

B E R S A G L I O

Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni di Arturo Carlo Jemolo

Un dibattito a cura di Maria Serena Piretti, con interventi di Francesco Margiotta Broglio, Alberto Melloni, Marco Meriggi, Francesco Traniello, Fulvio Cammarano, Maria Serena Piretti

Francesco Margiotta Broglio

Il Novecento di Jemolo

Arturo Carlo Jemolo è stato, incontestabilmente, un testimone d'eccezione dell'Italia del Novecento, ma anche un protagonista tra i più significativi nei dibattiti della cultura giuridica, religiosa e politica del secolo scorso. Un percorso ricostruito con mano felice nelle sue «ricordanze»¹, edite con il titolo *Anni di prova*. Dal nazionalismo al modernismo, dal liberalismo del suo maestro, Ruffini², all'azionismo di Parri, dalle simpatie postbelliche per il Fronte popolare, alla diffidenza verso il «partito cristiano»,

dall'impegno con Calamandrei in Unità popolare a quello in favore del divorzio³.

Morirà novantenne il 12 maggio 1981. Il giorno successivo Giovanni Paolo II verrà gravemente ferito in un attentato; una settimana dopo gli italiani, a larga maggioranza, diranno sì all'aborto; per pochi giorni non vedrà l'amico Giovanni Spadolini presiedere il primo governo della Repubblica a guida non democristiana; tre anni dopo si concluderà, con gli accordi di villa Madama, quel processo di revisione dei Patti

529

¹ Pubblicate per i tipi di Neri Pozza, Vicenza, nel 1969 e successivamente nel 1991 da Passigli, Firenze.

² Insieme a Ruffini e al suo amico Mario Falco fu tra i firmatari della risposta predisposta da Croce al *Manifesto degli intellettuali fascisti* redatto da Gentile.

³ Non vanno dimenticati la sua breve presidenza della Rai (20 aprile 1945-9 agosto 1946, seguita da un'altrettanto breve presidenza della Sipra), la lunga partecipazione (quasi novanta puntate) al radiofonico *Convegno dei Cinque*, l'impegno nella commissione governativa per la revisione dei Patti lateranensi, la costante presenza come editorialista sul quotidiano «La Stampa», la ricchissima produzione giuridica e storica (che gli valse nel 1949 il premio Viareggio per il volume *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*), il lungo e incisivo magistero universitario (Sassari, Bologna, Milano Cattolica, Roma), scandito da più corsi e manuali di diritto ecclesiastico in diverse, successive edizioni. Per non dire dell'intensa e vivace collaborazione a «Il mondo» di Pannunzio, a «Il ponte» di Calamandrei, all'«Astrolabio» di Parri, alla «Nuova Antologia», soprattutto negli anni della direzione di Spadolini.

lateranensi al quale, pur ribadendo il suo convincimento separatista, aveva dato per oltre dieci anni un contributo essenziale. Fortemente critico verso Pio XI, perplesso su Pio XII, Jemolo considerava il pontificato Roncalli uno dei due soli «periodi radiosi» della sua vita: l'altro era stato il biennio «della speranza» 1944-1946. Con Montini aveva avuto frequenti e amichevoli rapporti e Paolo VI lo citerà più di una volta nei suoi discorsi. All'indomani della legge sul divorzio – che Jemolo aveva vivacemente difeso dall'accusa di violazione del concordato lateranense avanzata dal Vaticano – il pontefice, in una lettera autografa, gli confesserà la sua afflizione e la sua sorpresa per l'approvazione della legge Fortuna, sottolineando «l'amarezza e l'incertezza della nuova situazione». E, dopo il referendum del 1974, gli dichiarerà che i risultati confermavano la sua consapevolezza del processo di secolarizzazione incalzante.

Ripercorrendo la sua biografia

Importante nella sua formazione il forte rapporto con la madre, Anna Adele Sacerdoti, piemontese di Ceva, di famiglia ebraica, sposatasi con il solo rito civile, che lo farà battezzare a otto anni dopo la scomparsa della propria madre, Marietta Momigliano. Alla ricostruzione, storica e familiare, del piccolo mondo ebraico di Ceva e Mondovì⁴, Jemolo dedicherà attente ricerche storiche

e pagine anche letterariamente pregevoli delle sue ricordanze.

Se guardiamo al complesso della sua opera – la sua bibliografia registra tra il 1911 e il 1981 circa ottocento titoli – possiamo verificare, con qualche approssimazione, che circa metà dei suoi scritti è dedicata a temi propriamente giuridici, mentre l'altro 50% si articola tra storia, politica e costume, con prevalenza della ricerca storica. Se vogliamo, invece, individuare la «famiglia» politica alla quale si sentì più vicino, il discorso si fa più complesso. Ricorderei, anzitutto, una lettera scritta da Vienna⁵ il 3 agosto 1920 alla futura moglie, Adele Morgen: «Qui, oltre ai giornali di Vienna, [...] leggo il "Corriere della Sera", per cui conservo tuttavia l'antica avversione: per me antibloccardo, anticonservatore e antinterventista, quel giornale ha il grande merito d'essere il solo a riunire in un tutto unico le mie contrastanti antipatie». In una lettera successiva (18 agosto 1920), dopo aver descritto con molto humour l'ambiente della commissione viennese⁶, commenta: «si balla, ed idealmente vedo le scarpette di seta bianca o rosa o di drappo d'argento o d'oro, calpestare qualche milione di teschi», ed aggiunge: «[...] vorrei prendere per mano qualcuno dei retori che si indignarono per le parole "inutile strage" [di Benedetto XV]: p. [padre] Semeria, p. [padre] Genocchi, qualche altro tra i ciarlatani che in veste di

⁴ Un mondo così felicemente evocato in più di uno dei suoi fondamentali studi da Alberto Cavaglion, lo stesso dei cugini Attilio e Arnaldo Momigliano (Attilio, figlio di Felice, era cugino primo di Adele Sacerdoti, mentre i bisnonni di Arturo Carlo e di Arnaldo, Giuseppe e Aron, erano fratelli).

⁵ Dove si trovava come «giureconsulto» della delegazione italiana alla Commissione per le riparazioni dei danni della Prima guerra mondiale, nella quale aveva combattuto, restando anche prigioniero degli austro-tedeschi.

⁶ Del tipo: le giornate si concludevano spesso allegramente con balli e feste cui partecipavano ragazzine «oneste così così» che danzavano in tutti gli angoli.

sacerdoti cristiani predicavano la santità della guerra, e l'accordo tra guerra e vangelo, e vorrei dire loro, bonariamente, di guardare questo epilogo di guerra». Qualche giorno dopo, il 27 agosto, torna sull'argomento per confessare ad Adele Morghen: «[...] Non potrò mai perdonare alla guerra il culto della violenza, il disprezzo per le ideologie, il basso materialismo, con cui ha inchiodato a terra spiriti ch'erano adatti ai più alti voli». Significativo anche quanto scriverà il 26 ottobre del 1926 alla moglie da Strasburgo, dove si era recato per partecipare a un convegno: «[...] Povera Francia se i cattolici riuscissero ad afferrare il potere!, ma non ci riusciranno».

Del tutto inadeguata, comunque, la facile e più volte applicatagli etichetta di seguace del «cattolicesimo liberale». Non solo ebbe in più di un'occasione a contestare il concetto stesso, sottolineando il contrasto tra tavole dei valori, tra «sentire cattolico» e «sentire liberale», ma va ricordato che nella prima giovinezza, pure irritato dall'anticlericalismo di pessimo conio allora corrente, fu avverso a ogni clericalismo e non volle mai iscriversi a sodalizi che avessero un assistente ecclesiastico. Nel 1919 rifiutò di aderire al Partito popolare di Sturzo e nel 1944 non accolse i molti inviti a essere tra i primi iscritti alla Democrazia cristiana, per la quale dichiarò di non avere mai votato. Determinanti gli anni degli studi liceali e universitari a Torino, anni segnati dalla presenza di grandi maestri nelle facoltà di

giurisprudenza e di lettere, che videro, con la differenza di qualche anno, insieme a Jemolo e tra i molti altri, il coetaneo Antonio Gramsci studente di lettere⁷ e il più giovane Palmiro Togliatti, iscritto a legge, che rievocò quei maestri in uno degli interventi alla Costituente e che si trovò molti anni dopo a ricordare con Jemolo i comuni insegnanti, ma che con lui ebbe a scontrarsi, nel 1951-1952, sulle colonne di «Rinascita», dove lo accusò (ingiustamente, come si vedrà più avanti) di considerare il comunismo «terra di missione» e di portare acqua, con le sue sottili distinzioni, all'anticomunismo «becero e viscerale»: «Nei gruppi intermedi è subentrato lo smarrimento e tra gli smarriti vi è anche l'intellettuale Jemolo [...] incapace di prendere verso il movimento comunista e i suoi alleati [...] quella posizione di completa obiettività che sola può consentire una collaborazione generale e quindi permettere di risalire la china per la quale si è precipitati»; il suo pensiero – espresso nel volume laterziano del 1951 *Italia tormentata (1946-1951)* – «non solo non si distacca dall'anticomunismo corrente, ma lo accetta in modo consapevole»⁸. Eppure – dopo un positivo rapporto con i giovani della sinistra cristiana, al cui organo «Voce Operaia» aveva collaborato in più occasioni – nelle elezioni del 1948, che a suo avviso videro «il trionfo di uno stato neoguelfo», aveva dato il suo voto, senza illusioni, al Fronte popolare. Un voto che così spiegò al figlio Guglielmo Luigi: «Dopo essermi mangiato

531

⁷ Dove Jemolo frequentò insieme a Gramsci i corsi di Graf e Farinelli, mentre il primo avrebbe ascoltato quelli del romanista Pacchioni e del maestro di Jemolo, Ruffini, alla facoltà giuridica.

⁸ Roderigo di Castiglia [P. Togliatti], *Jemolo e l'anticomunista tormentato*, «Rinascita», 1951, primo semestre, pp. 176-179; sullo stesso tema si veda anche Id., *A ciascuno il suo*, ivi, 1952, secondo semestre, pp. 600-601.

il fegato per il fascismo durante tutti quelli che avrebbero dovuto essere gli anni più belli della mia vita, non me la sento di concorrere alla resurrezione di tutti i *gros bonnets* del fascismo che ad uno ad uno De Gasperi rimette ai vecchi posti; e soprattutto al vedersi ripetere la manovra del 1920-1921, il sacrificio di tutte le libertà per la paura dei rossi⁹. Quella paura che tornerà a evocare nel 1949 con espressioni molto simili a quelle di Nenni, che la definirà, sulle pagine del «Ponte», «odio viscerale». Non a caso, del resto, aveva aderito nel febbraio del 1948, a quella «Alleanza per la difesa della cultura» – in qualche modo collegata con il Fronte popolare – insieme a intellettuali come Calogero, Carlo Bo e Rossi Doria, tutti preoccupati di una possibile egemonia del bigottismo che il decisivo contributo delle gerarchie e delle associazioni cattoliche alla vittoria della Democrazia cristiana avrebbe inevitabilmente imposto al partito di De Gasperi.

Contrario alla scelta atlantica, nelle elezioni politiche del 1953, fu con Ferruccio Parri, Tristano Codignola, Leopoldo Piccardi e Piero Calamandrei nella lista di Unità popolare contro la «legge truffa»: in una *Lettera agli amici* del 1953 spiegherà le ragioni della sua scelta e i suoi timori per il consolidarsi di un «regime di partito» che avrebbe di fatto sostituito il principio di uguaglianza dei cittadini con una «decisa situazione di menomazione per il dissenziente». Il dialogo con Ugo La Malfa sulle pagine de «Il mondo» del 1954, le resistenze di stampo neutralista verso il Patto atlantico

e la Comunità europea di difesa (Ced) e il volume laterziano dello stesso anno, *La crisi dello Stato moderno*, sono alcune tappe del percorso politico che porterà Jemolo a essere presente, nel 1958, tra i candidati dell'alleanza tra radicali e repubblicani designata da La Malfa.

Tornando, brevemente, al 1948, sempre nella ricordata lettera al figlio, aveva specificato, riferendosi ancora ai comunisti, che «chi ha nel sangue il veleno razionalista e la necessità di tutto criticare, non potrà mai essere dei loro». Di fronte alla scomunica dei comunisti (28 giugno-1 luglio 1949), Jemolo, estremamente turbato, si chiederà perché una misura equivalente non fosse stata a suo tempo adottata «contro il fascismo», lamentando che «nessun fascista, nessun razzista, ha mostrato di sentirsi condannato dalla Chiesa»¹⁰.

Ma è in un'inedita lettera a Parri del 2 aprile di quello stesso anno, che, nello scusarsi per non poter prendere parte al convegno su *La terza forza* (il «Terzo polo» di oggi?), quella alla quale si sente spiritualmente vicino, esprime tutto il suo stato d'animo:

[...] Non Le nascondo che ho subito in quest'ultimo anno la delusione di trovarmi più solo che mai. La psicosi del terrore del comunismo ha finito per dominare e ha fatto sì che senta oggi lontani quelli che nel 1944 sentivo vicini. I democristiani, come De Gasperi e Gonella, di cui non dimentico tutte le molte, reali benemerienze, la coraggiosa opposizione al fascismo, oggi mi pare abbiano dimenticato tutto di ieri, e siano disposti a raccattare ogni legna per far fronte al nemico «unico», il co-

⁹ Cfr. A.C. Jemolo, *Cronache di un anno memorabile*, «La Repubblica», 17 giugno 1989.

