrano nel Regno d'Italia; Chiesa cattolica con certe premienze lealmente e volontariamente riconosciute; libera ammissione degli altri culti» (R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato 1914-1984*, Bologna 2009, pp. 188 e 190).

sibilmente diverse. Il primo libro che aveva dedicato nel 1867 a questi problemi difendeva proprio la tesi opposta: in un paese a maggioranza cattolica non si può lasciare completa 'libertà' alla Chiesa, perché essa inevitabilmente ne farà un uso spregiudicato e mirerà alla clericalizzazione della vita pubblica. Per cui lo Stato deve intervenire oculatamente con una serie di disposizioni che stabiliscano dei limiti all'azione ecclesiastica in campo patrimoniale, caritativo e scolastico. Il contesto studiato era quello del giovane regno del Belgio, per cui Luzzatti aveva da sempre mostrato interesse: il Belgio, al momento della sua nascita nel 1830, si era data una delle costituzioni più avanzate di Europa, tentando di «sciogliere uno dei più difficili problemi politici dei tempi moderni, quello di accordare le stabili e sicure guarentigie della libertà colla monarchia rappresentativa. [...] La sua costituzione, *investigata sotto l'aspetto teorico*, è un modello di popolari franchigie ed accoglie senza alcun temperamento quasi tutti i principii del diritto pubblico proclamati dai più illustri scrittori».

In materia religiosa, il Congresso nazionale, che aveva elaborato il testo costituzionale, aveva stabilito l'«assoluta indipendenza [dei culti], la separazione piena, incondizionata delle Chiese dallo Stato». L'art. 14, emerso da una lunga discussione, recitava: «La libertà dei culti, quella del loro esercizio pubblico, come pure la libertà di manifestare le proprie opinioni in ogni materia, sono garantite, salva la repressione dei delitti commessi nell'occasione dell'esercizio di queste libertà»: non si prevedeva la possibilità di reprimere o impedire per legge l'esercizio pubblico di un culto. Ma in Belgio i «culti» non cattolici erano assolutamente minoritari: nei fatti quella disposizione aveva sancito la piena libertà della Chiesa. Quali ne erano stati gli effetti? Questa la domanda a cui il saggio del giovane studioso veneto cercava di rispondere. Facendo proprie le critiche del partito liberale belga, dei cui principali rappresentanti era grande ammiratore, Luzzatti cercava di dimostrare che per mezzo della libertà incondizionata, largita dalla Costituzione, la Chiesa belga aveva cercato di ricostituire la manomorta e i conventi aboliti dal giurisdizionalismo asburgico del Settecento e poi dalle leggi napoleoniche, di riprendere il monopolio delle strutture caritative

e assistenziali e di acquistare l'esclusivo dominio dell'insegnamento pubblico e privato.

Questo perché il concetto cattolico di libertà era diametralmente opposto a quello dei liberali: «il partito cattolico ha sempre in bocca un inno alla libertà quando giova, una maledizione quando nuoce al suo dominio». La Chiesa sa bene che il suo nemico è lo Stato moderno e ha compreso che «quando si fosse indebolito lo Stato, quando gli si togliesse ogni ingerenza nei culti e nell'insegnamento, la sua vittoria era sicura; perché rimaneva organizzata e salda colla sua potente gerarchia, perché era pronta ad invadere lo spazio occupato dal Governo». Ora i liberali, se vogliono salvare la libertà, devono cessare di diffidare dello Stato: si devono persuadere che «colle sole armi della libertà non si può combattere e che per salvare la civiltà bisogna che lo Stato ripigli le sue attribuzioni nell'esercizio della vita sociale»⁴². Devono perciò porre dei limiti all'azione della Chiesa e imporre dei monopoli, come quello dell'istruzione pubblica primaria, secondaria e universitaria.

Le vicende belghe dovevano costituire un insegnamento importante per i liberali italiani. Il libro di Luzzatti usciva nell'aprile del 1867 e si inseriva nell'acceso dibattito apertosi con la presentazione alla Camera il 17 gennaio del progetto Borgatti-Scialoja su «la libertà della Chiesa e la liquidazione dell'asse ecclesiastico». Con quella proposta, il presidente del consiglio Ricasoli aveva cercato di collegare la liquidazione dell'asse ecclesiastico residuo dopo la soppressione delle corporazioni religiose sancita mediante la legge 7 luglio 1866 con l'attuazione di una politica separatistica che proclamasse la piena libertà della Chiesa: sperava così di ottenere un qualche gradimento da parte della Santa Sede. Il potere civile avrebbe rinunciato agli strumenti classici del giurisdizionalismo: l'ingerenza dello Stato nella nomina dei vescovi, il *placet*,

⁴² L. LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione religiosa in Italia*, Milano 1867, pp. 1-2, 10, 103, 108. Per le conseguenze che in Belgio aveva avute l'abolizione del *placet* e dell'*exequatur*, *ibid.*, p. 12 e 15-16; per una difesa dell'*appello per abuso*, *ibid.*, pp. 15-18 (si trattava di un tribunale d'appello 'laico' a cui anche il clero poteva rivolgersi per tutti i dissidi 'patrimoniali' in cui fosse implicato: poiché tali dissidi potevano essere con i superiori gerarchici, questo istituto era un modo di sottrarre il clero minore al 'dispotismo' dei vescovi).

l'*exequatur*, l'*appello per abuso* e, nello stesso tempo, abolito ogni privilegio spettante alla Chiesa. Per quanto attiene ai beni degli enti già soppressi e quelli (mense vescovili, seminari, capitoli, parrocchie ecc.) ancora esistenti, il progetto prevedeva un'alienazione per opera dei vescovi stessi, che ne avrebbero distribuito i proventi ai religiosi degli enti soppressi (dopo aver versato una cospicua somma allo Stato). Se i vescovi non avessero acconsentito all'operazione, essa sarebbe stata portata a termine dallo Stato stesso, che avrebbe intestato alle gerarchie ecclesiastiche una rendita annua, con la quale soccorrere i religiosi degli enti soppressi e provvedere ai bisogni degli altri⁴³.

⁴³ Per il progetto Borgatti-Scialoja, cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1971⁴, pp. 182-183, e più in generale G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, II, *La costruzione dello Stato unitario*, Milano 1968, pp. 315-318. Separatista e teso a garantire la «libertà della Chiesa» fu anche il successivo progetto presentato da Francesco Ferrara, ministro delle finanze del nuovo governo Rattazzi, ma anche questo fu respinto dalla commissione della Camera incaricata di esaminarlo (*ibid.*, pp. 319-320). Nell'aprile 1867, mentre Luzzatti correggeva le ultime bozze del suo libro, fu pubblicato sulla «Nuova Antologia» (II, IV, pp. 710-741) un vigoroso saggio di F. FERRARA, *La Chiesa e lo Stato nel Belgio*, che giungeva «a conclusioni diverse dalle nostre», come registrava Luzzatti nella *Prefazione* al suo volume (p. vii). Da liberale a tutto tondo qual era, l'economista siciliano prendeva le distanze dalla «schiera degli spiriti-forti [che] si è tutta affannata a farci convinti che la *libertà come nel Belgio* in altro non consiste, fuorché nell'aver abdicato, a beneficio esclusivo del papismo, la sovranità dello Stato e l'indipendenza del parlamento; nell'aver perduto le guarentigie amministrative, confiscato i diritti della famiglia e del cittadino, soprattutto da ott'anni in qua, dacché il prof. Laurent ebbe tutto esaurito il fiele nel quale si diletta di intinger la penna, vergando il suo libro su *la Chiesa e lo Stato*» (pp. 710-711). Era il volume di François Laurent (*L'Église et l'État*, voll. 3, Bruxelles 1858-60-62) che Luzzatti giudicava «lo studio più completo ed esatto su questo argomento, [che] investiga con somma dottrina i rapporti fra la Chiesa e lo Stato in tutti i tempi e nei vari paesi» (LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio*, p. ix). Ferrara denunciava anche gli sbandamenti del partito clericale belga: «a parlare con tutta schiettezza, – aggiungeva – noi sentiamo una certa recrudescenza di amore verso la libertà religiosa, appunto per questo unanime accordo che le due parti avverse ci mostrano nel mormorarne». Il saggio di Ferrara era dunque tutta un'esaltazione della libertà religiosa intesa come separazione assoluta fra Stato e Chiesa e quindi anche della libertà della Chiesa riconosciuta dalla costituzione belga e non aveva alcun rimpianto per gli strumenti classici del giurisdizionalismo a cui quella costituzione aveva rinunciato: qui il suo disaccordo dall'impostazione di Luzzatti era

Il progetto Borgatti-Scialoja – è noto – non andò in porto: fu osteggiato dall'episcopato che non accettava il principio separatistico, ma soprattutto dagli ambienti più laici della Destra e della Sinistra, che ritenevano indispensabile mantenere nelle mani dello Stato una serie di strumenti di controllo sulla vita ecclesiastica. Il pericolo per il momento sembrava scampato. Ma anche per il futuro, Luzzatti credeva di poter ricavare dalle vicende belghe «una conseguenza legittima e facile»: «ogni legge proposta al Parlamento italiano, la quale attuasse la libertà della Chiesa cattolica sull'esempio del Belgio, lasciando intatta la gerarchia sacerdotale e permettendo al pontefice ed ai vescovi di aggravarsi, persino nelle faccende temporali, sul clero minore e sul popolo, si dovrebbe rigettare inesorabilmente come la peggiore delle servitù».

radicale. Semmai i limiti dell'esperimento belga erano nelle eccezioni che si erano volute introdurre al separatismo: «lo Stato assunse l'obbligo di sopportare una spesa pe' ministri de' culti; e negò alle associazioni ecclesiastiche le qualità dell'*ente morale*» (FERRARA, *La Chiesa e lo Stato nel Belgio*, p. 724). Sulla prima anche Luzzatti aveva espresso le sue riserve, ma più originale era la seconda, in quanto proprio l'anno precedente in Italia si era proceduto all'abolizione delle corporazioni religiose, negando loro la personalità giuridica e quindi il diritto di proprietà. Per Ferrara, una tale impostazione era scarsamente liberale, in quanto lesiva della libertà di associazione: «Secondo noi, la creazione dell'ente morale, non sarebbe, non può riguardarsi, come opera della legge, come esclusivamente derivante dal beneplacito della potestà civile, e perciò revocabile a suo piacere. Il diritto di associarsi, e quello di dare alle associazioni una forma a preferenza d'un'altra, una durata temporanea o perpetua, un modo speciale di farsi rappresentare, succedere, rispondere ai terzi ec., nasce e si svolge nell'uomo, appartiene rigorosamente al giure della natura, non può avere altro limite fuorché quello che si incontra nella collisione de' diritti; né si può, senza cadere in trasparenti sofismi, strapparli all'uomo per deporlo a' piedi del principe. La legge riconosce, non crea l'ente morale; sostenere l'inverso, come a sommi giureconsulti è piaciuto fare, ci sembra eresia giuridica, salvo per coloro che, trascinati dalle speciose confusioni di Rousseau, credano poter sostenere che il diritto medesimo della proprietà si riduca a graziosa concessione del principe o della Legge» (*ibid.*, p. 728). Per questi limiti del separatismo belga, Ferrara continuava a preferire quello che si era realizzato negli Stati Uniti, a cui aveva dedicato un saggio nel mese di marzo (F. FERRARA, *La Chiesa e lo Stato agli Stati-Uniti di America*, «Nuova Antologia», II, IV, pp. 562-582). Ancora Ferrara aveva discusso benevolmente il progetto Borgatti-Scialoja e appoggiato l'impostazione di Ricasoli in un altro importante intervento sulla «Nuova Antologia» di febbraio (*La legge sull'asse ecclesiastico*, ivi, pp. 348-374).

Molto significativa era quindi la posizione di Luzzati sul dibattutissimo problema della proprietà dei beni ecclesiastici parrocchiali e diocesani a cui era connesso quello del sostentamento del clero secolare: nel libro del 1867, si mostrava sostenitore della soluzione a cui era pervenuta nel 1865 la commissione parlamentare presieduta da Bettino Ricasoli, ma sostenuta anche dal giurisdizionalista Giuseppe Piola-Daverio, da Emilio Serra Groppelli e da Aristide Gabelli⁴⁴. Tutti costoro

propongono di costituire delle congregazioni elettive, a cui pigliano parte tutti i fedeli cattolici, e che abbiano l'incarico di amministrare le temporalità del culto ed assegnarne le rendite; esse sarebbero una specie di comuni e province ecclesiastiche. Ecco in compendio le idee principali che dovrebbero informare una legge che ordinasse in tal guisa la proprietà ecclesiastica: «Abolire tutti i benefici. A questo sistema di persone morali, aventi il carattere di fondazione, sostituire un sistema di persone morali aventi il carattere di *corpi*. Costituire le rappresentanze di questo corpo sul fondamento dell'elezione popolare. Mutar la posizione dei ministri ecclesiastici da quella di investito di un beneficio, in quella di stipendiato; ma stipendiato, non giù dallo Stato, bensì da questi corpi di fedeli. Fissar, per simili stipendi, misure proporzionate, ma solo come limiti minimi. Del resto, sorvegliare l'azione di questi corpi ecclesiastici, né di più né di meno di quello che si fa rispetto ai comuni civili».

Luzzatti – come d'altronde la maggior parte di quelli a cui si ispirava in queste proposte – aveva anche uno scopo esplicito di riforma della Chiesa cattolica. Infatti il sistema delle congregazioni elettive di laici avrebbe progressivamente ridotto la tradizionale sudditanza di questi ultimi rispetto alle gerarchie cattoliche. In prospettiva si poteva addirittura prevedere l'elezione di parroci e vescovi da parte di queste congregazioni:

⁴⁴ La relazione Corsi (7 febbraio 1865) che aveva concluso i lavori della commissione Ricasoli è ora in G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano 1961, pp. 454-493. A questo volume si rinvia anche per il progetto Borgatti-Scialoja (pp. 542-560) e per quello Ferrara (pp. 563-565).

Ora questo sistema a poco a poco varrebbe ad avvicinare il clero al laicato e forse preparerebbe quelle riforme organiche per cui la Chiesa, ritornando alle sue tradizioni primitive, ridonerebbe a questi gremi dei fedeli anche l'elezione dei loro sacerdoti. L'onnipotenza di tutti i parlamenti incomincia sempre coll'umile voto dei sussidi materiali e delle imposte; ma chi tiene il cordone della borsa a lungo andare finisce per dirigere la società! Se il clero cattolico dipendesse, come il protestante, dai gremi dei fedeli per le temporalità del culto, a poco a poco si dissiperrebbe ogni dissidio fra lui ed i credenti.

Emergeva un pericolo: «che queste comunità elettive dei fedeli subiscano soverchiamente l'influenza del clero». Per evitarlo, Luzzatti proponeva che «i chierici non dovrebbero essere eleggibili in queste congregazioni» e che le congregazioni, almeno nei primi tempi, non fossero elette a suffragio universale, «per salvare queste nuove comunità dalle turbe superstiziose degli ignoranti». D'altronde, anche in linea più generale, il giovane studioso veneto era convinto che se «il suffragio universale [...] non può né deve essere oppugnato in linea teorica», sotto l'aspetto pratico, la sua adozione doveva essere subordinata all'«indole dei tempi» e alla «civiltà dei popoli». Infatti tale suffragio poteva portare anche ad esiti disastrosi se la nazione che lo invoca è priva delle «virtù civili» necessarie⁴⁵.

Questo radicalismo anti-ecclesiastico era strettamente connes-

⁴⁵ LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio*, pp. 115, 117-118, 120, 133. Luzzatti dipendeva soprattutto da G. PIOLA, *Una discussione sui beni ecclesiastici*, Milano 1864, da lui ritenuto «egregio» (p. 118, nota 1). Per le idee e la personalità di Giuseppe Piola-Daverio, da Ruffini considerato un «giurisdizionalista liberale», cfr. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, pp. 441-445, che accenna anche alla sua proposta di riordinamento del patrimonio ecclesiastico: la considera «utopia» e la riannoda a quella di alcuni «separatisti» della Destra, come Ricasoli. Ancora Ruffini giudica la relazione della commissione Ricasoli del 1865 «una specie di Costituzione civile del clero, [...] un anticipo delle Associazioni cultuali [francesi del 1905]», che vagheggiava «un sovvertimento, non solo dell'organismo economico della Chiesa, ma dello stesso suo organismo gerarchico» (pp. 362-363). L'importanza della questione non è sfuggita a F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896. Le premesse*, Bari 1951, pp. 240-243.

so alla situazione religiosa del Luzzatti di questi anni. Abbiamo sottolineato il suo precoce «spiritualismo» e la sua opposizione alla morale utilitaristica, ma per altri aspetti il Luzzatti degli anni Sessanta era figlio del suo tempo: aveva cioè portato a compimento una totale «demitizzazione» del cristianesimo, secondo la linea che aveva preso le mosse dalla *Leben Jesu* di David Friedrich Strauss uscita nel 1839 e che poi Baur e la Scuola di Tubinga avevano sviluppato per i primi secoli cristiani. Lo scriveva chiaramente nel settembre 1861, quasi per presentarsi, al nuovo amico Fedele Lampertico, cattolico e liberale:

La ringrazio di cuore per la schietta confessione dei suoi principi ch'Ella non teme di proclamare ad alta voce; io pure non ho minor fede nei miei. Io non le nego che il sentimento religioso sia connaturato all'indole della nostra anima; io non le nego ch'egli ci scuota e ci assalga con potenti aneliti e che noi proviamo la necessità di soddisfarlo; ma come la religione ebraica e cristiana trovò una espressione diversa e ben più alta del feticismo al sentimento religioso, così bisogna con calma esaminare se la soluzione del gran problema posta dal Cristianesimo e dal Cattolicesimo in ispecialità risponda al bisogno dell'anima degli uomini del secolo XIX°. La vecchia che bacia l'immagine è certo un ideale religioso meno sublime del suo; e io credo che più il cuore si perfeziona più si perfeziona il nostro Dio; onde io sono convinto che bisogna capovolgere il detto di Cristo: «Siate perfetti come è perfetto il vostro Dio che è nei cieli», o quello di Mosè: «Siate santi come è santo il vostro Dio che è nei Cieli», [...]: «Siate perfetti e santi acciocché sia perfetto e santo il vostro Dio che è nei Cieli». Ma per far ciò è necessario atterrare il vecchio idolo di una rivelazione infallibile e miracolosa; perché essa è un ostacolo fatale ad ogni progresso; sinché gli uomini crederanno le dottrine o i dogmi di una chiesa qualunque dettami o conseguenze dei dettami della divinità, essi non oseranno mai di scrollare neppure una pietra dell'edificio fatale. Ora ciò appunto è fatto, è compiuto secondo me la critica moderna. La filosofia avea posto il problema sul campo del possibile ed avea ottenuto grandi trionfi, ma i suoi risultati erano tutti negativi nel senso che concludevano ma non spiegavano. Ora appunto la critica religiosa spiegò la formazione di tutte le rivelazioni e le ridusse

tutte a splendidi miti seguendole inesorabilmente dal loro primo nascere sino alla completa formazione e nettando il sentiero della civiltà dai mille miracoli che lo ingombravano. Io vorrei ch'Ella si accingesse alla lettura della *Vita di Gesù* di Strauss e della *Storia dei primi tre secoli del Cristianesimo* dell'illustre Cristiano Baur per misurare tutta la immensa questione del Cristianesimo e io credo allora che cadrebbero molte delle sue convinzioni. Non già che in quelle opere troverà sempre la verità; io medesimo discordo anche in molti principi capitali; ma la consideri anche come storia senza badare alle conclusioni e s'ella troverà giusta questa storia, le ripeto ancora che molte delle sue convinzioni cadranno⁴⁶.

