

ANNO XXXIX - 1970/71

NUOVA SERIE A - N. 23

STVDI VRBINATI

DI SCIENZE GIURIDICHE ED ECONOMICHE



EDITORE DOTT. A. GIUFFRÈ - MILANO

STVDI VRBINATI

SCIENZE GIURIDICHE ED ECONOMICHE

Anno XXXIX

1970 - 1971

*
TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI
*

Redattore : prof. GIOVANNI GUALANDI

Direttore responsabile : prof. CARLO BO

Autorizzazione del Tribunale di Urbino del 22 settembre 1950, n. 24

SOC. TIP. «MULTA PAUCIS» - 21100 VARESE - VIA F. GUICCIARDINI, 66

al cuore materno
questo cuore sì fiero, sì generoso, financo
sì atroce per inarrivabile tenerezza, che in
ingegno vince i sapienti e in forza i
giganti.

(ROSMINI, *Filosofia del diritto*)

GABRIELE MOLTENI

LA LIBERTA' RELIGIOSA IN ROSMINI

INTRODUZIONE

L'aspirazione religiosa — e insieme sociale e politica — ad una società spiritualmente unificata e ad una Chiesa coincidente visibilmente con l'umanità non si risolve soltanto in « una promessa escatologica e all'orizzonte della storia » ⁽¹⁾ di cui « uomini dell'ingegno di un Rosmini » ⁽²⁾ sono stati fondamentalmente convinti, ma si pone anche quale presupposto culturale e motivo ispiratore della « costruzione maestosa » ⁽³⁾ del pensiero rosminiano, così suggestiva ancor oggi, quando si ha « coincidenza con la celebrazione del centenario della fine del potere temporale pontificio » ⁽⁴⁾, e nell'epoca, come la nostra, che ha visto il Concilio Vaticano secondo dichiarare che « la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa » ⁽⁵⁾. Tale puntualizzazione dell'assise ecumenica, riproducendo in termini di sintesi l'afflato perennemente presente alla tradizione romana, emerge

(1) D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano, I, Introduzione sistematica. Fonti. Principi informatori e problemi fondamentali*, Milano 1969, p. 330.

(2) JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963, p. 54.

(3) GIACCHI, *Il concordato del Laterano e la tradizione italiana*, in *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, Milano 1963, p. 69.

(4) Così il Papa, il 22 dicembre 1970, nel discorso di denuncia della « profonda amarezza » per la « introduzione del divorzio nella legislazione italiana » che costituisce « violazione del Concordato... quando, a conclusione della questione romana, l'equilibrio dei rapporti fra Chiesa e Stato, felicemente instaurato dai Patti Lateranensi e sancito dalla stessa Costituzione Italiana, pareva doversi ritenere sicuro e inviolabile »: PAOLO VI, *Allocuzione al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, in *L'Osservatore Romano*, 23 dicembre 1970, p. 1.

(5) *Dignitatis Humanae*, n. 2. Tale dichiarazione conciliare aggiunge che « questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società » (*loc. cit.*). Cfr. *Lumen Gentium*, n. 36; *Gaudium et Spes*, nn. 21, 26 e 73; *Ad Gentes*, n. 13; *Dignitatis Humanae*, nn. 1-15; *Gravissimum Educationis*, n. 7.

dal travaglio dottrinale che ha le sue radici nella prima metà del secolo decimottavo ⁽⁶⁾ e che, nell'arco della sua maturazione, non teologica soltanto, annovera quale « punto nodale » ⁽⁷⁾ il pensiero politico-religioso di Antonio Rosmini Serbati, specchio del suo tempo lacerato da tensioni antiche e nuove e costellato da complesse personalità come quella « figura di Pio IX » che « dovette avere un fascino singolare » ⁽⁸⁾.

Il tema della libertà religiosa, che per l'ecclesiasticista « si concreta nella diretta formulazione e attuazione di un principio essenzialmente giuridico, diretto alla regolamentazione di tipici e delicatissimi rapporti intersubiettivi e sociali » ⁽⁹⁾, assume una complessità particolare nell'analisi della intuizione rosminiana che, pur nel fluire delle sue evoluzioni e caratterizzazioni, quasi costantemente tende ad una tenace connessione tra il concetto di codesta libertà, quale è definita in rapporto all'istituzione statale, con quello che la proietta nel suo rapporto con Dio.

La nostra indagine si propone appunto di individuare, specificamente, la concezione (o le concezioni) rosminiana in materia di libertà religiosa, un tema che trova risonanza in gran parte dell'opera « di questo tra i massimi uomini di pensiero che la civiltà italiana abbia avuto » ⁽¹⁰⁾ il quale non ha mancato di penetrare nel problema, affrontandone la molteplicità e la complessità degli aspetti di cui si compone: dai suoi fondamenti filosofici e antropologici, alle sue implicazioni giuridiche e politiche, fin ad essere propugnato sui fogli de *L'Armonia* in

⁽⁶⁾ Echeggiano qui i rilievi, elaborati proprio in sede di definizione del diritto ecclesiastico, da un insigne cultore della materia per confermare « l'impossibilità... di scindere una trattazione dogmatica ed una trattazione storica della problematica giuridica, perchè anche la dogmatica è storicamente condizionata » (DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano 1970, p. 2).

⁽⁷⁾ Questa la convinta conclusione, che si condivide, di un organico e recente indagatore dello spirito rosminiano: TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966, p. 357.

⁽⁸⁾ JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 37.

⁽⁹⁾ D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 323.

⁽¹⁰⁾ GIACCHI, *Il Concordato del Laterano e la tradizione italiana*, cit., p. 69.

polemica serrata con le tesi anticlericali dei liberali piemontesi.

La letteratura fiorita intorno alla libertà religiosa, davvero immensa specialmente dopo la pubblicazione della dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*, non ha tuttavia ancora avvicinato con sufficiente impegno e organicità, salvo lodevoli eccezioni, il pensiero rosminiano, che pure presenta una ricchezza e una originalità tutta da scoprire su questo argomento che tanto polarizza l'attenzione di teologi, sociologi e giuristi ⁽¹¹⁾.

Anche per questi motivi, l'impostazione del lavoro non appare sempre agevole e reclama, per una sua compitezza e serietà, una costante aderenza ai vari « passi » che segnano lo svolgimento della produzione dell'autore che si considera. Invero, pur non esistendo un'opera di Rosmini sulla libertà religiosa, il problema vibra nella mente del grande scrittore e trova risonanza in gran parte dei temi via via da lui trattati.

Alla luce di siffatte considerazioni è parso utile, per l'economia del nostro studio, inserire le « pause » rosminiane volte alla libertà religiosa, in una prospettiva piuttosto storica che teorica.

Seguendo questo orientamento metodologico, sempre cercando di scoprire tra le pieghe dell'intera architettura rosminiana i punti di affioramento della problematica all'esame, pare valida articolazione quella di mettere a fuoco tre « momenti » del pensiero rosminiano e individuare, in questi, lo sviluppo dell'idee.

(11) In un lungo saggio sulla libertà religiosa apparso nella rivista *Studium* che ha senz'altro una certa pretesa di completezza, visto che traccia la storia del pensiero su ben quattro numeri, Rosmini non viene neppure nominato. Cfr. BARBAINI, *La libertà religiosa*, in *Studium*, 1964, nn. 7, 8, 9 e 10. Dobbiamo soprattutto agli scritti di Clemente Riva l'aver condotto l'attenzione sul pensiero del Rosmini. Tutti i saggi in proposito, però, si limitano a poche citazioni anche se al fondo molto spesso il discorso è di chiara ispirazione rosminiana. Cfr. RIVA, *La Chiesa incontra gli uomini*, Brescia 1966; *Id.*, *Limiti della libertà secondo Rosmini*, in *Potere e responsabilità*, Atti del XVII Convegno del centro studi filosofici tra professori universitari, Brescia 1963, p. 140 ss.; *Id.*, *Critica rosminiana al perfettismo politico*, in *Il problema del potere politico*, Atti del XVIII Convegno di Gallarate, 1963, p. 115 ss.; *Id.*, *Il problema della libertà religiosa*, in *Humanitas*, 1-2, 1929, p. 22 ss.

E ciò nella convinzione che « in Rosmini, come in pochissimi altri filosofi, *tout se tient*, logicamente quanto cronologicamente » ⁽¹²⁾, tanto che « non conobbe pentimenti, conversioni, radicali trasformazioni di pensiero » ⁽¹³⁾ che potessero incrinare la sistematicità armonica della sua vasta operosità letteraria.

Si è così voluto identificare il primo « momento » nell'opera dedicata alle *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, per comprendere le quali, scrive padre Bozzetti, « bisogna anzitutto entrare nell'animo con cui furono scritte ⁽¹⁴⁾; e cogliere la spiritualità dell'uomo, prima di intraprendere uno studio sul pensiero, sembra imprescindibile.

Il secondo « momento » si ritiene coincida con l'elaborazione teoretica della maturità. Il problema della libertà religiosa, che in questa fase si caratterizza meglio come libertà di coscienza in materia religiosa, pur non specificamente trattato nell'opera politico-giuridica di questo periodo, emerge tuttavia in significative linee e in chiare formulazioni. Il discorso sulla « persona », che si snoda lungo tutta la tradizione cristiana per rivivere nei documenti dell'ultimo Concilio e nella voce del Pontefice romano, viene riproposto da Rosmini all'attenzione della cultura ottocentesca tanto che in questa parte si troveranno spunti che conservano una entusiasmante freschezza anche per la sensibilità culturale dell'uomo moderno.

Il terzo ambito della nostra ricerca si volge a presentare il pensiero rosminiano in materia di libertà religiosa in quello che è stato chiamato « il momento politico » di Antonio Rosmini ⁽¹⁵⁾,

⁽¹²⁾ PIOVANI, *Antonio Rosmini e il socialismo risorgimentale*, in *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano 1951, p. 28.

⁽¹³⁾ SOLARI, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Torino 1936-37, vol. 73, p. 225.

⁽¹⁴⁾ Cfr. RIVA in *Introduzione a ROSMINI-SERBATI, Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di RIVA, Brescia, 1966, p. 15.

La particolare prospettiva storica, la intensa, sofferta partecipazione con cui fu scritta e infine la storia significativa della sua pubblicazione, non possono che sempre più convincere dell'importanza di prendere in considerazione quest'opera.

⁽¹⁵⁾ L'espressione è stata usata la prima volta da FRUGONI. Cfr. *Il momento*,

caratterizzato dal tentativo di dare un ordinamento giuridico concreto anche al diritto *de quo* peculiarmente nello *Statuto per lo Stato Romano* e nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, nonchè dal tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte. È il periodo di collaborazione con *L'Armonia* di Torino e ai nostri fini presenta un irrinunciabile valore perchè ad esso si riferiscono e in esso vanno collocate le pagine che esplicitamente e direttamente svolgono il tema della libertà religiosa.

È opportuno fin d'ora annotare come tutta la produzione del Rosmini non si esime da quella prolissità ⁽¹⁶⁾ per cui anche chi non può essere certo annoverato tra i detrattori del sacerdote roveretano segnalò il suo « periodare faticoso e complicato » nonchè una « vita del pensiero soffocata da una macchinosa impalcatura scolastica » ⁽¹⁷⁾. Secondo alcuni critici, a questa ragione si dovrebbe riconnettere l'alterna se non scarsa fortuna incontrata dalle formulazioni rosminiane ⁽¹⁸⁾. Codesti tratti del pensiero rosminiano, le difficoltà del linguaggio che lo esprime nonchè diverse e contorte circostanze politiche e culturali hanno contribuito a fare di Rosmini un autore non sufficientemente conosciuto, nonostante l'ampia letteratura che lo riguarda, talora

politico del Rosmini, in *Humanitas*, III, 1948, p. 52 ss., ed è ripresa dal TRANIELLO: cfr. cap. I, parte III de *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 283.

⁽¹⁶⁾ Proprio in ordine ad un'opera fondamentale anche per questo studio sulla libertà religiosa, cioè *La filosofia del diritto*, si rileva che « l'esposizione è prolissa certo, stancante; l'Autore assai spesso si ripete, assai spesso distingue e sottodistingue » (DI CARLO, *Il diritto nel pensiero di A. Rosmini*, in *Il circolo giuridico*, Palermo 1953, p. 25 estr.). Ciononostante, « questi difetti non inficiano il valore dell'opera » (*loc. cit.*) in cui « un severo, ordinato, connesso, chiaro e perspicuo pensiero si svolge » (p. 26).

Aggiungasi poi che è possibile mettere in relazione codesto carattere del periodare caratterizzato da soventi ripetizioni, proprie di alcune opere, col fatto che Rosmini usasse spesso dettare invece di scrivere di proprio pugno.

⁽¹⁷⁾ CAPOGRASSI, *Per Antonio Rosmini*, in *Opere*, IV, Milano 1959, p. 100.

⁽¹⁸⁾ « La scoperta di Rosmini è in corso e il suo inizio è recente » questa l'autorevole annotazione di SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, in *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955), a cura di SCIACCA, I, Firenze 1957, p. 47).

trascurato in pur importanti aspetti della sua forte personalità o settori della sua copiosa produzione, e spesso pertanto non apprezzato nella giusta misura.

L'obiettività rigorosa delle osservazioni avanzate dagli interpreti non avallano tuttavia le esasperanti conclusioni per cui « l'atteggiamento fondamentale di questo autore » sarebbe « mirabilmente inattuale » ⁽¹⁹⁾ e inoltre, qualora il lettore moderno voglia cimentarsi nello studio dell'opera di Antonio Rosmini, « dovrà decidersi a capire anche che non voglia » ⁽²⁰⁾.

⁽¹⁹⁾ CAPOGRASSI, *op. cit.*, p. 101.

⁽²⁰⁾ *Id.*, *op. cit.*, p. 104. In un altro saggio, *Il diritto secondo Rosmini*, in *Opere*, IV, *cit.*, p. 323 Capograssi si vede tuttavia responsabilmente costretto a temperare i rilievi formali alla luce della analisi dei contenuti e avverte che « ci sono tre ostacoli alla comprensione esatta del pensiero giuridico del Rosmini... Il primo è la sua eccessiva chiarezza, per meglio dire quel suo metodo di spiegar tutto, di esprimere tutto in definizioni, in ricerche di essenza nella luce di una implacabile logica deduttiva. Il povero e gracile lettore moderno si perde e perde ogni interesse. Il lettore contemporaneo è avido di immediato e di vissuto; vuole piuttosto che si mostrino le realtà che contengono contratti e dolorosi i problemi della vita, che non gli si diano soluzioni definitive di problemi non più tali. In Rosmini il vissuto c'è, si può dire che non c'è altro, ma è nascosto e quasi difeso da una calotta di astrazioni e definizioni sche scoraggiano il lettore », p. 323.

Quanto all'ultimo punto, di parere non conforme è ACETI, *La filosofia rosminiana nel diritto e nella politica*, in *Riv. fil. neo-scol.*, 1955, p. 275: « Non risolviamo i problemi nello schematismo geometrico di un trattato, ma piuttosto costruiamo il trattato muovendo dall'esperienza, Rosmini, nonostante le sue dichiarazioni, ripetute pure da non pochi suoi seguaci, noi lo sentiamo già troppo provveduto di fronte all'esperienza, già ricco, mentre noi riteniamo la persona umana ben più docile da parte della realtà; per questo preferiamo essere guidati dal metodo di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, i quali, prima di concludere o di definire ci dicono « guarda, vedi quello che può essere detto », p. 275.