¹⁰ A.C. Jemolo, *La scomunica dei comunisti*, «Il Ponte», 1949, 2.

munismo; i socialisti riformisti, uomini come Calosso e Paolo Treves, dai quali non sento da mesi una sola parola contro coloro ai cui occhi essi saranno sempre i supertraditori, pare conoscano essi pure ormai un solo nemico.

Terza Forza sì. Ma non può esserne partecipe se non chi abbia coscienza che il fascismo non è morto, è anzi più vivo che mai, ha le mani sulle più delicate leve di comando dello Stato; non può esserne partecipe se non chi sia lontano da Stalin come da Franco e da Salazar; se non chi consideri che i pericoli, i nemici sono sempre due e non uno, e non abbia già fatto la scelta di capitolare e di accettarne uno in odio all'altro. Posso pensare a Terza Forza leggendo qualche articolo di Garosci su «Italia Socialista»; ma troppi numeri di «Umanità» mi paiono la ripetizione de «Il Tempo» di Angiolillo.

D'accordo che occorre uscire dal generico; bisognava farlo fin dal 1944. Ma la Terza Forza è disposta a varare un suo piano di legge agraria (proprietà massima diversa secondo le zone e le culture, ma sempre in quantità limitata), da attuarsi in venti anni, ma da cominciare ad attuare subito; di imposta sulle successioni che assorba i grossi patrimoni; di alcuni monopoli di Stato bene scelti (non guardando solo alle industrie che sono già dell'Iri, che sarebbe aggiungere burletta a burletta)?

Un piano da opporre a ciò che vi è di anarchico in quanto chiedono e attuano i comunisti - occupazione di terre, tenere in vita tutte le industrie antieconomiche - e all'immobilismo dei liberali, alla politica del Governo che è consistita sin qui nel consentire il 50% delle richieste dei comunisti e nel non prendere mai l'iniziativa?

Terza forza; ma non occorre avere il genio politico di Cavour per rendersi conto che se

si parla come l'on. Lucifero; se si tiene come punto di partenza che con i comunisti e i fuzionisti non si avrà mai contatto, non si parteciperà mai al governo, ci si svaluta in partenza. Perché mai Dc e destra dovrebbero concedere qualcosa ad alleati che sono sicuri di non poter perdere?

Se nascesse la Terza forza come la vagheggio, e non oso più sperarlo, sarei con Lei con tutto il cuore, dandole il poco che posso¹¹.

Qualche anno dopo, scrivendo a Gaetano Salvemini il 15 maggio 1952, Jemolo tornava, con ulteriori argomenti, sulle sue preoccupazioni politiche:

Illustre Maestro, mi consenta di scriverLe con una confidenza che nulla giustificerebbe, all'infuori del dato ch'Ella, volente o no, è stato con Croce e talora contro Croce, il maestro di quanti nel 1911 avevano vent'anni. Nell'ultimo numero de «Il mondo» Ella parla del «pateracchio Nitti-Nenni-Togliatti». Invitato a partecipare a quella lista, non volli saperne, e dico a tutti che per avere domani il cuore in pace, bisogna votare per una delle tre liste apparentate alla Dc, per cercare di dimostrare che l'apporto di queste liste conta qualcosa, e, se fosse possibile, che alla Dc conviene più conservare gli attuali alleati che non cercare monarchici e fascisti.

Detto questo, soggiungo di avere la massima stima per Selvaggi e gli altri uomini che hanno il coraggio di reagire all'imposizione: se in una cosa qualsiasi ti allei con un comunista, sei un comunista; e penso che come nella mia giovinezza gli uomini indipendenti e non conformisti reagivano alle imposizioni dell'anticlericalismo di allora, magari forzando la loro nota religiosa, così i non conformisti di oggi debbono

533

¹¹ Il testo di questa lettera in Archivio Centrale di Stato [d'ora in poi: Acs], Fondo Arturo Carlo Jemolo [d'ora in poi: Facj], buste dei corrispondenti.

cercare fosse pure un circolo del cinema o un ritrovo rionale dove sia un comunista per reagire al principio: «una goccia di sangue negro fa un negro; trovarsi a fianco di un comunista in una impresa o vicenda qualsiasi rende comunisti». [...] Ci sarà, cioè, un momento in cui sarà chiaro che sprezzare ogni alleanza con nenniani e comunisti vorrà dire ridare l'Italia ai fascisti. Che a questo diano il nome gli uomini di governo del 1919-1922, quelli della fiducia a Mussolini, è da attendersi; e mostrerà che c'è una giustizia nella storia e che si paga per aver richiamato alla vita pubblica chi doveva pagare, con l'allontanamento per sempre da questa, i suoi errori. Ma che, sia pure solo attraverso un *non possumus*, dovesse parteciparvi Gaetano Salvemini, mi è un pensiero insopportabile [...]. Il gioco è estremamente difficile e complesso. Ma ciò che si può fare è affermare la propria irriducibile avversione al fascismo, e di fronte a tutti quelli che dicono che, poiché il loro nemico numero uno è il comunismo, sono disposti a fare l'alleanza con il fascismo, gridare che per noi il nemico numero uno è l'altro, ed abbiamo quindi la stessa logica loro, di accettare ogni alleanza contro il nemico numero uno [...] il comunismo fa sincera paura anche a me [...]. Peraltro - a meno di una guerra - lo vedo lontano, mentre il fascismo lo abbiamo sul collo¹².

Del resto su «Il Ponte» del novembre 1945 aveva scritto: «Non riesco a sentire "verso

il comunismo" quell'avversione profonda, quel sacro orrore verso il ciclone distruttore di una civiltà, che molti avvertono, e che io stesso avvertivo di fronte al nazismo»¹³.

Si tratta di testi estremamente importanti per ricostruire un momento difficile e delicato per tanti intellettuali italiani, testi che non hanno bisogno di essere commentati¹⁴.

Bisogna ancora studiare Jemolo

Prescindendo dalla giovanile vicinanza a Francesco Ruffini e a Cesare De Lollis, dal sodalizio spirituale con Ernesto Buonaiuti e da quello familiare e intellettuale con Mario Falco¹⁵, vorrei ribadire che il suo tormentato sentire politico fu assai prossimo a quello di Salvemini e Calamandrei, di Augusto Monti e di «Pippo» Codignola, di Ernesto Rossi e di Guido Calogero: per gli azionisti, del resto, aveva preparato, nella collana «Quaderni del Partito d'Azione», uno studio su *Il decentramento regionale*¹⁶. Ma fu un sentire segnato dalla perenne ricerca, dalla continua insoddisfazione, dall'affermare mai categorico, dal rifiuto di chiudere il sentire politico in un pensiero omogeneo, ben definito. Certamente la sua esperienza conferma che negli anni Cinquanta la cultura «alta» (quella popolare fu egemonizzata dal guelfismo delle associazioni cattoliche e da strutture ecclesiastiche allora partico-

¹² *Ibidem*.

¹³ A.C. Jemolo, *Noi e il comunismo*, «Il Ponte», 1952, 8, p. 691.

¹⁴ Per capire la posizione di Jemolo a proposito del tentativo di don Sturzo e del prof. Gedda di «varare, nelle elezioni amministrative di Roma, una lista civica con personalità neofasciste, monarchiche, democratico-cristiane, liberali, repubblicane e socialiste e chi ne ha più ne metta, in opposizione al pateracchio Nitti-Nenni-Togliatti», *Salvemini al direttore*, «Il Mondo», 17 maggio 1972, ma si veda anche G. Salvemini, *Italia scombinata*, a cura di B. Finocchiaro, Torino, Einaudi, 1959.

¹⁵ Si rinvia a questo proposito agli scritti di Giorgia Cassandro, di Carlo Fantappiè, di Ottavia Niccoli e di Maria Vismara Missiroli e alla felice e puntuale analisi ricostruttiva della sua poliedrica produzione pubblicistica compiuta da Paolo Valbusa.

¹⁶ Roma, [s.n.], 1944.

larmente efficienti) non fu monopolizzata dalla sinistra e in particolare dai comunisti, che ebbero una forte, ma in realtà elitaria, propagazione intellettuale.

Prima di concludere questo provvisorio tentativo di ricostruire alcuni dei complessi profili del pensiero civile di Jemolo, vorrei richiamare la già menzionata breve presidenza postbellica della Rai (aprile 1945-agosto 1946). In proposito¹⁷, vorrei richiamare, soprattutto nei tempi attuali, quanto egli scriveva, a proposito della Rai, nella «Nuova Antologia» del 1945, auspicando una regolamentazione che si avrà solo con la legge numero 103 del 1975: «Rimedi giuridici si potranno attuarne e il più semplice sarà una commissione di vigilanza, poco numerosa (non ci sono che gli organi collegiali numerosi a non funzionare) emanazione del parlamento, eletta con il sistema proporzionale. Ma, poiché in seno alla commissione ci sarà sempre una maggioranza e una minoranza, l'appello al costume, cioè nel caso all'impegno di tutti i partiti che la radio non abbia mai essere strumento di quello al potere, è insostituibile [...]; credo sostanzialmente analoghe radio private e radio di stato agli effetti della indipendenza, pure sapendo che agli occhi del grande pubblico la seconda si presenterà sempre come sospetta».

Qualche anno dopo, nell'«Annuario 1952» della Rai, tornerà sul tema, scrivendo de *La radio come servizio pubblico*. Dopo aver

sottolineato il ruolo di educatore dello stato moderno (auspicando che in Spagna si dissabituasse il popolo alle corride e in Italia a «conseguire la ricchezza attraverso la scommessa ed il gioco»), dopo aver sottolineato il rischio che in un regime senza pluralità di partiti la radio diventi «instancabile ripetizione delle idee che il regime desidera imporre, asserzione delle sole tesi del governo al potere, informazione parziale», dopo avere avvertito che radio in concorrenza sarebbero solo «eminentemente pubblicitarie o al servizio di grandi organizzazioni industriali, confessionali o politiche», conclude, con grande lungimiranza, che «In un regime totalitario la radio diviene fatalmente funzione pubblica, funzione politica che ha per fine di creare consensi al governo al potere, di essere strumento di propaganda della ideologia che quel governo impersona; in un regime liberale, caratterizzato dalla coesistenza di partiti diversi e dalla possibilità di un loro avvicendamento al potere, la radio non può essere né strumento di propaganda governativa, né di opposizione al governo, ma deve restare servizio pubblico d'informazione spassionata e imparziale, al quale tutti gli ascoltatori, quali siano le loro idee, possano attingere, e da cui non debbano mai rimanere offesi».

Tre volumi pubblicati negli ultimi quattro anni da Paolo Valbusa, Carlo Fantappié, Bruno Quaranta¹⁸ hanno grandemente al-

535

¹⁷ Rimando qui a quanto messo recentemente in evidenza, in un molto valido contributo, che è anche una preziosa testimonianza, da Enzo Scotto Lavina, *Tra Sisifo e Nesso*, Milano, Lampi di Stampa, 2011.

¹⁸ Cfr. P. Valbusa, *I pensieri di un malpensante*, Venezia, Marsilio, 2008; C. Fantappié, *A.C. Jemolo, Riforma religiosa e laicità dello Stato*, Brescia, Morcelliana, 2011; B. Quaranta (a cura di), *Il malpensante*, Torino, Aragno, 2011, dopo le raccolte di studi curate da I. Zuanazzi, R. Bertolino (a cura di), *La lezione di un maestro*, Torino, Giappichelli, 2005 e G. Cassandro, *A.C. Jemolo: vita ed opere di un italiano illustre*, Napoli, Jovine, 2008.

largato e approfondito la conoscenza dei principali settori della speculazione di Jemolo e delle successive stagioni della sua vicenda intellettuale con puntuale riferimento alla sua riflessione su religione e politica – nella quale restano comunque centrali la figura di Ernesto Buonaiuti e i suoi rapporti con il mondo ebraico – alla trentennale collaborazione con «La Stampa» di Torino¹⁹, alla costante, attiva e tempestiva presenza nel dibattito politico, religioso e culturale italiano dalla fine della Seconda guerra mondiale all'inizio del 1981, un anno segnato, come sopra ricordato, da eventi traumatici.

Manca ancora una sistematica esplorazione dei suoi carteggi – sia quelli conservati all'Archivio centrale dello stato (Acs) di Roma sotto la vigile cura di Luisa Montev-

chi, sia quelli presenti in molti fondi dei suoi più importanti corrispondenti: esemplari in questa direzione i due volumi, editi da Maria Vismara Missiroli, delle sue *Lettere a Mario Falco* (Milano, 2007-2009) – e manca una approfondita analisi e ricostruzione del suo pensiero giuridico che si sviluppò, a partire dalla sua tesi di laurea col Ruffini del 1911, sino alla vigilia della sua scomparsa, con opere fondamentali e con contributi sempre originali, come quelli periodicamente pubblicati per molti anni nella «Rivista di diritto civile» nella rubrica *Gli occhiali del giurista*. Anche lo Jemolo storico aspetta ancora – se si escludono le pagine di Walter Maturi e di Giovanni Miccoli²⁰ – un'approfondita valutazione che gli attribuisca il posto che certamente gli compete negli scaffali della storiografia del Novecento.

536

Alberto Melloni

Jemolo: uomo del suo tempo

Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni è un libro di perenne vitalità: la ricerca di Jemolo uscì nel 1948 per i tipi di Einaudi, con buona pace degli anniversari patriottici così efficacemente attivati nel 2011, usava una spanna di storia del tutto europea: e misurava a partire da quella svolta, nel contesto italiano nelle sue specificità, i rapporti intrattenuti dai «massimi sistemi» nell'arco di tempo compreso fra

l'anno delle rivoluzioni e l'anno nel quale il fuoco di quel «rovetto ardente» dell'Europa liberata si stava ormai estinguendo sotto il peso della Guerra fredda.