Ancora nel 1867, scriveva che Strauss, con la sua opera di nemmeno trent'anni prima, «aveva annunciato ai popoli cristiani ch'essi si erano ingannati adorando nel Vangelo la coscienza di Cristo, e strappato tutte le pagine di quel libro su cui erano cadute tante lagrime sincere ed a cui si erano confidati tanti segreti sospiri»⁴⁷. Le rivelazioni religiose erano (tutte) «splendidi miti»,

⁴⁶ Carteggio Luigi Luzzatti - Fedele Lampertico (1861-1905), pp. 10-11. Luzzatti allude anche a F.C. BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1853. Per il significato dell'opera di Strauss e di Baur, si ricorre ancora utilmente a L. SALVATORELLI, *Da Locke a Reitzenstein. L'indagine storica delle origini cristiane*, I, «Rivista storica italiana», 45 (1928), pp. 341-369, 361-364 (per Strauss), 366-369 (per Baur e la Scuola di Tubinga). Nella lettera a Lampertico, Luzzatti sottolineava il significato della critica del miracolo operata da Strauss, che era anche una critica della fede religiosa, dal momento che questa era essenzialmente – per lui – una fede nel miracolo: per questo punto cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino 1974⁶, pp. 490-493.

⁴⁷ LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio*, p. 139. Significativamente questo libro era dedicato da Luzzatti all'amico Antonio Tolomei, lo studioso di Spinoza e il traduttore di Lucrezio che tanta influenza aveva avuto nelle sue scelte religiose: «e mi par, dedicandolo a te, di continuare i ragionamenti della nostra giovinezza. Ed invero è debito di noi giovani il mostrare che non per vana iattanza chiediamo la libertà del pensiero oscurata dalle nebbie dei sacerdoti e l'assoluta indipendenza dello Stato dagli impacci servili delle Chiese; ma perché un coscienzioso esame ci ha chiarito che soltanto in questa dottrina s'asconde la verità. E tu ne porgi a tutti l'esempio, perocché con quest'alto intendimento ti affatichi allo studio dell'antico Lucrezio, ammantando di splendida veste italiana quell'immortale carne della Natura, che ri-

l'opera di demitizzazione che aveva compiuto, più che la filosofia, la critica storica aveva «*nettato* il sentiero della civiltà dai mille miracoli che lo ingombravano».

Il Luzzatti del 1867 non si preoccupava delle conseguenze sociali di questo processo, o meglio le considerava in modo ottimistico: riteneva che esso avrebbe condotto alla tolleranza religiosa, al «rispetto dell'altrui fede» e alla «sincera elaborazione delle opinioni proprie», insomma «a dar nerbo al carattere individuale, così pure ad infondere nel cittadino quelle virtù che costituiscono la grandezza politica dei popoli». Lo dimostrava la storia inglese degli ultimi trent'anni, dalle riforme liberali degli anni Trenta, allo sviluppo impetuoso del cartismo, alla politica sociale ed economica che ne depotenziò gli elementi rivoluzionari:

e mentre Gioberti consigliava ai figli di Wycleffo di abbracciare il cattolicesimo come unico rimedio ai loro mali, Cobden, Bright, Russell, Gladstone, sacerdoti della religione del lavoro, sciolsero il nodo tremendo con ben temperate libertà, muovendo dal principio che solo gli uomini onesti ed intelligenti possono formare gli onesti ed intelligenti cittadini.

11. *Dopo la Comune*

Di fronte a una prospettiva di questo genere, una mente come quella di Thomas Henry Buckle non avrebbe potuto che acconsentire: anche per il Luzzatti del 1867 la diffusione della critica storica e filosofica si risolveva in una corrosiva dissacrazione delle religioni ufficiali e quindi in un progresso morale e politico. Eppure a metà del decennio successivo, lo studioso veneto – come abbiamo visto – avrebbe ribaltato questo approccio: il mero sviluppo intellettuale non produceva necessariamente un'evoluzione e un accumulo di virtù, era necessario qualcosa d'altro. Perché un tale mutamento di prospettive?

Nel volume del 1867, alla saggia politica inglese facevano da

mane eternamente giovane come la Natura, e fu uno dei primi e più vividi lampi del libero pensiero» (*ibid.*, p. v, nella dedica datata: Milano, 7 aprile 1867).

contraltare le rivoluzioni di Francia: fra il 1848 e il 1852 a Parigi si era assistito al «passaggio inaudito, incredibile, ma pur vero, da una monarchia costituzionale ad una repubblica socialista, da una repubblica ultramontana ad un impero dispotico»⁴⁸. Ma quattro anni dopo la pubblicazione di quel libro, nel 1871, ancora a Parigi, si sarebbe assistito a un evento ancora più incredibile: il breve, ma traumatico, episodio della *Comune*. Nelle sue *Premesse*, Federico Chabod ha individuato nell'«anima candida» di Luigi Luzzatti uno degli esempi più notevoli del mutamento di sensibilità che l'«assalto al cielo» degli operai parigini produsse nella classe dirigente italiana: l'emergere della questione sociale, il difficile equilibrio fra ordine e libertà, il temuto tramonto di una civiltà fondata sul senso morale e i valori spirituali e l'emergere di un'era nuova in cui sembravano trionfare l'egoismo, la forza brutta, la legge del tornaconto⁴⁹. Nella polemica del 1876 contro le idee di Buckle, riermergeva così l'annoso quesito (già dibattuto ai tempi della Monarchia di luglio) se il progresso tecnico e scientifico non sopravanzasse quello morale, con grossi pericoli per il futuro. E la risposta di Luzzatti era chiara: «la investigazione scientifica disgiunta dalla moralità può trascinare a risultati infelici e suscitare una nuova specie di vizio, quello dell'egoismo scientifico». E continuava:

La tendenza di dissociare il sapere dalla moralità, l'istruzione dall'educazione, è manifesta in alcuni odierni sistemi scolastici. Ai volghi che alzano la testa dalle secolari oppressioni si offre giustamente la istruzione primaria obbligatoria e laica, si inneggiano le future meraviglie delle nazioni civili, nelle quali ognuno possederà le nozioni elementari del sapere. Non vi è dubbio che tutti dobbiamo collaborare coll'opera e coi sacrifici a questo stupendo fine e veramente democratico, invocando il precetto imperativo della legge; ma il problema posto in questa guisa è incompiuto, appaga forse i seguaci delle dottrine di Buckle e non quelli che risguardano l'elemento morale come la essenza di ogni sana coltura.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 142-144.

⁴⁹ CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, pp. 367-368, ma cfr. tutto il cap. III, *L'ordine e la libertà*, dove la figura di Luzzatti è molto presente.

La istruzione è un potere, uno strumento formidabile; ma a quale fine sarà volto? Ciò dipende dalla educazione, dal carattere di chi lo possiede. La notizia del leggere, dello scrivere e del far di conto può dare incitamento e occasione a opere buone o a una nuova forma di delitti; l'analfabeta non scrive la *Divina Commedia*, ma non scrive neppure cambiali false. La signora di Staël ha detto con insigne breviloquenza: *Les progrès des sciences rendent nécessaires les progrès de la morale; car en augmentant la puissance de l'homme, il faut fortifier le frein qui l'empêche d'en abuser.*

E qui il riferimento alla *Comune*:

È noto, o signori, che gli operai di Parigi, i quali preparavano i roghi a una eterna città, sapevano nelle Chiese trasformate in teatri politici ornare il loro discorso di frasi eloquenti; erano scrittori e oratori non privi di grazia. Ma chi non preferirebbe a loro il rozzo e gagliardo villano che aggioga e conduce i bovi al lavoro? L'ideale è nell'associare la coltura del cuore a quella della mente: *Lucere et ardere perfectum est*, diceva S. Bernardo. È solo in tale guisa che nonostante le naturali differenze e distanze del sapere nei vari ordini di cittadini, la comunanza di alcune idee morali e di alcune sante abitudini crea l'unità nazionale, l'unità umana. Tale è la solidarietà che collega il genio all'ignoranza, la povertà all'agiatezza. Tutti non possono intendere le ragioni dell'ordinamento dei cieli, ma tutti nel cielo della loro anima trovano affetti e speranze, le quali si interpretano nello stesso modo col comune linguaggio del sentimento morale (*LCS*, 331-333).

Anche nel linguaggio, nella necessità che all'«istruzione» si affiancasse l'«educazione», rientrava in gioco l'elemento religioso, anche quello istituzionalizzato. Come era possibile fare a meno, in questa fase di mutamento traumatico, delle religioni, e, in Italia, di un'agenzia etica come la Chiesa cattolica? e della sua capacità di garantire la coesione sociale? Da qui il ricupero del pensiero di Edmund Burke e della sua tesi prediletta: «che la virtù e lo spirito religioso sono più necessari in una democrazia che in una monarchia. E lui protestante piglia la difesa dei preti imprigionati, massacrati, privati dei loro assegni, e il prorompente ateismo gli pare il commento più fosco e la condanna più terribile della

rivoluzione francese» (*LCS*, 339). Il mondo – per Luzzatti – procedeva rapidamente verso una società democratica: «dove impera il suffragio universale è necessaria una elevazione universale dei caratteri, della virtù e dei cuori; altrimenti saranno universali le calamità e le ruine» (*LCS*, 335). Ecco perché prese congedo da quella che Francesco Ferrara chiamava ironicamente la «schiera degli spiriti-forti» e gradualmente il suo giurisdizionalismo liberale degli anni Sessanta si trasformò in separatismo e in un separatismo amico della religione, non più ossessionato dal timore che dalla sua emancipazione potessero nascere abusi intollerabili: o per lo meno convinto che si trattasse di un rischio che fosse necessario correre.

12. *Il separatismo americano*

Questo suo lungo percorso trovava una sistemazione nell'ampio saggio che apriva il volume del 1909 (*Principii costituzionali nella separazione dello Stato dalle Chiese*, datato: 1° agosto 1908), nel quale lo studioso veneto seguiva – lo abbiamo accennato – il diffondersi del separatismo nel mondo d'inizio secolo, ma ne tracciava anche la storia, individuandone i diversi modelli. Fin da subito Luzzatti tendeva a introdurre una differenziazione di grande rilievo all'interno della galassia separatista: «Questo *grande principio costituzionale della separazione* – scriveva – trae qualità e modo dalla esuberanza della fede o dalla incredulità; ha il primo impulso dalla purezza religiosa o dallo spirito settario, il quale, come si usa dire fra i popoli latini con barbara parola, educò l'*anticlericalismo*, l'antitesi indispensabile del *clericalismo*. *L'uno e l'altro sono il prodotto psicologico della stessa deformità morale: l'intolleranza*. Le legislazioni sulla separazione, secondo muovono da uno dei due termini della fede o della incredulità, acquistano il carattere genialmente aperto o persecutore, assecondano o intralciano la vita dei culti» (*LCS*, 3).

Del primo tipo (la separazione che muove dalla purezza religiosa e mira ad assecondare la vita dei culti) l'esempio fondamentale era quello statunitense, di cui Luzzatti seguiva la storia dalla

fondazione di Providence da parte di Roger Williams fino a tutto il secolo XIX: «la idea dominante della libertà religiosa negli Stati Uniti move dall'ardente e illimitato amor di Dio; è pietà celeste che governa siffatta garanzia costituzionale» (*LCS*, 11), per cui «la separazione [fu] fatta per arricchire e non per spogliare le religioni». Il suo carattere 'liberale' è testimoniato soprattutto dai modi in cui fu operata l'inclusione della Chiesa cattolica nella società statunitense, di una confessione, cioè, che le era originariamente estranea, anzi che da sempre era oggetto di un'avversione profonda nel vario protestantesimo americano (*LCS*, 14). E ancora una volta al centro dell'analisi di Luzzatti era il problema del patrimonio ecclesiastico e della sua gestione, ma le sue valutazioni erano ormai radicalmente diverse da quelle di quarant'anni prima.

Concentrava la sua attenzione sullo Stato di New York. Qui il problema del patrimonio delle varie confessioni era stato risolto nel 1813 attraverso l'istituzione di associazioni che erano proprietarie e gestivano quei beni per mezzo di rappresentanti fiduciari elettivi (*Trustees*). Costoro dovevano essere cittadini americani e in maggioranza laici: non potevano mutare lo scopo per il quale il patrimonio era stato costituito, né potevano accumularne oltre un certo limite. Un tale ordinamento era evidentemente rispondente alle caratteristiche e alle esigenze delle varie confessioni riformate, prive di una vera gerarchia e di natura policentrica: ma la Chiesa cattolica, che era retta da un'autorità suprema e che era strutturata in una gerarchia piramidale in cui il clero aveva un ruolo predominante, poteva adeguarsi a queste disposizioni? per esempio, ammettere che – per decisione dell'elemento laicale che ne gestiva i beni – una parrocchia restasse appannaggio di un sacerdote che il superiore gerarchico aveva trasferito o magari censurato? Dopo un lungo braccio di ferro fra le autorità civili e la gerarchia cattolica spalleggiata dalla Santa Sede, nel 1863 lo Stato di New York aveva deliberato una nuova disposizione, che accoglieva in buona parte le specifiche esigenze della controparte: gli ecclesiastici entravano a far parte delle associazioni e i membri laici venivano da loro nominati. Certo restava il principio del governo collegiale, certo persisteva la preoccupazione di un'eccessiva estensione del patrimonio ecclesiastico, ma si finiva per assecondare nei limiti

del possibile le esigenze e le caratteristiche di una Chiesa gerarchicamente strutturata come quella cattolica. Tutto questo perché il separatismo non aveva tratto la sua origine dal razionalismo laico e mirava a tutelare «la libertà religiosa a favore e non contro le Chiese» (LCS, 32).

13. *La via francese al separatismo*

Dell'altro separatismo (quello che muoveva dallo «spirito settario» e che quindi aveva un carattere più o meno esplicitamente persecutorio) era esempio precipuo la legislazione con cui la Francia della terza Repubblica era giunta alla separazione alla fine del 1905. Luzzatti aveva seguito con attenzione le vicende francesi e, al pari della maggioranza del variegato mondo liberale italiano, manifestato atteggiamenti sempre più marcatamente critici verso le scelte della Terza Repubblica: a differenza di radicali e socialisti (suoi futuri sostenitori nell'esperienza governativa), ma anche di qualche suo amico della Destra residua che si stringeva attorno al vecchio di Rudini⁵⁰.