Anche secondo TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, *cit.*, p. 7 « Il metodo critico del Rosmini, la sua *forma mentis*, il suo stile analitico danno alla maggior parte dei suoi scritti un tono distaccato, l'apparenza di una freddezza scientifica, scarsamente sensibile alle profonde novità proprie dei tempi ai quali apparteneva; il suo caratteristico ragionar *sub specie aeternitatis*, frutto di una lunga consuetudine con scrittori di cose teologiche, lascia di primo acchito l'impressione di una astrattezza, talora povera di contenuti ».

L'Autore è però d'accordo col Capograssi quando alla validità dei contenuti: « nel caso del Rosmini si tratta di riscoprire pazientemente, sotto le sue formule generali e le sue enunciazioni di principio, la presenza viva e stimolante di una realtà spirituale e culturale in rapido divenire » (*op. cit.*, p. 8),

Anche se è metodologicamente corretto abbandonare, da un lato, posizioni di ripulsa preconcepita del messaggio rosminiano e, dall'altro, disegni di forzata rivendica alle tesi filosofiche e politiche del Rosmini, di una integrale e assoluta « attualità » rimane indiscutibile e inconfutabile la pletora di adesioni a quest'uomo « sensibile alle istanze umanistiche moderne » ⁽²¹⁾ e il meditato riconoscimento di una « sorprendente attualità di Rosmini » ⁽²²⁾ le cui « intuizioni geniali potentemente sistemate » non perdono vigore anche se « avvolte in un linguaggio, che va davvero 'letto' nel senso più forte della parola ... 'interpretato' nel senso migliore di restituzione alla sua più vera e profonda verità » ⁽²³⁾.

(21) PELLEGRINO, *L'antropologia teologica in A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1969, IV, p. 247.

(22) Ancora da ultimo, DEL NOCE, *Significato presente dell'etica rosminiana*, in *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*, Milano 1968, p. 3 e ora in *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, p. 205.

In senso conforme cfr. CARABELLESE, *Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in *Studi rosminiani*, a cura Istituto Studi filosofici-Roma, Milano 1940, p. 79 ss.; CONFRI, *Attualità del Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1949, 1, p. 8 ss.; FLORES D'ARCAIS, *Attualità della pedagogia di A. Rosmini*, *ibidem*, 1955, 3-4, p. 228 ss.; PASSERI PICNONI, *Attualità del pensiero pedagogico di Antonio Rosmini*, in *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), cit., 2, p. 967 ss.; EVAIN, *Antonio Rosmini e l'attualità filosofica. Dalla « Filosofia dello Spirito » all'« Ontologia fondamentale »*, in *Riv. rosm.*, 1959, 1, p. 3 ss.; SALCEDO, *Actualidad de Rosmini en los problemas fundamentales del derecho*, *ibidem*, 1959, p. 25 ss.; PIGNOLONI, *Sviluppi storici del rosminianesimo e prospettive del futuro*, *ibidem*, 1967, 2, p. 93 ss.; RASCHINI, *Attualità della tematica della « teosofia » di Antonio Rosmini*, *ibidem*, 1968, 2-3, p. 127 ss.; OTTONELLO, *L'attualità speculativa di A. Rosmini*, *ibidem*, 1969, 1, p. 3 ss.; RIVA, *Attualità di A. Rosmini*, Roma 1970, p. 7 ss., recensita da CRISTALDI, *Presenza di Rosmini*, in *Justitia*, 1971, 1, p. 883 ss.

(23) Così SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, cit., loc. cit., che lucidamente avverte come « vi sono pensatori che riespongono idee antiche con terminologia nuova e altri che intuiscono idee nuove e le espongono con terminologia antica e anche vecchia. I primi brillano e passano come meteore; gli altri dormono, anche secoli, dentro il bozzolo che si sono fabbricati da se stessi. Sono i pensatori che vanno scoperti, quasi restituiti a se stessi; scoperti al di sotto della corazza di un formulario che, 'riletto' come espressivo del loro vero pensiero, acquista significato nuovo e insospettato; anche gli equivoci, conseguenza del loro linguaggio, a

Del resto la letteratura, più recente e capillare, fiorita intorno a Rosmini, indica chiaramente che il suo pensiero « rappresenta il tentativo più completo, nell'età successiva alla Rivoluzione francese, di restituire al cattolicesimo un *organon* culturale » ⁽²⁴⁾ capace di fondere in unità i valori della tradizione cristiana e romana ritenuti irrinunciabili, e insieme di fornire tavole illuminanti per le conquiste e le meditazioni della più moderna dimensione scientifica ed umana, che riguarda « tutti gli uomini del nostro tempo, sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non lo riconoscono » ⁽²⁵⁾.

poco a poco si chiariscono e il veramente caduco e vecchio, come faglia secca, si stacca dall'albero. Antonio Rosmini è uno di questi pensatori...».

Del resto anche se « bisogna ammetterlo, Rosmini scriveva veramente male » (DEL NOCE, *op. cit.*, p. 217) non può astrarsi l'Autore che si considera dal contesto culturale e letterario in cui visse e i cui prototipi vanno individuati in Cuoco, Botta, Papi, Monti e Cesarotti, sicchè « il Rosmini, scrittore, non potè essere diverso da loro anche perchè le doti del pensatore e dell'asceta, così naturali in lui, lo rendevano meno diligente nella ricerca delle forme espressive che accettava dal tempo suo facendole proprie senza preoccupazione alcuna di particolari selezioni. Inoltre era troppo preoccupato di costruire nell'intimo e logicamente perchè potesse compiacersi della ricerca di bellezze formali nuove, originali, sue » (STOCCHETTI, *Antonio Rosmini Serbati scrittore*, in *Conferenze nel centenario di Antonio Rosmini*, a cura del Centro Cultura Religiosa d. Longhi, Milano 1955, p. 185.

⁽²⁴⁾ Cfr. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 353.

⁽²⁵⁾ *Gaudium et Spes*, p. 91, cfr. GISMONDI, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, Roma 1970, p. 7.

PRIMO « MOMENTO »

La libertà religiosa come libertà della Chiesa

CAPITOLO I

IL SENSO DELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. Gli influssi ideologici e la concezione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato. — 2. L'ecclesiologia nel *Saggio sulla Provvidenza* e nello *Massime di perfezione cristiana*. — 3. La tematica della persona e della libertà nella *Teodicea*. — La libertà della Chiesa e la *potestas in temporalibus* nella *Filosofia del diritto*.

1. Il tema della libertà religiosa non può essere affrontato compiutamente dallo studioso di Rosmini se l'analisi si svolge avulsa dal contesto ecclesiologico in cui il tema stesso è collocato sì da assumere delle configurazioni e delle dimensioni davvero suggestive, alla luce anche di quella idea cardine di tutta la speculazione rosminiana che è la primigenia e costante intuizione dell'« essere » ⁽¹⁾.

(1) Nelle memorie di Rosmini, manoscritte da F. PAOLI, vi è la seguente dichiarazione rosminiana che si fa risalire al 1854, tempo di composizione della *Teosofia*: « Giovane sui diciotto anni camminavo un giorno tutto solo e in me raccolto per quella via di Rovereto, che chiamano Terra, ed è, come sapete, fra la torre e il ponte del Leno; e trascorrendo per i diversi oggetti del pensiero, mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro più ampio ancora; e così salendo di concetto in concetto mi trovai giunto all'idea universalissima dell'essere, nella quale ogni concetto si risolve; più oltre non potevo salire, perchè a quell'idea non si poteva togliere che l'essere, e togliendole l'essere la mi svaniva, ed io restavo con nulla. Mi persuasi allora che l'idea dell'essere è la ragione ultima di ogni concetto, il principio di tutte le cognizioni; mi acquetai nel vero trovato, godendone e adorando il Padre dei lumi. E la mia consolazione crebbe, quando, retrocedendo sul fatto cammino e rivestendo quell'idea di tutte le determinazioni di cui mano mano l'avevo spogliata, mi vedevo l'un dopo l'altro ricomparire i primi concetti fino al primissimo da cui avevo preso le mosse, conchiusi dunque con sicurezza che l'idea dell'essere è il contenuto massimo, la idea madre, siccome quella che contiene nel suo seno tutte le altre; il fondo comune di tutte le idee, che non sono se non l'idea dell'essere più o meno

Anche se è vero che « in forma sistematica, in una trattazione esplicita » la dottrina ecclesiologica del Roveretano « si trova soltanto nella *Filosofia del diritto* » ⁽²⁾, è pur vero che la valutazione specifica delle varie componenti della istituzione ecclesiastica, la *suspence* della pubblicazione anonima nel 1848 e postuma nel 1863 ⁽³⁾, dopo una organica ed esaustiva macerazione interiore, e la puntuale, pur se umile, indicazione dei settori da riformare nell'organismo al cui servizio il Rosmini tutta la vita doveva consacrare, rendono l'opera *Delle Cinque Piaghe della Chiesa* un indugio storico-sistematico di particolare valore e un punto fermo per l'interpretazione adeguata non solo dell'idea rosminiana circa la libertà religiosa ma anche del rapporto tra lo Stato e la Chiesa, globalmente considerato.

circoscritta e determinata; l'oggetto necessario del pensiero, siccome quella che entra in ogni pensiero, e non gli si può togliere senza che il pensiero perisca » (cfr. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, I, (1797-1816), Milano 1967, p. 217.

(2) BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1963, 4, p. 241 il quale subito avverte che « in varie opere di Rosmini vi sono tali accenni alla Chiesa, da permettere senza dubbio la presentazione di una dottrina in cui la Chiesa appare considerata sotto molteplici aspetti, da quello finalistico-morale a quello ascetico, dall'aspetto storico a quello teologico e mistico ».

(3) Cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, Casale Monferrato, 1887-1894, X, lettera n. 6161, p. 298: Stresa 8 maggio 1848. Con cui al Pestalozza dà incarico di distribuire alcune copie agli amici di Milano tra cui Manzoni e l'arcivescovo Romilli (cfr., *ibidem* anche lettera n. 6172, p. 311: Stresa 15 maggio 1848). Tramite il fedele Gilardi, fece pervenire copie anche al Cardinale Castracane che venne volutamente informato del nome dell'autore (cfr. *ibidem*, lettera n. 6192 p. 342: Stresa 13 giugno 1848).

Le *Cinque Piaghe della Chiesa* che, finite di scrivere nel 1832-33 apparvero, anonime, a Lugano solo nel 1848, sono opere che « dormiva nello studiolo dell'autore affatto dimentica, non parendo i tempi propizi a pubblicar quello che egli aveva scritto, più per alleviamento dell'animo suo affetto dal grave stato in cui vedeva la Chiesa di Dio, che non per altra cagione » (così ROSMINI, *Cinque piaghe della Chiesa*, Lugano 1848, p. 313).

L'anonimato venne tolto nell'edizione del giugno 1863 (a Rovereto, col titolo *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*) poichè « a questa data il Rosmini era morto e si aveva la certezza, anche per sua stessa confessione, che l'opera era sua » (SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, a cura della fac. filos. Univ. Cattolica, Milano 1955, p. 299 nota n. 2.

Abbandonato, nelle sue frange estremizzanti, il giovanile auspicio di una monarchia moderata, ove il principe forgiasse la coscienza nazionale ⁽⁴⁾, e l'idea unitaria italiana informata alla tradizione supernazionale, romana e cattolica che ebbe il suo cantore di rango in Dante, esaltato da Rosmini nella sua *Politica prima* ⁽⁵⁾, Rosmini stima in Napoleone e in Pio VII, celebrato nel *Panegirico di Pio VII* ⁽⁶⁾, l'unificazione del potere e la personificazione di sistemi politici di tendenza universalistica ⁽⁷⁾. Superate

(4) Cfr. SOLARI, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico*, Atti Accademia delle Scienze, Torino, vol. 72 (1936-37) e 73 (1937-38), p. 38.

(5) Ci si riferisce alla prima parte del materiale manoscritto, relativo agli anni 1822-26, che si trova, sotto il titolo di *Politica giovanile di Rovereto*, nell'Archivio Rosmini del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, armadio II, teca 34 A.

Testimonianze del culto dantesco da parte di Rosmini in ROSMINI SERBATI, *Letteratura e arti belle*, raccolta di opuscoli con note di PEREZ, Intra 1870-73, II, p. 251 ss. Cfr. anche il saggio di KRAUS, *Studi danteschi di Antonio Rosmini*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della nascita*, Milano 1897, I, p. 477 ss.

Interessanti riferimenti in VETTORI, *Antonio Rosmini e la tradizione dantesca del Risorgimento*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 333 ss.

(6) Con questo titolo venne pubblicato il discorso commemorativo tenuto a Rovereto il 25 settembre 1823, ma solo sette anni più tardi dal Baraldi di Modena nel periodico «Memorie di religione di morale e di letteratura», tomo XVIII, 1831. Poi apparve anche ROSMINI, *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII* (1823), in «Prose ossia diversi opuscoli», Lugano, 1834, pp. 121 ss.

L'impostazione fortemente teocratica, rilevata anche da TRANIELLO (*Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 64 ss.), doveva certo apparire facile bersaglio all'avversione anticlericale che si scagliava contro la teocrazia di quel tempo (cfr. TOESCA, *Italia e cattolicesimo nel pensiero di G. Durando*, in *Il Saggiatore*, 1953, 2-3, p. 232).

(7) Rosmini vedeva in Napoleone la prepotenza e l'egoismo del sovrano che non aveva perplessità a conculcare i diritti dei sudditi e le leggi morali; in Pio VII la proclamazione e il perseguimento della giustizia in tutti i suoi contenuti e a tutti i livelli. Il disprezzo per la persona del Bonaparte non gli impediva, come fece ancora nel 1826, di invocare un principe forte e sapiente, sicuramente religioso, che richiamasse l'Italia ai fastigi dell'antica Roma (cfr. SOLARI, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico*, cit., p. 41).

Per una considerazione unitaria di queste idee giovanili del Rosmini, cfr. PULLARA, *La figura del Principe negli scritti politici giovanili di Antonio Rosmini*, Milano 1956, p. 47 ss.; nonché per un parallelo tra il prete di Rovereto e il grande di Aiacio, GRAY, *Napoleone visto da Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa 20-26 luglio 1955, II, cit., p. 751 ss.).

altresi alcune incertezze che caratterizzano la *Politica seconda*, anche se in essa vi riconosce la necessità di una costituzione scritta e ammette la differenza tra società-politica e società-signorile ⁽⁸⁾, con le *Cinque Piaghe*, Rosmini offre una poliedrica e dinamica considerazione della realtà ecclesiale segnatamente nei confronti della società politica. Invero nella esplicita e peculiare indagine su alcune « piaghe » vi è tutta la dimensione di una ecclesiologia allargata, fino a comprendere la problematica scaturente dalla comunione, storicamente accertata, tra potere religioso e autorità statuale, dovuta anche ad applicazioni inveterate della *potestas Ecclesiae in temporalibus*, ma molto più e inversamente, ad una soverchia ingerenza civile negli *interna corporis* della Chiesa ⁽⁹⁾.