Jemolo metteva a frutto in quel lavoro un modo di esercitare il mestiere di storico molto peculiare: giurista (e avvocato) di vaglia, formatosi a quell'idea che Francesco Ruffini aveva elaborato, Jemolo partiva dalla convinzione del valore intrinseco

¹⁹ Scrive Quaranta: «percorse i giorni del mondo indossando un abito che non si stazzerà, che non si piegherà ai tarli, refrattario alle mode».

²⁰ W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 569-599; come pure la Prefazione di Giovanni Miccoli alla ripubblicazione nel 1990 del volume di Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*.

della libertà nella esperienza religiosa. E dunque, pur conoscendo le ascendenze nel secolo XVIII dei meccanismi di tipo pattizio e i modi che il diritto pubblico aveva sviluppato per affermare la propria sovranità, non s'appassionava troppo al rapporto chiesa/stato come lotta di poteri e di chi ne impersonava l'apicalità, ma come storia delle occasioni perdute e degli uomini che in quelle occasioni erano stati travolti dal conformismo. In un'Italia nella quale l'egemonia democristiana avrebbe imposto anche la sua storiografia del «movimento cattolico» come ascendente originante l'esperienza del potere e contrappeso disteso così profondamente nel tempo da lasciar immaginare la stabilizzazione pressoché perenne delle convulsioni interne all'immobilità del partito dell'unità dei cattolici, Jemolo scarta e segue il dramma di quelle figure – cattolici liberali, conciliatoristi, transigenti, murriani – che immaginano di poter camminare con la propria fede sulle vie della storia e che invece vengono ritenuti sospetti, colpevoli, infami dalle autorità ecclesiastiche.

Una scelta – lo notava Giovanni Miccoli a titolo di prefazione della quinta e ultima edizione Einaudi del 1990 – non ideologica, ma perfettamente dentro una conoscenza delle fonti, per lo più a stampa, ma non per questo meno ignorate di quelle d'archivio o più facili da selezionare. E in quest'opera essenziale al lavoro storico che è lo scarto, Jemolo è attentissimo alla dimensione «generazionale» del discorso.

I tasselli della sua mappa interiore

Non è un segreto: in molti luoghi Jemolo scrive che nei primi trent'anni di vita cia-

scuno incontra una serie di maestri che plasmano la sua figura. E che dopo quella data né il più sincero dei pentimenti né la più radicale delle conversioni né il più spregiudicato degli opportunismi saprà mai cancellare la mappa interiore disegnata della rima dei cognomi noti o dimenticati che determinano una *forma mentis*. Per questo in ognuna delle tante scritture che Jemolo affronta – da quella storica, a quella giuridica, dal saggio al corsivo per «La Stampa» (proprio lo scorso anno Bruno Quaranta ne ha raccolti una serie ne *Il malpensante*, per i tipi di Aragno) – egli va alla ricerca di quelle ascendenze di cui conosceva in se stesso il peso (un peso di cui la filigrana profonda del suo capolavoro risente sia nella sua prima edizione sia in quelle che volta a volta faranno credere agli acquirenti di questo *longseller* di Einaudi che i cent'anni fossero quelli passati dal 1861 o dal 1870 o perfino *post mortem* dell'autore dal 1990...).

Per Jemolo, nato il 17 gennaio 1891 dalla radice di Israele e formatosi nella Roma di Leone XIII e Pio X, la leva dei maestri è composta da una serie di personaggi della scuola e dell'università, di pazienti coltivatori di quel disprezzo per il clericalismo (il che lo renderà diffidente perfino verso Sturzo) e di addestratori all'uso di quella leva del diritto come temperino dell'intelligenza politica che darà all'Italia del post-fascismo la sua classe dirigente. Incluso dall'ignoranza arrogante degli antimodernisti – che sarà terreno fertile per la propaganda fascista – fra gli uomini di cui sospettare, Jemolo era andato ben oltre ciò che all'inizio degli anni Venti aveva trovato in Ernesto Buonaiuti. Nel fascinoso prete scomunicato – autore

di un fallito piano per chiudere la questione romana nei primi mesi del governo Mussolini, sappiamo oggi da una ricerca che Francesco Margiotta Broglio pubblicherà nella miscellanea Maurizio Guasco, vittima illustre della conciliazione del 1929 che gli ritaglia addosso la norma per cacciarlo dall'università - Jemolo vede il paradosso dei minoritari: saper imporre il proprio punto di vista perfino alle correnti che li osteggiano con la prepotenza di chi vive nel *mainstream*.

La distinzione tra fede e Stato

Ma rispetto a quella impronta «seminaristica» che segna lo scomunicato Buonaiuti tanto quanto il suo compagno di studi diventato papa, Giovanni XXIII, Jemolo ha un modo tutto suo di sentire la fede: che non ne fa né oracolo né vanto e che riaffiora, sotto la spessa patina del mestiere, sotto tante pagine delle sue opere. Jemolo infatti è spietato con chi si fa portavoce «della chiesa» - avendone titolo o meno: non si tratta per lui di una questione di «laicità», che è solo la scoria ultima e in fondo poco rilevante del suo percorso d'analisi; ma di moralità. Jemolo infatti considera la storia italiana come una gigantesca occasione spirituale. Per lui il massimo della moralità non è nelle ruvidità astratte di chi s'appaga di qualche intransigenza: sta invece in chi paga per praticare la distinzione fra la fedeltà alla fede e la fedeltà allo stato. E dopo il 1948 sarà una delle poche voci capaci di diffidare di quel cattolicesimo politico che vede passare in un baleno dalla stagione del rovelo ardente post-resistenziale a quella del potere per il

potere, e i cui guasti sono diventati solo al calore del tempo rovina che si credeva di esorcizzare con l'andreottismo sornione.

Jemolo si dice un liberale cattolico in questo senso specifico: dunque distinguendosi dall'accezione volgare che la vorrebbe usare per coprire il transigentismo classico, il polarismo conservatore, l'antidossettismo doroteo, su fino alla storia recente, dove con doppio salto mortale, si diventa cattolici e liberali per autocertificazione. Giacché se Jemolo era un liberale lo era per una fiducia nella «borghesia» che fa il paio solo con il mito pasoliniano dell'Italia contadina: al pari del rimpianto del poeta friulano, il nostro giurista sente tutta la nostalgia per quel *genus* a cui ascrive se stesso, dove - lo ripubblica il citato *Il malpensante* - si forma «il senso della disciplina, della obbedienza ai superiori, [...] e la sensazione che le sorti del singolo non sono separabili da quelle del Paese, che la disgrazia collettiva è anche la disgrazia di ciascuno»¹. Ed esattamente come fa Pasolini per il mondo contadino, la rivendicazione jemoliana di appartenenza al mondo piccolo borghese non è sociologicamente corretta. Esprime piuttosto la convinzione profonda e più tipica dei migliori: quella di chi non riesce a sentirsi un caso singolare. Che esprime il volenteroso desiderio di dirsi appartenenti ad una entità, a una cultura che come tale potrebbe dare al paese quel surplus di moralità e di intelligenza di cui esso appare sprovvisto nei momenti tragici della propria vicenda.

Ma Jemolo era anche cattolico in un senso specifico. O più semplicemente un cristiano. È nota dai diari di Ciano quella definizione

¹ A.C. Jemolo, *Il malpensante*, Torino, Aragno, 2011, p. 16.

che Mussolini dà di sé nel conflitto con Pio XI - «io sono cattolico ed anticristiano». Autodefinizione teologicamente esattissima: ma di significato più generale, perché tocca la tragica prossimità fra l'anticonformismo connaturale - «la verità, niente di più sovversivo», ripeteva Beniamino Andreatta - a chi fa un atto di affidamento della vita al totalmente «altro» e il conformismo implicito in una definizione culturale e interessata della *confessio fidei*. La brutalità di questa pretesa Jemolo la sente, la conosce, la capisce come pochi altri: in *Anni di prova* - un libro, riedito a cura di Francesco Margiotta Broglio nel 1991 per Passigli, che meriterebbe non minor fortuna di *Chiesa e Stato* - mette a nudo la seduzione di questo che chiama «il pervertimento» fascista e clericofascista, portatore di un grande «ideale», per dir così: «l'ideale del poter compiere tutto ciò che secondo le tavole della legge sarebbe peccato, senza peccare: insuperbire, ammirarsi, disprezzare gli stranieri, esaltare la ricchezza [...], anteporre la virilità alla castità, ritenere doverosa la vendetta, vilipendere la pietà per gli oppressi - e sentirsi tuttavia a posto con la coscienza. Come i più potrebbero non amare questo regime? Occorre essere credenti al punto da riconoscere l'Anticristo; ma nel giorno in cui questi scenderà non ci saranno pastori oculati e gregge fidente nei suoi pastori, ben pochi lo riconosceranno per quello che è»². Questo inganno e autoinganno è in fondo ancora un tabù per la storia italiana e la voce di Jemolo che parla continua a renderci av-

vertiti sul peso che esso ha avuto. Perfino in quei ricostruttori del paese che ammira ma di cui non s'innamora: per cui a De Gasperi, «uomo nobilissimo», a cui rimprovera di non aver abbandonato il potere per insegnare al Vaticano a stare al suo posto, continua a preferire un Santarosa che rinuncia all'assoluzione in punto di morte piuttosto che rinnegare la sua opera di ministro; o Minghetti, che non sposa la figliastra di von Bülow fino al compiersi dell'annullamento del matrimonio di lei, e «incurante delle scomuniche a tre anni da Porta Pia è presidente del consiglio in Roma capitale»³. Perché per Jemolo il senso dello stato non ha nulla a che fare con quella idolatria dello stato dei totalitarismi - che anzi discende proprio da uno scarso senso della vita comune come portatrice di senso e diritti e libertà; e anche nella vita democratica sente semmai il rischio opposto, ben visibile in «molti credenti per cui lo stato è ciò ch'era la casa chiusa nella mente di parecchi benpensanti: il luogo dove si deve dare sfogo al peccato, per non commetterlo poi altrove»⁴. Jemolo - che si distanzia da questi e dunque malpensante - parla alla storia d'una Italia, nella quale il deficit del senso dello stato viene ingiustamente considerato un fatale portato «cattolico» e nel quale una certa mollezza di vita cristiana altrettanto ingiustamente viene considerata da fuori un inevitabile gravame «italiano». D'altronde cosa sia lo stato alla chiesa cattolica lo ha insegnato l'Italia, e cosa sia la riforma all'interno di una istituzione religiosa fedele al

² Id., *Anni di prova*, Milano, Passigli, 1991, p. 142.

³ Ivi, p. 128.

⁴ A.C. Jemolo, *Il malpensante*, cit., p. 148.

dinamismo che la impregna l'ha insegnato all'Italia la chiesa del Vaticano II, che nella riedizione di fine anni Sessanta di *Chiesa e Stato* Jemolo vede come una svolta da cui attendere, invano, un frutto che all'Italia è proprio impedito da ciò che aveva studiato: e cioè l'impensabilità di una esperienza di chiesa in Italia che non sia condizionata dal dovere di assecondare o contraddire le convinzioni o talora le isterie pontificie.

Una chiesa italiana

Questo orizzonte, che è quello che punta ad una «chiesa italiana», Jemolo fa in tempo a vederlo in un'alba che rimane come immobilizzata dal disegno montiniano del papa come «principe riformatore» che elogia le briglie di una riforma di cui tiene le briglie tirate: ma – muore il 12 maggio 1981 – non ne conosce gli esiti, collocati ormai al di là di quel tornante del 1978 che con la morte di Aldo Moro e di Paolo VI segna una vera svolta e l'inizio della gigantesca e irreversibile metamorfosi del cristianesimo occidentale nella quale le categorie di fondo del mondo sorto dalla rivoluzione gregoriana del secolo XI – il diritto, la persona, il potere – si stanno ridefinendo per tutti e di cui le rivoluzioni tecnologiche che gli ingenui ritengono la causa sono soltanto l'effetto. Questa rivoluzione misurata in terminali è e sarà accompagnata da una crescita esponenziale del tribalismo sociale, del bisogno di identità che si autoafferma ritirando le proprie «deleghe» alla politica generale, della conflittualità: cose che chi conosce quella membrana viva che connette società e chiesa sa che non possono essere domi-

nate da un legame passivo ed estrinseco con la democrazia come mezzo inerte o come «contenitore» al quale le minoranze creative non si fidelizzano, ma al quale affidano il «gioco» delle loro posizioni. Quattro giorni prima dell'apertura del Concilio Vaticano II Jemolo scriveva che «l'arrestarsi su quel che divide, l'isterilirsi nel ribadire all'infinito l'antitesi verità-errore [...] e il dire invece accantoniamo questi punti su cui le opinioni sono note e nette (ognuno potrà anche aggiungere: le mie, immutabili)» non poteva impedire di guardarsi «con occhio amico»⁵. Per lui questa era stata l'occasione perduta per cent'anni almeno e nella ricerca delle tracce di questa possibilità aveva concentrato la sua attenzione.