⁵⁰ Non si dispone di uno studio complessivo sugli atteggiamenti dell'opinione pubblica italiana di fronte alla legge francese di separazione e al dibattito politico-religioso che l'accompagnò: per lo sfondo, rinvio a G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, VII, *La crisi di fine secolo e l'età giolittiana*, Milano 1974, pp. 249-252 e 262-268. Per l'ambiente liberale resta fondamentale H. ULLRICH, *La classe politica nella crisi di partecipazione dell'Italia giolittiana. Liberali e Radicali alla Camera dei Deputati 1909-1913*, I, Roma 1979, pp. 55-68 (per la Destra luzzattiana), 135-167 (per l'oscillazione fra accordi clericomoderati e ripresa del laicismo); ma cfr. anche BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 182-193. Notevole il saggio di A. FRANGIONI, *Separatismo o giurisdizionalismo liberale? Francesco Ruffini di fronte alla legge francese di separazione (1905)*, «L'Acropoli», 8 (2007), pp. 632-644 (il giurisdizionalista liberale Ruffini e il separatista Luzzatti danno un giudizio analogo sulle vicende francesi); mentre in quegli anni, un giovane grande storico come Gioacchino Volpe auspicava – all'opposto di Luzzatti – proprio la ripresa delle proposte della commissione Ricasoli degli anni Sessanta e quindi l'adozione anche in Italia di «associazioni culturali» (R. PERTICI, *Stato e Chiesa nella storia d'Italia. Le analisi di Gioacchino Volpe*, in *Storici e religione nel Novecento italiano*, a cura di D. MENNOZZI - M. MONTACUTELLI, Brescia 2011, pp. 263-289, 275-277). Sulle vicende del

Già nel dicembre del 1905, prima dell'approvazione della legge di separazione e della rottura dei rapporti fra la Francia repubblicana e la Santa Sede, Luzzatti aveva previsto le «aspre controversie» che sarebbero scoppiate «inevitabilmente in migliaia di comuni di Francia». Anche qui – com'è noto – l'elemento centrale del conflitto furono le 'associazioni culturali' che dovevano gestire i beni delle parrocchie (e quindi fornire ai parroci i mezzi di sussistenza), dopo che era stata presa la storica decisione di superare il sistema concordatario napoleonico: nel suo ambito, da un secolo, tutti i culti riconosciuti dallo Stato erano stati finanziati con doti particolari iscritte nel bilancio statale. Quando si tratterà di nominare un parroco, – si chiedeva Luzzatti – come si muoveranno le nuove 'associazioni' previste dalla legge? «O le associazioni per il culto dovranno investire delle chiese e degli altri beni i designati dalle autorità ecclesiastiche e allora non saranno che *organi di trasmissione* o potranno rifiutarsi e sorgeranno i conflitti» (LCS, 245).

Il separatismo francese si modellava su quello americano, ma in esso «rimaneva un sapore dell'antica intolleranza, ignoto alle istituzioni negli Stati Uniti [...]. Alludo, fra gli altri, ai provvedimenti [...] sulla *polizia dei culti*, come è scritto nel titolo quinto che con queste sole parole rivela la tendenza sospettosa. [...] E vi sono macchie di persecuzione nella legge sulle associazioni e nel modo di eseguirla» (LCS, 246-248). Tanto è vero – concludeva Luzzatti – che anche l'organo dei cattolici liberali francesi, «Démain», «che pure accetta la legge, giustamente ne censura non poche tendenze meditatamente ostili alla religione e perciò contrarie al tipo sereno della legislazione degli Stati Uniti d'America» (LCS, 248).

Quando il 16 dicembre 1906, lo studioso veneto riprendeva l'insegnamento romano «dopo un breve *infortunio ministeriale*» [l'incarico di ministro del Tesoro nel primo ministero Sonnino dal febbraio al maggio 1906], si era ormai consumata la rottura fra la Francia e il Vaticano. Nella prolusione al corso, Luzzatti lamentava il fascino che la nuova legislazione francese rischiava di eser-

1903-1905 in Francia, cfr. ora J. LALOUETTE, *La séparation des Églises et de l'État. Génèse et développement d'une idée 1789-1905*, Paris 2005, pp. 367-416, ma sono ancora da leggere (per chiarezza ed equilibrio) le pagine di L. SALVATORELLI, *Storia del Novecento*, Milano 1975⁵, pp. 303-344.

citare in tutti gli Stati: «da per tutto si parla, spesso senza averne una notizia precisa e profonda, di separazione delle Chiese dallo Stato, con quella stessa facilità adoperata, in tempi non lontani di reazione, a negoziare i concordati». Era lecito – come si era fatto in Francia – che lo Stato cercasse di cambiare tanto in profondità le strutture secolari della Chiesa cattolica? che – sia pure agendo indirettamente – cercasse di ribaltare il rapporto gerarchico fra clero e laici? Che si proponesse di ‘liberare’ il fedele dal controllo ferreo della gerarchia? il sacerdote o il vescovo da quello dei suoi superiori? Una tal politica poteva essere giustificata da intenti di ‘libertà religiosa’?

A queste domande nel libro del 1867 sul Belgio, Luzzatti aveva risposto in modo totalmente affermativo, ma ora seguiva una logica opposta. Certo – argomentava – alcuni avvenimenti clamorosi interni alla Chiesa potevano indurre a «ripetere il grido sulla *Tirannide papale*» e quindi ad adottare una risposta politica da parte dei governi: qui alludeva al ‘caso Bonomelli’ che era scoppiato nei mesi precedenti, quando il «vescovo eminente e pio» di Cremona era stato duramente sconfessato dalla Santa Sede per avere additato «alla Chiesa cattolica la convenienza di accomodarsi al principio della separazione»⁵¹. «Strana tirannide in verità, – ironizzava però Luzzatti – spoglia ormai di ogni sanzione civile e penale, di ogni imperio temporale, che si può combattere e vincere con un solo cenno di ribellione, pronto a raccogliere il plauso dei governanti e della pubblica opinione più romorosa!»⁵². Ma poi ammetteva: «Di fronte a questi formidabili problemi spirituali, lo stato dell’animo umano,

⁵¹ ZAMBARBIERI, *Appunti su un carteggio Bonomelli-Luzzatti*, pp. 1097-1098, con la bibliografia precedente.

⁵² Lo stesso concetto ribadiva a Paul Sabatier il 15 novembre 1906: «Le Pape est une puissance spirituelle qui a perdu toute sanction civile et a seulement la valeur des croyances qu’il fait inspirer. Qu’est-ce que signifie l’accusation de *puissance étrangère*? Il n’enchaîne que les âmes; et si elles peuvent réussir à s’en délivrer, elles trouvent l’applaudissement de toutes les démocraties, les *bonnes* et les *mauvaises*. Une puissance spirituelle sans sanction ne peut être combattue que par d’autres puissances spirituelles» (*Chiesa, fede e libertà religiosa in un carteggio di inizio Novecento: Luigi Luzzatti e Paul Sabatier*, a cura di S.G. FRANCHINI, *Introduzione* di A. ZAMBARBIERI, Venezia 2004, p. 85).

composto qual è di luce e di tenebre, di giudizi sereni e di torbide passioni, può degenerare in tal modo da proclamar libertà l'azione violenta del Governo e delle leggi al fine di imporre alle Chiese soluzioni diverse da quelle che esse credono le sole rispondenti alla loro salvezza o alla loro indipendenza» (*LCS*, 96).

Qui veramente l'ex ministro dava, della 'libertà religiosa', un'accezione così ampia, quale non era mai stata ammessa dalla stessa tradizione di Destra storica a cui pure si richiamava, se non forse da Cavour e dai suoi primi seguaci e – lo abbiamo visto – da Francesco Ferrara. Reagiva infatti all'obiezione che da sempre era stata avanzata per sostenere l'impossibilità di applicare completamente alla Chiesa cattolica i principî della libertà religiosa: la stessa obiezione da lui condivisa ai tempi della sua giovinezza. È illusorio – si affermava – trattare la Chiesa come una semplice corrente d'opinione e quindi riconoscerle la libertà che si deve a una qualunque teoria. L'esperienza dimostra che la Chiesa è qualcosa di più che una corrente d'opinione, è un centro di autorità. Abolire i controlli statali, non significa decretare la libertà d'un'opinione, ma lasciar sviluppare nella società un potere senza controllo. Come (secondo l'analisi polemica del giovane Luzzatti) sarebbe accaduto nel Belgio liberale dopo il 1830.

Ora, invece, la vedeva diversamente: la libertà religiosa doveva consentire anche questo rischio e così ammettere «anche il governo delle anime sulle anime, il giudizio individuale che, per spontanea elezione, piegasi a quello del culto, al quale si appartiene. Può trattarsi d'una ferrea disciplina, non imposta dalla forza, e che subita in pienissima libertà, si rompe appena il dubbio rampolli e suscita la coscienza a liberarsi dal giogo celeste». Lo Stato deve attendere che quel dubbio e quella liberazione avvengano spontaneamente e liberamente, non adottare una politica che li favorisca: senza agire in vista di una riforma della Chiesa, nella convinzione che essa si operi liberamente in forza del mutare dei tempi (*LCS*, 96). Nel 1912 Luzzatti avrebbe accennato alle «singolari e sovrumane pazienze» che erano necessarie all'«Italia nostra... per rendere sempre più solida e indisputata la tranquilla e necessaria convivenza della Monarchia liberale col papato in Roma» (*DNL*, 180).

Nel volume del 1909, infine, il vecchio costituzionalista pote-

va ripercorrere con maggior distacco gli avvenimenti francesi, riconfermando tuttavia questi giudizi. Seguendo il lungo *iter* parlamentare della legge, mostrava come gradualmente gli intendimenti del governo francese si fossero irrigiditi: inizialmente le ‘associazioni di culto’ erano concepite come organicamente sottoposte alle norme canoniche della gerarchia, tanto che sembrava che gli stessi cattolici francesi potessero accettarle: «Proclamando la libertà di coscienza, – aveva detto alla Camera Aristide Briand – impegnandosi a garantire il libero esercizio del culto, la Repubblica assume un dovere, quello di render possibile la continuità del culto». Quindi nessuna confisca di beni ecclesiastici, nessuna intenzione di inserire un cuneo fra i fedeli e i loro pastori. Ma poi, «un po’ per colpa di tutti», le cose erano precipitate.

Era soprattutto sul *revirement* di Briand che Luzzatti si interrogava: inizialmente aveva più volte ripetuto che – nelle questioni delle nomine e dei beni – «dovevano darsi *tutti i poteri alla gerarchia cattolica, padrona assoluta nell’ora attuale, di queste fondazioni ecclesiastiche*»; poi però, «gli spiriti essendosi inaspriti», aveva fatto marcia indietro. In un esempio celebre, quello di un curato trasferito dal proprio vescovo perché repubblicano, ammetteva che egli potesse restare al suo posto, se l’associazione di culto che reggeva la sua parrocchia fosse stata d’accordo: «non basterà la volontà episcopale, messa a servizio di rancori politici, per spezzare un curato che sarà d’accordo coi fedeli della sua parrocchia» (*LCS*, 50). Erano evidenti le potenzialità scismatiche di una simile disposizione e quindi la sua inaccettabilità da parte del Vaticano (com’era già successo nel secolo precedente nel lungo contenzioso con lo Stato di New York). Per Luzzatti, dunque, «due regole sono possibili in questa materia: l’autorità civile, sotto forme diverse, s’ingerisce nelle questioni ecclesiastiche (nomine e beni); ovvero bisogna affidarsi alla libertà religiosa, nella quale le norme d’ordine canonico e di gerarchia devono esser esaminate e seguite dai tribunali pei loro effetti giuridici» (*LCS*, 49-50).

Le scelte del governo francese avevano portato alla rottura: questa sì che aveva messo «la Chiesa cattolica di Francia [...] più che mai in balia del Vaticano» e chiuso «i fedeli nella ferrea disciplina della gerarchia. Né tutto questo si può impedire perché, per

onor della Francia e della dignità umana, la libertà di coscienza e di culto non si può togliere» (*LCS*, 53). Come ebbe a dire qualche anno dopo, «la Chiesa cattolica [era] la grande *saggiatrice* del valore delle leggi di separazione» (*DNL*, 177). Nella prospettiva luzzattiana si trattava di un'affermazione solo apparentemente paradossale: poiché la Chiesa col suo carattere istituzionale, col suo rappresentarsi come *societas perfecta*, con la sua complessa struttura gerarchica costituisce una sfida per l'ordine secolare, il quoziente di liberalismo di quest'ultimo sarà proporzionale alla 'libertà' che le sue leggi ecclesiastiche le riserveranno.

14. *Il dissenso con Paul Sabatier*

Che nel giudizio sulle vicende francesi d'inizio secolo entrassero in gioco non solo una buona dose di pragmatismo e di 'moderatismo', ma anche un nucleo saldo di valori è dimostrato dal carteggio che in quegli anni Luzzatti ebbe col protestante francese Paul Sabatier, il grande storico di Francesco d'Assisi. Al di là delle reciproche, continue attestazioni di amicizia e di simpatia, del comune interesse per il Poverello d'Assisi, della simpatia per il modernismo e della solidarietà verso i condannati dalla censura ecclesiastica, il loro giudizio sulla politica ecclesiastica dei governi francesi dopo la svolta a sinistra del 1902 è opposto, fino a produrre un raffreddamento dei loro rapporti. Sabatier è convinto che le elezioni della primavera del 1902 aprano una fase nuova nella storia francese («Vous avez vu que le résultat des élections a vérifié ponctuellement ce que je vous annonçais. C'est un coup de barre à gauche, net, posé, calme, donné par la partie la plus saine de la France qui a enfin repris conscience de sa force»); Luzzatti diffida fin da subito della democrazia anticlericale e massonica che è salita al potere («Les élections françaises sont trop démocratiques, dans le sens qu'elles ont couronné des têtes trop médiocres»)⁵³. Sabatier spera in una crisi della presenza cattolica in Francia, in uno scatto di indipendenza dell'episcopato francese

⁵³ *Chiesa, fede e libertà religiosa*, pp. 12 e 17. Le lettere sono del 15 e del 27 maggio 1902.

nei confronti di Pio X e dei suoi collaboratori, attende sempre una svolta che mai si verifica⁵⁴; Luzzatti è scettico su queste possibilità e si mostra assai più consapevole della forza dell'appartenenza confessionale («Très cher ami, peut-être vous donnez *trop d'ailes à vos espérances!* Cette moyenne de vertu et de défauts qui correspond à la religion des ancêtres et que l'habitude et la force d'hérédité consacrent, est un bloc qu'on ne peut pas entamer si facilement») ⁵⁵. Soprattutto giudica scarsamente liberale tutto l'itinerario che ha portato alla soppressione delle congregazioni e poi alla legge di separazione con le sue 'associazioni culturali': « Je suis jour par jour vos luttes, *mais je ne crois pas que à la solution libérale* [sic]. Et les français oublient trop facilement que la liberté est *celle des autres* et non seulement la nôtre» e ancora: « Je ne réussis pas à saisir la *substance intrinsèque* de la politique religieuse ni du Pape, ni du Ministre Briand. Vous savez que je suis un esprit *simple et droit, comme la liberté qui est la mienne et celle des autres!* Il faut sortir du jacobinisme et de la réaction cléricale pour rentrer dans la liberté. [...]. Et je vous assure que M. Viviani ne pourra pas remplacer par son éloquence les joies célestes...» ⁵⁶. Insomma, come scriveva il 19 dicembre 1906, «j'approuve la séparation, je désapprouve les persécutions à froid et l'esprit jacobin» ⁵⁷.

⁵⁴ «Les révélations qui viennent de nous montrer ce qui s'est réellement passé à l'assemblée des évêques, et l'impudent mensonge de Pie X voulant leur faire endosser la responsabilité des refus de la loi, ont produit en France, et produiront ailleurs, j'espère, une sorte de stupeur. Ces faits, venant à un moment où la fermentation dans l'élite du clergé était déjà si grande, pourraient bien déterminer une nouvelle phase dans l'évolution religieuse. A mon avis, la notion de l'Autorité dans l'Eglise Romaine ne peut plus désormais ne pas se transformer» (P. Sabatier a L. Luzzatti, le 26 août 1902, *ibid.*, p. 79).

⁵⁵ L. Luzzatti a P. Sabatier, le 17 septembre 1906, *ibid.*, p. 81.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 81 e le 5 novembre 1906, *ibid.*, p. 85.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 87. Graffiante il giudizio luzzattiano su Ferdinand Buisson, uno dei leader intellettuali del laicismo francese: «Le Buisson que j'ai connu à Rome au Congrès de la Libre pensée (*je n'y étais pas car je pense trop librement pour être un libre penseur*) a *fini mal*. Il est devenu sans s'en apercevoir un inquisiteur anti catholique! Or je déteste les inquisiteurs démocratiques encore plus que les autres» (L. Luzzatti a P. Sabatier, le 25 septembre 1905, *ibid.*, p. 71).

15. *La soluzione italiana*

Più volte Luzzatti ebbe a ripetere che, prima di mettere mano alla questione, i governanti francesi avrebbero dovuto studiare la vicenda americana della prima metà dell'Ottocento (che abbiamo brevemente ricordata), ma anche quella italiana. Si riferiva alle discussioni degli anni Sessanta sul patrimonio ecclesiastico, a cui egli stesso aveva preso parte, e al loro esito. Come abbiamo già accennato, i principî separatistici avevano posto anche ai maggiori rappresentanti della Destra storica il problema delle associazioni di culto, strutture inevitabili, ove si voglia passare dal regime di privilegio a quello di separazione. E per molti di loro (anche per lo stesso Luzzatti), le *Congregazioni diocesane e parrocchiali*, al pari delle *associations cultuelles* francesi del 1905, avrebbero dovuto indebolire la struttura gerarchica della Chiesa e liberare il laicato dalla sudditanza verso i ministri del culto. La mancata soluzione del problema aveva imposto agli uomini della Destra di mantenere nella legge delle guarentigie (art. 16) l'istituto del regio *placet* e dell'*exequatur*, una relevantissima eccezione al separatismo a cui pure quella legge affermava di ispirarsi. Lo scopo era ovviamente quello di evitare l'accesso al controllo dei beni diocesani (le mense vescovili) da parte di vescovi politicamente sgraditi al governo italiano. La legge aveva avvertito tale *vulnus* alla propria filosofia complessiva, prevedendo nell'art. 18 l'abolizione di quei residui giurisdizionalistici, ove si fosse proceduto al definitivo riordinamento della proprietà ecclesiastica. Ma – com'è ampiamente noto – a tale riordino non si pose mai mano e il *placet* e l'*exequatur* restarono fino ai patti lateranensi del 1929.