Nella costruzione della sua « società teocratica » ⁽¹⁰⁾, il Rosmini riflette le tensioni del suo tempo, ma intende convogliarle nel senso di una rigenerazione della Chiesa e di un equilibrio tra società secolare e società spirituale, prospettato, in ogni caso, in termini di assoluta libertà e di netta supremazia a favore dell'apparato spirituale. Se questa è la tematica centrale delle *Cinque Piaghe*, non può nascondersi però che in questo studio del Rove-

⁽⁸⁾ Cfr. BULFERETTI, *Lo storicismo cristiano del Rosmini, in giovanili inediti*, in *Atti Incontro Internazionale Rosminiano*, Bolzano 1954, Roma 1955, p. 244.

Anche *Politica seconda* rientra nel materiale raccolto sotto il titolo *Politica giovanile di Rovereto* (vedi, *supra* nota n. 43) e attinente al soggiorno di Rosmini a Milano negli anni 1826-27.

⁽⁹⁾ Si fa ovviamente riferimento a quel male, che ha la sua opinione lontana nella lotta per le investiture e che è contemplato nella « quarta piaga ». Per evitare la nomina dei vescovi da parte del potere laicale, Rosmini si spinge oltre, anche per un malinteso ritorno al cristianesimo primitivo, e con la formula *episcopus ab omnibus eligitur* propone l'elezione dei pastori da parte del clero e del popolo fedele.

⁽¹⁰⁾ Per Rosmini, oltre ad una società religiosa naturale, in cui si realizza un rapporto di dipendenza della comunità sociale da Dio che l'ha istituita, vi è una società teocratica soprannaturale che consente ai suoi membri di partecipare della Grazia. Pertanto la società di Dio con gli uomini potrà conseguire un bene infinito come infinito è l'Essere vivente che si comunica all'uomo (cfr. RIVA, *Introduzione a La società teocratica di A. Rosmini*, Brescia 1763, p. 21).

retano vibrano propaggini, se si vuole moderate, di una evoluzione del movimento liberale nel cui alveo cresce la visione storica ⁽¹¹⁾ e si fonda l'impalcatura societaria ⁽¹²⁾ di questo personaggio che acquista più giusta evidenziazione nella prospettiva di quel tipo di giurisdizionalismo le cui anticipazioni e matrici sono « assai meno agevoli a mettersi bene in chiaro che non quelle del separatismo » ⁽¹³⁾. E ciò non solo per coloro che propugnano la riduzione a schemi fissi dei vari modi in cui possono configurarsi le relazioni tra il potere statale e quello religioso ⁽¹⁴⁾, ma anche per quanti non coltivano tale pretesa ostacolata talora, a causa del disordine intendimento dei reali contenuti, anche dai sostenitori di un medesimo programma o di una medesima ideologia ⁽¹⁵⁾, che mostrano

⁽¹¹⁾ Per riferimenti alla prospettiva degli apporti storici di tale « visione », utile la lettura di CAPONIGRI, *Rosmini and the creation of modern Italy*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955) cit., I, p. 501 ss.; per uno studio dell'inserimento della suddetta « visione » nel contesto storico contemporaneo al Rosmini, perfetta la sintesi di AMBROSETTI, *Universalità e inserzione storica nella concezione del diritto di Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 122 ss. ma segnatamente pp. 141-144.

⁽¹²⁾ Per tutti cfr. il quadro unitario e recente di SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano 1968, p. 141 ss.

⁽¹³⁾ RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, p. 304.

⁽¹⁴⁾ Critica serrata a tale atteggiamento è mossa proprio dagli ecclesiasticisti sulla base del rilievo che l'elaborazione di ogni concetto giuridico è strettamente dipendente dalle svariate esperienze giuridiche, nonchè dai diversi modi di concepire il diritto (cfr. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico*, in *Enc. dir.*, XII, Milano 1964, p. 976).

In realtà anche i concetti di « separazione » e di « unione » tra Stato e Chiesa non paiono assoluti ma di valore soltanto approssimativo. Sul punto già FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Torino 1913, p. 27; ed ancora DE LUCA, *Rilevanza dell'ordinamento canonico nel diritto italiano*, Padova 1943, p. 80 ss.; ID., *Considerazioni sull'autonomia e la pubblicità della Chiesa nel diritto italiano*, Milano 1946, p. 11 ss.

Per un esame complessivo dell'ampio dibattito dottrinale sorto sull'argomento si rinvia a MARCIOTTA BROGLIO, *La qualificazione giuridica delle relazioni tra lo Stato Italiano e la Chiesa Cattolica*, in *Arch. giur.*, CLXV, 1963, p. 56 ss.; nonchè CAPUTO, *Il problema della qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa*, Milano 1967, *passim*.

⁽¹⁵⁾ La difformità di vedute nell'ambito di uno stesso schieramento politico è fenomeno non raro nelle vicende del secolo scorso. Tra gli altri rilievi, quello

così di avere in comune solo i moduli astratti ma non certo le realizzazioni concrete.

Si impone pertanto anche a motivo del cennato collegamento al giurisdizionalismo, diluito dalle istanze liberali e non estraneo, a sua volta, all'influenza del Rosmini ⁽¹⁶⁾, il ricorso ad un procedimento spesso decisivo, cioè al « metodo storico-giuridico » ⁽¹⁷⁾ onde l'indagine consenta di individuare tra le varie tipologie, in cui tradizionalmente si classificano i rapporti tra Stato e Chiesa, quella che è più vicina al sistema rosminiano. Il quale, accanto a immutate formulazioni, specie di natura filosofica ⁽¹⁸⁾, presenta evoluzioni, più propriamente nel settore socio-

relativo a tempi a noi più vicini, del Bonghi circa la non unitarietà di valutazione del programma separatista da parte del Parlamento. Cfr. CAPUTO, *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Milano 1965, p. 18

⁽¹⁶⁾ Lo rammenta esattamente anche GOMEZ DE AYALA, *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, in *La legislazione ecclesiastica*, a cura di D'AVACK, Milano 1967, p. 106.

⁽¹⁷⁾ È il GIMMONDI (*Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano 1946, p. 10) a raccomandare questo metodo al fine di un'analisi feconda del giurisdizionalismo e del separatismo che non possono considerarsi adeguatamente fuori dal quadro storico del loro fiorire, costellato dalle opinioni dei pensatori e dei politici che tali dottrine hanno favorito o avversato.

⁽¹⁸⁾ È scontata l'indicazione dell'idea dell'essere quale elemento originario e costante del pensiero rosminiano che fa della filosofia la « scienza dell'essere », distinta in scienza dell'« essere ideale » (ideologia e logica) e dell'« essere reale » (ontologia e metafisica). Ma si vuol fin d'ora precisare, anche per le implicanze che questo momento fondamentale e fondante del rosminismo ha sull'argomento del nostro studio, che la teoria rosminiana dell'essere ideale è più che ideologia e logica per essere già ontologia e metafisica, poichè il Rosmini non si cura solo del problema del conoscere come giudicare e della individuazione di un elemento costitutivo dell'oggettività del conoscere o del giudizio.

Come bene è stato sintetizzato, « il problema proprio e primo del Rosmini, dopo l'empirismo, il razionalismo e Kant, non è quello del 'conoscere', ma del principio primo costitutivo dell'ente intelligente come tale; è problema metafisico, anteriore a quello del conoscere e suo fondamento. È il problema della fondazione dell'ente intelligente e spirituale, rispetto al quale, quello del conoscere ed ogni altro, è problema ulteriore; fondazione dell'ente intelligente o spirituale, cioè *metafisica dell'uomo* e non del reale in quanto reale. Recupero dunque della metafisica nel suo senso spiritualistico e non naturalistico, della metafisica il cui centro è il soggetto spirituale e non il « reale in sè », che, come in sè, non significa niente. L'essere, per il Rosmini, è « personale per essenza » (SCIACCA, *Il pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, a cura di RIVA, cit., p. 30.

politico, non radicali e contraddittorie rispetto ai presupposti da cui muovono, ma indubbiamente consistenti e incompatibili ⁽¹⁹⁾, tanto che accanto ad un'anima prettamente conservatrice è ravvisabile una sensibilità tutta liberaleggiante.

Siffatta metodologia appalesa la sua utilità sia per far emergere dalle scorie contingenti e dagli avviluppi formali la vera concezione ecclesiologica del Roveretano, sia per cogliere l'iter del superamento rosminiano di quella antitesi tra libertà e uguaglianza che sono principi commessi rispettivamente alla struttura dello stato liberale e dello stato democratico ⁽²⁰⁾ e che mal si conciliano — almeno alla luce dei criteri dottrinari oggi vigenti — nel vagheggiamento di una soltanto apparente distinzione tra Stato e Chiesa, quale discende dall'affermazione rosminiana di un ordine sociale dominato dall'etica e di un ordine etico determinato dal potere spirituale ⁽²¹⁾.

(19) Per siffatta ragione, sulla scorta degli insegnamenti dei maggiori cultori del Rosmini, si è voluto adottare per il presente lavoro, una divisione in « momenti » che contemperassero le esigenze unitarie della sistematica rosminiana con quelle di successive puntualizzazioni atte a consentire appunto una cronologia nello svolgimento del pensiero del sacerdote di Rovereto. E ciò in assonanza con gli avvertimenti già annunciati nella « introduzione ». A proposito del progredire del pensiero rosminiano GRAY (*Filosofia del diritto e filosofia della storia del pensiero di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1945, p. 13) commenta che « l'essere egli passato, è noto, da una concezione negli anni giovanili tendenzialmente assolutista ad una negli anni più maturi tendenzialmente liberale, pur volutamente in accordo col suo credo religioso, ha fatto sì che nelle sue dottrine sia stata rilevata una oscillazione fra opposti punti di vista con residui apparentemente irriducibili di entrambi. Questi è il Rosmini che si direbbe morto; se non fosse legato ad un dato momento storico, ed anche, per reazione, a taluni innegabili eccessi che l'« hanno caratterizzato ».

(20) In argomento precise osservazioni sono avanzate da FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Milano 1958, p. 17, per il quale « il rapporto fra questi due concetti — di solito pensati insieme, sotto l'influenza delle istanze giusnaturalistiche, come armonicamente e reciprocamente conciliabili —, se non è dei più facili a delinarsi, pure non è di assoluta inconciliabilità ».

(21) Tra le tante disamine della subordinazione dell'ordine sociale a quello etico, cfr. *Il pensiero politico di Antonio Rosmini*, in TISATO, *I liberali cattolici*, Treviso 1959, p. 192 ss.; FERRARI, *L'eticità del diritto nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), cit., 2, p. 683 ss. Una « vera e propria implicazione nel

La determinazione di un parallelo tra l'evocata forma di giurisdizionalismo, più tardi da altri (e non certo dal Rosmini) esasperato nella concezione di una assoluta supremazia dello Stato anche in materia religiosa ovvero nella dichiarata incompetenza statutale connessa al riconoscimento di un potere ecclesiastico distinto ed autonomo ⁽²²⁾, facilita poi la comprensione della ispirazione teocratica di cui è permeata l'opera *Delle Cinque Piaghe della Chiesa*.

Con l'ausilio anche dei criteri oggi imperanti in campo ecclesiasticistico ⁽²³⁾ si deve pure valutare in che misura il nostro Autore insegna il modello astratto di stato confessionale che inserisca « l'elemento religioso nella propria struttura organica, in guisa tale da averne informata e compenetrata tutta la vita e attività politica e giuridica » per rivestirsi del « ruolo di un semplice organismo subordinato e al servizio dell'autorità superiore confessionale, perdendo così automaticamente quei fondamentali caratteri di autonomia indipendenza e sovranità che costituiscono le vere note distintive ed essenziali dell'organismo statale » ⁽²⁴⁾

diritto della morale » vede FACCHI, *La distinzione rosminiana fra Morale e Diritto*, *ibidem*, 2, p. 655.

Sulla tematica ampiamente CHIANTELLA, *Etica e diritto in Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1965, 2, p. 89 ss.

⁽²²⁾ Muovendo dal medesimo presupposto di attribuire un interesse pubblico al fenomeno religioso, alcuni giurisdizionalisti, nella scia della tradizione consolidata, giunsero a sostenere la supremazia piena dello Stato anche nel campo religioso, con il conseguente disconoscimento della indipendenza del potere ecclesiastico e la considerazione della Chiesa come ente pubblico da sottomettersi a controlli essendo i fini degli enti pubblici direttamente o indirettamente interessanti lo Stato stesso (cfr. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 85). Diversamente altri giurisdizionalisti, nell'affermare l'esistenza di un potere ecclesiastico distinto e autonomo, non trascuravano di coerentemente dichiarare l'incompetenza dello Stato nella materia religiosa e la necessità che lo Stato compisse atti idonei a conferire efficacia, nell'ordinamento statutale alle operazioni compiute dagli enti della Chiesa (cfr. GISMONDI, *op. cit.*, p. 91).

⁽²³⁾ Recente e autorevole riepilogo di tali criteri e loro applicazione alla situazione italiana sono in DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 325 ss.

⁽²⁴⁾ Così D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, I, *Introduzione sistematica. Fonti. Principi informativi e problemi fondamentali*, cit., p. 298.

modernamente inteso, come vuol essere quello italiano, tanto da apparire controverso e perplessitante, sotto il profilo religioso, il rilievo per cui « la cosiddetta 'libertà ecclesiastica' avrebbe ricevuto nella vigente costituzione una protezione maggiore che non la 'libertà religiosa' » ⁽²⁵⁾. Se non le rifrazioni ultime di questa problematica, certo le linee essenziali sono ravvisabili nelle *Cinque Piaghe* e nell'altra produzione dedicata alla ecclesiologia.

In Rosmini non sono però scindibili le applicazioni della libertà dal concetto unitario che ha il suo vertice nella Chiesa. Infatti « Rosmini voleva la libertà della Chiesa come un diritto essenziale, che doveva esserle riconosciuto, non come un privilegio concesso quasi per favore e a stretta misura, libertà di esistere, di formarsi, di governarsi, di organizzarsi per esercitare il suo ministero spirituale » ⁽²⁶⁾.

Siffatto programma vitale per la Chiesa, non soffocato dalla pur complessa impalcatura sistematica rosminiana, emerge anche da un senso della storia discreto e sofferto, critico e distaccato, che fa del Rosmini un riformatore non pavido ⁽²⁷⁾ eppur prudente proprio perchè responsabilmente coerente con la mentalità largamente stratificata negli uomini del suo tempo, che voleva stimolare ma non turbare, e con l'ambiente in fase di complessa trasformazione ⁽²⁸⁾.

Invero « il Rosmini scriveva nell'epoca della Restaurazione, caratterizzata proprio dalla ribellione del senso comune del popolo

⁽²⁵⁾ CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, Milano 1968, p. 8. Contro questo rilievo, espresso da ONIDA (*Giurisdizione dello Stato e rapporti con la Chiesa*, Milano 1964, p. 238 ss.) si vedano le argomentazioni di CATALANO, *op. cit.*, pp. 9 e 77 che si riallaccia ad alcuni svolgimenti di MAGNI, *I subalpini e il concordato*, Padova 1961, p. 49 ss.

⁽²⁶⁾ Leggasi BOZZETTI in RIVA, *Introduzione a ROSMINI SERBATI, Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 16.

⁽²⁷⁾ Cfr. DE SANCTIS, *La scuola cattolica liberale e il romanticismo a Napoli*, Torino 1953, p. 272.