Oggi la ricerca storica cerca una sua via: in occasione delle celebrazioni del 2011 un centinaio di autori hanno contribuito a una grande opera Treccani/Fscire (Fondazione per le Scienze Religiose) il cui titolo *Cristiani d'Italia* voleva prendere le distanze da quello di Jemolo e anche smarcarsi dall'idea che quasi non fosse possibile percorrere quelle fedeltà fin tanto che le autorità ecclesiastiche non avessero dato l'avallo a ciò che invece, nella società, si dava: una posizione che va presa con tutta l'umiltà che cento studiosi devono avere verso chi quel percorso l'ha ritratto da solo, e non solo: anche con la riconoscenza per un uomo che ha saputo leggere il suo percorso dentro il grande crinale fascista della storia italiana e della storia religiosa con una lucidità che ha riverberato nel suo lavoro critico, e in certo modo, al di là delle questioni singole e delle specifiche interpretazioni di momenti

⁵ Ivi, p. 190.

della storia italiana del tardo Ottocento e del primo Novecento, nel momento stesso in cui rende quel testo di storia un classico lo fa diventare *ipso facto* una fonte. Non è poco.

Marco Meriggi

Un'Italia né veramente religiosa, né veramente laica

Se c'è una cosa difficile, è dare un giudizio sulla religiosità del popolo italiano. La quasi totalità degli italiani battezza i figli, sposa in chiesa, fa funerali religiosi: pochissimi rifiutano la benedizione pasquale della casa; le chiese appaiono piene nei giorni festivi, ma le statistiche mostrano come il numero dei praticanti sia lungi dal raggiungere la metà della popolazione. Per l'abbondanza delle immagini religiose nelle vie, delle case consacrate al cuore di Gesù e di Maria, per la benedizione del vescovo o del sacerdote con cui s'inaugura ogni campo sportivo, ogni nuova sede di banca, ogni grande magazzino, ogni stabilimento industriale; per l'invito al vescovo locale ad intervenire alla inaugurazione di ogni convegno, quale sia l'argomento che in esso verrà trattato; per una serie di altri indizi, l'Italia potrebbe apparire un'altra Irlanda, il Paese cattolico per eccellenza, dove la parola di guida è data dalla gerarchia ecclesiastica, e non dalla civile.

I protagonisti: gli italiani e le italiane

A rileggerla oggi – questa pagina dell'edizione del 1965 di *Chiesa e Stato in Italia*¹ – può sembrare per più di un verso irrimediabilmente datata, e non c'è bisogno di

spiegare perché. Se qui l'abbiamo riproposta, è però perché questa raffigurazione dell'Italia religiosa alla vigilia della grandi trasformazioni antropologiche e di costume che la penisola avrebbe conosciuto nei decenni successivi (quello su cui abbiamo per un istante posato lo sguardo è infatti un ritratto di cinquanta anni fa) convinceva solo in parte anche il suo stesso autore. Già tra le righe che abbiamo appena letto affioravano, come si sarà notato, diversi retrospensieri. E qualche pagina più in là Jemolo sostanzialmente i suoi dubbi. Ascoltiamolo ancora:

Ma altri segni molteplici ci inducono a dubitare di questa impronta religiosa del nostro popolo. Non c'è letteratura cattolica né un teatro cattolico [...]. Chi ascolta i discorsi nei treni, nei tram, nei caffè, non sente mai parlare di problemi religiosi [...]. Il lato più impressionante è l'ignoranza in materia religiosa, intorno ai dogmi, alla struttura della Chiesa, in tutte le classi [...]. Soprattutto, non si sente mai, anche dagli uomini del partito che si appella cristiano, porre i problemi politici, amministrativi, economici, nei termini in cui li pongono gli uomini veramente religiosi: inquadramento della fattispecie entro il quadro

541

¹ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione a Giovanni XXIII*, Torino, Einaudi, 1965, p. 329.

di un precetto etico, distinzione tra le materie adiafore e quelle in cui è impegnato il precetto morale; dove questo ha il suo dominio, impossibilità di adattamenti e di transazione [...]. Diremo quindi che il quadro di questa società dall'apparenza confessionale non è colorito da un forte senso religioso. Non può neppure parlarsi d'ipocrisia, di simulazione: no; la religione per i più è stata relegata ad un posto secondario².

Non di meno, se questo appariva agli occhi di un uomo, come Jemolo, perennemente alla ricerca tanto di una religiosità profonda e impegnativa, quanto di un altrettanto intenso e coerente impegno civile, il modo alquanto sconcertante di manifestarsi del costume religioso degli italiani negli anni Sessanta del Novecento, quello del rapporto tra chiesa e stato (e, al tempo stesso, tra sentimento religioso, istituzioni ecclesiastiche e istituzioni della nazione) aveva senza alcun dubbio rappresentato uno dei temi nevralgici della storia unitaria della penisola. E quello di Jemolo – va aggiunto – al momento in cui venne scritto (la prima edizione è del 1948) si impose come uno dei pochissimi grandi libri capaci di misurarsi positivamente con la sfida di narrare quest'ultima tutta intera, anche se ovviamente a partire da un angolo visuale particolare. In *Chiesa e Stato* vengono, dunque, passati al vaglio oltre cento anni di storia d'Italia: dal Risorgimento all'età liberale, dal fascismo alla repubblica. Si tratta di un libro che appartiene, naturalmente, alla sua specifica stagione storiografica e civile; un libro sostanzialmente insoddisfatto tanto della chiesa quanto dello stato,

e per questo puntuale nel mettere in luce le loro rispettive angustie, in particolare durante l'epoca fascista. Ma al tempo stesso, quella di Jemolo è un'opera che affonda a più riprese lo sguardo sulla società; e la pagina che abbiamo poc'anzi riportato ce lo illustra in modo cristallino. Più che le élite politiche o quelle ecclesiastiche, più che le istituzioni dello stato e quelle della chiesa, l'autentico soggetto del libro sono, a mio parere, gli italiani e le italiane, che molto spesso, in vari contesti e in varie epoche, emergono raffigurati in quella stessa posa intrisa di esteriorità nella quale l'autore ne ha descritto la vita quotidiana alla vigilia del boom economico. Per quanto, ovviamente, delineati dall'autore in ragione di quanto lo stato dell'arte gli metteva allora a disposizione, i temi ancora palpitanti e attuali della narrazione sviluppata da *Chiesa e Stato* sono molti. Cercherò, in queste brevi note, di mostrarne alcuni, che mi paiono offrire spunti di fertile anticipazione in relazione ad ambiti di ricerca che avrebbero appassionato – certo in forza di un diverso orizzonte problematico – generazioni storiografiche successive.

Le fasi che scandiscono i cento anni

Cominciamo con l'epoca risorgimentale, e con una riflessione sul tema del rapporto tra società, politica, e religione. La più recente letteratura sull'immaginario del nazionalismo risorgimentale ha cercato di restituire un forte spessore religioso all'esperienza di politicizzazione che coinvolse una parte degli italiani nei decenni

² Ivi, pp. 330-331.

anteriori all'unificazione nazionale, contribuendo così a ridimensionare, per qualche verso, quell'equazione tra patriottismo e secolarizzazione che era parsa molto pregnante agli occhi di precedenti generazioni storiografiche. Certo, l'oggettiva rotta di collisione con la chiesa e con il suo potere temporale impresso per forza di cose al Risorgimento e all'unificazione nazionale una intensa connotazione anticlericale. Ma sarebbe fuorviante seguire in sede storiografica quella che fu allora la polemica di parte delle gerarchie ecclesiastiche, le quali presentarono quell'anticlericalismo sotto il segno dell'irreligiosità, condannando in blocco tanto i militanti comuni dell'epopea risorgimentale quanto molti dei padri della patria. «Rottura di relazioni, senza speranza di riallacciamenti, con la Santa sede; censure ecclesiastiche che colpivano il re, i ministri, i parlamentari, e turbavano la vita religiosa di quelli che erano cattolici e che si vedevano spesso esclusi dai sacramenti, privati di funerali religiosi se non avessero in punto di morte sottoscritto ritrattazioni»³. Tutto questo, nei primi decenni dell'epoca liberale e unitaria, senza dubbio ci fu. Ma, al di là dello scontro contingente, forse tra il sentire comune di molti liberali e quello di una Chiesa arroccata in posizione conservatrice, le distanze, su molti temi, furono a lungo meno sensibili di quanto si sia abitualmente indotti a pensare. Così, parlando di una figura come Carlo Bon Compagni, Jemolo rievoca attraverso di lui una co-

stellazione più vasta, quella del «laicato cattolico, a cui appartengono, tranne poche eccezioni, tutti i liberali italiani»⁴. E, discorrendo dell'antiliberalismo confessionale di padre Luigi Taparelli (il fratello di Massimo d'Azeglio), articolista della «Civiltà cattolica», egli elenca una serie di sue caratteristiche e opzioni ideali che, a giudizio di chi scrive, avrebbero potuto tranquillamente venire attribuite anche a gran parte di quello stesso «laicato cattolico» di cui Bon Compagni rappresentava un esempio: l'attribuzione all'autorità del valore di elemento essenziale della società; la diffidenza nei confronti della «centralizzazione governativa, per cui si disconoscono i diritti delle unità naturali, quali il comune e la famiglia»⁵, la convinzione di fondo che «i popoli [...] non sentono [...] alcun bisogno delle libertà politiche, sono paghi di quelle domestiche e municipali»⁶. Una figura come quella del vicentino Fedele Lampertico, presentata da Jemolo come esemplificazione paradigmatica di quei cattolici ortodossi che pure aspiravano a una pragmatica conciliazione tra chiesa e stato, oggi, dopo la stagione di storia sociale caratteristica degli anni Ottanta e Novanta del Novecento, risulta per noi più facilmente ascrivibile alla categoria dei notabili *tout court*; liberali e cattolici a un tempo, senza che tra i due termini sussista una tensione davvero apprezzabile. Il fatto è – mi pare – che quando si tematizza la divisione tra Italia laica e Italia confessionale, così intimamente costitutiva di

³ Ivi, p. 27.

⁴ Ivi, p. 39.

⁵ Ivi, p. 13.

⁶ *Ibidem*.

un certo modello di narrazione del Risorgimento e dell'età liberale, va sempre ricordato che quell'Italia laica era comunque, in misura pressoché piena, al tempo stesso un'Italia religiosa e cattolica, piuttosto che un'Italia «massonica», come veniva dipinta dai alcuni dei suoi avversari, dei quali opportunamente Jemolo segnala a più riprese la fragilità delle argomentazioni⁷ e la banalità dello schema di interpretazione dicotomico⁸. E anzi, come aveva osservato già negli anni Cinquanta Camillo Cavour, quello italiano era il liberalismo più cattolico che fosse dato di trovare nell'intero continente europeo.

Non diversamente da quella religiosità esteriore e convenzionale di cui Jemolo parla a proposito degli anni Sessanta del Novecento, lo stesso anticlericalismo che affiora a più riprese nel corso della sua narrazione dedicata all'età liberale risulta così, non sorprendentemente, avere un carattere di «apparenza», più che di realtà; tanto è vero che se ne sottolinea ripetutamente la marginalità, tanto in ambito liberale, specialmente a partire dall'età giolittiana, quanto in ambito socialista. E effimera e folcloristica risulterà, a conti fatti, anche l'iniziale irreligiosità del fascismo.

Un altro tema sul quale l'opera anticipa felicemente attenzioni che in epoca recente hanno assorbito molte energie storiografiche è quello della dimensione amministrativa. Il che significa, per altri versi, il tema degli orizzonti locali all'interno della vita politica di uno stato, del quale si è a lungo

preteso un carattere eminentemente centralista.

Ed è, per l'appunto, allo specifico livello dell'amministrazione locale – dimensione così intrinseca e nevralgica per un orientamento sociale e politico programmaticamente diffidente nei confronti della statualità – che prende forma, nel disegno tracciato da Jemolo, tanto la trama di quell'associazionismo di matrice pragmatica ed economica che rappresenterà il tramite di una più osmotica integrazione cattolica nelle istituzioni politiche della nazione, quanto la saldatura, in chiave prevalentemente antisocialista, tra dirigenze politiche di più spiccata ispirazione religiosa ed élite d'impronta più secolarizzata, anch'esse, come accennavo poc'anzi, in gran parte animate da un certo pregiudizio antistatalista. Nelle sofferse e intense pagine dedicate all'epoca fascista, l'autore mostra poi come fu anche e soprattutto su questo terreno che divenne immaginabile e concretamente perseguibile la prolungata coabitazione tra stato/partito e chiesa che contraddistinse, al di là di qualche screziatura superficiale, il pontificato di Pio XI, il «più grigio degli ultimi cento anni»⁹. L'avvicinamento della dittatura alla chiesa (e di questa a quella) non si esprime solo nei Patti lateranensi, i quali, secondo Jemolo, si limitarono a suggellare la rimozione delle ultime «tracce formali di un dissidio in fatto già composto»¹⁰. Esso trovò più importante spazio di realizzazione e di valorizzazione all'altezza dei gangli periferici

⁷ Cfr. *ivi*, p. 62.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 10.

⁹ *Ivi*, p. 272.

¹⁰ *Ivi*, p. 237.

del sistema istituzionale, per loro natura assai più flessibili e permeabili rispetto ai livelli centrali del potere. Qui, nell'eclissi di quei «vecchi liberali per i quali la legislazione del Risorgimento aveva un valore ideale che superava quello pratico»¹¹, il nesso tra famiglia, comune e società avrebbe costituito il banco di prova per un rinnovamento della politica destinato a tradursi nella piena integrazione tra cattolicesimo e nazione.