Al Luzzatti del 1908 questo rinvio *sine die* sembrava una scelta saggia e oculata. «La verità – scriveva – è che tutti gli studii meditati dai nostri uomini di Stato intorno all'ordinamento delle congregazioni diocesane e parrocchiali, le quali dovevano avere la missione di amministrare e assegnare le temporalità del culto cattolico urtavano contro l'indifferenza dei fedeli, contro il pericolo che gl'infedeli cercassero di signoreggiare le congregazioni e contro l'opposizione della Chiesa, la quale in Italia come in Francia, preferisce un solo Ministro dei culti che tiene nelle sue mani

l'exequatur e il regio *placet* a diecimila ministri dei culti rappresentati dalle Congregazioni dei fedeli, ondeggianti, diverse e senza un comune pensiero di Stato negli affari religiosi» (LCS, 58-59). Luzzatti si accorgeva ora che l'introduzione in Italia delle *Congregazioni parrocchiali* non rispondeva a un'esigenza della massa dei fedeli, ma al disegno riformatore di un'*élite*, cattolica e laica. Si trattava di un mutamento che poteva introdurre continue turbolenze nelle comunità parrocchiali e soprattutto aprire un contenzioso con la Chiesa difficilmente gestibile.

Certamente la Chiesa avrebbe visto di buon occhio l'abolizione dell'*exequatur* e del *placet* e l'estensione a tutto il Regno del regime che si applicava a Roma e alle diocesi suburbicarie (che le legge del 1871 escludeva dall'*exequatur*). Ma – a giudizio di Luzzatti – essa preferiva di gran lunga un rinvio dell'applicazione dell'art. 18 e quindi il perdurare di quelle forme di controllo sulle nomine vescovili, piuttosto che l'eventualità di dover gestire congregazioni elettive di fedeli potenzialmente dissidenti. Insomma per il politico veneto non era «giunto ancora il momento di modificare la legge sulle guarentigie nel senso dell'assoluta separazione. Sarà la fatica dell'avvenire non lontano con l'immane trionfo della libertà».

Come si vede, il suo separatismo – come quello della tradizione a cui si richiamava – non era dottrinario, ma venato da un consistente pragmatismo: Luzzatti era consapevole che la legge delle guarentigie non era l'*optimum* da un punto di vista separatista, che essa piuttosto espressione di un'impostazione giurisdizionalistico-liberale. Ma finiva per accettare anche le «esitazioni e le riserve, le quali si notano nell'articolo sedici e nell'articolo diciotto» (cioè i residui giurisdizionalistici) come espressione di «cautela civile» e di un equilibrio di cui la società italiana non poteva fare ancora a meno: quella legge «più si approfondisce e si fa argomento di studi nuovi, più si è costretti a riconoscere la grandezza di mente di coloro che l'hanno concepita e posta in atto». Proprio le sue apparenti aporie erano riuscite «a risparmiare all'Italia una lotta religiosa che altri Stati maggiori e minori conobbero o affrontarono allegramente per pentirsene poi con vergognose dedizioni. Solo il Governo italiano rimase sovrano e garante della libertà religiosa,

che concede ai culti senza menomare le sue prerogative ed evitando quei conflitti fra la Chiesa e il Governo, i quali come la storia insegna dividono in campi avversi e irreconciliabili gli animi dei cittadini di una stessa patria, dei figli di uno stesso riscatto» (*LCS*, 59).

16. *Un liberale «benevolo verso i cattolici»*

Queste furono sommariamente le idee che Luigi Luzzatti maturò a proposito del problema religioso, della libertà di coscienza e dei rapporti fra lo Stato e le Chiese nei lunghi anni della sua carriera politica, culminata nella guida del governo fra il 1910 e il 1911. Come cercò di attuarle nella sua quotidiana attività di parlamentare, di ministro, di esponente del mondo della cooperazione e della finanza? Ha colto nel segno Giovanni Spadolini, quando ebbe a scrivere che Luzzatti fu «fra tutti gli statisti del primo decennio del secolo [...] il meno invisibile ai cattolici, il più gradito al mondo clericale per quella vena di spiritualismo francescano che si intrecciava con l'esperienza bancaria e col senso del concreto. Prima di tutti, più di tutti, Luigi Luzzatti aveva avvertito [...] tutto il valore dell'argine cattolico nella difesa dell'ordine e si era adoperato, contro ogni ritorno dell'anticlericalismo, a riconoscere la personalità giuridica delle casse rurali confessionali e ad inserire gli organismi sindacali cattolici nel Consiglio nazionale del lavoro»⁵⁸.

Qui Spadolini sottolineava soprattutto le motivazioni 'politiche' sottese alle posizioni di Luzzatti (motivazioni che certo furono presenti), ma che non possono essere separate – come abbiamo visto – dalla sua complessa elaborazione politico-religiosa. La libertà religiosa e il separatismo riguardavano in ugual misura tutte le confessioni religiose presenti nella società italiana: non erano strumenti per ridimensionarne la presenza, ma per assecondarne la vita e i culti. Quindi valevano anche per la Chiesa cattolica, rispetto alla quale Luzzatti aveva superato – come s'è visto – il ti-

⁵⁸ G. SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze 1960, pp. 95-96.

more che essa potesse ‘approfittare’ della libertà riconosciuta: da vecchio liberale, si augurava che anch’essa si aprisse alla ‘libertà’, ma questo doveva accadere solo per una sua autonoma evoluzione interna, non per l’azione di un potere esterno come quello dello Stato.

Furono dunque in linea con questa prospettiva tutta una serie di scelte politiche che puntavano ad eliminare ogni *conventio ad excludendum* nei confronti del mondo cattolico: Spadolini faceva riferimento al VII congresso della Lega nazionale delle cooperative, tenutosi a Bologna nel 1895, in cui Luzzatti era riuscito a far respingere una serie di ordini del giorno (uno anche del suo più giovane amico Francesco Saverio Nitti) che volevano negare la registrazione e quindi la personalità giuridica alle casse rurali, in quanto istituti statutariamente confessionali⁵⁹. Qualche mese dopo, Nitti avrebbe sottolineato, scrivendo ad Achille Loria, il *gap* culturale che ormai distanziava Luzzatti dalla generazione più giovane:

Egli [Luzzatti] crede in Dio e noi non mostriamo molto di credere: noi parliamo di *necessità* ed egli non crede che vi siano necessità economiche; noi parliamo di materialismo economico ed egli ammette la giustizia rivelata; noi consideriamo l’economia classica come una fase storica, ed egli su questo ha delle pudicizie⁶⁰.

Così, alcuni anni dopo (questo l’altro riferimento di Spadolini), si impegnò affinché nel Consiglio superiore del lavoro – istituito nel 1902 e attivo dal 1903, il primo esempio italiano di partecipazione istituzionale delle forze sociali all’elaborazione di una moderna politica del lavoro – fossero presenti le rappresentanze

⁵⁹ L. LUZZATTI, *La libertà religiosa e la redenzione dei lavoratori* (1895), in *LCS*, 285-293. Sullo sviluppo delle casse rurali cattoliche metodo Raiffeisen, per quelle Wollenborg e sul loro controverso rapporto con le banche popolari del tipo Schultze-Delitzsch, G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1974³, pp. 250-255, che sottolinea come i cattolici fossero «assai gelosi» del carattere confessionale delle loro casse e del loro carattere religioso, «tanto che rifiutarono l’appoggio del movimento delle banche popolari, offerto loro da Luigi Luzzatti» (p. 253).

⁶⁰ F.S. Nitti ad A. Loria, 5 febbraio 1896, cit. in F. BARBAGALLO, *Nitti*, Torino 1984, p. 76.

del mondo sindacale e, fra queste, quelle del sindacalismo cattolico⁶¹.

Dalle lettere di Giuseppe Toniolo risultano evidenti la stima e la considerazione che Luzzatti riscuoteva non solo nel mondo del vario associazionismo cattolico, ma anche in Vaticano. Lo si constatò nelle vicende dell'*Association internationale pour la protection légale des travailleurs*, della quale l'esponente cattolico informava il card. Rampolla già il 19 settembre 1897: associazione in cui erano presenti tutte le correnti culturali e religiose del mondo del lavoro. Nel 1901 Toniolo si attivò perché ad essa aderisse anche il governo italiano (allora presieduto da Zanardelli) e nominasse un delegato: Luzzatti gli sembrava il «delegato [...] per tanti versi opportuno». La sua paziente trattativa ebbe successo e nel settembre del 1902 – in vista del congresso che si sarebbe tenuto a Colonia – la scelta cadde proprio sul deputato veneto.

Ma perché Toniolo aveva premuto in tal senso? La presidenza dell'*Association* aveva invitato anche la Santa Sede e Rampolla aveva ritardato la risposta per il desiderio di conoscere prima la scelta del governo italiano: voleva evitare contiguità imbarazzanti o comunque che l'eventuale delegato della Santa Sede fosse messo in difficoltà dal collega italiano. Ora Toniolo poteva annunziargli la scelta di Luzzatti, «uomo competentissimo e in buoni rapporti coi cattolici sociali d'Italia» (25 agosto 1902) e avvertirlo che essa faceva cadere ogni motivo di dilazionare quella nomina (sarà poi indicato il conte Edoardo Soderini). Scrivendo a quest'ultimo, Toniolo sottolineava l'importanza della sua partecipazione al congresso e la delicatezza di una situazione in cui un delegato vaticano sedeva accanto al rappresentante italiano, anche se – aggiun-

⁶¹ *Memorie*, III, 52-56, 365-368; D. MARUCCO, *Luzzatti e gli esordi della legislazione sociale*, in *Luigi Luzzatti e il suo tempo*, pp. 409-424, 413-414, ma è soprattutto notevole la lettera di Giuseppe Toniolo a Luzzatti in data: Pisa, 8 febbraio 1910, in G. TONIOLO, *Lettere*, III, 1904-1918, raccolte da G. ANICHINI, ordinate e annotate da N. VIAN, Città del Vaticano 1953, pp. 231-232: «io conosco da sì lungo tempo – scrive Toniolo – la sua mentalità si direbbe oggi, meglio la testa e il cuore, che Dio le ha dato. Aggiungo piuttosto (e senza adulazione) che anche a proposito dei molti e vasti suoi disegni odierni, più volte io mi sono chiesto, perché certi uomini non sieno nati in Inghilterra!».

geva – «Luzzatti è benevolo verso i cattolici». Lamentava infine l'inopportunità di un recente articolo comparso sull'«Osservatore Romano», che aveva attaccato un recente saggio dello statista (quello su Roger Williams e la fondazione di Providence che abbiamo già ricordato): «Il Luzzatti se ne lagnò fieramente. Io cercai di tranquillarlo. Scrisse segretamente all'Osservatore lagnandomi. Lo assicurai – concludeva – che in Vaticano si giudica di lui con ben altri criteri di deferenza personale» (16 settembre 1902)⁶².

17. *Il rifiuto dell'anticlericalismo*

Negli anni seguenti, Luzzatti fece parte di un gruppo politico (la Destra 'mancata' di Rudini) che faceva esplicito riferimento ai valori laici della Destra storica e quindi individuava nel *cleavage* laicismo/clericalismo uno dei criteri possibili e necessari della «differenziazione dei partiti»⁶³. Ma è noto che questo gruppo poi fu tutt'altro che unito al suo interno e si divise spesso proprio sulle questioni *lato sensu* 'religiose'.

Non pare che Luzzatti si sia mobilitato sulla questione del divorzio, che tanta inquietudine aveva suscitato nell'opinione pubblica cattolica fin dai dibattiti dei primi anni del secolo. Nel discorso di replica, al momento della presentazione del suo governo alla Camera, ne fece cenno, cercando di depotenziarne il significato anti-cattolico (si ricordi che si trattava di un intervento che cercava una maggioranza a sinistra):

Lo stesso problema, che tanto ci affatica, del divorzio, non

⁶² Tutta la vicenda può essere seguita in G. TONIOLO, *Lettere*, II, 1896-1903, raccolte da G. ANICHINI, ordinate e annotate da N. VIAN, Città del Vaticano 1953, pp. 81-82, 277, 322, 330 e *passim*. L'art. in questione siglato con l'iniziale I., *Williams redivivo*, «L'Osservatore Romano», 4 settembre 1902. L'*Association internationale pour la protection légale des travailleurs* fu il precedente diretto dell'Organizzazione internazionale del lavoro creata nel 1919 nell'ambito della nuova Società delle Nazioni (cfr. E. GOLDSTEIN, *Gli accordi di pace dopo la Grande guerra (1919-25)*, Bologna 2005, pp. 75-77).

⁶³ A tale proposito, si vedano soprattutto le opere di Ullrich e di Ballini cit. sopra alla nota 50.

dovrebbe mai discutersi qua dentro, a favore, o contro, la Chiesa cattolica, ma dovrebbe unicamente essere considerato come una questione altamente scientifica, alla quale le discipline della morale, del diritto e la sociologia, debbono prestare gli elementi idonei a risolverla. Quale dei due sistemi, il divorzio o la irrevocabilità del matrimonio, corrisponde meglio alla incolumità della famiglia, che è il supremo fine? E allora, messa la questione così, noi ci riconduciamo nell'ordine di idee, col quale i nostri padri, secolarizzarono lo Stato, il registro civile delle nascite, del matrimonio e delle morti, sottraendolo al clero, che fino allora ne teneva il monopolio. Essi accolsero l'inviolabilità del matrimonio, non perché piacesse alla Chiesa, ma perché le idee civili e giuridiche del loro tempo li facevano giungere a siffatta soluzione. Se oggi un'altra soluzione la società e gli studi consigliano, non la religione che qui dentro non può entrar mai, ma la scienza del diritto civile, deve regolarla⁶⁴!

Significativo è il comportamento di Luzzatti anche sulla mozione Bissolati del febbraio 1908, che – com'è noto – chiedeva la soppressione dell'insegnamento religioso nella scuola elementare, puntando ad amalgamare uno schieramento di liberali anticlericali, radicali e socialisti, insomma un *Bloc* alla francese. In quell'occasione, mentre Sonnino inaspettatamente si schierò contro la mozione e anche l'emendamento proposto da Moschini, che pure ne smorzava i toni (« tu forse avevi più ragione di me», gli scrive Luzzatti il successivo 23 novembre), il gruppo di Rudini si divise verticalmente: Luzzatti non risulta fra i firmatari dell'odg di Rudini-Fani, che, richiamando le tradizioni laiche e il principio di libertà, sosteneva che lo Stato non poteva, «nella scuola, anche indirettamente, addivenire banditore o maestro d'una determina-

⁶⁴ Atti Parlamentari (d'ora in avanti: AP), Camera dei Deputati, XXIII legislatura, Discussioni, 30 aprile 1910, p. 6489. Per i dibattiti del 1901-1903 sul divorzio (il progetto Berenini-Borciani, quello Zanardelli relativo all'«ordinamento della famiglia»), cfr. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia*, Bologna 1974, pp. 194-198, che sottolinea le divisioni e lo scarso impegno del ceto liberale di governo: Giolitti, personalmente favorevole al divorzio, soleva motteggiare al riguardo dicendo che quella riforma interessava a fondo solamente due scapoli, e cioè l'onorevole Zanardelli e il Papa.

ta dottrina e d'un determinato, preciso indirizzo religioso». Votò l'emendamento Moschini, solo per le forti pressioni degli amici Rudinì e Fani, ma preferì assentarsi al momento della votazione finale⁶⁵.

Il voto per l'emendamento Moschini gli suscitò rimproveri e riserve nell'ambiente cattolico veneto: in vista delle elezioni del 7-14 marzo 1909, quando Luzzatti si presentò candidato nel collegio di Abano, sulle prime i 'clericali' di Padova mostrarono un atteggiamento inequivocabilmente ostile, ma vennero poi 'scavalcati' dal Vaticano: il 16 febbraio 1909 lo stesso Luzzatti riceveva da un suo corrispondente la notizia fornita «da fonte attendibilissima [...] esser giunto ordine tassativo direttamente dal Papa perché la candidatura Luzzatti non [venisse] combattuta». Nello stesso senso gli scriveva, in quei giorni, il conte Emiliano Barbaro: «In via *affatto riservata* posso *garantirle* che dal Vaticano è venuta a questa Curia una nota salata specialmente per quanto si erano permessi di scrivere nei foglietti clericali di qui contro l'Eccellenza vostra. Non solo mancherà da parte dei Neri l'opposizione alla di Lei candidatura, ma *nessuno* farà propaganda di astensione. La massima parte anzi degli elettori clericali voterà per lei». In realtà nel collegio di Abano, gli elettori cattolici vennero poi invitati all'astensione, ma è anche vero che non gli venne contrapposto nessun loro candidato, tanto che alla fine Luzzatti non ebbe competitori e venne eletto con 2157 voti su 2337 votanti e su 3894 elettori⁶⁶.

Alla luce dell'esito elettorale si comprende come Luzzatti si sia poi guardato dal votare l'ordine del giorno Alessio sulla politica ecclesiastica del governo: «La Camera riaffermando il pensiero laico che ha sempre ispirato la politica ecclesiastica dello Stato italiano invita il Governo ad invigilare sulla applicazione, nello spirito oltre che nella forma, delle leggi vigenti sulle congregazioni religiose» (22-23 maggio 1909): del vecchio gruppo rudiniano,

⁶⁵ BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 212-221 e 496-497 (per la cit. lettera di Luzzatti a Sonnino del 23 novembre 1908). Per questo importante dibattito, cfr. A. AQUARONE, *Lo Stato catechista*, Firenze 1961.