⁽²⁸⁾ Cfr., fra tanti, sul punto GAMBARO, *A. Rosmini nella cultura del suo tempo*, in *Riv. rosmin.*, 1955, 3-4, p. 162.

cristiamo contro le deviazioni degli intellettuali illuministi ⁽²⁹⁾. D'altro canto il regno di Luigi Filippo d'Orléans, coincide, in Francia « con i timidi inizi del regime liberale, durante il quale si preparò il movimento di riscossa delle classi lavoratrici sotto la spinta del socialismo, i cui primi teorici avvertirono che ormai il proletariato, dopo l'esperienza della grande rivoluzione, aveva acquistato coscienza della propria forza e dei propri diritti » ⁽³⁰⁾.

Mentre questi avanzamenti sociali si realizzavano, non disgiunti da un risveglio nazionale e unitario per cui anche Rosmini « era in pieno entrato nella via degli ideali della Patria, sia pure nella convinzione della necessità di raggiungerli senza eccessi rivoluzionari » ⁽³¹⁾, lo spirito speculativo non venne meno. Anzi, « si trovò a dover combattere la filosofia del suo tempo rappresentata, da una parte, dal superstite sensismo che dominava ancora le scuole derivate dall'illuminismo settecentesco; dall'altra,

⁽²⁹⁾ DEL NOCE, *Il significato presente dell'etica rosminiana*, cit., in *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 208.

Sentenza DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, a cura di CROCE, 2, Bari 1925, p. 392 che « il 1815 è una data memorabile come quella del Concilio di Trento » poichè segna insieme alla reazione politica, quella filosofica e letteraria, nonché il ritorno al Cristianesimo e la riscoperta del diritto divino. In questo senso MANCINI, *Il giovane Rosmini*, Urbino 1963, p. 43.

⁽³⁰⁾ BRUNELLO, *Significato della Costituzione politica rosminiana nel quadro della Storia del suo tempo*, in *Riv. rosm.*, 1961, 3, p. 175, che aggiunge « l'aspra critica alla proprietà borghese e capitalistica, preluse alla richiesta della sua abolizione, alla quale sarebbe seguita una più equa ripartizione dei beni sociali. Il 1848 fu l'anno della grande prova che non ebbe il successo sperato, ma che tuttavia fu l'inizio del processo storico che vide l'avvento della classe politica del proletariato ».

⁽³¹⁾ SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo di Antonio Rosmini*, cit., p. 292 che ricorda come largamente contribuì a questo stato d'animo del Rosmini l'avvento al pontificato di Pio IX che segna anche un momento di entusiasmo nei contenuti dell'epistolario. Al Mellerio, che lo informava della elezione del nuovo pontefice, scrisse « Neppure io conoscevo punto il Cardinale Mastai Ferretti e sebben questo un po' mi dispiaccia, tuttavia non mi scema l'allegrezza del fatto e la fiducia del nuovo Padre » (*Epistolario*, IX, lettera n. 5626, pp. 562-63: Stresa 7 giugno 1846; *ibidem*, lettera n. 5640, pp. 574-75: Stresa 26 giugno 1846). Al fratello Giuseppe, poi, presentò il nuovo papa come « un Capo che viene da tutto il mondo lodato e altissimamente commendato » (*Epistolario*, IX, lettera n. 5643, pp. 576-77: Stresa 1 luglio 1846).

da Kant e dai suoi seguaci, che col criticismo razionalistico avevano di mira la definitiva distruzione della metafisica, che rappresentava l'ossatura della tradizione classico-cristiana del pensiero » ⁽³²⁾.

Per queste ragioni ambientali e culturali il Rosmini, pur se « a sfogo » del suo « animo addolorato; e fors'anche a conforto altrui » ⁽³³⁾, si pone a scrivere il libro sulle piaghe della Chiesa; conduce un'analisi penetrata, verace e aspra, ma tutto il discorso riverbera un amore profondo per la Chiesa e una fede cristiana nel potere salvifico di Cristo, rispetto alla sua Sposa, sicchè ogni atteggiamento di rottura con Roma ⁽³⁴⁾ è decisamente bandito dalla mente del sacerdote di Rovereto.

⁽³²⁾ BRUNELLO, *Rosmini filosofo e politico*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, a cura di RIVA, cit., pp. 119-20.

⁽³³⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 45.

⁽³⁴⁾ È illuminante a questo proposito mettere a confronto l'atteggiamento di Rosmini con quello del Lamennais.

Verucci, autore di un lungo studio su Lamennais, riporta una tesi di A.R. VIDLER, *Phophecy and Papacy, a study of Lamennais, the Church and the revolution*, London 1954 che riprende a sua volta una tesi di Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950. Si afferma « l'esistenza nella Chiesa di un conflitto perenne tra lo spirito di sacerdozio e quello di profezia, che egli (Vidler) vede simboleggiato, nell'opera studiata, rispettivamente da Gregorio XVI e da Lamennais: costoro, al momento dell'urto, rivelano i caratteristici difetti del prete e del profeta, l'uno non comprendendo le nuove possibilità offerte dalla rivoluzione alla Chiesa e la necessità almeno di lasciare ai margini di questa delle zone di esplorazione e d'iniziativa, l'altro pretendendo far assumere alla Chiesa una iniziativa che essa invece non può che accettare posteriormente (cfr. VERUCCI, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli 1963, pp. 275 e 215-216, nota 191). Ma pare che Rosmini sfugga a questo schema di giudizio; in lui lo « spirito di profezia » era continuamente temperato nello « spirito di sacerdozio ».

Nella lettera all'Abate de La Mennais (Lamennais, come dall'ortografia adottata da lui stesso nel 1834) a Parigi del 22 marzo 1837, troviamo espresso lucidamente il pensiero di Rosmini circa l'atteggiamento del focoso bretone.

È interessante notare come anche in queste righe, sia pure con diverse parole, trovi risonanza il « principio di passività », o forse, il fondamento evangelico stesso di questo principio: « Persuadiamoci, o caro fratello, che niuno è necessario a Cristo e alla sua Chiesa; e noi sacerdoti, in tempi sì calamitosi, udiamo la voce di Cristo, che dice « Et vos vultis ire? » Ah! la nostra risposta sia unanime: « Domine, ad quem ibimus? » quale asilo troveremo noi abbandonando Cristo e la Chiesa? E egli possibile che ritirandoci dall'ordine spirituale, non ci restringiamo nell'ordine

Pacatezza ed equilibrio, dunque, che si rifrangono nella esitazione che pervade l'Autore delle *Cinque Piaghe* dinanzi al problema da lui stesso così enunciato: « Sta egli bene, che un uomo senza giurisdizione componga un trattato sulla Santa Chiesa, o non ha egli forse alcuna cosa di temerario a pur occupare il pensiero, non a scriverne, quando ogni sollecitudine della Chiesa di Dio appartiene di diritto ai Pastori della medesima? E il rilevarne le piaghe non è forse un mancare di rispetto agli stessi Pastori, quasi che essi o non conoscessero tali piaghe o non ponessero loro rimedio? » ⁽³⁵⁾.

Tale dilemma echeggia la profonda spiritualità dell'uomo ⁽³⁶⁾, anche se più moderni spiriti, inclini al sovvertimento o

puramente temporale? Questa parola a cui mi sono abbattuto ne' vostri scritti, mi ha inorridito. E che spera di ritrovare un sacerdote di Gesù Cristo in un ordine puramente temporale? » (ROSMINI, *Epistolario completo*, VI, Casale Monferrato 1893, p. 236).

⁽³⁵⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, cit., loc. ult. cit.

⁽³⁶⁾ Estesamente si occupano di questo saliente e sempre vivo aspetto del Rosmini.

GEMELLI, *La genesi religiosa della filosofia di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, a cura della fac. filos. Univ. Cattolica, cit., p. 1055; ROSSI, *Rosmini sacerdote*, in *Atti Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), cit., 2, p. 1209 ss.; nonchè molte relazioni o comunicazioni relative al Convegno rosmينiano di Milano 6-9 ottobre 1962 (cfr. *Riv. rosm.*, 1962, 4, p. 412) sul tema l'ascetica rosmينiana. Tra queste: RIVA, *Motivi di fondo dell'ascetica rosmينiana*, in *Humanitas*, 19663, XVIII; ATTISANI, *Aspetti di modernità nell'etica rosmينiana*, in *Atti Accademia Pontaniana*, (Napoli) 1964, XVIII; ÉVAIN, *Saint Ignace et Rosmini, une page peu connue de l'histoire des Exercices au 19 siècle*, in *Rev. Ascétique et Mystique*, (Toulouse) 1963, n. 156; LIBRIZZI, *Ascetica e morale in Rosmini*, in *Annuario Liceo Cutelli*, (Catania) 1962-63; inoltre BOCLILO, *Il combattimento spirituale nella ascesi rosmينiana*, in *Riv. rosm.*, 1965, 3-4, p. 247 ss.; INCARDONA, *Struttura e fondamenti della ascetica e ascetica rosmينiana*, *ibidem*, p. 283 ss.; RASCHINI, *Spiritualità rosmينiana e filosofia del diritto*, *ibidem*, p. 299 ss.; SCHIAVONE, *Il fondamento speculativo del principio di passività nell'ascetica rosmينiana*, *ibidem*, p. 305 ss.; TEDESCHI, *Da Dio all'uomo. Morale e mistica in Antonio Rosmini*, *ibidem*, p. 310 ss.; VERONDINI, *Dalle Operette Spirituali di Antonio Rosmini: Esistere e nientificazione dell'uomo*, *ibidem*, p. 321 ss. Validi contributi anche in BOZZETTI, *Rosmini, l'asceta, il filosofo, l'uomo, l'amico*, Roma 1941; M.T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, Domodossola-Milano 1952; BIAGIONI, *L'indifferenza ignaziana nella traduzione del Rosmini*, in *Conferenze nel centenario di Antonio Rosmini*, a cura del Centro di cultura Religiosa d. Longhi, cit., p. 41 ss.; REBORA, *A. Rosmini asceta e mistico*,

forse soltanto alla disattenzione per le strutture gerarchiche, i valori storico-istituzionali e le distinte funzioni, in cui si articola l'ordinamento ecclesiastico ⁽³⁷⁾, potranno giudicarla eccessiva.

Non dimentico che la gerarchia è gran parte in quella Chiesa che si erge a supporto trascendente e trascendentale dello stesso individualismo fondante l'intera metafisica rosminiana ⁽³⁸⁾, convinto altresì che « il meditare sui mali della Chiesa, anche a un laico non poteva essere riprovevole, ove a far ciò fosse mosso dal vivo zelo del bene di essa e della gloria di Dio » ⁽³⁹⁾, questo « uomo di Dio » ⁽⁴⁰⁾ poteva concludere che « se nulla v'aveva di buono in esse meditazioni, non era cagion di celarlo; e se qualche cosa v'aveva di non buono, ciò sarebbe stato rigettato dai Pastori della Chiesa ». Del resto non « pronunciava con l'intenzione di decidere cosa alcuna », ma intendeva anzi, « esponendo i pensieri, di sottometerli ai Pastori stessi, e principalmente al Sommo Pontefice, i cui venerati oracoli [gli] saranno sempre norma diretta e sicura, alla quale ragguagliare e correggere ogni [sua] opinione » ⁽⁴¹⁾.

in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, a cura di RIVA, Firenze 1958, p. 53 ss.

⁽³⁷⁾ Tra i più mordaci recenti e centrati attacchi all'orientamento di alcuni teologi e pensatori che, spinti dal proposito di innovare ad oltranza, travolgono ogni tradizionale parametro e intaccano la stessa interpretazione secolare delle verità basilari del cristianesimo, si colloca quello di un ardente rosminiano: SCIACCA, « Dio morto » e « Dio vivente », in *Riv. rosm.*, 1969, 2, p. 91 ss.

⁽³⁸⁾ L'individuo infatti, secondo Rosmini, è alla ricerca di una integrazione alla propria « certezza » che è peraltro esposta a criteri fallaci e fuorvianti per contravvenire ai quali è dato il rimedio del ricorso alla « certezza » dogmaticamente salda di cui è depositaria la Chiesa che assurge in tal modo a vera incontrastata arbitra dei destini dell'uomo, oltretutto a sintesi, in verticale, della compagine sociale mondana.

⁽³⁹⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 46.

⁽⁴⁰⁾ « 'Uomo di Dio' il Rosmini è in tutto il suo essere, pensare, parlare e agire. Sotto questa qualifica, mi pare, si ritrova quella « unità » che costituisce una caratteristica costante e inconfondibile della sua vita. Non c'è dicotomia tra il pensatore e il sacerdote: tra il suo studio e riflessione e la sua preghiera. C'è continuità, coesione perfetta... » Mons. CARRARO, *Discorso*, in *Atti delle giornate Rosminiane di Cerro Veronese* (29-30 luglio 1967), in *Riv. rosm.*, 1968, 2-3, p. 103.

⁽⁴¹⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., loc. ult. cit.

2. La progressione cronologica della riflessione ecclesiologicala rosminiana non si sottrae al giudizio che investe l'operoso edificio di questo uomo « tutto intento a cogliere nel suo cuore anche la più lontana eco della ispirazione divina » ⁽⁴²⁾ per svolgersi in una trattazione in cui « l'ordine stesso delle idee manifesta la loro pienezza; le suddivisioni precise insieme e feconde, non isminuzzano; le tavole e i sunti raccolgono, non dissipano la mente » ⁽⁴³⁾. Essa muove dal lavoro giovanile intitolato *Saggio sulla Divina Provvidenza nel governo dei beni e dei mali temporali*, il cui intento era di giustificare la generosità e la giustizia divina nella distribuzione agli uomini dei favori come delle calamità.

Rosmini è appena agli esordi della sua specializzazione filosofica ma già mostra la sagacia del metodo, le costanti di un pensiero e segnatamente « l'esigenza morale e religiosa, non per una pregiudiziale cristiana, bensì per la tendenza a cogliere l'essenza delle cose nella loro pienezza » ⁽⁴⁴⁾.

Anticipando in questo lavoro le linee essenziali di quella visione « unitotale » ⁽⁴⁵⁾ dello scibile umano — più tardi maturata

⁽⁴²⁾ AVANCINI, *Alcuni aspetti della personalità di Antonio Rosmini*, in *Conferenze nel centenario di Antonio Rosmini*, a cura Centro Cultura Religiosa d. Longhi, cit., p. 13.

⁽⁴³⁾ TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, con introduzione e note di CURTO, Domo-dossola-Milano 1958, p. 82 ove aggiunge « perchè ciascuna delle dimostrazioni importanti s'abbia la sede propria, egli si ferma di tanto in tanto, e comincia un capitolo nuovo e lo intitola continuazione; poi, fatto un buon tratto di cammino, si volge indietro a misurare con l'occhio la via e a mostrare dall'alto a' suoi compagni il prospetto soggiacente ».

⁽⁴⁴⁾ BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., p. 242.