Un'Italia, dunque, né veramente religiosa né veramente laica, quella che emerge – ancora oggi con freschezza ed efficacia – dalle

pagine di questo libro; un'Italia nella quale «pochi sono stati in ogni epoca i grandi spiriti cristiani»¹², e dove, per altro, i liberali si sono presto qualificati nella veste di «liberisti economici [piuttosto che in quella di] eredi della tradizione risorgimentale»¹³; un'Italia dove, a dispetto dell'apparente clamore dei contrasti tra chiesa e stato, a risultare predominante è piuttosto, sul lungo periodo, la natura accomodante, negoziale, paternalistica di una società civile spesso vischiosamente proclive a stemperare al ribasso il peso specifico dei valori che danno sostanza ai grandi scontri ideali.

Francesco Traniello

Religione e secolarizzazione in *Chiesa e Stato in Italia*

545

Nell'indicare le ragioni che l'avevano indotto a escludere la figura di Mazzini (insieme a quella di Garibaldi) dalla propria trattazione, negandole qualsiasi «rilievo per lo studio delle relazioni tra stato e chiesa»¹, Jemolo si appellava ad una delimitazione di competenza disciplinare. Pur riconoscendo che a Mazzini sarebbe spettato «un notevole posto» nella storia della religiosità italiana dell'Ottocento, nessun ruolo riteneva di potergli attribuire nel campo delle relazioni tra stato e chiesa «che sono necessa-

riamente relazioni giuridiche». Giustificazione che, a stretto rigore, avrebbe dovuto portare all'esclusione di molte altre personalità che trovavano invece ampio risalto nel volume.

A riprendere in mano, a distanza di oltre sessant'anni dalla sua pubblicazione, quell'opera meritatamente celebre nonché dotata, grazie anche ai successivi aggiornamenti, di lunga vita editoriale, verrebbe da dire che una ragione del suo pregio consisteva proprio nel fatto che l'autore

¹¹ Ivi, p. 179.

¹² Ivi, p. 214.

¹³ Ivi, p. 315, ma si vedano anche p. 303 e p. 334 a riprova dell'importanza di questo punto per Jemolo.

¹ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1990 (5ª ristampa aggiornata della nuova edizione), p. 90 (le citazioni seguenti si riferiscono a questa edizione, quando non indicato diversamente).

non aveva tenuto fede a un criterio così seccamente enunciato o lo aveva inteso in senso considerevolmente estensivo. Le «relazioni giuridiche» tra stato e chiesa trovavano naturalmente largo spazio nel volume, ma non ne formavano l'asse più significativo. Parlando della legislazione dello stato italiano (e, prima ancora, degli stati preunitari) in materia ecclesiastica o relativa ai molti campi su cui incidavano interessi e prerogative ritenute essenziali dalla chiesa, l'autore concedeva molto spazio ai dibattiti parlamentari e pubblicistici che l'avevano accompagnata anche quando, e succedeva spesso, non si distinguevano per contenuti giuridici. Sul fronte ecclesiastico solo le numerose citazioni di documenti pontifici consentivano di farsi un'idea delle coeve dottrine canonistiche riguardanti il ruolo e la natura dello stato in un ordine cristiano. Del resto, nell'edizione più tardiva del 1963, Jemolo, pungolato da un'osservazione critica contenuta nell'*Opposizione cattolica* di Giovanni Spadolini, riconosceva che la sua opera, ancorché «scritta da un giurista», non si limitava «alle relazioni puramente giuridiche», pur aggiungendo che non era, e non voleva essere, «una storia della vita religiosa o della società religiosa italiana»².

L'allargamento dell'orizzonte storiografico molto al di là della sfera delle relazioni giuridiche conferiva all'opera di Jemolo l'andamento di una storia d'Italia vista sotto l'angolazione della duplice incidenza della chiesa e dello stato sulla nazione italiana a partire dalla fase risorgimentale, e delle

problematiche che ne erano conseguite specialmente in materia di politica ecclesiastica, ma riservando un trattamento un po' sbrigativo alle tendenze più accesamente anticlericali raccolte sotto la categoria generale di «giacobinismo» preso in senso biasimevole. Protagonisti dell'opera erano principalmente gli appartenenti alle élite intellettuali e politiche che si erano succedute sulla scena nazionale (con una dichiarata propensione dell'autore per gli uomini e gli ambienti riconducibili al liberalismo moderato), e, sull'altro versante, il papato e l'area culturale che più decisamente l'aveva sostenuto, interamente identificata con i gesuiti della «Civiltà cattolica»; facevano tuttavia parte integrante dell'opera squarci e osservazioni di notevole impegno sulla tipologia religiosa del popolo italiano e sulle sue proiezioni sul piano civile.

Separatismo ideale e separazione nella secolarizzazione

Tra tutti i numerosi personaggi che greminavano il ponderoso e multiforme volume, assumeva un particolare risalto la figura di Gioberti. Nel suo nome l'opera si apriva e in un certo senso si chiudeva. Con lui, cioè con il suo *Primato*, era iniziato il Risorgimento³; lui aveva vaticinato nel *Rinnovamento* anche il «periodo conclusivo», da Novara all'unificazione; e non c'era «aspetto del Risorgimento che non trov[asse in quell'ultimo] libro di Gioberti il suo commento o la sua previsione o la parola di spiegazione che ce ne dice l'intimo spirito, che diversa-

² Ivi, p. 288.

³ Ivi, p. 87.

mente rischierebbe di sfuggirci»⁴. Ciò che del *Rinnovamento* giobertiano suscitava il maggiore consenso di Jemolo era il collegamento tra il principio della separazione istituzionale tra la chiesa e lo stato e l'ipotesi di soluzione della questione romana che aveva anticipato sin nei dettagli la legge delle guarentigie. Il tipo di separatismo, al quale andavano le non celate simpatie di Jemolo, era quello che non si poneva come obiettivo una riforma della chiesa (fulcro della prospettiva «utopica» di Bettino Ricasoli), ma la collocava in uno spazio legale, garantito dalla sovranità dello stato, in cui vigeva il principio della libertà religiosa e dell'uguaglianza di fronte alla legge, senza tuttavia misconoscere il ruolo fondamentale che poteva esercitare la religione professata dalla grande maggioranza degli italiani come alimento dell'ethos collettivo: un separatismo non ostile, almeno in linea teorica, alla chiesa, più simile al modello americano che a quello della laicità alla francese. D'altra parte – e anche qui si avvertiva una risonanza giobertiana – Jemolo poneva insistentemente la questione di una specifica conformazione etica dello Stato «non soggetta ad alcuna precettistica religiosa», come condizione d'esercizio delle sue nevralgiche funzioni di governo e di garante delle libertà di tutti i cittadini, ma non in sé sostitutiva o conflittuale rispetto alla morale cattolica. Per questo, giudicava gradazione «estrema» del liberalismo, lasciando trape-

lare il proprio dissenso, «la divinizzazione hegeliana dello stato»⁵, e alla scuola hegeliana dedicava pochi cenni, citando due volte fuggacemente il nome di Francesco De Sanctis, o limitandosi a ricordare un testo del 1865 di Bertrando Spaventa – dove la conciliazione tra stato e chiesa era presentata come irrealizzabile proprio perché concernente un diverso «concetto di divino» – e l'opera sulla formula cavouriana di Augusto Vera, pervasa da un hegelismo che all'autore sembrava, con buona ragione, «quasi caricaturale»⁶.

Quella di Jemolo era dunque una lettura di Gioberti *sub specie* liberale, precursore di Cavour, e più precisamente dell'ultimo Cavour⁷, che si staccava tanto dall'interpretazione neoidealistica alla Gentile (veicolo dell'appropriazione di Gioberti da parte della cultura fascista), quanto dal Gioberti «machiavellico» di Adolfo Omodeo. L'importanza di Gioberti nell'economia di *Chiesa e Stato in Italia* dipendeva, come detto, dalla saldatura, profilata nel *Rinnovamento*, tra soluzione della questione romana in senso antitemporalista e linea separatista in fatto di relazioni tra chiesa e stato. Jemolo non aveva dubbi che si trattasse dell'apporto più originale del Risorgimento, posto che «gli studiosi delle relazioni tra chiesa e stato attraverso i secoli avevano ben avvisato come, quante volte si andava oltre la superficie e si toccava il profondo, si constatasse ch'erano sempre gli stessi grandi filoni dottrinali a

547

⁴ Ivi, p. 90.

⁵ Ivi, p. 266.

⁶ Ivi, pp. 252-254.

⁷ Ivi, p. 105: «Fino dal suo affacciarsi alla vita pubblica Cavour è l'uomo della fede nella libertà [...]. Non può dirsi invece che sia l'uomo del separatismo: solo nell'ultimo periodo della sua vita politica appare assertore di questo programma». Cfr. anche p. 122.

percorrere i secoli. Il liberalismo cattolico e protestante della prima metà dell'Ottocento e il separatismo che da esso storicamente procede erano la sola pennellata veramente nuova, veramente fresca del quadro⁸. Non esitava però a riscontrare il fatto che del separatismo non solo erano state date, dopo Cavour, interpretazioni difformi nella stessa area liberale, ma soprattutto che la pratica della separazione aveva incominciato a deperire assai precocemente, attribuendone la causa alla mancanza di «fede» nella vitalità del principio. Sin nell'età della Destra «i liberali sono divisi, nelle volizioni politiche e nelle posizioni teoriche. La pianta è giovane e robusta, ma già subisce il primo attacco della malattia che la condurrà a rovina: il dubbio, la mancanza di fede, per cui si proclama il principio e non si osa passare all'attuazione»⁹. Quella di Jemolo diventava così anche la storia della divaricazione tra un modello ideale e una prassi politica, conseguenza non solo di un «naturale adattamento» alle circostanze, ma anche e soprattutto di una caduta di tensione etica nello spirito pubblico e nella classe dirigente, dovuta a una perdita d'interesse per l'universo religioso a vantaggio della sfera economica; da qui l'avanzare di una forma di conciliazione generata dal progredire dell'indifferenza in materia religiosa sul versante pubblico. Sullo sfondo delle questioni attinenti alla laicizzazione dello stato si affacciava in tal modo quella, più insidiosa, della secolarizzazione, vista da Jemolo – che non usava tuttavia il termine – come perdita di

valori etico-religiosi (ancorché l'epoca giolittiana fosse poi rappresentata come la fase più felice della storia d'Italia anche sotto il profilo dei rapporti tra stato e chiesa). In questo quadro, la conciliazione realizzata dal regime fascista con i Patti lateranensi, nel rovesciare i principi e i presupposti del separatismo, si era innescata sul declino già in atto dello spirito originario del liberalismo, segnando, per parte sua, l'estinzione del Risorgimento in uno dei suoi tratti più peculiari, non più recuperato, se non per il breve momento della Resistenza, dopo la fine del regime fascista.

Sulla distinzione tra religione e politica

Nella sua prefazione all'ultima ristampa del volume, ricca di acute osservazioni sull'impianto generale dell'opera e sulla complessità formale e stilistica che la contraddistingue, Giovanni Miccoli ha notato che alla base della ricostruzione di Jemolo stava quella netta distinzione tra religione e politica nella vita pubblica che i liberali del Risorgimento, e in primo luogo i cattolico-liberali, avevano teorizzato; ma che proprio quella distinzione finiva per isolare la religione «in una sfera immutabile e fuori dal tempo», la consegnava inaccessibilmente «alla custodia esclusiva della gerarchia», impedendo di mettere in discussione precisamente le premesse teologiche e religiose sulle quali la chiesa istituzionale fondava il proprio disegno di riappropriazione di un ruolo-guida della società, col rifarsi ad un modello idea-

⁸ Il passo si trova nella prima edizione, Einaudi, 1948, p. 735, non ripreso nelle successive (il corsivo è mio).

⁹ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 266.

lizzato di «cristianità medievale» contrapposto alla rivoluzione moderna¹⁰. Risaliva a quella stessa distinzione, «aspetto essenziale del più intimo sentire» di Jemolo, la sua tendenza a conferire un senso riduttivo alle ragioni del conflitto ottocentesco tra stato e chiesa, ad accentuare la natura contingente della questione romana, facendone, nel contempo, «il nodo pressoché esclusivo per spiegare lo svolgersi in Italia dei rapporti tra la chiesa e lo stato», a sottostimare il significato, diciamo così, strategico del movimento cattolico intransigente, qualificandone i membri come «cattolici politici», e infine a lasciare in secondo piano le premesse sistemiche e programmatiche, travalicanti di gran lunga il caso italiano, che avevano indotto la chiesa a quella ch'era stata una sua alleanza organica con il regime fascista.

Sebbene si possa discutere, in termini generali, che la distinzione tra religione e politica nella sfera pubblica, com'era concepita da quei cattolico-liberali di cui Jemolo si definiva talora ultimo erede, avesse come esito la messa in disparte di «ogni critica e contestazione reale di quelle competenze e di quei nessi sui quali la gerarchia fondava le sue pretese di intervento nella vita della società e dello stato»¹¹, erano nondimeno evidenti in *Chiesa e Stato in Italia* le tracce di un'intima tensione nell'affrontare il tema della riforma ecclesiastica, che si accompagnava alla manifestazione di un profondo scetticismo circa l'attualità, nell'Italia otto-

centesca, di una riforma religiosa degna di questo nome. Ne fanno fede le cautele con cui venivano trattate le punte del cattolicesimo liberale che si erano spinte più avanti nella critica al sistema dogmatico del cattolicesimo e all'autorità della chiesa in quanto struttura gerarchica, fino a travalicare – nel giudizio di Jemolo – i confini dell'ortodossia cattolica. Tale il caso di Raffaello Lambruschini (e dei «suoi amici»), osservato principalmente come simbolo di «ciò che avrebbe potuto essere la vita religiosa nostra (e possiamo dire la vita morale ed, in una parola, l'Italia)» se le classi colte non si fossero colpevolmente disinteressate «di quanto è pensiero e pratica religiosa»¹²: il che sembrava scaricare sulle «classi colte» la responsabilità dell'esaurirsi della sua linea riformistica, che del resto, secondo Jemolo, era rientrata nell'ortodossia cattolica col riporre nella legittima potestà ecclesiastica la titolarità, per così dire, di qualsiasi riforma della chiesa. Qualcosa di analogo affiora dalla trattazione, lucida ma tormentata, dedicata al modernismo cattolico, che Jemolo aveva conosciuto dall'interno e da vicino anche in ragione della sua vicinanza a Buonaiuti: dove l'indifferenza «dell'Italia laica» per la condanna del modernismo era bensì addotta a dimostrazione del fatto che «si era ormai scolpito nelle coscienze un separatismo ben più radicale [perché basato sull'indifferenza] di quello giuridico espresso dalla formula cavouriana»¹³, ma salutando con

¹⁰ G. Miccoli, *Prefazione* alla ristampa del 1990, pp. XIII-XIV.