⁶⁶ *Memorie*, III, 349-350, ma soprattutto BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 229-231, che ricorda come nel Veneto si ebbe la presentazione di ben 38 candidature cattoliche, risultando poi eletti 17 «cattolici deputati».

solo l'onorevole Fani lo votò, in compagnia dei deputati dell'Estrema presenti in aula e dei democratico-costituzionali⁶⁷.

In qualche modo, questa parabola si concludeva nelle elezioni del 26 ottobre-2 novembre 1913, le prime – com'è noto – a suffragio universale maschile: allora Luzzatti venne rieletto con l'appoggio dell'Unione cattolica elettorale italiana, insomma grazie al cosiddetto patto Gentiloni. Se si pensa ai contenuti del famoso *Eptalogo*, rispettando i quali i candidati liberali potevano ottenere il voto del cattolicesimo organizzato («opposizione a ogni proposta di legge in odio alle congregazioni religiose o che comunque tenda a turbare la pace religiosa della Nazione»), evitare «condizioni che intralcino o screditino l'opera dell'insegnamento privato», «il diritto dei padri di famiglia di avere pei propri figli una seria istruzione religiosa nelle scuole comunali», «assoluta opposizione al divorzio», «riconoscere, agli effetti della rappresentanza nei Consigli dello Stato, diritto di parità alle organizzazioni economiche o sociali indipendentemente dai principî sociali o religiosi alle quali esse si ispirano», «riforma graduale e continua degli ordinamenti tributari e degli istituti giuridici nel senso di una sempre migliore applicazione dei principî di giustizia nei rapporti sociali», «una politica che tenda a conservare e rinvigorire le forze economiche e morali del paese, volgendole a un progressivo incremento dell'influenza italiana nello sviluppo della civiltà internazionale»), si deve concludere che il deputato veneto non fu costretto a nessun *revirement* rispetto ai contenuti tipici della sua quarantennale proposta politica⁶⁸.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁸ Su Luzzatti 'gentilonizzato', cfr. P. PECORARI - P.L. BALLINI, *Luzzatti, Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVI, Roma 2006, pp. 724-732: 730. Il testo dell'*Eptalogo* annesso alla circolare della presidenza dell'Unione elettorale si può leggere in CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, pp. 356-357. Un discorso a parte andrebbe fatto sulle amicizie 'cattoliche' di Luzzatti, in qualche modo analogo e parallelo a quello che è stato compiuto da Annibale Zambarbieri per il rapporto col protestante Sabatier e con mons. Bonomelli. Abbiamo più volte accennato al ruolo svolto da Zanella e Politeo nella sua formazione, alle consonanze significative con Fogazzaro e con Toniolo. Abbiamo citato ampiamente l'eccellente edizione del suo carteggio con Fedele Lampertico. Bisognerebbe almeno approfondire il legame con Filippo Crispolti, con Antonietta Giacomelli e col gruppo dell'«Ora presente» e soprattutto con Giulio

18. *L'anno di ministero*

Un discorso in buona parte analogo va fatto per il suo anno di ministero. Come abbiamo visto, Luzzatti cercò di caratterizzare il suo governo in senso laico, anche perché cercava interlocutori e appoggi soprattutto a sinistra. Un attento osservatore, però, intuì da subito che codesto laicismo si limitava a «qualche ‘frase larga comprensiva’ [...] sullo Stato laico e sui principî inconcussi, in modo che i clericali siano messi all’opposizione», ma che non sarebbe andato oltre a qualche presa di posizione simbolica: «L’anticlericalismo è oggi in Italia una commedia. – aggiungeva Salvemini – I clericali partecipano alla commedia protestando contro di esso: ma in cuor loro devono essere ben lieti che le cose si mettano per quella strada»⁶⁹. Così le sue dichiarazioni program-

Salvadori: punto di partenza possono essere i due volumi del monumentale G. SALVADORI, *Lettere*, a cura di N. VIAN, Roma 1976, che mostrano l’appoggio costante di Luzzatti alle iniziative assistenziali di Salvadori e della Giacomelli e della loro Unione per il bene (p. 295), il consenso di Salvadori verso la conciliazione fra scienza e fede tentata da Luzzatti (4 giugno 1899), la cui «armonia non dovrebb’esser cosa tanto difficile a intendere nella patria di Galileo, se non vi fossero di quelli i quali vogliono ad ogni costo il conflitto fra religione e civiltà perché vivono nella discordia» (p. 327). Nella stessa lettera, Salvadori apprezzava il discorso luzzattiano su Gladstone e si esprimeva «contro le smanie di conquista e d’oppressione dalle quali sembra presa l’Europa moderna, e che credo porteranno alla distruzione di questa nostra vantata civiltà europea» (p. 326), alludendo – credo – soprattutto alla guerra anglo-boera in corso. È noto che, dopo la morte di Giovanni Pascoli, un gruppo di studenti della facoltà di lettere dell’università di Roma – primi Angelo Valle e Pietro Paolo Trompeo – rivolsero appelli a Gabriele D’Annunzio, Benedetto Croce e Luigi Luzzatti per la successione di Giulio Salvadori. L’appello al poeta pescarese non ebbe, per quanto si sa, risposta, mentre quelle di Croce e di Luzzatti sono riprodotte in P.P. TROMPEO, *Via Cupa*, Bologna 1958, pp. 147-150; all’episodio accenna anche N. VIAN, *Amicizie e incontri di Giulio Salvadori*, Roma 1962, pp. 173-174. La lettera al ministro Credaro per la cattedra a Salvadori è in *Memorie*, III, 122-123, con la lettera di ringraziamento di Salvadori (Roma, 14 maggio 1912). Il rapporto Luzzatti-Salvadori (come a proposito di quello Luzzatti-Bonomelli ha sottolineato Zambarbieri) rinvia anche al filosemitismo che circolava in alcuni ambienti cattolici, accanto a persistenti sentimenti e pregiudizi antiguidaici presenti in altri: sul filosemitismo di Salvadori, duratura testimonianza è quella di S. ISRAEL, *Giulio Salvadori e Israele*, estratto da «Studium», ottobre 1950, pp. 12.

⁶⁹ G. SALVEMINI, *Il ministero Calissano*, «La Voce», 7 aprile 1910, ora in *Id.*,

matiche (praticamente tutta dedicata alla politica ecclesiastica fu la sua replica del 30 aprile) non crearono quel riposizionamento dei partiti e quei nuovi schieramenti che alcuni avevano auspicati. La Camera fu quasi unanime a favore del governo: particolarmente prudente fu la posizione dei «cattolici deputati» guidati da Luigi Meda, che si astennero: sapevano che al di là delle dichiarazioni programmatiche, poi Luzzatti sarebbe stato quello di sempre, cioè – come diceva Toniolo – «benevolo verso i cattolici»⁷⁰.

In effetti l'unico elemento di discordia fu la proposta di legge sull'istruzione elementare, poi chiamata Daneo-Credaro, che – com'è noto – segnava sostanzialmente il passaggio allo Stato dell'istruzione elementare e per questo venne interpretata da sostenitori e da avversari come un passaggio fondamentale verso la laicizzazione dell'istruzione primaria⁷¹. Perfino l'amico Toniolo sembrava profondamente deluso e allarmato: «Luzzatti, qualunque fossero le sue intenzioni personali, ha volta la prora dello Stato verso il programma francese; scristianizzazione della nazione mediante la scuola (di Stato)». Ma anche in questo caso, la sconfitta cattolica fu circoscritta e non segnò l'inizio di un percorso separatistico, come paventava ancora Toniolo al momento delle dimissioni di Luzzatti e del ritorno di Giolitti: «ora Giolitti coi socialisti e radicali [...] procederà all'attuazione delle leggi anticlericali, fino alla separazione completa (che vuol dire negazione) della Chiesa, da tutta la vita pubblica dell'Italia»⁷².

Già, a suo tempo, Spadolini esaminò minutamente le discus-

Il ministro mala vita e altri scritti sull'Italia giolittiana, a cura di E. APIH, Milano 1966², pp. 153-162: 157-158.

⁷⁰ BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 242-247. L'onorevole Meda motivò così la posizione dei cattolici deputati: «I cattolici – sostenne – non hanno creduto di dover dare ai socialisti ed ai radicali la soddisfazione di proclamare il significato anticlericale del voto: hanno preferito confondersi nella pletorica maggioranza, in una votazione di fiducia che altro non significa senonché la Camera consente al Governo di poter condurre in porto le riforme da tutti riconosciute urgenti». Il suo discorso è in AP, Camera dei Deputati, XXIII legislatura, Discussioni, 29 aprile 1910, pp. 6450-6451.

⁷¹ BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 247-249.

⁷² G. Toniolo ad Achille Gallarini, Pisa, 9 aprile 1911, in TONIOLO, *Lettere*, III, 1904-1918, pp. 257-258.

sioni di politica ecclesiastica che si accesero durante il ministero Luzzatti-Sacchi, come lo chiamava ironicamente la «Civiltà Cattolica» e ne sottolineò la sostanziale stanchezza: ormai – commentava – «la situazione evolve rapidamente [...] in un senso del tutto diverso dalle speranze e dai vaticini del 1902, in un senso che tende – dopo le elezioni del 1909 – a mescolare piuttosto che a differenziare le schiere dei liberali e dei clerico-moderati», a scapito del laicismo programmatico dei vari Sacchi e Credaro. Nel contempo ancora Spadolini mostrava il crescere dell'attivismo cattolico, tanto che «le [sue] manifestazioni cominciano a superare quelle dell'intransigenza anticlericale; che gli accenti di protesta del mondo cattolico echeggiano a Montecitorio come nel paese, con un vigore che non si riesce a ritrovare dall'altra parte, che manca nella manifestazione del superstite 'radicalismo' ministeriale»⁷³.

In una tale prospettiva, particolare significato ebbe il dibattito parlamentare sul bilancio del ministero dell'interno (4 giugno 1910). Nei giorni precedenti una processione nel popolare quartiere romano del Testaccio era stata presa d'assalto da alcuni gruppi di anticlericali. Ne erano seguiti disordini e tafferugli. Allora i dirigenti delle cinque Unioni generali di Azione Cattolica, fra cui il conte Gentiloni, chiesero un incontro a Luzzatti che li ricevette il giorno stesso del dibattito. Il loro messaggio fu esplicito: o ci difende lo Stato o faremo da noi. Il presidente del consiglio dichiarò che le loro richieste, «in quanto miravano alla libertà del culto ed alla difesa di coloro che vogliono la libertà di coscienza, erano perfettamente conformi ai doveri dello Stato, e che sarebbe stato ben triste giorno quello nel quale i cittadini dovessero provvedere essi stessi alla difesa delle proprie libertà. Soggiunse che questo compito spetta allo Stato, e che non vi verrà mai meno fino a che sarà al Governo, ispirando sempre i suoi atti ad una sola norma costante: libertà per tutti nella cerchia delle leggi e delle nostre istituzioni». A quanto si legge sui giornali del tempo, i *leaders* cattolici lasciarono palazzo Braschi, dicendosi molto soddisfatti delle dichiarazioni del presidente del Consiglio⁷⁴.

⁷³ SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, pp. 101 e 108, ma più in generale pp. 97-112.

⁷⁴ *Una processione a Roma che provoca disordini e tafferugli*, «La Stampa»,

Nel suo intervento in aula, poi, Luzzatti rese ancora più esplicite le sue *avances* al mondo cattolico su due temi che gli stavano particolarmente a cuore. Su quello delle casse rurali, ripeté con forza le posizioni che sosteneva da almeno quindici anni:

Rispetto all'altro desiderio espresso [dagli ambienti anticlericali] che gli istituti di credito pubblico dovrebbero essere ammoniti a non concedere il risconto alle casse rurali cattoliche, sono dolente di dover rispondere che un siffatto compito gli istituti di credito pubblico non possono fornirlo, perché essi hanno l'ufficio di stimare il fido personale che si domanda e non di esaminare cedele di confessione o di razionalismo. E dico ai liberali amici miei qui, come dissi altrove: organizzatevi, opponete a queste casse chiuse, quelle aperte a tutti coloro che soffrono, ma non chiedete privilegi a favore vostro e a danno di coloro che dovete combattere con le idee, non con la proscrizione, che sa di antico⁷⁵.

Ma poi aprì un fronte nuovo sul tema delle cosiddette «pubblicazioni oscene» e sulla tutela dovuta all'infanzia rispetto ad esse: era un tema molto presente nell'agitazione cattolica di allora e ne sarebbe divenuto un frequente punto di incontro con la politica luzzattiana.

Riprendendo l'intervento del fido onorevole Antonio Stoppato, relatore sul bilancio dell'Interno, Luzzatti dichiarava:

E mi dispenso dall'indicare altre proposte, le quali assecondano i desideri di parecchi degli onorevoli colleghi che hanno parlato; ma su una sola mi si consenta di dire qualche parola, su quella cioè, che riguarda le pubblicazioni oscene. Mi rivolgo a questa parte della Camera... (*Accenna alla estrema sinistra – Viva ilarità – Commenti*) ... perché la spero con ardore consenziente nei provvedimenti che ho in animo di prendere. Le leggi intorno a questa materia sono chiare; le facoltà date all'autorità di pubblica sicu-

30 maggio 1910, p. 4; *Nuovo conflitto a Roma fra cattolici e anticlericali. Un ordine del giorno dei cattolici*, ivi, 3 giugno 1910, p. 4; *Luzzatti promette ai cattolici libertà per tutti i cittadini nell'ambito delle leggi*, ivi, 4 giugno 1910, p. 1.

⁷⁵ AP, Camera dei Deputati, XXIII legislatura, Discussioni, 4 giugno 1910, p. 7928.

rezza sono anche chiare, ma non si eseguono; nei contratti colle agenzie di pubblicità nelle nostre stazioni, dove spesso si diffondono le stampe più pornografiche, vi è il divieto di divulgarle. Ora ho dato ordine alle autorità di pubblica sicurezza di essere più severe e di vigilare e dirigerò io stesso questo servizio particolarmente... (*Oh! oh! – Ilarità*). La cosa non mi è gradita, ma bisogna pure che qualcuno si sobbarchi persino a questo uggioso compito. (*Approvazioni*). D'altra parte il direttore generale delle ferrovie ha già preparate delle disposizioni perché si eseguano severamente i contratti e si denunzino coloro che non dessero lo sfratto a queste pubblicazioni indecenti. Onorevoli colleghi, non parlo né per voi, né per noi; noi siamo sopra a questi giudizi e pregiudizi, ma parlo per i nostri figli, per la infanzia, verso la quale gli antichi romani usavano queste parole aeree: *maxima debetur puero reverentia*, e verso la quale l'Evangelio con celeste invettiva diceva: «ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli fanciulli, sarebbe meglio per lui che gli fosse appiccata al collo una macina da asino e sommerso al fondo del mare»⁷⁶.

Il bilancio di quella giornata fu dunque per i cattolici italiani completamente positivo. Il compiacimento dei loro vertici venne trasmesso dal conte Gentiloni allo stesso presidente del consiglio in una lettera del 16 giugno: «Al Papa è molto piaciuta la risposta data dal Pres. del Consiglio alle nostre richieste... e molto più il discorso pel bilancio dell'Interno; massime sul punto della tutela della moralità. *Ha citato il vangelo! Che cosa si può pretendere di più!* (Parole testuali!)»⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 7927. La Sinistra anticlericale non apprezzò: cfr. le ironie dell'«Asino» sui provvedimenti antipornografici di Luzzatti, in *L'Asino di Podrecca e Galantara (1892-1925)*, scelta e note di E. VALLINI, presentazione di G. CANDELORO, Milano 1973³, p. 212.