⁽⁴⁵⁾ Il « sistema della verità » di cui ROSMINI, *Introduzione alla Filosofia*, n. 7, « si configura ai nostri occhi come l'impostazione unitotale dello spirito umano, che rivive dentro di se la compiuta totalità del reale, che abbraccia tutta la scala degli esseri, dalla Trinità divina all'atomo, in un'armonia e in una circolazione, e perciò in una dialettica di valori, di cui il pensiero cristiano tradizionale mancava e perciò risultava inadeguato nei rispetti del progresso del pensiero moderno, costruttore dialettico della concezione dell'unitotale. Ed anzi, mentre oggi il pensiero laico si era disintegrato, avendo perduto i cardini stessi del suo unitotale, si trova nuovamente incamminato verso il sistema del pensiero e della verità dello spiritualismo cristiano, di cui la visione teosofica rosminiana è fondamento massimamente autorevole » (CONTRI, *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, Palermo-Roma 1970, p. 156).

in tutta la sua poliedricità, soprattutto nel proscenio finale della *Teosofia* dove l'essere gnoseologico viene visto sinteticamente in connessione con quello cosmologico per cui si stabilisce uno stretto legame tra il mondo dell'uomo e la realtà di Dio, anche nella sua funzione rivelata ⁽⁴⁶⁾ — il Rosmini fa risalire la concezione della Chiesa a una fase ecclesiogonica che appalesa la magnificenza creaturale di Dio ormai senza « il velo misterioso che copre l'atto creativo » ⁽⁴⁷⁾.

Procedendo per la duplice via razionale e rivelata, il *Saggio sulla Provvidenza* indaga « le leggi secondo cui la divina Provvidenza opera nel governo del mondo, e giunge non solo alla conclusione generale che il fine dell'opera della Provvidenza è il bene morale delle creature intelligenti, ma viene a specificare che questo bene, nella sua realizzazione massima, si ottiene nella Chiesa » ⁽⁴⁸⁾, la quale pertanto, come ancora la dottrina canonistica più recente ha sintetizzato ⁽⁴⁹⁾, « anche come *societas juridica* si illumina dal di dentro e non urta affatto con l'assoluta interiorità del Regno di Dio, *qui est in interiore homine* ».

La Chiesa emerge quale determinazione di Dio ⁽⁵⁰⁾, condizione e mezzo per la realizzazione del maggior bene da parte degli

⁽⁴⁶⁾ Per una considerazione dei movimenti sintetici della *Teosofia*, liberata dal troppo e dal vano, si veda la recente edizione (Marzorati) a cura della RASCHINI. Mentre per l'analisi dell'essere, inteso come « l'Esemplare del mondo », cfr. ROSMINI, *Teosofia*, Torino 1864, IV, 1405 ss., ove si precisa anche il processo della creazione articolandolo in due gradi: quello della *concezione*, che creò mentalmente l'Esemplare del mondo, cioè la struttura unitotale dell'universo e quello della *realizzazione*, con il « fiat » che è l'istante iniziale della vita del mondo.

⁽⁴⁷⁾ ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, 962.

⁽⁴⁸⁾ BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., loc. ult. cit. A questa considerazione rosminiana non parrebbe ardito ricongiungere una significazione tra le più cospicue del grande principio teologico: *extra Ecclesiam nulla salus*.

⁽⁴⁹⁾ GIACCHI, *La Chiesa dopo il Concilio* (relazione al congresso internazionale di diritto canonico, Roma 1970), in *Nuova antologia*, maggio 1970, p. 8.

⁽⁵⁰⁾ La Chiesa teologicamente e teocraticamente intesa « se presenta en todo determinada por Dios. Nada debe el hombre agregar en lo que a su esencia se refiere, tan sólo dar su consentimiento y recibirla tan como Dios la ha determi-

uomini, la meta di una condizione provvidenziale e sapiente alla quale non si sottraggono le cause seconde, fisiche e morali, in una proiezione di perfezionamento dei fedeli, di miglioramento individuale e di quell'impegno, avvertito anche nell'attuale clima post-conciliare, perchè « tutti siano avviati e rafforzati nelle opere di elevazione verso Dio e di carità verso il prossimo e spinti a conseguire quella eccellenza di cristiano comportamento che si conviene ai redenti e che è la promessa della 'santità', e della salvezza di quanti alla Chiesa appartengono » ⁽⁵¹⁾.

La Chiesa, in questa concezione « risulta come lo strumento essenziale che Cristo ha istituito per continuare nel tempo la missione redentrice dell'umanità » ⁽⁵²⁾. Essa « dans le plan de Dieu, commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation » ⁽⁵³⁾ e mira a quella gloria divina che, predisposta *ab aeterno* si accresce in proporzione del bene che suscita e attua nel mondo, secondo disegni supremi che rendono la Chiesa quella realtà fondamentale che dà la misura dello stesso rapporto tra momento ecclesiologico e valori storico-politici e che è oggetto di perseverante attenzione da parte del Rosmini, ormai in possesso di una definitiva acquisizione di pensiero e di quel *sensus Ecclesiae* di cui è pervasa anche la produzione successiva, a cominciare dalle *Massime di perfezione cristiana*.

nada » (SALCEDO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el pensamiento rosminiano*, in *Riv. rosmin.*, 1958, 3, p. 186). E ancora « solamente la sociedad teocrática existe como sociedad de derecho, anterior e independientemente de los hechos de hombre » (Id., *op. cit.*, *loc. cit.*).

⁽⁵¹⁾ DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², con la collaborazione di CATALANO, Milano 1970, p. 502.

⁽⁵²⁾ PIGNOLONI, *Inserzione ascetica del cristiano nella vita soprannaturale e nel cammino storico della Chiesa*, in *Riv. rosmin.*, 1965, 3-4, p. 289.

⁽⁵³⁾ CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*², Paris, 1968, p. 125: « toute l'oeuvre de Dieu est une histoire et un développement. Non seulement l'oeuvre de la création, pour laquelle cela est si manifeste, mais l'oeuvre de grâce et du salut. Dieu ne l'a pas accomplie dans un ciel intemporel des idées, mais il l'a insérée dans notre histoire, dans notre temps, manifestant ainsi que le temps lui-même avait un sens et une valeur ».

È l'opera citata un altro momento decisivo per lo svolgimento ecclesiologico del Rosmini che appunto alle *Massime* imprime tutto l'ardore ascetico e la forza spirituale che sono proprie del periodo immediatamente precedente e culminante nel 1828 con la fondazione dell'Istituto della Carità⁽⁵⁴⁾.

Con « l'equilibrio che lo porta non a rinnegare l'attività, ma a trovare in Dio il principio che la giustifichi e che permetta quindi di stabilire l'ordine in tutta la vita dell'uomo »⁽⁵⁵⁾, nel raccoglimento di Rovereto che prova ancora una volta « come la vita di lui fosse tutta una tranquilla, e fin da' primi anni preordinata, armonia »⁽⁵⁶⁾, Rosmini scopre e formula quel *principio di passività* che è la chiave di volta per la comprensione stessa delle *Massime*.

La « *santa indifferenza*, che è rinuncia dell'empirismo e del parziale, e appunto per questo, ricerca del valore assoluto, non può prescindere, come tutta l'ascetica, dalla consapevolezza della inserzione di ogni impegno e di ogni realtà nell'ordine universale e totale dell'essere »⁽⁵⁷⁾ e poggia anch'essa sul concetto di per-

(54) L'Istituto nacque, come è noto, sul Calvario di Domodossola nel 1828, e poggia sul principio della giustizia di Dio che vuole una santità fondata sulla carità (cfr. PUSINERI, *A. Rosmini e l'Istituto della Carità*, Rovereto 1928). Diffusamente se ne parla anche nella *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta ed aggiornata da Rossi, Rovereto 1959, I, p. 485 ss.

(55) BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., p. 243.

(56) TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, cit., p. 11.

(57) La citazione, che peraltro non risolve del tutto il principio di passività, è dello SCHIAVONE, *Il fondamento speculativo del principio di passività nell'ascetica rosminiana*, in *Riv. rosm.*, 1965, 3-4, p. 305. L'Autore sottolinea i collegamenti tra il principio di passività e la giustizia che « non è altro che il rispetto integrale dell'ordine dell'essere e il riconoscimento pratico ispirato alla gelosa fedeltà del valore e dei limiti di ciascun grado ontologico » (*op. cit.*, p. 306). Per Rosmini « la giustizia è norma imperativa di santità, giacchè essere giusti significa rispettare sino in fondo l'ordine dell'essere e conformarsi quindi a Dio, che ne rappresenta il vertice, nell'unico modo a noi possibile e cioè nell'impegno incondizionato di perfezione a testimonianza dell'assolutezza divina. In caso contrario il *principio di passività* o *santa indifferenza* verrebbe snaturato e irrimediabilmente frainteso in quanto verrebbe allineato ad una concezione di tipo stoico o di tipo analogico a quella di Spinoza o vicina all'*amor fati* proclamato dal Nietzsche.

sona, perno della concezione sociologica rosminiana, mentre si riferisce al rapporto tra la volontà umana e la volontà divina.

Tale relazione impone all'uomo di essere giusto secondo gli schemi di una giustizia, che va desiderata « unicamente e infinitamente per piacere a Dio » ⁽⁵⁸⁾, che deve consentire, « secondo la vocazione propria di ognuno » ⁽⁵⁹⁾, di instaurare quella purificazione e quella santità che è poi « giustizia di Dio in un duplice senso: nel senso che essa è, in sè, universale fine dell'universo cosciente, nel senso ancora che è quella santità particolare che a ciascun uomo è assegnata e richiesta » ⁽⁶⁰⁾.

La passività e l'indifferenza programmate dall'ascetica rosminiana non consistono infatti in una fede genericamente religiosa, ma in realtà razionalistica, nella Provvidenza divina e nell'accettazione dell'essere nel suo ordine come destino metafisico ineluttabile per l'uomo » (*op. cit.*, *loc. ult. cit.*).

⁽⁵⁸⁾ Cfr. la prima massima che invita l'uomo a « desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto » (ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, lez. II).

⁽⁵⁹⁾ L'espressione è mutuata, quasi anticipazione di tempi, dal Vaticano secondo (*Lumen gentium*, n. 11) il quale rammenta che « nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via, tutti però sono chiamati alla Santità e hanno egualmente la bella sorte della fede per la giustizia di Dio » (*Lumen gentium*, n. 32) e che tale prospettiva può allargarsi quanto si estende la parola romana, cioè « non ai soli figli della Chiesa nè solamente a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti indistintamente gli uomini » (*Gaudium et Spes*, n. 2).

⁽⁶⁰⁾ Nel esprimere questo esatto rilievo ANTONELLI, *L'ascesi cristiana di Antonio Rosmini*, cit., p. 18, cura di precisare che « la santificazione è bensì la legge dell'uomo in sè e rappresenta pertanto la volontà metafisica di Dio nei confronti dell'uomo, ma la volontà di Dio, come legge di giustizia a questo modo si duplica: è volontà di santificazione di tutti gli uomini; è volontà per ogni uomo di una sua santificazione. La giustizia è adesione alla volontà di Dio nel senso della accettazione del fine — la santità individuale — che questo propone: ma è ancora adesione alla volontà di Dio nel senso dell'accettazione dei mezzi proporzionati alla santità di ciascuno. L'uomo trova due volte la volontà di Dio sulla sua via e perciò due volte incontra il dover essere della giustizia: come comando iniziale — Dio vuole la santificazione dell'uomo (che è come la forma dell'adesione a cui l'uomo si muove) — e come indicazione continuata — Dio vuole da me ciò che appartiene a me ed è più prossimo alla santificazione della realtà (esterna o psicologica) concreta che mi individua (che è come il contenuto minuto e continuo dell'adesione alla giustizia). L'uomo accetta quindi due volte la volontà di Dio: come comando di un fine e come indicazione di mezzi; nell'uno e nell'altro caso l'obiettivo è il medesimo; la giustizia, cioè la santificazione » (*op. cit.*, p. 19).

Il cristiano sa « che le compiacenze del Padre celeste sono riposte nell'Unigenito suo figliolo Gesù Cristo »; e che quelle del Cristo « sono riposte nei fedeli suoi, che formano il suo regno » ⁽⁶¹⁾.

Ne consegue che il cristiano « non può sbagliare quando si propone tutta la *Santa Chiesa* per oggetto dei suoi affetti, dei suoi pensieri, dei suoi desideri ed azioni » ⁽⁶²⁾; che il cristiano « può dubitare circa qualunque cosa particolare se Iddio voglia farla strumento della sua gloria, ma riguardo alla Chiesa di Gesù Cristo egli non può dubitare perciocché è certo che essa è stabilita sì come grande strumento e il grande mezzo onde egli sia glorificato innanzi a tutte le creature intelligenti » ⁽⁶³⁾; che la perfezione cristiana non si realizza fuori dalla Chiesa alla quale il vero fedele « in qualunque modo egli può, dee pensare e per questo desiderare di logorare le sue forze e di versare il suo sangue ad imitazione di Gesù Cristo e dei martiri » ⁽⁶⁴⁾, senza mai venir meno « all'attaccamento e al rispetto per la Santa Sede del Pontefice romano » ⁽⁶⁵⁾.

In questo contesto, dominato dal consueto gusto ordinatorio del Rosmini, vi è anche un cenno a quell'idea di « Chiesa itinerante » che oggi è messa in particolare evidenza, anche per i suoi riflessi giuridici ⁽⁶⁶⁾, ed è simbolizzata, in certa misura, dagli stessi viaggi del regnante pontefice ⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶¹⁾ ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, cit., lez. III, n. 1.

⁽⁶²⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, lez. III, n. 2.

⁽⁶³⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, lez. III, n. 3.

⁽⁶⁴⁾ Il martirio cui accenna il ROSMINI (*op. ult. cit.*, lez. III, n. 4) è « stimato dalla Chiesa dono insigne e suprema prova di carità. Che se a pochi è concesso, devono però tutti essere pronti a confessare Cristo davanti agli uomini, e a seguirlo sulla via della croce durante le persecuzioni, che mai non mancano alla Chiesa » (*Lumen gentium*, n. 42).

⁽⁶⁵⁾ ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, lez. III, n. 6. Avrebbe il Rosmini condiviso il procedimento logico per una riconduzione del carattere sacro di Roma, ex art. 1 Concordato, al principio per cui « santa la Chiesa per la sua costruzione teandrica... e santo il suo visibile capo e la sua sede... » (GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma. Contributo alla interpretazione dell'art. 1 cpv. Conc.*, Milano 1961, p. 15.

⁽⁶⁶⁾ Troviamo cenni anche nella più recente manualistica, sia pure con la convinzione che « per le eccezionali strutturazioni » questa materia ha la sua sede

Non manca, infine, la contemplazione dei tre aspetti — militante, purgante e trionfante — che compongono l'immagine e la realtà ecclesiali e che « durano fino a che dura questa terra e la Chiesa trionfante, eternamente, perciocchè sono elette tutte e tre strumento e sede della gloria di Dio in Gesù Cristo, che n'è capo e governatore » ⁽⁶⁸⁾.

Verso questo obiettivo eterno si orienta l'ecclesiologia delle *Massime* sorretta da un « senso di Cristo, da cui deriva il consenso con la Chiesa » ⁽⁶⁹⁾ e che si pone quale « elemento permanente purificatore e fecondatore, nelle anime di fede viva, nei loro rapporti con la Chiesa » ⁽⁷⁰⁾, che domina l'intera concezione della so-

naturale altrove. Cfr. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², cit., p. 507 puntuale anche nei richiami bibliografici: *Christus Dominus*, n. 18; *Apostolicam Actuositatem*, n. 14; istruzione della S.C. dei Riti *Eucaristicum Misterium*, n. 19 in *A.A.S.*, 1967, p. 539 ss.; « Motu proprio » *Pastoralis migratorum cura*, 15 agosto 1969, in *A.A.S.*, 1969, p. 601 ss.; « Motu proprio » *Apostolicae charitatis*, 19 marzo 1970, in *L'Osservatore Romano*, 8 aprile 1970, p. 1.