¹¹ *Ivi*, p. XV. Sull'«incrinatura profonda» che aveva attraversato il cattolicesimo liberale in fatto di separatismo aveva già insistito nella sua ampia recensione all'opera di Jemolo E. Passerin d'Entrèves sulla «Rivista storica italiana», 1950, 2, pp. 305-318.

¹² A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 193.

¹³ *Ivi*, p. 387.

favore la non-intromissione in faccende che erano, ed era bene che restassero, di esclusivo interesse ecclesiastico.

Un'importante chiave di comprensione dei criteri che ispiravano *Chiesa e Stato in Italia* si può trovare nella breve, ma puntuta, relazione presentata da Jemolo al convegno Volta, dedicato al centenario del 1848, dunque esattamente coeva all'uscita del volume maggiore, e intitolata *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*. Egli vi osservava, in premessa, che «fino a circa settant'anni» prima il termine e il concetto di religione era servito a designare «un ordine di fenomeni a se stante, che toccavano il mondo del trascendente», e solo in epoca recente aveva preso il senso, molto più largo e vago, di estrema serietà posta in un qualsiasi impegno, di totale dedizione ad una causa anche mondana. Tenendo fede al primo significato, Jemolo escludeva nel modo più netto «che il moto europeo del 1848 [potesse] venire annoverato tra i movimenti religiosi», trattandosi di moto «con finalità tutte politiche, e modificamente sociali»¹⁴: sicché «i problemi concernenti la religione e la chiesa o il papato» suscitati dal movimento del 1848 erano tutti «problemi laterali, problemi di limiti alle possibilità di sviluppo del movimento, non già problemi che s'inseriscano in esso, che scaturiscano dalle sue sorgenti»¹⁵. E più seccamente, replicando a Raffaello Morghen, aveva detto: «Le crisi, i movimenti religiosi

sono quelli che toccano eminentemente il terreno della teologia e della morale, subordinatamente quello della organizzazione ecclesiastica. Ora il 1848 non porta sul primo piano dell'attenzione generale nessun problema del genere»¹⁶. Al che Guido Calogero aveva obiettato che dal ragionamento di Jemolo rischiava di essere espunta «la storia del principio interiore della libertà di coscienza» in materia religiosa, non identificabile con la storia delle sue garanzie giuridico-costituzionali trattandosi di «principio interno alla vita stessa della religiosità nel suo senso più specifico», senza di cui sarebbe stata impoverita «la storia stessa della tradizione cristiana, anzi addirittura della tradizione cattolica»: questo principio era stato ben vivo ed operante nel Quarantotto, e gli aveva impresso il carattere di momento non marginale della storia religiosa degli italiani¹⁷. Dal canto suo, Walter Maturi, autore di una seconda, più articolata, relazione su argomento analogo a quello affrontato da Jemolo¹⁸, aveva riconosciuto la rigorosità logica del suo ragionamento, ma aveva anche osservato l'impossibilità di prescindere «dai rapporti tra religione, morale e politica» che avevano avuto gran parte «nell'atteggiamento degli uomini del Quarantotto»¹⁹. Jemolo, tuttavia, non era receduto di un pollice dalle proprie posizioni, e aveva liquidato la questione messa a fuoco soprattutto da Calogero, asserendo che gli storici avreb-

¹⁴ Id., *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*, in *Il 1848 nella storia d'Europa*, Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 4-10 ottobre 1948, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1949, pp. 249 e 252.

¹⁵ Ivi, p. 250.

¹⁶ Ivi, p. 283.

¹⁷ Ivi, pp. 284-285.

¹⁸ W. Maturi, *L'aspetto religioso del 1848 e la storiografia italiana*, in *Il 1848 nella storia d'Europa*, cit., pp. 257-280.

¹⁹ Ivi, p. 287.

bero rinunciato al proprio compito di chiarificatori se avessero designato con lo stesso termine di religione «ogni sorta di miti, ogni profonda vibrazione della coscienza etica, ogni profonda fede in palingenesi sociali». In quella risposta c'era molto dello spirito che aveva animato *Chiesa e Stato in Italia*.

Una o diverse conclusioni?

Sotto una veste apparentemente trattatistica *Chiesa e Stato in Italia* esprimeva un grande afflato ideale, in cui venivano in primo piano le convinzioni dell'autore: la cifra dell'opera era la storia, vista dall'angolatura di uno spirito liberale, religioso e anticonformista, della difficile e in definitiva mancata edificazione di un ethos nazionale adeguato ad uno stato moderno paragonabile a quello di altri grandi stati europei. Questo tratto, che guidava tutto il filo narrativo, assumeva una curvatura più esplicitamente polemica nella parte conclusiva dell'opera. Il capitolo finale, intitolato *Dopo il fascismo*, nella versione pubblicata nel 1948, risentiva del profondo mutamento dello stato d'animo di Jemolo intervenuto nel periodo trascorso tra l'avvio della stesura (principiata dopo la liberazione di Roma del giugno 1944, in parallelo con il volumetto a carattere programmatico *Per la pace religiosa in Italia* pubblicato nell'autunno dello stesso anno) e la sua conclusione, alla fine del 1947, non senza ulteriori interventi nello stesso anno di pubblicazione²⁰. In quel lasso di tempo il clima e la situazione politica avevano preso

una piega ben diversa da quella auspicata e per certi versi attesa da Jemolo, sia in senso generale sia relativamente ai rapporti tra stato e chiesa. Nel volumetto del 1944, senza rinunciare alla propria professione di fede separatista, augurandosi addirittura che l'iniziativa dell'abolizione del concordato venisse dalla Santa sede, Jemolo non aveva escluso una convalida integrale dei Patti lateranensi come male minore rispetto a una nuova pernicioso frattura tra la chiesa e lo stato, e come condizione per scongiurare la formazione di un partito cattolico confessionale, legato e dipendente dalla chiesa medesima²¹: evento considerato nefasto per le sorti sia della religione che della vita pubblica in Italia. Le cose erano poi andate com'erano andate: proprio la presenza di un forte partito «cattolico», che per Jemolo era senza possibilità di equivoci un partito confessionale, aveva condotto alla «canonizzazione» costituzionale dei Patti lateranensi. Ma ciò era avvenuto anche grazie ad una situazione generale in cui, a suo giudizio, tutte le problematiche relative ai rapporti tra stato e chiesa avevano perduto d'importanza nello spirito pubblico e tra i protagonisti politici. In quel capitolo conclusivo della prima edizione Jemolo aveva espresso in toni appassionati tutte le ragioni della propria insoddisfazione, giocando su quattro principali registri. Aveva anzitutto rimarcato la fine irrimediabile di un'epoca storica, posto che «non ci sono [più] partiti risorgimentali e antirisorgimentali in contrasto nell'Italia

551

²⁰ G. Miccoli, *Prefazione*, cit., p. XII, dove è citata una lettera di Jemolo all'editore Einaudi del 7 gennaio 1945 da cui risultava che a quell'epoca il testo era «per oltre la metà già completo, dattilografato e con note». È da notare che la prima edizione portava la data del 1948, ma con il copyright riferito al 1949. Esiste anche un'edizione datata 1949, indicata come seconda edizione, ma identica alla prima.

²¹ Ivi, pp. XII-XIV.

d'oggi. Chi sa guardare oltre le parole e le formule, sa che sono tutti egualmente antirisorgimentali»²². L'Italia era regredita, quanto a costumi e senso dello stato, al livello del «più tipico degli stati antirisorgimentali: lo stato pontificio quale fu da Pio VII a Gregorio XVI»²³; una valutazione che andava al di là di quell'altra, più nota, affidata all'epilogo, e alludente alla «inattesa realizzazione di uno stato guelfo a cento anni dal crollo delle speranze neoguelfe». Aveva poi indicato nella Democrazia cristiana (pur considerandola partito polimorfo, e apprezzando al suo interno gli eredi antifascisti del Partito popolare) il principale, sebbene non l'unico, veicolo di una continuità del fascismo nell'Italia post-fascista, che in nome dell'anticomunismo aveva portato al ricupero generalizzato di personale fascista, alla «riconsacrazione» di tanti atti e creazioni del fascismo, di cui i patti del Laterano erano solo un esempio. Aveva anche posto un forte accento sulla peculiarità del caso italiano nel quadro europeo determinata dal fatto che per la Santa sede l'Italia era destinata a esercitare ruoli e funzioni del tutto particolari, tanto più dopo la perdita dello Stato pontificio: esprimendo peraltro il convincimento che, nella nuova situazione internazionale, l'Italia non avrebbe comunque più costituito «quella base d'indipendenza che in qualche periodo piuttosto breve costituì lo Stato pontificio»²⁴. Infine, era ritornato su uno dei suoi temi nevralgici, notando come nessuno avesse previsto «questa novità davvero sostanziale, che, restando, e nelle medesime essenziali

connotazioni, e la chiesa e la religione e lo stato, le relazioni potessero stabilirsi fuori di ogni contrasto, in un regime di sostanziale indifferenza: sì che la chiesa potesse ottenere quanto era sua antica aspirazione, ma senza che i cittadini apparissero per ciò mutati religiosamente, divenuti più virtuosi o più ricchi di fervore religioso»: sicché la religione, malgrado la situazione di particolare favore ottenuta dalla chiesa in Italia dopo il fascismo, era stata relegata, nella coscienza di «molti che pur si stupirebbero di non essere considerati cattolici», in un posto secondario e appartato, alla ritualità e alla consuetudine, senza coinvolgere «la totalità della vita morale»²⁵.

Non si può dire, tuttavia, che fosse il capitolo finale a conferire un senso compiuto a tutta l'opera, come se Jemolo l'avesse concepita e scritta avendo in mente quelle conclusioni. *Chiesa e Stato in Italia* possedeva un suo respiro indipendentemente da quel capitolo, se non altro per il fatto che la sua stesura risaliva in massima parte a prima che si delineasse il quadro ivi descritto con accenti vigorosamente critici. Naturalmente, c'era un legame profondo che teneva insieme tutto il lavoro di Jemolo: i criteri di giudizio, l'atteggiamento mentale, le comprensioni, le precomprensioni e le incomprensioni dell'autore, la tipologia dello sguardo erano gli stessi. Ma il tono era diverso.

Che lo stesso autore non considerasse definitivo quell'originario capitolo conclusivo si può dedurre dai rimaneggiamenti

²² A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 717.

²³ Ivi, p. 716.

²⁴ Ivi, p. 734.

²⁵ Ivi, pp. 735-736.

cui sottopose la parte finale dell'opera nelle successive edizioni, a cominciare da quella, ridotta, del 1955 – importante anello di congiunzione con le susseguenti – per passare alla nuova edizione integrale del 1963, seguita da altre degli anni Settanta, nelle quali non erano soltanto inseriti progressivi aggiornamenti della narrazione che si spostava via via ben oltre «gli ultimi cento anni», ma si verificava anche l'abbandono o l'attenuazione di taluni dei giudizi espressi nella prima edizione, certi significativi riorientamenti dell'impostazione, l'emergere di nuovi obiettivi critici (la cosiddetta «repubblica conciliare»; i movimenti di contestazione degli anni Sessanta, che avevano investito lo stato come la chiesa, con effetti giudicati devastanti per entrambi; e via discorrendo). Questo non veniva però a modificare, ma semmai ad accentuare, l'acuto senso di pessimismo nei confronti di un mondo che sembrava

procedere in senso sempre più lontano dal suo mondo, la percezione di un declino irrecuperabile non solo di un ideale, incompiuto, concernente «una società laica nella sua struttura giuridica, ma dove tutti portassero in sé un alto afflato religioso», ma della realtà di uno stato liberale di diritto che solo per cinquant'anni era esistito e che non aveva più «speranze di risurrezione»: ma sempre ricavando dai troppi lati oscuri o deludenti della contemporaneità la volontà di contrastarli con la forza delle idee e delle denunce. Nondimeno, ciò riguardava più lo Jemolo fecondo e a volte paradossale osservatore del mondo circostante che l'autore del nucleo essenziale di *Chiesa e Stato in Italia*, dalla cui filigrana, e dall'ingente mole di materiali su cui era costruito, si potevano dedurre conclusioni e considerazioni sulla storia d'Italia anche notevolmente difformi da quelle formalizzate dall'autore.