⁷⁷ BALLINI, *La Destra mancata*, p. 250. Così il significato di quella discussione parlamentare fu invece fissato da Vilfredo Pareto, che prese spunto dalle posizioni allora espresse da Luzzatti per scrivere il suo *pamphlet* su *Le mythe vertuiste et la littérature immorale* (Paris, Rivière, 1911), tradotto poi in italiano nel 1914: «Nel giugno 1910, i cattolici italiani molestati nelle manifestazioni del loro culto, a Roma, domandarono al presidente del consiglio dei ministri Luigi Luzzatti che fosse protetta la loro libertà religiosa. Il Luzzatti, in questo caso, fece sua la soluzione secondo la

Lo stesso 16 giugno, Luzzatti emanava una circolare rivolta a tutte le prefetture del Regno avente a oggetto *Pubblicazioni pornografiche*, in cui sviluppava i concetti espressi nel suo intervento parlamentare e ribadiva il suo diretto interessamento al problema:

E poiché è mio intendimento di seguire personalmente l'azione che sarà spiegata dalle Prefetture del Regno in questa santa e civile crociata contro il diffondersi delle pubblicazioni immorali, prego

quale lo Stato assicura la pace pubblica, senza menomamente darsi pensiero della sostanza delle dottrine. Egli promise ai cattolici di proteggere la loro libertà; ma con somma cura si astenne dal paragonare la religione cattolica ad altre religioni, o al libero pensiero, e di pronunciare un giudizio sui loro meriti rispettivi. Come uomo, egli ha certamente la sua opinione, come presidente del consiglio dei ministri egli non ha alcuna dottrina ortodossa da far prevalere, o da imporre; egli deve solo impedire che i conflitti fra queste dottrine turbino la pace sociale. Ma in quel torno su una questione che riguardava i costumi, egli prese un'attitudine interamente differente. Egli giudicò la sostanza della questione, proclamò una dottrina ortodossa e dichiarò che le darebbe il soccorso del braccio secolare. I cattolici, che formano alla Camera una parte della maggioranza del Ministero, s'erano lagnati che si vendessero scritti ed immagini osceni. Se il Luzzatti fosse rimasto fedele alla soluzione che esclude una dottrina ortodossa dello Stato, egli avrebbe risposto di provvedere ad evitare, per quanto è possibile, lo scandalo e ad assicurare la neutralità della strada. Ma volle fare più e meglio: non giudicare soltanto la forma, ma anche e soprattutto la sostanza, scegliere e proclamare una dottrina ortodossa. Per questo ricorse al sofisma dell'«interesse dell'infanzia». Egli affermò senza prove – e ciò per la buona ragione che non ne esistono – che questa dottrina ortodossa poteva sola costituire la salvezza delle giovani generazioni, e scomunicò *ex cathedra* ogni individuo che ardisse professare un'altra dottrina. Nella seduta della Camera del 4 giugno 1910 il Luzzatti disse che aveva dato ordine alla polizia di sequestrare tutte le pubblicazioni oscene che potessero scandalizzare i fanciulli, e a questo proposito, citò le parole del Vangelo: 'Ma se qualcuno scandalizzasse uno di questi piccoli, sarebbe meglio per lui che gli si mettesse attorno al collo una pietra da mulino e lo si gettasse a mare'. Fu una bellissima tirata che, per meritare interamente gli applausi che l'accosero, doveva essere cantata in musica. Luzzatti non ha neppure il merito di aver inventato questo bel precetto. Era già popolare in Germania e in Francia. Ma se, lasciando queste alte e sublimi ragioni, noi vogliamo un po' ragionare, vedremo che il Luzzatti ha trascurato di far conoscere se la polizia debba prendere alla lettera il suo ordine di sequestrare tutti gli scritti che possono scandalizzare i fanciulli, o se debba fare eccezioni; e, in questo caso, secondo quali regole le eccezioni debbano esser fatte» (V. PARETO, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, in *Id.*, *Scritti sociologici minori*, a cura di G. BUSINO, Torino 1980², pp. 427-592, 436-437).

le SS. LL. di tenermi costantemente e particolarmente informato con settimanali rapporti, nei quali, insieme con tutte le altre notizie opportune, dovranno specificarsi il numero e la natura delle denunce presentate e delle operazioni eseguite nei riguardi della repressione della pornografia, il nome dei funzionari e degli agenti che abbiano contribuito a tale repressione, ai quali darò opportuni compensi, e di quelli che, non corrispondendo in modo adeguato alle precise e formali istruzioni si siano mostrati negligenti e incuranti nell'esercizio di questa parte delicata del loro ufficio⁷⁸.

La campagna antipornografica lanciata con la circolare del 16 giugno era richiamata nella relazione al disegno di legge sulla *Repressione della pornografia* che Luzzatti e il guardasigilli Fani presentavano in Senato il successivo 5 dicembre. Si sottolineava il favore con cui era stata accolta dall'opinione pubblica, che aveva «secondato l'opera dell'autorità: molteplici, numerose, vivaci sono state le sue manifestazioni; enti pubblici, associazioni private, autorevoli persone o semplici ed oscuri cittadini hanno fatto prevenire al Ministero dell'interno voci calde e vibrante di simpatia e di adesione: la stampa, senza distinzione di partiti politici, ha lodata e secondata la campagna antipornografica, sì che non dubbia se n'è dovuta trarre la conseguenza che il popolo ed i suoi rappresentanti hanno, in questo campo, senza eccezione, unità di intenti, concordia di vedute».

La novità del disegno di legge stava soprattutto nel passaggio da un'impostazione puramente repressiva qual era assicurata dall'art. 339 del codice penale allora vigente a una preventiva: si cercava di colpire il materiale pornografico non solo nel momento della sua commercializzazione in luoghi pubblici, ma della sua eventuale importazione o comunque della sua fabbricazione e distribuzione. E ciò in sintonia «con la legge dell'Impero tedesco del 25 giugno 1900, che colpiva, con portata molto più larga, anche il fabbricante ed il detentore a scopo di vendita o di diffusione, e colui che, allo stesso scopo, annunzia e raccomanda le pubblicazioni

⁷⁸ *Ibid.*, p. 592. Pareto riporta l'intera circolare (pp. 591-592): nell'edizione Busino (non ho potuto controllare l'originale) è datata erroneamente: Roma, 16 gennaio 1910.

oscene, senza che queste si affaccino effettivamente al pubblico». Una tale impostazione «non solo mirava il difendere il pudore pubblico, come diritto della collettività, ma si prefiggeva anche lo scopo d'impedire l'infiltrazione della corruzione nel popolo, sulla base della tutela morale»⁷⁹.

Il disegno di legge fu presentato al Senato, esaminato dagli uffici che nominarono i relatori per l'ufficio centrale ma questo non approvò mai il testo per l'Aula e il provvedimento morì. Ma esso costituì un altro elemento del duraturo *feeling* fra l'uomo politico veneto e il mondo cattolico⁸⁰: si comprende, perciò, come quello che poteva risultare il più serio incidente di percorso nella politica ecclesiastica del governo Luzzatti – lo scontro fra il sindaco di Roma, già gran maestro della Massoneria italiana, Ernesto Nathan e Pio X in occasione del 20 settembre 1910⁸¹ – non ebbe

⁷⁹ AP, Senato del Regno, XXIII legislatura, 1ª sessione 1909-910, Documenti, Disegni di legge e relazioni, *Disegno di legge presentato dal Presidente del Consiglio, Ministro dell'Interno (Luzzatti) e di concerto col Ministro di Grazia e Giustizia e dei Culti (Fani) nella tornata del 5 dicembre 1910, Repressione della pornografia*, pp. 1-8, che riporta anche il protocollo finale della conferenza internazionale che si era tenuta a Parigi il 18 aprile 1910 «dans le but d'arriver à une entente sur la répression la plus efficace de la circulation des publications obscènes». Come rappresentanti dell'Italia avevano partecipato il giurista Giulio Cesare Buzatti e Gerolamo Calvi, noto soprattutto come studioso di Leonardo da Vinci. Per l'intervento di Luzzatti al IV Congresso nazionale per la pubblica moralità (28-29 aprile 1914), cfr. *Memorie*, III, 486-487 e il giudizio ivi contenuto sull'impegno luzzattiano in questi problemi.

⁸⁰ Nella tornata del 22 marzo 1916, un uomo vicino a Luzzatti come il senatore Vittorio Polacco ripresentò una proposta di legge analoga a quella luzzattiana del 1910 (*Memorie*, III, 529). Che per il mondo cattolico Luzzatti fosse un punto di riferimento nella lotta contro la pornografia è testimoniato da molti episodi: cfr. lo scambio epistolare del giugno 1914 con Giuseppe Toniolo, che voleva evitare la proiezione di alcuni film ritenuti immorali e ne interessava Luzzatti: questi a sua volta interpellò il direttore generale della Pubblica Sicurezza Vigliani, che diede assicurazioni in merito (*Memorie*, III, 489-490). Ma cfr. anche il messaggio del 12 agosto 1918 del matematico cattolico Rodolfo Bettazzi, fondatore della *Lega per la pubblica moralità* e prossimo militante del partito popolare (*Memorie*, III, 571-572).

⁸¹ Sull'episodio, ancora utile A. LEVI, *Ricordi della vita e dei tempi di Ernesto Nathan* (1927), a cura di A. BOCCHI, Lucca 2006, pp. 234-245, che riporta integralmente il rescritto del Papa al cardinal vicario Pietro Respighi (pp. 247-248) e la

poi effetti dirompenti; come soprattutto il papa non intese giungere a un punto di rottura con l'interlocutore italiano, con il quale aveva continui contatti informali attraverso mons. Giuseppe Beccaria, cappellano della Real Casa⁸².

lettera indirizzata da Nathan ai giornali cittadini (pp. 248-249). Ma cfr. anche *Il dissidio fra un presidente del consiglio e un sindaco di Roma*, in *DNL*, 623-624, poi rifiuto in *Memorie*, III, 426-427, dove si espongono i motivi per cui Luzzatti non volle procedere alla destituzione di Nathan (come aveva fatto Crispi con il duca Leopoldo Torlonia nel gennaio 1888) e il successo della missione di mons. Beccaria in Vaticano, per presentare a Pio X le scuse di Luzzatti e del governo. Ma la vicenda ebbe una vastissima eco internazionale, minutamente ricostruita in M. SANFILIPPO, *La Santa Sede, Ernesto Nathan e le ripercussioni internazionali delle celebrazioni per il 20 settembre 1910*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 113 (1990), pp. 347-360, a cui si rinvia anche per la bibliografia più recente sull'episodio.

⁸² Sui rapporti del governo italiano col Vaticano nell'anno della presidenza del consiglio di Luzzatti, Elena de Carli, una delle sue principali collaboratrici, ebbe vari contatti con mons. Giuseppe Beccaria. Dagli appunti dell'una e dell'altro, i compilatori del terzo volume delle *Memorie* ricavano quanto segue: «Quando Luigi Luzzatti assunse la Presidenza del Consiglio, mandò a chiamare Mons. Beccaria Cappellano di Corte, e gli disse: 'Badi che nel campo della politica ecclesiastica ogni atto sarà sempre prima discusso tra me e lei'. Mons. Beccaria, che godeva nel tempo stesso della benevolenza del Pontefice, divenne il trait-d'union tra i due governi; aveva, per disposizioni reciprocamente date, diritto all'immediato ingresso, raccoglieva e trasmetteva le comunicazioni occorrenti, che furono così rapide, sicure e dirette. Coadiuvava Mons. Beccaria in Vaticano, per spianargli la via e per cercare la migliore soluzione possibile nelle controversie, l'allora Maggiordomo di S. Santità, S. E. Mons. Gaetano Bisleti, di poi Cardinale, che si mostrò coraggiosamente italiano in tempi quando altri tenevano a osservare il contrario. Nel volersi intendere col Papa in ogni questione che interessasse la Santa Sede, Luigi Luzzatti seguiva un suo particolare programma. Quando egli infatti invitò nella sua casa di Via Vittorio Veneto 84, per mezzo del Prefetto Annaratone, Mons. Beccaria, volle che lo stesso ascoltasse, in presenza del Ministro di Grazia Giustizia e dei Culti, Cesare Fani, le direttive che intendeva seguire nella politica ecclesiastica, per riferirle poi personalmente a Pio X. Cosa che Mons. Beccaria poté fare subito mercé i buoni uffici di Mons. Bisleti, Quest'atto di deferenza e il contenuto delle dichiarazioni trovarono molto favore presso il Pontefice e diedero i loro frutti, perché consentirono, quasi sempre a Luigi Luzzatti di togliersi da gravi imbarazzi» (*Memorie*, III, 424-425).

19. *In difesa della legge delle guarentigie*

In un vasto saggio del 1913, Francesco Ruffini tornava a polemizzare, sia pure implicitamente (ché non si fa riferimento ostile alla sua opera), con le tesi di Luzzatti: metteva in dubbio l'assioma che il separatismo fosse l'unico regime capace di garantire la libertà religiosa e negava che essa fosse un prodotto storico esclusivo degli ideali separatistici, sottolineando anche «quale possente e tenace lievito di intolleranza e di fanatismo fosse inestricabilmente penetrato nell'essenza medesima dell'idea separatistica» (nel separatismo 'rivoluzionario' inglese di metà Seicento e in quello francese di fine Settecento). Intendeva dimostrare come in realtà la libertà religiosa fosse indipendente dal separatismo o dal giurisdizionalismo, o meglio si potesse armonizzare, a seconda dei contesti e dei momenti, con l'uno o con l'altro, o con una loro sintesi 'empirica' qual era l'italiana legge delle guarentigie⁸³. Proprio su questo terreno, quello della difesa ad oltranza della legge del 1871, finiva però per determinarsi fra i due studiosi un'importante convergenza pratica: quella difesa era condotta da Ruffini anche su d'un piano teorico, in nome del 'giurisdizionalismo liberale' di cui era fautore, da Luzzatti – come abbiamo visto – su d'un terreno eminentemente pratico-politico, in quanto la legge gli sembrava il massimo che – in direzione del separatismo – si fosse potuto ottenere in Italia.

E questo va sottolineato: l'uomo politico veneto fu probabilmente il più aperto – nella classe politica liberale post-unitaria – alle ragioni del movimento cattolico e accettò tutti i rischi che molti dei suoi colleghi scorgevano nell'affermazione della piena libertà della Chiesa. Come anche fu pronto ad adattarsi a intese elettorali col clericomoderatismo dell'età giolittiana. Ma – a differenza di

⁸³ RUFFINI, *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, p. 132, ma più generalmente pp. 122-132. Il difetto fondamentale del separatismo era per Ruffini la rinuncia dello Stato a intervenire nella vita delle organizzazioni confessionali per colpire eventuali abusi che vi si realizzino. Altrimenti detto, il separatismo abbandonerebbe il fedele (che è pur sempre un cittadino dello Stato) alla sudditanza verso una gerarchia, anche se l'ha liberamente accettata. Abbiamo visto che il Luzzatti del 1867 condivideva questa critica, quello del 1905 la superava in senso liberale.

politici più giovani come Nitti e Orlando che, nel primo dopoguerra, posero fra le possibilità della politica un superamento in senso pattizio della legge delle guarentigie, – egli tese a concepirla come un dato immutabile degli equilibri emersi dal Risorgimento nazionale; o superabile solo nel senso di un pieno dispiegamento del suo spirito separatista e nell’abbandono dei residui elementi giurisdizionalistici che ancora conteneva.

Così fu proprio la riflessione sulla legge delle guarentigie il filo rosso dell’impegno luzzattiano negli anni successivi alla conclusione della sua esperienza di governo fino all’intervento in guerra dell’Italia⁸⁴. E non a caso: la fine del *non expedit*, l’intervento massiccio dei cattolici nella vita politica italiana, lo stesso aggravarsi delle tensioni internazionali e i venti di guerra che soffiavano sul vecchio continente facevano scricchiolare gli equilibri che quella legge aveva non senza efficacia tutelati per oltre quattro decenni e a cui Luzzatti non sapeva rinunciare. E non è nemmeno casuale che, fra il 1912 e il 1913, lo studioso veneto sentisse il bisogno di riannodare il dialogo epistolare proprio col vecchio Emilio Visconti Venosta, il ministro degli esteri del governo Lanza che aveva gestito la difficile congiuntura del 1870-71:

Ella non vede forse l’*Osservatore Romano*, la *Civiltà Cattolica* e gli altri giornali vaticani. – gli scriveva il 30 settembre 1912 – Tutti fanno un rumore *infernale* (secondo loro, *paradisiaco*) intorno alla necessità di un potere temporale a Roma, o di *garantire* la legge delle *guarentigie*; il che sarebbe anche peggio perché si allude all’intervento delle altre Potenze. E colla fiumana dei nuovi elettori analfabeti [in seguito all’allargamento del suffragio, *N.d.A.*], la *idea* si svolgerà⁸⁵.

⁸⁴ Si vedano almeno L. LUZZATTI, *Le assemblee del Risorgimento* (29 aprile 1911), in *DNL*, 191-194; *Le controversie politiche e giuridiche sulla libertà religiosa con speciale riguardo all’Italia* (febbraio 1912) in *DNL*, 173-180; *La religione nel diritto costituzionale italiano* (1914), in *DNL*, 181-190.

⁸⁵ L. Luzzatti a E. Visconti Venosta, 30 settembre [1912], in *Carteggio Luzzatti-Visconti Venosta*, *Appendice V* di BALLINI, *La Destra mancata*, pp. 401-463: 462, ma tutte le loro lettere dal gennaio 1912 hanno per oggetto la legge delle guarentigie, la sua storia, i suoi problemi. Com’è noto, nella tornata del 1° febbraio 1871, Antonio Mordini aveva presentato un o.d.g che escludeva ogni futura garanzia internazionale

In effetti Pio X – in sintonia con la sua strategia di lenta conquista di posizioni all'interno dello Stato italiano – aveva messo in sordina la rivendicazione territoriale, puntando piuttosto a un qualche riconoscimento internazionale della Santa Sede come personalità giuridica: si tornò così a parlare di una garanzia internazionale della legge del 1871. All'inizio del 1913 aveva fatto scalpore il discorso tenuto a Venezia da Giuseppe Dalla Torre, il nuovo presidente dell'Unione popolare, in cui non si era più lamentata l'«usurpazione territoriale» da parte della monarchia, ma piuttosto prospettata una lotta «per l'indipendenza e la libertà della Chiesa»: segno che la questione romana era ormai ben distinta dal problema del potere temporale⁸⁶. E alla fine di quell'anno, dopo le

della legge che si stava discutendo: «La Camera dichiara che i principi e le disposizioni contenute nella presente legge non debbono formare oggetto di patti internazionali, e passa alla discussione degli articoli». Visconti Venosta (e anche Ruggiero Bonghi) non avevano approvato: «Nella discussione sulla legge delle Guarentigie – scriveva l'ex ministro degli esteri a Luzzatti che gli chiedeva lumi in proposito – io mi sono infatti opposto all'ordine del giorno Mordini che vietava ogni accordo internazionale su quello che faceva parte della legge. Io non avevo allora nessun negoziato in corso sull'argomento, non lo desideravo e cercavo anzi di evitarlo. Ma credevo che una dichiarazione nostra di voler negare ogni voce ai Governi cattolici su quello che riguardava l'indipendenza spirituale del Pontefice e i suoi rapporti col mondo cattolico potevano attirarci e non allontanare il pericolo, e provocare dai governi stessi proteste o riserve. A me pareva probabile, nelle condizioni politiche di allora, che i Governi, se non altrimenti indotti per fatto nostro, avrebbero preferito di lasciarsi alla nostra responsabilità, senza assumere una certa complicità negoziando con noi, senza il consenso del Pontefice, sulle nuove condizioni del Papato, abolito il Potere Temporale. Si riservavano solo di intervenire se la nostra condotta ve li avesse obbligati. Per noi, invece di sollevare sospetti o discussioni irritanti, valeva meglio cercare quella prescrizione morale che è poi consacrata dal tempo» (E. Visconti Venosta a L. Luzzatti, Roma, 2 gennaio 1912, *ibid.*, p. 455). Significative le parole di Luzzatti *In memoria di Emilio Visconti Venosta. Stato e Chiesa - Italia e Francia*, indirizzate per l'inaugurazione dei corsi dell'Istituto di scienze sociali di Firenze nel novembre 1915 (*DNL*, 464-465).