⁽⁶⁷⁾ La dimensione di codesto « turismo pontificale » (così la presentazione a CORDERO, *Risposta a Monsignore*, Bari 1970) è descritta in due nostri saggi: MOLTENI, *Turismo e missioni*, in *La formazione missionaria del popolo di Dio*, Atti della ottava settimana di studi missionari, Milano 11-15 settembre 1967, Milano 1968, p. 281 ss.; Id., *Da Ginevra all'Uganda. Il pellegrino di Dio*, in *Studium*, 1969, n. 5, p. 3 ss. Invero partendo dal presupposto che « la Chiesa in forza della sua essenziale cattolicità, non può esser estranea ad alcuna nazione o popolo » (PAOLO VI, *Allocuzione da Manila ai popoli dell'Asia*, 29 novembre 1970, in *L'Osservatore Romano*, 30 novembre - 1 dicembre 1970, p. 1) e che occorre « dare alla Chiesa, albero antico, nuove fronde, nuovi fiori e nuovi frutti » (PAOLO VI, *Allocuzione del 18 novembre 1970*, in *L'Osservatore Romano*, 19 novembre 1970, p. 1) essendo missione della Chiesa quella di « andare verso ciascuno per schiuderlo nella sua profondità e secondo le sue ricchezze, per elevarlo e salvarlo, facendolo divenire figlio di Dio » (PAOLO VI, *Allocuzione da Sydney ai giovani*, 2 dicembre 1970, in *L'Osservatore Romano*, 3 dicembre 1970, p. 4), il Vescovo di Roma si fa visibilmente e dinamicamente « continuatore degli Apostoli »: « Noi, successori degli Apostoli, noi Pastori della Chiesa di Dio, siamo investiti della potestà non solo di rappresentare, ma di rendere presente, sulla terra e nel tempo, la sua voce (Lc. 10, 16) e la sua azione salvatrice (Mt. 28, 19) » (PAOLO VI, *Allocuzione da Manila ai popoli dell'Asia*, cit., p. 4).

⁽⁶⁸⁾ ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, cit., lez. III, n. 5.

⁽⁶⁹⁾ Sul senso critico, presupposto del *sensus Ecclesiae* quale *status* facilitante l'indagine giuridica della Chiesa, rimandiamo alle considerazioni in MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, in *Apollinaris*, 1967, p. 165 ss.

⁽⁷⁰⁾ BOZZETTI, *La pietà cristiana*, in *Charitas*, novembre 1933, p. 343.

cietà spirituale nonchè quella della società civile, secondo quanto affiorerà anche dall'esame delle *Cinque Piaghe*, e fomenta una spiritualità umana capace, « guardando sopra di sè », di scorgere « necessariamente la spiritualità di Dio, che, gratuitamente ci dà illuminazioni e soccorsi ad opera della sua incessante Provvidenza » (⁷¹).

3. Partendo dalla premessa che vuole « la perfezione morale manifestamente tanto maggiore, quant'è maggiore l'atto e lo sforzo dell'uomo per acquistarla » (⁷²), sotto una ispirazione che rende Rosmini « più poeta nella filosofia che ne' versi, e più nella vita che nella filosofia » (⁷³) e che consente ancora una volta a questa mente uno svolgimento in cui la perfetta e continua consentaneità che regna » tra le varie parti « e anche tra le meno affini in apparenza, non potrebbe venir da altro che dalla unità e dalla verità d'un primo universale concetto » (⁷⁴), il Rosmini della *Teodicea* perfeziona in un'opera già della maturità, pubblicata nel 1845, le intuizioni emerse dai lavori or ora evocati. Anche se successiva come stesura, la *Teodicea* completa l'arco ecclesiologico in cui si esprime il pensiero rosminiano e, pur nella consapevolezza di un *saltus* cronologico rispetto alla produzione esaminata, la si vuole accostare alle *Massime* per la continuità di concezioni che legano le due esposizioni ecclesiologiche.

Il fulcro della nuova trattazione è la « legge dell'antagonismo » per la quale « la sapienza e la bontà di Dio dispongono che il maggior bene risulti dall'opposizione e dal conflitto col male » (⁷⁵), che l'uomo è chiamato a combattere avvalendosi di quella

(⁷¹) CONTRI, *Il momento filosofico*, in *Riv. rosm.* 1965, 2, p. 151.

(⁷²) ROSMINI, *Teodicea*, Milano 1845, n. 730.

(⁷³) TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, cit., p. 85.

(⁷⁴) Così, più propriamente riferendosi alla generale produzione di Rosmini, il suo grande estimatore ne presentava il carattere saliente e speculativo a don Pedro, imperatore del Brasile. Cfr. la lettera del MANZONI, in *Epistolario di A. Manzoni*, II, Milano 1883, p. 228.

(⁷⁵) BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., pp. 247-48.

intelligenza e di quella volontà che « determinan, cada una en su orden, el bien moral » anche se « ni la inteligencia ni la voluntad resuelven, por si mismas, el bien moral » ⁽⁷⁶⁾.

A sostegno dell'uomo impegnato in cotanto conflitto si realizza l'Incarnazione con la quale « l'umanità toccava l'eccesso di sua grandezza e di sua magnificenza, indissolubilmente a Dio unita col vincolo massimo dei possibili, qual'è il personale; e bastava soprabbondantemente quest'uno a redimere tutti i suoi simili, gli altri uomini, dalle mani inimiche, rialzandoli dal fondo a qualsivoglia grado di moral perfezione » ⁽⁷⁷⁾.

Ponendo in tal modo l'accento su un collegamento interpersonale tra l'uomo comune e l'uomo-Dio in cui è adombrato quel personalismo che « bien loin d'exclure une métaphysique de l'être ... exige cette métaphysique comme sa condition préalable » ⁽⁷⁸⁾ e in cui risplende a livelli ineffabili « la persona, come unità irripetibile » ⁽⁷⁹⁾, si mostra come nel Cristo « si ebbe non pure realizzato l'archetipo dell'umanità, ma l'umanità deificata; così l'uomo inferiore a tutti gli altri esseri intelligenti, anzi pur ciò che vi ha di inferiore nell'umanità, la carne, si vide sollevata a sì gran dignità da dover essere giustamente adorata da tutte le angeliche intelligenze » ⁽⁸⁰⁾.

⁽⁷⁶⁾ MUÑOZ-ALONSO, *La inteligencia y la voluntad en la determinacion del bien moral en A. Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), I, cit., p. 126. Svolgendo un discorso di ben più ampio respiro ed orizzonte, lo scrittore spagnolo conclude: « El bien moral, en el que se realiza el hombre, no es para Rosmini, fuente de nuevas formas, ni tesis para originales síntesis, sino acto irreversible en el que el hombre descubre su categoría humana personal y la actualiza. Actualización que cumple la inteligencia por medio de la voluntad. Porque la voluntad no es sino la potencia activa de la inteligencia humana; y el bien moral no es otra cosa que la 'verdad de la voluntad' y, como si dyésemos, la verdad del hombre: El hombre de verdad » (*op. cit.*, p. 132).

⁽⁷⁷⁾ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 754.

⁽⁷⁸⁾ CHAIX-RUY, *Le personalisme d'A. Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), I, cit., p. 103.

⁽⁷⁹⁾ SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, cit., p. 72.

⁽⁸⁰⁾ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 755.

La valorizzazione della persona, anzi la figurazione della im-personificazione del figlio di Dio, costituisce un motivo ricorrente nella produzione enciclopedica di Rosmini, giustamente definita « stupendo esempio di nesso geometrico fra la potenza e la azione, fra la base e l'altezza » ⁽⁸¹⁾. Ma accanto a tale valorizzazione si scorge pure, insieme alla potenza limitata dell'uomo contro il male, la sua libertà nell'affrontarlo. E su questa libertà si apre un discorso che da teologico deve farsi giuridico ⁽⁸²⁾ anche per scorgere i modi di assunzione di questo valore, nel quadro rosminiano dei rapporti fra Stato e Chiesa, con particolare riferimento a coloro che non sono di confessione cattolica. Si potrà in tal modo anche verificare il grado di coordinazione tra il principio di libertà e quello di uguaglianza, precisandosi fin d'ora che in quello rosminiano come in ogni altro sistema non basta osservare che « si fa largo posto al primo di questi principî per dire, senz'altro, che si reca offesa al secondo, perchè ... occorre vedere quale effettiva posizione abbiano entrambi, in sè considerati, per decidere se essi siano o no in equilibrio » ⁽⁸³⁾.

(81) Nel poetizzare intorno alla ammirata persona del Rosmini e alla sua opera, FOGAZZARO (*La figura di Antonio Rosmini*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita - 24 marzo 1897*, Milano 1897, I, p. 3) evoca similitudini che piace rammentare: « Come certe figure geometriche piane si possono considerare idealmente quali generatrici; mediante il moto, di certe figure geometriche solide e uno stretto nesso ideale collega le une alle altre, così certe nature umane fortemente costituite nella loro composizione originaria generano mediante il moto della vita un complesso di atti onde si disegna la figura morale dell'uomo, tale che il nesso fra la potenza e l'atto vi appare con una chiarezza geometrica e riesce facile di definire l'uomo nella sua natura e nelle sue opere con una sola semplice formola » (*op. cit.*, p. 2).

(82) Tra i molti contributi, alcuni pur brevi si segnalano per le prospettive nuove che cercano di aprire al momento libertario in Rosmini: CANCEMI, *La libertà nel pensiero di A. Rosmini*, in *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini* (Atti Incontro Internazionale - Bolzano 28-30 settembre 1954), Roma 1955, p. 248 ss.; SANCIPRIANO, *Autorità e libertà nel pensiero politico-sociale di A. Rosmini*, *ibidem*, p. 382 ss.

(83) La annotazione è del FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 19 e verte, come è evidente sulla esigenza di comporre armonicamente i due principî onde realizzare un ordinamento capace di dar significato vero alla libertà religiosa. Gli auspici dell'Autore certo non collimano con le conce-

Inoltre, perchè l'indagine possa ritenersi compiuta, bisogna rilevare se i principi di uguaglianza e libertà, affermati in sede teorica, siano resi operanti nella dinamica della pratica. « Ammesso il principio inconcusso che tutti i membri della società debbano essere uguali in faccia alla legge » ⁽⁸⁴⁾, tale attuazione concreta dei suddetti valori non può mancare, e per quanto concerne l'uguaglianza, secondo l'intuizione rosminiana, riguardando i diritti connaturali, si articolerà come « attuale »; riferendosi ai diritti acquisiti, si presenterà come « potenziale ».

La prima forma di uguaglianza consiste nel « diritto di natura e di ragione precedente alla civile convivenza, che deve essere rispettata da tutte le disposizioni civili contro cui niun potere civile può fare nè attentar cosa alcuna » ⁽⁸⁵⁾; la seconda trae il suo titolo non « della natura senza l'opera dell'uomo » ma « dall'uomo

zioni del Rosmini pel quale, in ogni caso, anche se va detto che subì il fascino dei criteri della Restaurazione (cfr. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze 1942, *passim*; Id., *Libertà, giustizia e nozione nel pensiero politico del Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 155 ss.) e del giusnaturalismo liberale, va pur detto che « uno dei documenti coi quali fece i conti tutta la vita è la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'89* » (SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 247).

Nel raffrontare poi le concezioni liberali venute d'oltr'Alpe con la filosofia politica e sociale del Rosmini MESSINEO (*Libertà e socialità nel pensiero di A. Rosmini*, in *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 41) avverte che « concordano nel rilievo dato alla libertà e ai diritti umani, che ne sono la manifestazione e l'esercizio concreto, ma libertà e diritti hanno un senso diverso nelle une e nell'altra, a causa appunto della più profonda diversità che esiste tra la filosofia illuministica, appoggiata sopra un agnosticismo radicale e un naturalismo chiuso ad ogni alito trascendente, e il pensiero cristiano aperto verso la metafisica e l'essere assoluto, sul piano puramente razionale, e, sul piano superiore, agli splendori della rivelazione ».

⁽⁸⁴⁾ ROSMINI, *Filosofia della Politica*, Napoli 1842, p. 114.

⁽⁸⁵⁾ ROSMINI, *Costituzione secondo la giustizia sociale*, in SCIACCA, *Pensiero giuridico e politico di A. Rosmini*, Firenze 1962, p. 318. Siffatto diritto per essere radicato nella persona, prevale su ogni altro. E Rosmini coerentemente scrive che « conviene riconoscere e confessare che avanti tutte le leggi positive della civile società ve ne hanno delle altre a cui quelle della società debbono conformarsi sotto pena di essere nulle, come non avvenute: si deve riconoscere che i diritti degli uomini antecedano a tutti quelli che l'istituzione della società civile gli può attribuire » (ROSMINI, *Costituzione secondo la giustizia sociale*, in SCIACCA, *op. cit.*, loc. cit.).

e dicesi atto di acquisto » ⁽⁸⁶⁾ e si estende a tutti i diritti che fanno capo all'uomo dietro il compimento di atti specifici.

Questa però è problematica che va oltre i limiti della *Teodicea*. Circa quest'opera basta ora osservare come essa sia intrisa di un afflato ecclesiologico, sorretto da una serie di leggi che reggono il mondo secondo la divina economia della salvezza e tale che « sarebbe di enorme utilità teologica e pratica un accostamento della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, promulgata dal Concilio Vaticano II, con tutta l'opera rosminiana della *Teodicea*, specialmente nel terzo libro, dove si parla delle leggi provvidenziali del governo del mondo e della trionfale vittoria di Cristo nel mondo » ⁽⁸⁷⁾.

4. Il problema della « persona » e della sua « libertà », che per vero « non si esaurisce nella rimozione di ogni esterno impedimento » ⁽⁸⁸⁾, nelle opere analizzate trova spunti già cospicui per la individuazione, possibile solo alla luce della considerazione comparata di più vasta produzione rosminiana, del con-

⁽⁸⁶⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 194, n. 293.

⁽⁸⁷⁾ RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4 (Atti Convegno Rosminiano, Milano 29-30 dicembre 1965), p. 282. Tra le varie leggi, cui cenna anche il Riva: la legge del minimo mezzo e del massimo frutto, la legge delle cause seconde, la legge della esclusa superfluità, la legge dell'armonia dell'universo, la legge della permissione del male, la legge di continuità e di gradazione, la legge della varietà nell'universo, la legge dell'antagonismo e della lotta tra il bene e il male, la legge della celerità nell'operare, la legge dell'accumulamento dei beni, la legge del germe e dell'evoluzione.

⁽⁸⁸⁾ FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 9. L'Autore osserva che « le definizioni della libertà che leggiamo nei trattati di pace, nelle dichiarazioni di diritti, negli statuti costituzionali e nelle scritture che li commentano, sono negative, in quanto accentuano l'atto della liberazione da qualcosa che vincola ed opprime, e che anche quando questo carattere negativo non è stato espresso in forma verbale, come nelle formule 'libertà della paura', 'libertà dal bisogno' e simili, esso deve considerarsi implicito, come nelle formule 'libertà di pensiero, d'insegnamento, di stampa, ecc., dove si considera, più che il contenuto intrinseco delle singole libertà, l'emancipazione da un vincolo esterno che le ostacolava » (*op. cit.*, p. 8).