553

Fulvio Cammarano

L'età liberale in *Chiesa e Stato* di Arturo Carlo Jemolo

Il volume di Jemolo mantiene ancora oggi, a più di sessant'anni dalla sua prima edizione, il profilo alto di una sorta di bilancio delle relazioni tra chiesa e stato nell'arco di quel particolare secolo che si può misurare a partire dai rivolgimenti del 1848. L'autore però non è uno storico ma un giurista, uno dei più importanti studiosi di diritto ecclesiastico. Si tratta di una premessa necessaria per non dimenticare che questo testo, il lavoro più noto e riedito di Jemolo, rimane

uno studio di storia del diritto ecclesiastico pur non contenendo alcuna delle inevitabili pedanterie di una ricostruzione tecnica delle relazioni tra chiesa e stato nella penisola italiana. Non è un caso, probabilmente, che il titolo sia quello e non, con una semplice inversione di «posti» tra i protagonisti, il più classico *Stato e Chiesa*. È quest'ultima infatti a rappresentare il centro di una narrazione che descrive gli affanni di tre diversi regimi, il Regno di

Sardegna, il Regno d'Italia e la Repubblica italiana, nel cercare di definire, limitare o utilizzare il ruolo della chiesa a seconda della fase storica. L'età liberale, su cui mi è stato chiesto di soffermarmi, rappresenta senza dubbio la fase più complicata perché contiene il momento del distacco conflittuale, quello che costruisce attorno alla legge delle Guarentigie una densa, per quanto rapsodica e contraddittoria, attività di contatti e di proposte, non di rado sottotraccia, con l'istituzione ecclesiastica. Si tratta di una fase complessa da molti punti di vista a cominciare dalla considerazione che, «cancellato» con il 1870 il potere temporale, il centro della scena narrativa, dopo il rifiuto delle «garanzie» italiane, viene occupato da una dimensione materiale fatta di mentalità, cultura, comportamenti che di fatto inglobano i sempre più ridotti ed evanescenti problemi del diritto ecclesiastico. Ed è proprio qui, a mio avviso, che l'opera mostra quel carattere innovativo che l'ha da tempo trasformata in un classico. I codici e gli eventi sono per Jemolo la solida base per una narrazione la cui originalità e pienezza deriva dal sapiente dosaggio delle sfumature, dalle attenzioni per la mentalità, per i chiaroscuri che si nascondono dietro culture, idee e tradizioni in continua, reciproca, sollecitazione ed evoluzione. Per tale motivo il testo non solo non è mai pedante, pur contenendo tutti gli aspetti tecnici di riferimento per un'opera come questa, ma rimane ancora oggi di una modernità e di una freschezza di sguardo impressionanti.

Rimarginare le ferite

L'età liberale è dunque, nel racconto di Jemolo, l'età in cui – tramontata l'illusione

del programma separatista tutto giocato (come si può osservare dalle pur diverse angolazioni di Cavour prima e Ricasoli poi) sulla speranza di una «riforma interna della Chiesa» – la questione del rapporto del nuovo stato con il papa divenne terreno privilegiato per le scorribande giurisdizionaliste. Molte di queste, dopo il 1870, sembrarono però soprattutto espressione dell'insoddisfazione di consistenti parti della classe dirigente liberale per quella grande opera di mediazione tra «separatismo» e «controllo statale» portata a termine dal legislatore con la legge delle Guarentigie. Per Jemolo, comunque, la morte di Pio IX nel 1878 avrebbe potuto aprire una nuova fase. Si avviò infatti, con la scomparsa del papa che con i suoi *non possumus* era diventato un insormontabile baluardo dei diritti tradizionali della chiesa, un lento processo di rimarginamento delle «ferite» risorgimentali. E d'altronde non si può certo negare il fisiologico aumento del numero dei cattolici che con sempre più ridotta *vis polemica* prendono atto dei fatti compiuti e guardano avanti. Ed è a partire da questa constatazione che l'autore legge l'intera parabola dei rapporti tra chiesa e stato nell'età liberale: tale lento e complicato percorso di «sutura» avrebbe condotto – se sostenuto o quantomeno non ignorato o, addirittura, talvolta, ostacolato e vilipeso dalla cultura prima ancora che dalla politica dei governi liberali – al rafforzamento delle basi del nuovo stato. L'anticlericalismo, secondo Jemolo, con la sua inconcludente e spesso volgare manifestazione di ostilità anche verso le componenti più «evolute» del movimento cattolico, pronte a partecipare e a «sciogliersi» nel «paese reale», aveva finito per rafforzare quell'identità «contro», così

naturale per chi riteneva di aver subito un'ingiustizia, favorendo di conseguenza la nascita di una sorta di «blocco» dei cattolici, fatalmente venato di insofferenza verso i valori del liberalismo e i simboli del risorgimento.

L'anticlericalismo

Tra le molte chiavi di lettura con cui l'autore affronta quegli anni, quella dell'anticlericalismo mi sembra la più utile per riflettere su alcune delle ricadute politiche e culturali prese in considerazione da Jemolo in quel conflitto così peculiare tra chiesa e stato italiano. Per quanto parziale, questo tipo di ottica non dovrebbe apparire una forzatura perché l'anticlericalismo si trova spesso al centro del volume, nelle vesti di fenomeno culturale e atteggiamento ideologico verso cui Jemolo non nasconde l'incomprensione intellettuale mista a quello stesso «disgusto» che, secondo l'autore, molti cattolici, ma anche non cattolici, avevano provato in quegli anni di fronte alla «platealità» e alla «volgare intolleranza» di quell'anticlericalismo. Non capivano questi anticlericali, si domanda Jemolo in diverse pagine del volume, che con le loro punture di spillo, provocazioni senza costrutto, stavano aprendo le porte a quelle culture già pronte a disconoscere i valori del risorgimento liberale? Si tratta di una riflessione importante e del tutto coerente con le passioni di un rigoroso liberale cattolico come lui, da sempre impegnato nella difesa della laicità dello stato e firmatario del Manifesto degli intellettuali antifascisti di Benedetto Croce. Se prendiamo l'anticlericalismo come mezzo di contrasto per comprendere le difficoltà dei rapporti tra lo stato italiano e la chiesa negli ultimi decenni del XIX se-

colo, diventa allora necessario interrogarsi sul significato politico di quel fenomeno in quegli anni ma anche doveroso mettere da parte il disprezzo con cui Jemolo lo dipinge: una manifestazione sempre e comunque deteriorata di arretratezza. Un anticlericalismo, quello da lui descritto, che comunque viene presentato spesso al lettore come un fenomeno autoreferenziale, che sembra quasi agire e riprodursi in assenza del suo naturale bersaglio, il clericalismo. Non che non vengano segnalate le rigidità della Chiesa, soprattutto quella di Pio IX, ma l'impressione è che per Jemolo l'anticlericalismo fosse innanzitutto anticattolico. Ma cosa si può dire dal punto di vista politico? Quale è il significato di questo tipo di esasperazione verso la chiesa e i suoi rappresentanti che, con la sua virulenta radicalità, avrebbe impedito quel dialogo tra liberalismo e cattolicesimo attraverso cui stato e chiesa avrebbero potuto avviare una più pacata riflessione sui loro rapporti? Per l'autore l'anticlericalismo è o puerilità o un vero e proprio piano per mantenere viva un'ostilità settaria atta a dividere, a impedire «agli uomini di buona volontà» di superare quella frattura tra italiani che perdeva sempre più di senso e attualità. Si tratta, come si capisce, di una prospettiva che risente dell'esperienza di chi è stato personalmente testimone della diffusa aggressività nei confronti non tanto e non solo del clero quanto dei sentimenti religiosi, prospettiva che, proprio per questo, risulta oggi poco soddisfacente. Nel momento in cui l'ambito giuridico della trattazione lascia il posto alla descrizione della mentalità, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, non dovrebbe essere dimenticato che l'ostilità nei confronti della chiesa e tutto ciò che

la rappresentava era e rimaneva, in primo luogo, un importante aspetto del più generale conflitto tra le diverse correnti del liberalismo che si erano confrontate sul terreno della costruzione del nuovo stato e della imposizione della sua leadership politica. In quest'ottica non deve dunque venire trascurato il fatto che l'anticlericalismo si era di fatto trasformato nella principale moneta di scambio in possesso delle forze radicali e democratiche che, uscite politicamente ma non culturalmente sconfitte dalle lotte risorgimentali, intendevano rivendicare anche nei grigi decenni della «prosa», il loro diritto alla visibilità pubblica e al protagonismo politico guadagnato in occasione delle lotte risorgimentali. Per questo l'anticlericalismo dovrebbe essere considerato, politicamente, lo strumento principe con cui le forze che la *Realpolitik* aveva escluso dalla legittimazione politica difendevano una indiscussa ma comunque sempre insidiata legittimazione culturale. Da questo punto di vista, per quella grande tradizione radicale che aveva fattivamente contribuito alla nascita dell'Italia, il solo modo per rivendicare, a partire da una legittimazione culturale conquistata sul campo, il diritto a un protagonismo politico – in un contesto in cui la polemica antimonarchica era ormai impraticabile e il tema della giustizia sociale si era spostato dall'umanitarismo della originaria prospettiva democratica all'incontrollabile versante della lotta di classe – era quello di agitare il tema dell'indiscutibile nemico comune. Non si trattava però di un richiamo astratto o forzato. Troppo poco viene ricordato che comunque il cattolicesimo italiano prima di essere una fede religiosa e un sentimento in grado di accomu-

nare la grande maggioranza degli italiani, rappresentava ancora in quegli anni la sintesi culturale di tutto ciò che si muoveva sul terreno dell'opposizione all'unità nazionale, al costituzionalismo liberale. L'immagine del nemico non scompare, insomma, con la fine della guerra, tanto più quando il nemico continua ad operare ovunque e a manifestare la sua ostilità. L'anticlericalismo inoltre giocava, come ricorda Jemolo, sulla sua capacità di continuare a presentarsi come l'alfiere dell'anticonformismo, della modernità, manifestazione provocatoria del bisogno manifestato da estesi settori della piccola e media borghesia di sfuggire alle tradizioni e alla dimensione familiare. L'aspetto effimero, «spicciolo» come scrive l'autore, di quell'anticlericalismo tipico di un certo tipo di borghesia, soprattutto meridionale, sfaccendata e priva di un'effettiva consapevolezza del proprio ruolo politico e sociale (sapientemente descritta per altri aspetti proprio in quegli anni da Salvemini), non può e non deve però nascondere il fatto che l'anticlericalismo rappresentava una delle principali e peculiari vie attraverso cui in Italia masse sempre più numerose di giovani sperimentarono la ribellione verso l'autorità e soprattutto il distacco dal mondo cetuale e corporativo di cui la chiesa incarnava l'ultimo grande baluardo morale. L'emersione del soggetto politico – pallida e parziale proiezione illuminista del libero venditore di forza lavoro da cui muove la rivoluzione industriale ottocentesca, impegnato a divincolarsi dalle spire delle «comunità» di appartenenza – è un fenomeno che, in forme e modi diversi, tutta l'Europa sperimenta nel XIX secolo. In questo senso dunque è evidente che in Italia tale esigenza

non può non entrare in rotta di collisione, non solo simbolica, con la chiesa cattolica individuata come nemico «soggettivo», in quanto concretamente e palesemente ostile all'indipendenza nazionale, e «oggettivo» in quanto portatrice di valori in radicale rotta di collisione con i principi ideologici e culturali del liberalismo su cui il nuovo stato riteneva di dover radicare il senso della propria identità e la forza della propria modernità. Non a caso gli studi degli ultimi anni hanno confermato che per la chiesa il vero nemico, quello da combattere quotidianamente nelle realtà locali e nel tessuto sociale del paese, era il radicalismo, non certo il socialismo. Osservato dal duplice punto di vista qui esposto, cioè terreno di vitale legittimazione culturale della componente radicale

politicamente esclusa dalla leadership nazionale e, allo stesso tempo, espressione, per quanto greve e superficiale, di un bisogno di affermazione di un nuovo soggetto politico, vale a dire del teorico e virtuale protagonista dello scenario istituzionale e della cultura liberal-parlamentare dello stato unitario, l'anticlericalismo assume un profilo diverso da quello individuato da Jemolo: si è trattato di uno dei «lasciapassare» con cui, in un contesto di scientismo positivista, primi consistenti nuclei di giovani italiani sperimentarono l'illusoria scorciatoia verso una modernità che per la prima volta poteva aspirare ad influenzare la politica ma allo stesso tempo avrebbe potuto esistere ed esprimersi a prescindere da essa.

557

Maria Serena Piretti

Un libro di storia e di politica

Il premio Viareggio era stato istituito nel 1929 per cercare di creare, come avrebbe ricordato uno tra i fondatori, Leonida Repaci, un momento di incontro, a livello letterario, per tutti coloro che fossero stati capaci di non subire passivamente la dittatura. Il premio aveva taciuto negli anni della guerra e poi nel 1946 era ripresa la sua assegnazione e, dopo che nel 1947 per la saggistica era stato assegnato alle *Lettere dal Carcere* di Antonio Gramsci, nel 1949 nella stessa sezione fu assegnato a *Chiesa e*

Stato in Italia negli ultimi cento anni, pubblicato l'anno precedente da Arturo Carlo Jemolo per i tipi dell'Einaudi.