⁸⁶ Per i retroscena e gli echi del discorso del 26 gennaio 1913, cfr. G. DALLA TORRE, *Memorie*, Milano 1967², pp. 24-25, che contiene anche (pp. 25-27) interessanti riferimenti ai preparativi e agli intenti della Settimana sociale di Milano (30 novembre - 6 dicembre 1913) che ebbe come tema *Le libertà civili dei cattolici*. La prolusione di mons. Rossi fu dedicata a *Il centenario costantiniano e la libertà della Chiesa*: dopo le sue parole, come commenta Jemolo, non era possibile ancora

prime elezioni a suffragio universale, aveva suscitato sensazione la prolusione tenuta dall'arcivescovo di Udine, Anastasio Rossi all'VIII Settimana Sociale che si era tenuta a Milano, in cui il prelado aveva ammesso che «il potere temporale non era forse neppure più consentaneo allo stato presente della società, che si è trasmutata, di cristiana che era nei secoli passati, in atea e pagana», tornando a ipotizzare una garanzia internazionale delle guarentigie pontificie. Mons. Rossi aveva anche avvertito l'esigenza di dare effettiva vigenza all'art. 1 dello Statuto, che – com'è noto – proclamava quella cattolica come «l'unica religione dello Stato».

Luzzatti reagì con due articoli comparsi sul «Corriere della sera» di Luigi Albertini, che fu la sua tribuna per questi problemi anche negli anni successivi. Sul problema dell'internazionalizzazione, ripeté gli argomenti consueti:

Gli accordi con le altre Potenze cattoliche, quando anche fossero possibili, darebbero il diritto ad esse di intromettersi negli affari italiani traverso le passioni politiche, colorite di sembianze religiose, e ferirebbero nel modo più evidente la sovranità del nostro Stato. Come l'esperienza del passato insegna, tutti i Governi esteri che volessero cercarsi querela, anche contro la volontà della Santa Sede, profitterebbero del loro diritto d'intervento. La storia italiana è piena di questi tristi episodi! Non si può mettere il nostro paese fra il dilemma terribile di rinunciare all'onore insigne di ospitare il Papato a Roma o di accettare l'intervento internazionale nel modo col quale il Governo si conduce verso il Papato. L'ultimo termine di questo dilemma sarebbe la fine della nostra indipendenza⁸⁷.

considerare i cattolici italiani come nemici dell'unità d'Italia (JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, pp. 403-404). Più volte Dalla Torre sottolinea l'appoggio di Pio X per tutte le fasi di questa complessa vicenda.

⁸⁷ L. LUZZATTI, *La garanzia internazionale della legge sulle guarentigie*, «Il Corriere della sera», 5 dicembre 1913, poi in *DNL*, 451-453. Sullo stesso giornale e con conclusioni non dissimili era già intervenuto F. RUFFINI, *La questione romana e la 'garanzia internazionale' dopo le dichiarazioni fatte alla 'Settimana sociale'. Il discorso dell'arcivescovo di Udine*, «Il Corriere della sera», 2 dicembre 1913, ora in *Diritti delle coscienze e difesa della libertà. Ruffini, Albertini e il «Corriere» 1912-1925*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Milano 2011, pp. 130-138.

Come anche negò il carattere confessionale dello Stato italiano: esso era «*laico*, e non *ateo*, incompetente in materie religiose, ma con un contenuto etico, ideale, propizio a dare alle diverse Chiese il loro stato giuridico»⁸⁸. Ma ciò che conta era l'orizzonte di fondo entro cui si muoveva Luzzatti, come anche Ruffini e tutto il gruppo del «Corriere»: l'impossibilità di oltrepassare la legge delle guarentigie.

La legge del 1871 è bastata e basterà anche per l'avvenire; quantunque non accettata dalla Chiesa, essa opera a favore della sua inviolabilità spirituale. [...] E più si approfondisce l'esame della legge sulle guarentigie, meglio si vede quale monumento essa sia di sapienza latina, e come non è possibile sostituirla. Sotto la sua azione si trasmisero in piena libertà, non conosciuta nel passato, due cattedre apostoliche, l'indipendenza spirituale del Pontefice si irradiò dappertutto, non fu mai più rispettata nell'orbe cattolico⁸⁹.

20. *La legge delle guarentigie e la guerra*

Sembra che Ruggiero Bonghi, in un discorso improvvisato tenuto a Napoli, avesse previsto: «Verrà un giorno un cozzo disastroso e allora andrà in aria anche la mia legge sulle guarentigie» (*DNL*, 458). In effetti la parabola discendente della legge iniziò con lo scoppio della guerra europea, che – nella percezione delle due parti – rimise progressivamente in discussione molti di quei problemi che nei decenni precedenti sembravano definitivamente risolti⁹⁰. Dopo nemmeno venti giorni dalla dichiarazione della neutralità italiana (3 agosto 1914), la morte di Pio X riapriva quello della «trasmissione della cattedra apostolica» (per dirla con

⁸⁸ ID., *È l'Italia uno Stato confessionale?*, «Il Corriere della sera», 15 dicembre 1913, poi in *DNL*, 453-455.

⁸⁹ ID., *La garanzia internazionale della legge sulle guarentigie*, p. 452. Che non sempre Albertini facesse gran conto degli articoli di Luzzatti è provato da alcuni sarcasmi contenuti nelle sue lettere a Ruffini: cfr. *Diritti delle coscienze e difesa della libertà*, p. 216, nella lettera a Ruffini del 4 dicembre 1913.

⁹⁰ PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, pp. 41-46.

Luzzatti), ma questa volta in una situazione ben più drammatica del 1878 e del 1903. Se all'inizio di agosto l'Italia fosse entrata in guerra a fianco degli alleati della Triplice Alleanza, sarebbe stato possibile lo svolgimento regolare del Conclave in Vaticano? I cardinali degli Stati dell'Intesa sarebbero potuti entrare nel territorio italiano per raggiungere Roma? Non pochi insinuarono che alla scelta della neutralità non fosse estranea la previsione dell'imminente fine del Papa e quindi la necessità di assicurare lo svolgimento del conclave su terreno neutro: voci che il governo italiano avvertì la necessità di smentire⁹¹.

Il giorno in cui a Roma si adunava il conclave, Luzzatti poteva registrare con toni compiaciuti l'ennesimo successo della legge delle guarentigie: cosa sarebbe successo, – tornava a chiedersi – se si fosse realizzata una sua internazionalizzazione? «Le guarentigie internazionali dei Governi europei si sarebbero infrante per la guerra che ora arde, anzi avrebbero dato occasione a sospetti, a ingerenze, a soprusi di Stati in aspri conflitti fra loro e, contro ogni riguardo divino e umano, anelanti soltanto a distruggersi a vicenda». Invece la legge del 1871 aveva reso possibile quanto allora stava accadendo: «oggi, in piena guerra, i cardinali appartenenti a Stati che si dilanano, trovano un asilo inviolabile e sereno nel Conclave di Roma, e lo trovano sotto le difese del nostro Governo, obbligato dalla legge del 1871 (che si deve osservare in pace, in guerra e nel caso di neutralità) al più assoluto rispetto della *libertà personale dei cardinali e dei conclavi*. Per e sopra essi *cessa ogni azione giudiziaria e politica dello Stato italiano*»⁹². Quasi per

⁹¹ «Il Governo ha preso la sua prudente e ferma risoluzione per la tutela della neutralità quando nulla faceva prevedere prossima la fine quasi improvvisa del Pontefice; né il Governo avrebbe mai subordinato le sue risoluzioni circa i supremi interessi della nazione a considerazioni che sarebbero secondarie di fronte a tali supremi interessi, comunque di per sé stesse importanti. Il vero è che il Governo, la cui chiara e sicura visione dei reali interessi del Paese non può e non deve essere surrogata da alcuna corrente di opinione più o meno artificiosamente alimentata da incitamenti o da lusinghe per quanto autorevoli, mantiene il suo atteggiamento, confortato dall'approvazione della grandissima maggioranza del Paese» (A. SALANDRA, *La neutralità italiana [1914]*, Milano 1928, pp. 163-164). La nota era stata dettata all'agenzia ufficiale dallo stesso presidente del consiglio.

⁹² L. LUZZATTI, *Il terzo Conclave e la legge sulle guarentigie*, «Il Corriere della sera», 1° settembre 1914, ora in *DNL*, 455-457.

incidens Luzzatti faceva alcune ammissioni di grande rilievo: innanzitutto che la legge si dovesse osservare «in pace, in guerra e nel caso di neutralità» e che quindi non potesse essere sospesa o parzialmente abrogata dal governo italiano, anche nel caso in cui l'Italia fosse entrata in guerra. In secondo luogo (sempre in caso di guerra) riconoscendo una specie di immunità per i cardinali e gli ecclesiastici stranieri che dovevano muoversi in territorio italiano.

Ma esistevano fasce rilevanti di opinione pubblica che la pensavano diversamente. Già il 18 agosto, «Il Messaggero» di Roma aveva dato voce a tutt'altro orientamento:

La guerra turba tutte le relazioni: in questo caso la salute dello Stato è il supremo ed unico diritto, e questo solo è sufficiente a determinare la condotta del governo. Quali che sieno infatti la natura e i caratteri che alla legge del 1871 si vogliono attribuire, nessuno la potrà mai ritenere superiore allo Statuto del regno. Ed in caso di guerra più d'una fra le garanzie sancite dallo Statuto vengono sospese. In caso di guerra si potrebbe e si dovrebbe, crediamo, [...], invitare l'ambasciatore vaticano della potenza, con la quale ci trovassimo in conflitto, ad allontanarsi dal regno. Si potrebbe sospendere la libertà incondizionata delle comunicazioni con l'estero della Segreteria di stato e sospendere altresì l'articolo riguardante gli stranieri aventi ufficio ecclesiastico in Roma ed espeller costoro all'occorrenza⁹³.

In questo contesto assunsero un significato più stringente le consuete parole di protesta che il nuovo pontefice Benedetto XV inserì nella sua prima enciclica *Ad beatissimi* pubblicata il 15 novembre 1914. Ancora una volta, il Papa aveva affermato la necessità per l'ufficio del pontefice di una libertà piena, diversa da quella che la legislazione italiana gli assicurava, e rilevato che proprio tale situazione gli impediva di svolgere un'azione efficace in favore della pace:

Al voto pertanto d'una pronta pace fra le Nazioni Noi congiun-

⁹³ Cit. in *I moniti della guerra e gli insegnamenti dell'enciclica*, «Civiltà Cattolica», quad. 1550, 1° gennaio 1915, p. 23.

giamo anche il desiderio della cessazione dello stato anormale in cui si trova il Capo della Chiesa, e che nuoce grandemente, per molti rispetti, alla stessa tranquillità dei popoli. Contro un tale stato Noi rinnoviamo le proteste che i Nostri Predecessori indottivi non già da umani interessi, ma dalla santità del dovere, emisero più di una volta; e le rinnoviamo per le stesse cause, per tutelare cioè i diritti e la dignità della Sede Apostolica⁹⁴.

Su queste complesse questioni si aprì un dibattito in qualche modo ‘triangolare’: i sostenitori liberali della legge delle guarentigie (come Luzzatti) sottolinearono il fatto che, nonostante la guerra europea, fosse stato possibile riunire a Roma un conclave in cui si erano incontrati cardinali di stati nemici. Ciò dimostrava che la legge delle guarentigie aveva funzionato e non c’era motivo di dubitare del suo funzionamento anche qualora l’Italia decidesse di entrare in guerra: anche in quella situazione di eccezione, il governo italiano avrebbe dovuto osservarla integralmente.

Dopo l’enciclica papale, comparvero alcuni vigorosi articoli della «Civiltà Cattolica», che da una parte – riprendendo le osservazioni di Benedetto XV – ribadivano la precarietà della situazione della Santa Sede nel nuovo contesto internazionale e quindi le insufficienze che ora rivelava la legge del 1871, ma dall’altra aderivano completamente alle posizioni espresse da Luzzatti: la legge aveva un carattere vincolante per il governo italiano, che non poteva abrogarla o modificarla in modo unilaterale⁹⁵.

Ma altrettanto stringenti furono le opinioni di coloro che da

⁹⁴ E. VERCESI, *Il Vaticano, l’Italia e la guerra*, Milano 1925, pp. 261-280, 277.

⁹⁵ *I moniti della guerra e gli insegnamenti dell’Enciclica*, «Civiltà Cattolica», quad. 1548, 10 dicembre 1914, pp. 641-651; quad. 1550, 1° gennaio 1915, pp. 8-24 e quad. 1551, quad. 28 gennaio 1915, pp. 275-286, 277-278 per le posizioni di Luzzatti. Ma anche *La legge delle guarentigie e la guerra*, ivi, quad. 1558, 7 maggio 1915, pp. 386-403, dove si affermava: «Noi, [...] abbiamo dedotto la *labilità* della legge delle guarentigie, non già dalla legge in se stessa considerata, quindi senza nulla smentire, possiamo dire francamente che in conclusione, il nostro pensiero è quell’istesso dell’on. Luzzatti. Forse non potremmo far nostre le ragioni addotte da lui e senza dubbio non possiamo sottoscrivere certe sue dottrine, ma non abbiamo nessuna difficoltà di ripetere con lui, che la legge del 1871 si deve osservare in pace ed in guerra ed in caso di neutralità. – Ci sbaglieremo? Ebbene, siamo contenti di sbagliare questa volta in tale compagna» (pp. 385-386).

sempre erano stati critici della legge (da un punto di vista giurisdizionalistico-anticlericale) come il noto 'ecclesiasticista' Francesco Scaduto. Le esponeva con forza la *Prefazione* da lui scritta per l'*instant book*, che un ex modernista come Guglielmo Quadrotta aveva dedicato, nelle prime settimane del 1915, alla nuova fase dei rapporti fra Stato e Chiesa. Scaduto si mostrava consapevole che ormai le aspirazioni territoriali della Santa Sede si erano drasticamente ridotte, ma guardava con preoccupazione all'eventualità che le vicende della guerra riaprissero il problema dell'internazionalizzazione della legge delle guarentigie e di un eventuale intervento del papa al congresso della pace: paventava, insomma, il riaffacciarsi della Santa Sede sulla scena politica internazionale. In particolare si mostrava consapevole che la legge del 1871 le riconosceva il diritto di legazione attivo e passivo e si interrogava sulle conseguenze che – su tale aspetto – avrebbe prodotto un eventuale ingresso in guerra dell'Italia: le potenze nemiche avrebbero potuto mantenere ambasciatori presso la Santa Sede e con quali conseguenze? oppure tali rappresentanze diplomatiche sarebbero state chiuse d'imperio dal governo italiano, che avrebbe perciò sospeso le immunità diplomatiche? Scaduto si pronunciava nettamente a favore di tale sospensione e della chiusura delle legazioni. La sua filosofia generale era questa: la legge delle guarentigie era una legge interna dello Stato italiano e quindi, in una situazione eccezionale, poteva essere sospesa con una sua decisione unilaterale⁹⁶.

Luzzatti recensì sul «Corriere» il libro di Quadrotta e discusse soprattutto le tesi di Scaduto, secondo cui, se l'Italia entrava in guerra, era necessario «sospendere per decreto-legge o con un disegno di legge quella parte dei provvedimenti di carattere organico sulle guarentigie che riguarda le *immunità diplomatiche* godute dai rappresentanti degli Stati in guerra con l'Italia presso la Santa Sede». Incapace di elaborare una critica di principio (perché non era possibile negare l'unilateralità della legge e quindi la possibilità di una sua sospensione o abrogazione da parte del governo, senza far riemergere l'ipotesi di una garanzia internazionale), Luzzatti invocò quella «virtù di adattamento, che pare una qualità

⁹⁶ F. SCADUTO, *Prefazione* di G. QUADROTTA, *Il Papa, l'Italia e la guerra*, Milano 1915, pp. XI-XXII.

essenziale del genio italiano e si manifesta persino nelle cose divine»: si augurava cioè che fosse la Santa Sede, in seguito a ufficiosi contatti col governo di Roma, a prendere l'iniziativa di invitare «i diplomatici degli Stati belligeranti di ricevere un congedo insino alla durata della guerra»⁹⁷. Il vecchio studioso continuava a considerare «ugualmente impossibili [...] tutte le nuove proposte tendenti a indebolire gli effetti della legge o ad accrescerla con vincoli internazionali», ma aggiungeva un inciso decisivo: «*senza assoluta necessità, che è del resto limite a qualsivoglia diritto*». Ma chi, se non il governo italiano, poteva essere arbitro di quella «*assoluta necessità*»?