Per un superamento delle antitesi libertà-autorità nella ricerca del fondamento sulla persona della libertà stessa, cfr. Anna RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, Milano 1959, p. 7 ss.

cetto di libertà religiosa, certamente presente, pur con significazioni limitative, nel Rosmini ma, propriamente, concretantesi, giusta i rilievi dell'odierna dottrina, « nella diretta formulazione ed attuazione di un principio essenzialmente giuridico, volto alla regolamentazione di tipici e delicatissimi rapporti intersubiettivi e sociali » ⁽⁸⁹⁾.

Ma soltanto i contenuti riformistici delle *Cinque Piaghe*, capaci di non coinvolgere l'apparato statuale nella *renovatio Ecclesiae*, pur largamente trattando i rapporti tra potere spirituale e potere civile specialmente sotto il profilo delle vicende di cui è materiata la « quarta piaga », e soltanto l'organica visione ecclesiale, emergente dalla *Filosofia del diritto*, consentono di valutare esaurientemente sia il *sensus Ecclesiae* di questo « filosofo del cristianesimo » ⁽⁹⁰⁾ sia le premesse ecclesiologiche per una ricostruzione fedele della libertà religiosa, così come dal Roveetano fu intesa.

Tralasciando la tematica di natura teologica di cui pure è pervasa quest'opera composta nel 1827 e poi ritoccata per uscire in fascicoli tra il 1841 e il 1845 ⁽⁹¹⁾, anche perchè le argomenta-

⁽⁸⁹⁾ Come più avanti si evidenzierà, la concezione del Rosmini non può certo considerarsi ricompresa in questa definizione di libertà religiosa del D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*. I, *Introduzione sistematica*. Fonti. Principi informativi e problemi fondamentali, cit., p. 323.

⁽⁹⁰⁾ Comparando Rosmini al suo eccelso coetaneo Leopardi, ADAUCTUS (PENZO), *I dominatori della Chiesa*, Venezia 1891, p. 27 scrive: « Il Rosmini si credette prescelto a divenire il filosofo del cristianesimo che abbracciasse ed aggruppasse nell'unità feconda di un'idea madre la totalità delle scienze, e a quest'alta convinzione coordinò tutta la vita; per il Leopardi invece non fu più che un sogno fugace la nobile ambizione di divenire il poeta della croce, il cantore della fede dei suoi padri. La religione era da lui considerata più come un'armonia della mente ed un mezzo di celebrità, che una norma ai pensieri e alle azioni che gli compenetrasse l'esistenza. In conseguenza di ciò al primo scoglio che gli si fu presentato fece il più memorando dei naufragi ». Una precisazione critica va però aggiunta e cioè quella che se tale « naufragio » è innegabile, nemmeno è innegabile il costante e prepotente e ineffabile « senso di Dio » che accompagna il « sentire umano di quest'anima che si esprime in momenti di intenso pensiero e in liricissime pause della sofferita poetica.

⁽⁹¹⁾ Uscì per i tipi della editrice Boniardi-Pogliani in due volumi nel 1841; fu poi ristampata nella collezione napoletana del Batelli ed ebbe una seconda

zioni ci sono note dalla lettura dell'opera già menzionata, è invece conveniente, per il fine che si propone l'economia del presente studio, cogliere gli aspetti più nuovi e meno trascendenti della *Filosofia del diritto* che davvero « è il nucleo fondamentale della dottrina sociale rosminiana, il trattato completo ed organico che, in contrasto con la saggistica della filosofia della politica, conserva una unità sistematica la quale forse non si trova nelle altre opere del Rosmini pur così chiaramente disegnate e organizzate » ⁽⁹²⁾.

Le tre società necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano sono, secondo la *Filosofia del diritto*, la Chiesa, chiamata preferibilmente « società teocratica », la « società civile » e la « società domestica ».

« Quell'altissima società nella quale gli uomini e Dio hanno un bene medesimo e in comunione vi partecipano e godono » invero è la Chiesa, il cui concetto appare ricalcato su quello generico di « Società » che appunto, sempre secondo l'insegnamento del Rosmini, « si costituisce da un *bene comune*, nel quale cospirino le volontà di più persone al fine di goderlosi tutte, o trarne tutte profitto » ⁽⁹³⁾.

Essendo dato alla mente umana la intuizione di un elemento di valore esterno, cioè il lume delle verità ⁽⁹⁴⁾, tutti coloro che

edizione riveduta sull'esemplare della prima che il Rosmini aveva annotato. Questa seconda edizione fu pubblicata ad Intra dal Bertolotti nel 1865-66. Gli indici furono curati da Bricoli e apparvero a Casale nel 1897. Barillari ripubblicò la prima parte comprensiva di Introduzione, Essenza del diritto, Principio della derivazione dei diritti, nella Biblioteca di filosofia e pedagogia del Paravia, col titolo *Il Principio del diritto*, Torino 1924 e con un importante Introduzione critica.

⁽⁹²⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, Roma 1934, p. 18.

⁽⁹³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, cap. II.

⁽⁹⁴⁾ La mente umana scaturisce dall'intuizione dell'« essere » il quale, proprio perchè in relazione alla mente viene definito « essere ideale » l'idea dell'essere « non comincia ad esistere nel nostro spirito all'atto della percezione » (ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 459). Esiste in sè e in riferimento ad una mente avendo « un modo di esistenza che abbraccia questi due » (ROSMINI, *Teosofia*, IV, n. 85). Così, contemporaneamente, l'idea è « forma della mente, perocchè senza essa la mente non sarebbe mente » e « forma della cognizione » perchè costituisce « ciò che vi ha di oggettivo e però di formale in ogni cognizione » (*Teosofia*, IV, p. 461). Di tutte

vengono a partecipare di questo bene, che è una appartenenza di Dio, realizzano « già *per natura* una società del genere umano con Dio, e Rosmini chiama appunto *teocratica* questa società, in quanto in essa il bene « sociale » è goduto in comunione da Dio e dagli uomini. Se ciò è vero, la « Società teocratica », nell'ordine ontologico e anche cronologico viene prima di ogni altra società umana e quindi « costituisce il saldissimo fondamento di ogni altra società, a tal che niun'altra può ricevere altronde, che da questa prima e divina, stabilità e consistenza » ⁽⁹⁵⁾.

La perfetta teocrazia poi si realizza « non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anche in quegli altri uomini tutti che il Cristo a sè incorporea, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocchè questa in essi domini in modo simile che domina in lui » ⁽⁹⁶⁾. Come si vede, ponendo al centro della sua concezione ecclesiale il Cristo, il Rosmini propone la società teocratica sotto il duplice aspetto di società degli uomini che sono in comunicazione con Dio ⁽⁹⁷⁾, e di società degli uomini che sono in comunione fra loro beneficiando del « patrimonio paterno » offertoci col verbo che rigenera gli uomini sì da formare una « famiglia » e un « popolo di Dio » ⁽⁹⁸⁾. In altre parole, questo momento rosminiano,

le idee è madre l'«esemplare», cioè « la verità di tutte le cose » (*Nuovo Saggio*, nn. 1113, 1119), attraverso cui si conoscono tutte le cose. Pur essendo ad essa essenziale essere oggetto di una mente non si ha panteismo poichè l'oggetto ideale non è Dio. Sul punto molto bene SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, cit., p. 47 ss.; MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, I, *L'essere ideale*, in *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, a cura fac. fil. univ. Cattolica, cit., p. 164 ss.

⁽⁹⁵⁾ BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., p. 252.

⁽⁹⁶⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 709.

⁽⁹⁷⁾ Si potrebbe anche dire che per questo collegamento interpersonale « la Chiesa cattolica ci si presenta, nella sua stessa costituzione, come essenzialmente *sancta*: organismo propriamente 'teandrico', in quanto unione 'in forma sociale' dell'uomo con Cristo » (GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit., p. 39).

⁽⁹⁸⁾ Il momento reale della comunione degli uomini con Dio, nella Chiesa, è espresso da molti testi del Vaticano secondo, che sembrano trovare un anticipatore, sotto tale profilo, nello stesso Rosmini. « Dio ha chiamato e chiama l'uomo a stringersi a Lui con tutta intera la sua natura in una comunione perpetua con la incorruttibile vita divina » (*Gaudium et Spes*, n. 18). Con la rivelazione « Dio

depurato dalle scorie connesse ad una formazione culturale non totalmente e pregiudizialmente insensibile alle istanze ideologiche del tempo, può ben armonizzarsi con le dichiarazioni del Concilio Vaticano secondo del resto perfettamente conseguenti, nell'ambito che si considera, alla tradizione dottrinarie cristiana.

Questo *sensus Ecclesiae* cristocentrico si riflette anche nel fine che il Rosmini ritiene impresso alla società teocratica che « es la perfección moral-eudemológica, que el hombre consigue en la unión con Dios » ⁽⁹⁹⁾, nonchè nei modi di governare la Chiesa che è soggetta ad un potere divino *de jure* e *de facto* esercitato per far conseguire ai consociati vantaggi di natura esterna ed interiore ⁽¹⁰⁰⁾.

invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con Sè » (*Dei Verbum*, n. 2). I fedeli « con quanta più stretta comunione saranno uniti col Padre, col Verbo e con lo Spirito Santo, con tanta più intima e facile azione potranno accrescere le mutue relazioni fraterne » (*Unitatis Reintegratio*, n. 7; cfr. anche *Gaudium et Spes*, nn. 19 e 21; *Optatam Totius*, n. 8). La comunione delle persone nell'ambito di questa società ecclesiale è, viceversa, delineata dalla *Gaudium et Spes*, n. 24 laddove si dice che « Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati ad immagine di Dio, 'che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra', sono chiamati allo stesso fine, cioè a Dio ».

⁽⁹⁹⁾ « Bajo este aspecto la sociedad teocrática es denominada por Rosmini 'sociedad divina'. Di riscontro Rosmini chiama la società domestica « 'sociedad natural', porque tiene como fin próximo el desarrollo de la naturaleza humana » (*SALCEDO, Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el pensamiento rosmينيano*, cit., p. 186).

⁽¹⁰⁰⁾ Nella *Filosofia del diritto*, nn. 748-755 sono enumerate le sette maniere attraverso le quali Dio esprime la sua somma potestà:

« La prima consiste nell'aggregazione delle umane creature alla società, e nella ordinata costituzione della medesima, la qual si fa, per quell'azione secretissima, per la quale Iddio comunica se stesso realmente alle anime e ne dà loro la percezione » « La seconda consiste nel sacrificio, nel quale Iddio morì per salvare il mondo dal peccato, e rendere a sè un ossequio consentaneo alla grandezza della propria sua maestà »; « La terza maniera, onde Iddio esercita il potere teocratico, consiste nel pascere che fa i soci di questa società di se stesso, pascendoli del corpo del suo Cristo »; « La quarta maniera consiste nel levare gli ostacoli dei peccati che mettono i membri della società alla partecipazione del bene comune »; « La quinta maniera consiste nella grazia colla quale Iddio ordina la società naturale dei coniugi a dover servire alla società teocratica »; « La sesta maniera consiste in un infallibile insegnamento delle verità soprannaturali »; « La settima finalmente consiste nell'ordinazione esterna, prudenziale e disciplinare dei soci che vivono su

Ma quello che maggiormente interessa la prospettiva della nostra ricerca è l'esposizione dei diritti che il Rosmini riconosce alla Chiesa, distinguendoli in *connaturali* e *acquisiti*. Tra quelli connaturali, che si pongono rispetto a tutti gli uomini, v'è il *diritto di libertà* « che consiste nel non dover la Chiesa essere impedita nell'esercizio dei propri diritti sociali e nell'adempimento delle obbligazioni sociali. Ciò significa che la Chiesa potrà esercitare liberamente i suoi poteri e potrà esigere di essere rispettata e di essere considerata idonea all'acquisto di quei diritti che possono essere acquistati dai corpi collettivi » ⁽¹⁰¹⁾. Tale diritto non va, poi, considerato disgiuntamente dalla legittima attesa che il cristiano nutre nei confronti della Chiesa e che si esprime nel diritto di protezione ⁽¹⁰²⁾.

Questa *libertas Ecclesiae* rappresenta un momento saliente nello svolgimento rosminiano poichè, espressione di una superiorità della società teocratica rispetto alle altre società, si manifesta anche quale conseguenza immediata della *iuridica perfectio* della Chiesa, quale la giuspubblicistica ecclesiastica è venuta tenacemente affermando non diversamente dal magistero romano ⁽¹⁰³⁾.

Come è noto, accanto alla interpretazione che colloca lo Stato in subordinazione alla Chiesa in base ai principi della *hierarchia societatum*, condivisi anche dal Rosmini, nonchè *ratione finis* ⁽¹⁰⁴⁾, si è affermata l'opinione di coloro che, osservando come

questa terra, procedente dallo spirito di Cristo. A cui è volta la potestà giurisdizionale dell'Episcopato ».

⁽¹⁰¹⁾ Così GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 323. Gli altri diritti della Chiesa sono: di esistenza, di riconoscimento, di propagazione, di proprietà.

⁽¹⁰²⁾ I diritti che fanno capo ai fedeli, in corrispondenza di quelli che la società teocratica ha verso di loro, oltre a quello di protezione, sono il diritto di conoscerla e quello all'aggregazione.

⁽¹⁰³⁾ Ampi e recenti richiami bibliografici in CONDORELLI, *Concordati e libertà della Chiesa*, cit., p. 252 ss.

⁽¹⁰⁴⁾ Sul punto si vedano, anche per le considerazioni sul pensiero di Leone XIII, SCHIAPPOLI, *Natura giuridica dei concordati e degli accordi fra lo Stato e le varie Chiese*, Napoli, 1934, p. 6 ss.; e diffusamente SARACENI, *La potestà della*

la *juridica perfectio* e la *supremitas in suo ordine* dello Stato non siano incompatibili con la preminenza della Chiesa *ratione finis*, ritengono che la Chiesa sia fornita di una propria *iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium* in virtù della quale possa regolare autoritativamente ogni vertenza con l'autorità statale ⁽¹⁰⁵⁾.

La dottrina canonistica si è poi avvalsa di queste tesi per opporre una irriducibile avversione alla separazione tra la Chiesa e lo Stato, come quella che negherebbe una vera libertà per la Chiesa e la superiorità giurisdizionale di questa sullo Stato ⁽¹⁰⁶⁾.

Anche a voler prescindere da una esasperata riconduzione del pensiero teocratico rosminiano nell'alveo di una teorica rigidamente monistica, quale la dottrina cattolica condannerebbe ⁽¹⁰⁷⁾ e quale apparirebbe in contrasto con lo stesso pluralismo insito nelle tavole societarie ed ecclesiologiche del Roveretano, rimane il fatto inconfutabile che a questo passo della *Filosofia del diritto* è sottesa tutta una problematica di natura squisitamente giuridica che è stata oggetto di vari intendimenti.

Se si esclude, come sembra esatto, che in Rosmini sia presente la convinzione secondo la quale lo Stato sarebbe sprovvisto

Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontefici, Milano 1951, p. 43 ss.

⁽¹⁰⁵⁾ Per tutti MONTERO Y GUTIERREZ, *Derecho público eclesiástico*², Madrid 1948, p. 228 ss.; JIMENEZ URRESTI, *Estado y Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*, Vitoria 1958, p. 314 ss.