Il libro venne lanciato dall'editore come «il più scottante problema della nostra storia analizzata da un grande scrittore cattolico»¹. Il volume ripercorreva infatti la storia d'Italia dal Risorgimento alla nascita dell'Italia repubblicana avendo come campo privilegiato d'indagine il tema dei rapporti tra la chiesa di Roma e lo stato unitario nelle sue diverse tappe: unifica-

¹ Si veda la fasciatura alla prima edizione del volume.

zione e Italia liberale, gli anni del fascismo, la caduta del regime e la fondazione della repubblica. Se per la prima fase, quella anche più densa, del Risorgimento e del liberalismo lo studio si presenta con tutti i caratteri di un'opera storica documentata, la seconda, ma soprattutto la terza parte, in proporzione molto più snelle rispetto alla precedente, risentono di un forte coinvolgimento dell'autore nei temi trattati per cui, come ricorderà Giovanni Miccoli nella sua prefazione al volume², si fa labile il confine tra la ricostruzione ad opera del narratore esterno e il vissuto dell'autore che già nel 1920 aveva vinto il concorso a professore straordinario di diritto ecclesiastico presso l'Università di Sassari³ ed era ben presente alle vicende politiche che dilaniavano l'Italia in quegli anni⁴.

558

Le prime recensioni

Nel 1949, quando il libro era già alla sua prima ristampa, uscirono le prime recensioni. Tra le altre un certo rilievo ebbero quelle pubblicate su «Il Ponte», la rivista di Calamandrei che annoverava tra i suoi collaboratori lo stesso Jemolo, e su «La Civiltà Cattolica», in quegli anni espressione, a fianco de «L'Osservatore Romano», della voce ufficiale della chiesa.

Per «Il Ponte» fu la penna di Carlo Morandi a tracciare, pur con diversi rilievi, un bilancio del volume nel complesso positivo.

Morandi definiva da un lato Jemolo autore dalla «limpida coscienza di liberale e di cattolico vigilante»⁵ e dall'altro, riferendosi al volume, trattazione «robusta» quella che spazia tra il 1870 ed il 1915, ma il libro «attinge il suo tono più alto e più vivo che nell'esame del dopoguerra e del periodo fascista, non meno che nell'esame conclusivo ricco di tutti gli appassionati interrogativi del momento presente»⁶. Proprio sugli anni coevi è la chiusa di Morandi a commento del volume:

Le pagine finali dello Jemolo, che sottolineano la ben diversa autonomia dei partiti cattolici di Francia e del Belgio rispetto a quello italiano (e dello stesso clero e della cultura religiosa d'oltralpe), proprio per la loro misurata esattezza di tono e di giudizio, sono gravi e preoccupanti. Anche le parole dette all'a. da un alto e colto prelado (è forse indiscreto identificarlo in monsignor Barbieri?) inducono a meditare: tutta l'Italia è indispensabile alla Chiesa; Roma e l'Italia sono «il piedistallo necessario, indivisibile della Santa Sede», la tradizione nazionale ecclesiastica dell'Italia «non è, appunto, che la funzione di cuore della cattolicità». Ma l'Italia ha in sé anche altri problemi, politici e sociali, che la legano all'Europa e al mondo; come armonizzarli con questa asserita funzione di Stato «piedistallo» della Santa Sede?⁷.

Lo spinoso problema dei rapporti tra stato e chiesa che era stato uno dei punti nevral-

² G. Miccoli, *Prefazione*, cit., p. XXVI.

³ Cfr. F. Margiotta Broglio, *Jemolo, Arturo Carlo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 2004, vol. 62, *ad vocem*.

⁴ Si vedano le lettere che nell'agosto del 1920 scrive alla futura moglie, Adele Morghen, dove si definisce «antibloccardo, anticonservatore e antiinterventista», *ibidem*.

⁵ C. Morandi, *Chiesa e Stato in un secolo di vita italiana*, «Il Ponte», 1949, 1, p. 126.

⁶ *Ivi*, p. 127.

⁷ *Ivi*, p. 130.

gici del dibattito costituente culminato in quel 25 marzo 1947, quando De Gasperi, tra le righe, aveva ventilato la posta in gioco di un referendum sull'intero testo della Costituzione se non fosse passato l'inserimento dei Patti lateranensi nel testo costituzionale, è qui ripreso da Morandi e stigmatizzato in modo molto più deciso di quanto lo stesso Jemolo non faccia quando sottolinea che «l'inattesa realizzazione di uno Stato guelfo a cento anni dal crollo delle speranze neoguelfe» è «breve momento, piccola vicenda nella eterna storia dei rapporti tra umano e divino»⁸.

Fu padre Salvatore Lener che su «La Civiltà Cattolica», invece, si cimentò in una lunga analisi del libro⁹, contestando fin dalle prime righe l'attribuzione dell'opera, fatta dall'editore, a uno scrittore cattolico: «pure essendo indubbiamente opera di un grande scrittore (che è cattolico), non costituisce punto opera di *scrittore cattolico* in quanto tale, né i cattolici possono comunque accettarla senza sostanziali riserve sul presupposto dottrinale e sentimentale che anima e domina»¹⁰.

Unico apprezzamento, tra i tanti rilievi e le profonde dissonanze, l'affermazione in chiusura laddove padre Lener sottolineò che, al di là delle divergenze, l'autore restava comunque sempre uno studioso «degnissimo di rispetto»¹¹. Ma in realtà tutta la lettura era ritmata solo sui rilievi mossi alla

ricostruzione fatta da Jemolo: dal considerare le manifestazioni anticlericali «semplici “colpi di spillo” gravi più per l'eccessiva suscettibilità della Chiesa»¹²; al punto d'osservazione scelto dall'autore proprio di un liberale del Risorgimento, ancorché cattolico; dall'imputare all'autore di aver scelto di schierarsi nel conflitto tra stato e chiesa dalla parte del primo; all'«inadeguatezza delle accorate pagine conclusive»¹³. E proprio sui tormentati anni della fine della guerra, preludio alla fondazione della Repubblica, si fermava padre Lener per sottolineare come nell'affrontare il tempo presente Jemolo evidenziasse a fianco della sua «passione “risorgimentale” [...] fierissima quella dell'antifascista, per cui [...] fascismo e nazismo restano ancora il “pericolo numero uno” che fa passare in seconda linea, per Jemolo, anche quello comunista»¹⁴. Perfettamente coerente questa sottolineatura con la sistematica condanna che la rivista condusse in quegli anni non solo contro la dottrina comunista, ma contro tutto ciò che il partito comunista rappresentava e contro ogni tentativo di rendere compatibili in lotte comuni cattolici e comunisti.

Gli anni «dopo il fascismo»

È nelle pagine che Jemolo dedica agli anni dopo il 1943 e dopo il 1945 che prende forma il problema rappresentato dallo sfaldarsi del fronte antifascista e dal ricomporsi

559

⁸ La citazione è presa dall'edizione riveduta del testo originale, A.C. Jemolo, *Chiesa e stato in Italia*, cit., p. 340.

⁹ Cfr. S. Lener, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, «La Civiltà cattolica», 1949, 2367.

¹⁰ Ivi, p. 295 [corsivo nell'originale].

¹¹ Ivi, p. 308.

¹² Ivi, pp. 296-297.

¹³ Ivi, p. 300.

¹⁴ Ivi, p. 303.

di un nuovo fronte di contrapposizione che avrebbe rappresentato per lungo tempo il fulcro centrale della vita politica italiana: anticomunismo/comunismo, in cui particolarmente delicato appariva il ruolo giocato dalla chiesa.

È qui che Jemolo sottolinea come vi sia stato «chi ha spiegato il lento dissolversi dell'atmosfera di accordo con un richiamo che il partito avrebbe avuto dall'alto, alla posizione ch'esso doveva prendere in armonia con quella di tutte le forze cattoliche mondiali, le quali non potevano restare neutrali in una lotta, anche incruenta, contro il comunismo»¹⁵. E prosegue rimarcando come siano stati più che ostacolati condannati tutti i tentativi di costruire ponti di congiunzione tra mondo cattolico e mondo comunista; ricorda l'ostracismo diretto contro Guido Miglioli, già deputato popolare, sindacalista bianco, che si era cimentato con la pubblicazione di un libro *Con Roma e con Mosca*¹⁶, nel tentativo di conciliare cattolicesimo e comunismo; ma soprattutto ricorda come in realtà il provvedimento del Santo ufficio di condanna dei comunisti fosse stato anticipato dalla prassi del clero: «col respingere i comunisti dall'ufficio di padrini nel battesimo e di testimoni nelle nozze»¹⁷.

Per la chiesa d'altronde, come ricordava padre Lener, il fascismo aveva comunque

«garantito [...] con atto solennemente impegnativo dello Stato i diritti originari e storici della Chiesa cattolica in Italia, ne permetteva e facilitava ampiamente l'esercizio, anche se ciò importa[va] l'onere [...] di benedire qualche gagliardetto», ben diverso era ciò che il comunismo aveva rappresentato e continuava a rappresentare: «il comunismo, quello di *oggi* non del 1917, arresta e tortura i Cardinali, deporta e bastona i Vescovi, uccide a centinaia sacerdoti e religiosi, sopprime la stampa, l'insegnamento, le associazioni cattoliche, limita e sorveglia l'esercizio del culto, incamera i beni delle opere pie, esclude ogni libertà di riunione; breve: impedisce ogni manifestazione collettiva e privata della vita che non piaccia ai rossi tiranni del Kremlino»¹⁸.

Gli anni del «rovetto ardente»

Jemolo, pur consapevole delle ragioni della chiesa, continuerà ad affrontare questo argomento sotto un profilo diverso, conscio della fragilità di ogni posizione e della sua suscettibilità, nel tempo, a cambiamenti¹⁹. Proprio per questo, commentando sulle pagine de «Il Ponte», il decreto del Santo ufficio con cui la Suprema congregazione impartiva la scomunica ai comunisti, si riprometteva di mettere in guardia, come peraltro aveva già fatto sulle pagine di *Chiesa e Stato*, chi aveva le redini del comando dai pericoli

¹⁵ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 299.

¹⁶ Cfr. G. Miglioli, *Con Roma e con Mosca*, Milano, Garzanti, 1945.

¹⁷ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 299.

¹⁸ S. Lener, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 304.

¹⁹ A questo proposito, scriverà sul finire del 1949: «Ed è possibile che tra cento anni ci si chiederà se intorno al 1944-1945 la condanna di ogni forma di comunismo cattolico sia stata saggia, se un tentativo di staccare i comunisti cattolici dalla direzione russa, lasciando però il loro nome e tutto quel di dottrine politiche ed economiche che non era incompatibile con il cattolicesimo, non sarebbe stato ardito e geniale», in A.C. Jemolo, *La scomunica dei comunisti*, «Il Ponte», 1949, 2, p. 1233.

reali o presunti del comunismo e del rinasciente fascismo, e vedeva soprattutto nei rigurgiti di quest'ultimo il reale pericolo a cui l'Italia, e non solo, andava incontro:

Il ben pensante vi dirà che l'Italia è stata per cadere sotto il gioco comunista, che la minaccia comunista incombe sempre su di essa, che fascismo e neo-fascismo sono relitti trascurabili [...] Non insisterà più su quelli che furono gli orrori del nazismo, cercherà di svalutarli, per poter ripetere a sazietà che i peggiori tempi del nazismo apparirebbero una oasi di riposo e di serenità di fronte a ciò che porterebbe un avvento del comunismo. Occorrerà replicargli che [...] non ci fu mai un momento in cui il comunismo avesse una sola possibilità di conquistare l'Italia, in cui a Mosca si giudicasse possibile una tale conquista, in cui le leve del comando non fossero nelle mani dei conservatori, ed in prevalenza dei funzionari e dei tecnici del ventennio fascista [...]. Che pure elementi di fatto confermano la ripresa [...] del fascismo, l'adesione di un numero sempre più largo d'italiani a principi ideologici schiettamente fascisti; che gli ultimi due anni hanno segnato un continuo ritorno a quei posti di comando nell'amministrazione [...] di alti funzionari dell'ultimo periodo fasci-

sta [...]; che il nuovo fascismo è amaro, con spirito di vendetta, combattivo, ben più che non fosse quello del 1921-1922²⁰.

Era questa la disillusione rispetto alle speranze che erano sorte spontanee tra il 1944 ed il 1945, le aspettative rispetto alla possibile costruzione di uno stato realmente nuovo «fondato su un più rigoroso costume morale, su nuovi rapporti politici e sociali»²¹, le speranze che avevano fatto definire a Jemolo quel periodo come «i giorni del rovetto ardente»²² e lo avevano portato a vedere in De Gasperi, nonostante gli apprezzamenti per l'uomo²³, «lo spegnitore»²⁴ di quel rovetto.

Questa stessa disillusione accompagnerà Jemolo anche negli anni a venire, tanto da arrivare a scrivere in chiusura del suo *Questa Repubblica*, volume di raccolta, quasi una continuazione di *Anni di prova*, pubblicato nel 1969²⁵: «Dico solo: quando rievoco i molti che divisero con me le grandi speranze del 1945 e degli anni immediatamente seguenti, penso che sono stati amati da Dio quelli che hanno chiuso gli occhi in tempo per non vedere l'Italia del 1978»²⁶.

²⁰ Ivi, p. 1240.

²¹ G. Miccoli, *Prefazione*, cit., p. XII.

²² A.C. Jemolo, *Anni di prova*, Venezia, Neri Pozza, 1969, p. 182.

²³ Cfr. A.C. Jemolo, *Tra Cavour e De Gasperi*, ora in B. Quaranta (a cura di), *Il Malpensante*, cit., pp. 175-179.

²⁴ L'affermazione è riportata da Bruno Quaranta nella sua presentazione alla raccolta di articoli di Jemolo in *Il Malpensante*, cit., p. XIII, ma si veda per un corretto inquadramento di questa definizione *Lo spegnimento del rovetto*, ivi, pp.135-139.

²⁵ Si veda a questo proposito l'introduzione di Giovanni Spadolini, in A.C. Jemolo, *Questa Repubblica*, Firenze, Le Monnier, 1978, p. XII.

²⁶ Ivi, p. 301.