Per questo Scaduto, nella sua replica, ebbe buon gioco a sottolineare che le loro divergenze erano sul «calcolo di convenienza e di probabilità, [...] non anche sul lato giuridico»: entrambi erano cioè fondamentalmente d'accordo sull'unilateralità della legge, sull'impossibilità di internazionalizzarla, sull'assioma che un'assoluta necessità poteva spingere lo Stato italiano a una sua parziale sospensione. Solo che Luzzatti preferiva un accomodamento con la Santa Sede, che la evitasse: se – scriveva – «l'Italia fosse in guerra con Governi che hanno i loro rappresentanti presso il Vaticano, potrebbe invitarli a partire; ma se questo invito, com'è lecito credere, movesse dal Vaticano stesso, animato, per diversi motivi, dalle identiche opportunità, tanto meglio; la legge delle guarentigie avrà per tal guisa superata questa novissima prova del fuoco»⁹⁸. Ma l'avrebbe superata per vie di fatto, non sul terreno del diritto.

È noto come la vicenda alla fine trovò una soluzione: il gover-

⁹⁷ L. LUZZATTI, *La legge delle guarentigie e la guerra*, «Il Corriere della sera», 25 aprile 1915, poi in *DNL*, 457-459. Luzzatti rimarcava la sua distanza ideologica da Scaduto, «l'eminente professore di diritto ecclesiastico all'Università di Roma, il quale, disputando *de divinitate*, mi offre spesso l'occasione di dissentire da lui, senza che gli scemi il mio profondo rispetto. Egli è un anticlericale; io un liberale antico, cioè seguace di una dottrina difficile a intendersi e più difficile ancora a praticarsi: *Chiese libere in Stato sovrano*» (p. 458).

⁹⁸ *Id.*, *I rappresentanti esteri presso il Vaticano, e l'articolo 11 della legge sulle guarentigie di fronte a un caso di guerra*, «Il Corriere della sera», 3 maggio 1915, ora in *DNL*, 460-462, dove si riporta anche la lettera di Scaduto. Si comprende la delusione della «Civiltà Cattolica» dopo questo articolo: «Era già impaginato questo

no italiano informò la Segreteria di Stato che non avrebbe richiesto l'allontanamento degli ambasciatori dei paesi nemici e il Vaticano parve lasciarli liberi di decidere, ma i tre proposero al papa di poter trasportare le loro persone e i loro archivi nei palazzi vaticani. Di fronte a una risposta negativa della Santa Sede (che non poteva assumersi la responsabilità di ciò che avrebbero potuto compiere quei diplomatici sotto la sua protezione), si trasferirono a Lugano⁹⁹. La legge delle guarentigie, più che superare «questa novissima prova del fuoco», come si era augurato Luzzatti, mostrava invece i suoi limiti in una situazione estrema come quella prodotta dalla guerra europea.

È ormai noto come una parte della classe dirigente italiana e i vertici vaticani prendessero progressivamente atto della nuova situazione e giungessero a un *revirement* della politica fino ad allora attuata, che sboccò nel celebre incontro parigino fra mons. Bonaventura Cerretti e Vittorio Emanuele Orlando e poi negli innumerevoli contatti del dopoguerra. Se tutto questo restò per il momento nell'ombra, l'opinione pubblica, almeno dalle discussioni del 1921, si mostrava ormai pronta a un superamento in senso pattizio della legge delle guarentigie¹⁰⁰. Non sembra che Luigi Luzzatti abbia avuto un qualche ruolo in questa nuova fase: cercarono di coinvolgerlo in trattative o in contatti col Vaticano alcuni amici, come mons. Giuseppe Trezzi e il principe Michele Pignatelli. Questi, il 2 giugno 1923, gli scriveva: «Vuole Vostra Eccellenza dare a me l'alto onore di poterLa condurre in Vaticano e presentarLa al cardinale Gasparri – come di presentare il Cardinale Gasparri a

articolo, quando ci è giunto il *Corriere della Sera*, 3 maggio 1915, n. 121, con una breve risposta dell'on. Luzzatti al Prof. Scaduto. L'abbiamo letta ed abbiamo rilevato con dispiacere, che troppo ci apponevamo, quando scrivemmo: 'Il Luzzatti sostiene che la legge delle guarentigie *deve* mantenersi sempre, in ogni caso; ma evidentemente a quel *deve* nemmeno egli ci crede» («Civiltà Cattolica», 1915, I, 277)» (*La legge delle guarentigie e la guerra*, p. 403).

⁹⁹ VERCESI, *Il Vaticano, l'Italia e la guerra*, pp. 78-79. È utile il confronto con quanto accadde durante la seconda guerra mondiale (quindi dopo i patti del Laterano), quando gli ambasciatori americano, inglese e jugoslavo e poi quello tedesco trovarono ospitalità nella Città del Vaticano (PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 301 e *passim*).

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 47-97.

Vostra Eccellenza? Discorrerebbero insieme e da forti tra i forti – certo ne verrebbe una risoluzione da apportare fortuna vera ed inaspettata per l’Italia ed il Mondo intero». Significativa la risposta di Luzzatti: «Ma la prima volta che ci vedremo, io Le dimostrerò in modo inconfutabile che quest’incontro otterrebbe l’effetto contrario a quello che Lei desidera. Soltanto i Governi devono occuparsi ora di queste questioni»¹⁰¹. Pignatelli e Luzzatti non lo potevano sapere, ma era proprio col nuovo capo del governo italiano che Gasparri si era incontrato solo qualche mese prima¹⁰².

21. *Il nuovo regime e la libertà religiosa*

Nell’aprile del 1926 fu pubblicato il secondo volume delle *Opere di Luigi Luzzatti*, che raccoglieva i suoi studi sulle relazioni fra lo Stato e le Chiese¹⁰³. Lo chiudeva una vastissima appendice documentaria, in cui fu inserito un intervento parlamentare, non di Luzzatti, ma di un altro insigne giurista, che a lui era sempre stato strettamente legato (lo abbiamo accennato a proposito delle sue campagne contro la pornografia): Vittorio Polacco, ebreo padovano, senatore dal 1910, insigne civilista (fra l’altro era stato insegnante di diritto del principe ereditario Umberto)¹⁰⁴. Si trattava di un suo rilevante discorso tenuto in Senato il 7 febbraio 1925 nella discussione sul bilancio della Pubblica Istruzione: la sua pubblicazione integrale nel volume dimostrava una totale condivisione da parte del vecchio statista, forse anche una qualche ideale collaborazione nella sua stesura.

In effetti tipicamente luzzattiane erano alcune delle posizioni espresse da Polacco: come avvertì subito, egli intendeva «levare

¹⁰¹ *Memorie*, III, 580-581 (per le lettere di Pignatelli del 17 gennaio e 1° maggio 1919), 585 (per la lettera di don Giuseppe Trezzi del 23 marzo 1919), 705-706 (per lo scambio epistolare con Pignatelli del giugno 1923).

¹⁰² PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, pp. 102-104.

¹⁰³ LUZZATTI, *Dio nella libertà*.

¹⁰⁴ *Repertorio biografico dei Senatori dell’Italia fascista*, a cura di E. GENTILE - E. CAMPOCHIARO, Napoli 2003, *ad nomen*. Il suo discorso del 7 febbraio 1925, con il suo o.d.g. e la replica del ministro Fedele, è in *DNL*, 647-651 (*Allegato XIX*).

alta la voce a tutela delle minoranze religiose», ma al tempo stesso ribadiva il suo «rispetto», anzi la sua «venerazione» per «quella che è la fede religiosa della quasi totalità dei miei concittadini» e come le riconoscesse «il posto d'onore che le compete, qualificata com'è dalla nostra Carta costituzionale come la religione dello Stato». Inoltre asseriva il suo spiritualismo «impenitente»:

Ora, on. collega Gentile, io posso ben consentire nel principio che ha ispirato l'altro ieri la chiusa dal suo poderoso discorso. Sono spiritualista troppo impenitente e troppo profondamente compreso di quanto valga e significhi nella vita degli individui e delle nazioni quello che il compianto Barzellotti chiamava «l'eterno religioso» per non compiacermi che esso torni ad illuminare e a riscaldare dei suoi benefici raggi la scuola, quella scuola alla quale incombe il compito più che mai grave d'allevare i teneri germogli delle venture generazioni.

Tuttavia questo «ritorno» stava allora avvenendo in modi, alcuni dei quali suscitavano in Polacco non poche apprensioni. Erano due soprattutto i punti su cui richiamava l'attenzione del Senato. Poteva accettare, sia pure senza entusiasmo, il famoso art. 3 della riforma Gentile della scuola elementare, quello che dichiarava: «A fondamento e coronamento dell'istruzione elementare in ogni suo grado è posto l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta nella tradizione cattolica», ma si allarmava per alcune applicazioni che se ne facevano negli articoli riguardanti orario, programmi e prescrizioni didattiche:

Alla Religione, che la legge considera fondamento e coronamento degli studi elementari, si fa un posto notevole in molti insegnamenti in quanto essa li investe necessariamente del suo spirito. Il programma di canto prescrive canti religiosi, quello d'italiano offre molte occasioni per ricordare ed esaltare eroi della fede, quello di occupazioni intellettuali ricreative indica come elementi di racconti dei maestri anche motivi religiosi. Né occorre quasi dire quanta parte dell'insegnamento di storia sia dedicato a figure e ad avvenimenti importanti per la coltura religiosa. Perciò le ore speciali dedicate alla religione non sono molte, ma devono essere destinate alla meditazione degli argomenti indicati nel programma

speciale, i quali sono come il punto di concentrazione di tutti gli elementi di coltura sparsi nei diversi insegnamenti.

Tutto questo nelle ore curriculari, alle quali erano tenuti anche i fanciulli appartenenti alle minoranze religiose, che invece potevano chiedere l'esonero dall'ora di religione. Polacco mostrava la scissione che questa situazione poteva creare nel loro animo:

Ma ditemi voi, onorevoli colleghi, se tanto potete presumere nel fanciullo che torna a casa dalla scuola in cui tutte queste corde si sono fatte vibrare, corde particolarmente risonanti alla naturale fantasia dell'infanzia, e nulla, nulla trova nella sua casa che vi corrisponda, per una concezione del divino altissima sì, ma spoglia e spoglia forse troppo di elementi estrinseci, atti a colpire la sua fantasia. Allora o quell'anima si stacca dalla famiglia per la scuola, e la scuola si tramuta, certamente contro il vostro volere e contro le previsioni vostre, in un centro di proselitismo religioso, quasi in un vivaio di catecumeni. Oppure l'anima del fanciullo si smarrisce confusa tra le due opposte correnti e finirà molto probabilmente col cadere in quella indifferenza religiosa che giustamente, e vivacemente, on. Gentile, Ella ha deprecata. Se tale indifferenza, che è il deserto nei cuori, è un male, male è per tutti e noi dobbiamo essere ben vigilianti, perché non intacchi nemmeno quelli che appartengono a nuclei religiosi di minoranze.

Ma Polacco accennava anche a «un'altra, amo credere non volontaria, ferita, che ai culti di minoranza si recherebbe con il disegno di legge sulla stampa, dove giustamente si comminano pene a chi offenda la religione cattolica, ma poi di tutte le altre si tace quasi potessero impunemente insultarsi». Alludeva all'art. 7 del decreto-legge in materia di stampa di cui il governo Mussolini aveva emanato le norme attuative nel luglio 1924: in esso si punivano, accanto a quelle al re, ai membri della famiglia reale e al Sommo Pontefice, le sole offese alla religione cattolica, mentre non si faceva alcun riferimento alle ingiurie alle altre religioni¹⁰⁵. In conclusione, il senatore padovano presentò un ordine del giorno, che era così formulato: «Il Senato

¹⁰⁵ Com'è noto, un primo decreto-legge in materia di stampa fu emanato dal

fa voti perché, data l'impronta fondamentale della nuova scuola elementare, si trovi pur modo di meglio tener conto degli ascritti a minoranze religiose».

Entrambe le preoccupazioni di Polacco (e di Luzzatti) trovarono echi favorevoli in Senato e sui banchi del governo. Molto significativa fu la solidarietà del senatore Giovanni Grosoli, uno dei *leaders* storici del movimento cattolico in Italia e allora allineato col regime: «il giorno in cui – ebbe a dirgli – leggesse uno sfregio alla legge mosaica, sentirebbe in essa vulnerata la religione sua stessa, che di quella più antica non è che la primogenita figlia». Lo stesso ministro della pubblica istruzione Pietro Fedele, chiusa la discussione, nel dichiarare il suo pensiero sui vari ordini del giorno presentati, affermò:

Per quanto riguarda l'ordine del giorno del senatore Polacco, io mi associo al plauso tributato da tutto il Senato al nobile e sereno discorso da lui pronunciato. Il senatore Polacco non può menomamente dubitare che nell'animo di tutti i membri del governo nazionale non vi sia un profondo rispetto per tutte le religioni, e naturalmente anche per la nobilissima religione professata dal senatore Polacco, la religione di Israele. Il problema cui egli ha accennato, aveva già richiamato la mia attenzione fin dai primi giorni che assunsi il Ministero della pubblica Istruzione. Prometto al senatore Polacco di riprendere in mano la proposta, che per altro non conosco nei suoi termini particolari, fatta già dal mio predecessore, l'on. Casati, ma non potendo fin d'ora prendere formali impegni,

governo Mussolini il 15 luglio 1923 (R.D.L. 15 luglio 1923, n. 3288), ma la sua attuazione fu congelata in assenza delle relative norme. Queste furono emanate con il decreto-legge del 10 luglio 1924 n. 1081, in piena crisi Matteotti; la conversione dei due decreti, insieme ad ulteriori disposizioni fu prevista dal successivo disegno di legge, presentato alla Camera il 4 dicembre 1924. Le sue implicazioni in tema di libertà religiosa e di tutela delle minoranze religiose avevano allarmato Ruffini, che ne aveva discusso criticamente in F. RUFFINI, *L'editto sulla stampa e la libertà religiosa*, «Il Corriere della Sera», 17 luglio 1924 (ora in *Diritti delle coscienze e difesa della libertà*, pp. 183-187). Per tutta questa vicenda cfr. ora A. FRANGIONI, *Francesco Ruffini, professore di libertà delle religioni*, «Pagine Ebraiche», IV, 2 (febbraio 2012), pp. 34-35.

accetto l'ordine del giorno presentato dal senatore Polacco come raccomandazione¹⁰⁶.

Polacco ringraziò vivamente Fedele «per le parole rivolte al mio indirizzo, le quali sono scese nell'animo mio altrettanto confortatrici quanto l'approvazione dei miei benevoli colleghi. Non ho bisogno di dire – aggiunte – che non insisto nel mio ordine del giorno e che non lo converto neanche in raccomandazione, perché la raccomandazione ha già avuto il suo effetto».

Ma anche sull'altro versante, i suoi timori furono superati: già la relazione illustrativa del disegno di legge specificava esplicitamente che «rimangono ferme le disposizioni dell'art. 18 dell'editto sulla Stampa e del libro II, capo II, titolo II del codice penale per le offese a qualsiasi culto ammesso dallo Stato». Ma ulteriori rassicurazioni rispetto alle preoccupazioni di Polacco giunsero dal seguito dell'esame parlamentare congiunto dei provvedimenti. Alla Camera, nella seduta del 20 giugno 1925, il testo dell'articolo 7 fu soppresso dalla commissione speciale incaricata dell'esame in sede referente. Successivamente, al Senato, durante l'esame dei provvedimenti sulla stampa, venne approvato un ordine del giorno che, riprendendo le preoccupazioni espresse dal senatore Polacco, richiedeva di includere nella norma «oltre che il vilipendio alla religione di Stato anche il vilipendio alle religioni diverse professate dai popoli civili e permesse nel Regno»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Nell'intervento alla Camera sullo stato di previsione del ministero dell'istruzione 1924-1925 del 18 dicembre 1924, Alessandro Casati, ancora ministro, aveva preso le mosse dal «bisogno di una più intensa spiritualità rivelato dall'immane travaglio della guerra» che «ha costretto tutti ormai ad una seria considerazione del fatto religioso nella vita e soprattutto nella scuola». Le critiche all'insegnamento religioso nelle scuole, proseguì Casati, «mirano piuttosto alle modalità di esecuzione che non al principio, poiché trarre dalla Chiesa cattolica e dallo stesso suo insegnamento fattori che possano giovare a rinfrancare la nostra compagine nazionale è, se non altro necessità storica». Per poi concludere: «l'attuale ordinamento non impone ma favorisce l'insegnamento della dottrina cattolica nella scuola [...] l'istruzione religiosa nelle scuole non vuole sostituirsi all'istruzione catechistica né si modella su di essa» (ringrazio Andrea Frangioni per queste informazioni).

¹⁰⁷ Per tutto ciò, cfr. ancora FRANGIONI, *Francesco Ruffini, professore di libertà delle religioni*.

Insomma il regime nascente, pur alla ricerca di una *détente* con la Chiesa cattolica, non sembrava rinunciare a una serie di punti fermi che si erano affermati nell'Italia liberale: fra questi il principio di libertà religiosa e il rispetto delle minoranze religiose, di quella ebraica in particolare. Fu anche questo, probabilmente, il motivo per cui il vecchio Luzzatti decise di introdurre nel volume che raccoglieva gli interventi di una vita spesa in difesa della libertà di coscienza e del separatismo, il discorso di Polacco e la replica di Fedele. Significava riaffermare certi principi e nel contempo ribadire che i recenti mutamenti politici non ne avevano scalfito la presenza nella società italiana: in tale prospettiva il suo *ralliement* al governo Mussolini non gli appariva una rinunzia¹⁰⁸. In questa convinzione (che a noi, ammaestrati dal senno del poi, può apparire illusoria) si concludeva nel marzo del 1927 la sua lunga vita.

¹⁰⁸ Per l'atteggiamento di Luzzatti nei primi anni del regime fascista, cfr. R. VIVARELLI, *Luigi Luzzatti, la prima guerra mondiale e la crisi dello Stato liberale*, in *Luigi Luzzatti e il suo tempo*, pp. 179-193.