⁽¹⁰⁶⁾ Le ultime tenaci difese di questa posizione della giuspubblicistica curiale vanno ravvisate in CAPPELLO, *Summa iuris publici ecclesiastici*⁶, Romae 1954, p. 167 ss.; OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*⁴, II, Roma 1960, p. 86 ss.; CONTE A CORONATA, *Compendium iuris canonici*, I, Torino 1964, p. 35 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ Storicamente la prima confutazione della tesi monistica e del conseguente potere diretto della Chiesa sullo Stato risale a SUAREZ (*Defensio Fidei catholicae*, III, 5-6; *De legibus*, IV, 9, 1) e al BELLARMINO (*De Summo Pontefice*, V, 4-6 in *Controversiis christianae fidei*) autori delle anticipazioni dottrinarie di quella che fu la tesi del potere indiretto. Il discorso era largamente incentrato sulla promessa evangelica « Tibi dabo claves regni coelorum » (*Mt.*, 16, 19) al qual proposito, commentando gli svolgimenti dei due grandi canonisti, HERGENRÖTHER, *La Chiesa cattolica e lo Stato cristiano*, tr. it., Parma, 1878, III, p. 65 puntualizza: « quantunque Cristo possieda ogni potestà nel cielo e sulla terra e il papa sia suo vicario, tuttavia questo vicariato non si estende oltre il campo religioso, e in sé non comprende signoria temporale illimitata ».

di sovranità originaria, poichè questa gli deriverebbe dallo stesso ordinamento ecclesiastico, si può anche escludere una ricostruzione giuridica della tesi rosminiana in termini di *potestas directa* della Chiesa sullo Stato ⁽¹⁰⁸⁾.

Dai presupposti dottrinari del Rosmini, a nostro avviso, ha, invece, tratto spunti il sistema della *potestas indirecta in temporalibus* per la quale spetta all'ente spirituale stabilire i limiti tra le due competenze, attraverso una presa di posizione autoritaria e inappellabile cui lo Stato deve conformarsi. Tanto radicale è siffatta teoria che perfino il ricorso al concordato appare ingiustificato, dal momento che l'insorgere di eventuali controversie tra i due Poteri dovrebbe risolversi nel senso prospettato dalla teorica stessa, non ammettendosi l'uso di questo strumento se non in via eccezionale ⁽¹⁰⁹⁾, ove la Chiesa fosse privata dalla *libertas* che le è propria. Invero la Chiesa, a motivo della propria *potestas indirecta in temporalibus*, è giudice assoluto nella regolamentazione sia della materia spirituale ⁽¹¹⁰⁾ che di quella temporale connessa con

⁽¹⁰⁸⁾ In verità il principio della potestà diretta della Chiesa sullo Stato è antico e risale ai tempi di Gregorio VII, Alessandro III, Innocenzo III e Bonifacio VIII, quando « la Chiesa, ormai trionfante e salita al suo più alto apogeo di autorità, di potenza e di venerazione ad opera soprattutto dei grandi pontefici che la ressero in quell'epoca « non si contentò più di rivendicare la sua autonomia al potere laico, ma, coerente a quelli che erano stati i suoi intenti nel procedere alcuni secoli prima alla *renovatio imperii* e alla costituzione della *republica gentium christianarum*, pretese addirittura una preminenza e sovranità sul medesimo, enunciando, sostenendo ed attuando a mezzo degli scrittori curialisti e dei suoi stessi pontefici quel sistema ierocratico della cosiddetta *potestas directa Ecclesiae nedum in spiritualibus sed temporalibus*, che costituiva in sostanza una vera negazione del fondamentale principio dualista cristiano per riesumare in una forma nuova ma con i medesimi risultati l'antica ierocrazia orientale » (D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*. I, *Introduzione sistematica*, Fonti. Principi informativi e problemi fondamentali, cit., p. 255.

⁽¹⁰⁹⁾ « La diffidenza e l'ostilità per i concordati avevano indotto la dottrina canonica a considerarli quali estremi rimedi a mali estremi ed a continuare perciò a ripetere il vecchio adagio *historia concordatorum, historia dolorum Ecclesiae* » (CONDORELLI, *Concordati e libertà della Chiesa*, cit., p. 228.

⁽¹¹⁰⁾ Gli uomini stanno soggetti alla Chiesa in tutte « quelle cose che riguardano l'ordine religioso e morale » (ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata*, Torino 1897, p. 17.

la prima, mentre lo Stato ha la « libertà » responsabile di attenersi alla disciplina proposta e imposta dalla Chiesa ⁽¹¹¹⁾.

Anche se questi principi a difesa di una supremazia della Chiesa nello Stato ci sono apparsi « más que una teoría ... una práctica en la época de mayor influjo de la Iglesia sobre la vida civil » ⁽¹¹²⁾, come ha sostenuto un commentatore del Rosmini, non per questo va minimizzato l'influsso esercitato dal pensatore di Rovereto in ordine al campo giuridico che si considera. E maggiormente appare fondato questo rilievo ove, insieme al diritto di libertà reclamato per la Chiesa, si consideri quello già cennato, di protezione che la *Filosofia del diritto* stessa definisce: « ogni uomo ed ogni società ha diritto di proteggere gli altrui diritti, e molto più quelli della Chiesa; è questo un atto di beneficenza e di religione. Il che però non vuol dire che alcuno possa aver sulla Chiesa il *diritto di tutela*, il quale involge superiorità, quando pure non vi possano essere nè individui nè altre società superiori alla Chiesa » ⁽¹¹³⁾.

Va inoltre osservato che tale diritto a sostegno dei credenti e della Chiesa « non giustifica qualsiasi influenza straniera sull'interno regime di essa; molto meno l'uso della forza contro i reggitori ecclesiastici adoperata ad impedire la libertà del loro regime; nè tampoco l'usurpazione di altri suoi diritti; poichè l'abu-

⁽¹¹¹⁾ In argomento D'AVACK, *La natura giuridica dei concordati nel jus publicum ecclesiasticum*, in *Studi in onore di F. Scaduto*, Firenze 1936, I, p. 133 ss.; bene anche SARACENI, *Moderne prospettive sulla potestà della Chiesa in materia temporale*, in *Dir eccl.*, 1950, p. 810 ss.; DE REINA, *La teoria de la potestad indirecta: precisiones*, in *Jus can.*, 1967, p. 107 ss.; BELLINI, *Potestas ecclesiae circa temporalia. Concezioni tradizionali e moderne prospettive*, in *Ephem iur. can.*, 1968, p. 68 ss.

⁽¹¹²⁾ Il passo si riferisce confusamente alla supremazia della Chiesa sullo Stato ed usa una terminologia equivoca nel senso che parrebbe l'Autore riferirsi a una « potestà diretta », quale scaturirebbe dalle formulazioni rosminiane: SALCEDO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el pensamiento rosminiano*, cit., p. 187, nota n. 12. Se questo fosse vero, allora il Rosmini della *Filosofia del Diritto* sarebbe dovuto incorrere in censure e, ove si voglia anche far riferimento alle sue note opposizioni romane, rimanere in tali censure.

⁽¹¹³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 802.

so del diritto di protezione non si dee confonder giammai coll'esercizio del medesimo » ⁽¹¹⁴⁾.

Rosmini allo stesso modo con cui non ammette, a livello individuale, una penetrazione nella sfera altrui anche se motivata da ragioni di fede — come nell'ipotesi che si costringa qualcuno con la forza ad aderire ad una verità religiosa, violando assurdamente la libertà di coscienza ⁽¹¹⁵⁾ — non tollera neppure una ingerenza statale negli affari ecclesiastici, con sconfinamenti che non giovano certo alla definizione delle reciproche competenze.

Troppo vivo, del resto, è il ricordo della soffocata e snaturata vita organizzativa della Chiesa nei secoli in cui lo Stato assolutista, col pretesto della protezione, si immischiava nelle cose spirituali in modo così soffocante da lasciare, anche dopo molti decenni, vistosi retaggi, peraltro vivacemente stigmatizzati dal Rosmini. Ma questo è già tema delle *Cinque Piaghe*.

⁽¹¹⁴⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 802. Non è mancato chi rilevasse che « così Antonio Rosmini sentiva e scriveva della Chiesa di Gesù Cristo, proprio quando gli uomini lo avevano costretto ad allontanarsi da Gaeta dove si era recato per espresso invito del Vicario di Cristo che lo voleva accanto a sè » (BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., p. 265).

⁽¹¹⁵⁾ Avverte GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 329, che « il fondamentale equivoco intorno alla questione della libertà di coscienza consiste nel confondere questa libertà con lo scetticismo religioso e la tolleranza teologica ».

Sulla scorta di passi rosmينiani (*Filosofia del diritto*, cit., nn. 184-191) si può affermare che è una lesione di diritto la costrizione forzata ad aderire ad un credo religioso: « è assurdo logico perchè la forza è mezzo sproporzionato ed estraneo al fine di ottenere l'adesione ad una credenza. È inoltre lesione del diritto che ha l'individuo di non essere danneggiato nella sua proprietà con l'entrare nella sua sfera per infliggergli una pena; e non già (come alcuni erroneamente credono) lesione dell'inesistente diritto di aderire a qualsiasi opinione, anche se riconosciuta falsa... anche se da una parte vi sono convinzioni certamente false e dall'altra convinzioni certamente vere si lede il diritto se si tenta con la forza di far passare al vero chi è nel falso. Quindi la dottrina della libertà di coscienza non riguarda, come molti (confondendo i termini) ritengono, gli atti esterni immorali derivanti da opinioni religiose... ma riguarda solo l'opinione in sè, poichè nel caso di quegli atti [se inumani], è evidente che si ha il diritto di opporre la forza la quale si rivolge verso gli atti in sè e non le credenze dalle quali possono derivare (GONELLA, *op. cit.*, p. 330).

CAPITOLO II

PER LA LIBERTÀ DELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. La situazione storica e l'ambiente culturale delle *Cinque Piaghe*. — 2. La Chiesa e l'ingerenza dello Stato nella nomina dei Vescovi. — 3. La povertà della Chiesa e il superamento delle remore della *renovatio christiana*. — 4. La realtà ecclesiale, la libertà religiosa e la dottrina dei Concili.

1. Assumendo « il modello ecclesiologico... quasi come falsariga » anche « per la costituzione della società civile » ⁽¹⁾, nel particolare ambiente culturale che si va instaurando in Italia dopo il 1830 quando « le vicende rivoluzionarie francesi avevano fatto coagulare molte idee religiose a sfondo riformista vaganti per l'Europa » ⁽²⁾, Rosmini concepisce e scrive l'opera *Delle Cinque Piaghe della Chiesa*, mostrando ancora una volta quanto sia « portato a far ruotare tutta l'orbita del sapere attorno all'asse della religione, preoccupandosi del grave compito di educare l'italiano » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Questo metodo è ravvisabile nella progressione rosminiana che si snoda lungo l'interpretazione ecclesiologica e politica che precede e, sia pure assai meno, segue la *Filosofia del diritto*, cfr. SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., p. 168.

⁽²⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 203.

⁽³⁾ Proprio a motivo di questa preoccupazione Rosmini « ricorre alla religione come 'mezzo politico efficacissimo', il che voleva dire che il Rosmini ammetteva che si potesse considerare il magistero religioso anche sotto questo profilo, che era il profilo caratteristico delle ideologie del liberalismo » (LAVIOSA, *Le ideologie politiche nell'opera di A. Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini*, Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955) cit., p. 823.

Fino dal 1827 il Rosmini stesso confidò al Tommasco di « rivolgere tutto a ristorare le rovine della filosofia per farla servire alla religione » (cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, II, lettera 8 novembre 1827, pp. 340-41).

In questa luce vanno considerate le formulazioni sia della produzione già analizzata che delle *Cinque Piaghe*, onde non attribuire errate significazioni agli stessi concetti di « persona » e di « libertà » ancora nebulosi allo stato delle indagini fin qui svolte. Invero per il Rosmini e per il suo tempo valgono gli ammonimenti, che si addicono anche ad altri autori e ad altre epoche, secondo i quali così come il principio di uguaglianza, tanto connesso con quello di libertà, « non può concepirsi se non in relazione ad oggetti distinti » ⁽⁴⁾ sicchè si è parlato persino di uguaglianza non matematica ma proporzionale ⁽⁵⁾, allo stesso modo « è un errore concepire i problemi della libertà come eterni e immutabili » poichè « a furia di insistere su ciò che v'è d'immutabile nella essenza umana, si finisce di dimenticare troppo la profonda diversità non solo d'idee, ma di forme mentali, tra generazioni e civiltà diverse » ⁽⁶⁾.

A queste bisogna far costantemente riferimento per apprezzare la promozione umana e lo sforzo speculativo del Rosmini il quale, per quanto concerne l'opera sulle Piaghe della Chiesa, deve essere compreso dentro quel movimento intellettuale caratterizzato in Italia da un rinnovato interesse per lo sviluppo delle idee religiose, che si colloca in « anni in cui si delinea il riformismo del Lambruschini anche sotto l'influsso dei suoi rapporti col Tommaseo e con il Capponi » ⁽⁷⁾, riformismo che tende ormai a investire « il nucleo centrale della religione, i dogmi e i sacramenti » ⁽⁸⁾.

⁽⁴⁾ FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 41.

⁽⁵⁾ Per un esame critico di tale opinione, che trova un caposaldo nel criterio « a ciascuno il suo », in opposizione a quello « a ciascuno lo stesso » (cfr. RUFFINI, *La libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa*, in *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, I, p. 146; Id., *Corso di diritto ecclesiastico. La libertà religiosa come diritto pubblico soggettivo*, Torino 1924, p. 423 ss.) si rimanda a FINOCCHIARO, op. ult. cit., p. 42 ss. che ai suddetti Autori fa riferimento.

⁽⁶⁾ JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Milano, 1961, p. 14.

⁽⁷⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., loc. ult. cit. Il Capponi nel suo *Progetto di giornale* del 1819, tra l'altro insisteva per un ritorno alla « sana e giudiziosa scuola del Locke » che si era diramata in Francia e in Inghilterra (CAPPONI, in *Lettere di G. Capponi e di altri a lui*, Firenze 1882-1890, V, p. 93 ss. e 110.

È il periodo in cui il sensismo ispira l'odio contro ogni filosofia sistematica con argomentazioni fascinosi, alle quali non si sottrasse neppure il Foscolo, e volte a proporre una concezione tutta meccanica della vita sociale ed individuale che si spegne in un orizzonte fatto di scetticismo e di pessimismo ⁽⁹⁾. Del resto anche il nucleo filosofico di un altro contemporaneo del Rosmini, Giacomo Leopardi, è una manifestazione di naturalismo sensistico, rousseauiano, settecentesco, orientato a un pessimismo mal celato dal lirismo poetico ⁽¹⁰⁾.

È il periodo in cui « il rappresentante per così dire ufficiale della cultura cattolica europea, l'abate De la Mennais, il celebre autore del fortunatissimo *Essai sur l'indifférence en matière de religion* » ⁽¹¹⁾, che tanto impressionò anche il Rosmini ⁽¹²⁾, compie il viaggio *ad limina*, segnando una tappa drammatica nelle complesse vicende del *Avenir* ⁽¹³⁾, fondato in Francia nel 1830 insieme a Lacordaire e a Montalembert ⁽¹⁴⁾.

⁽⁸⁾ SOFRI, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di R. Lambruschini*, in *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie II, XXXIX, 1960, p. 189.

⁽⁹⁾ Contro il pessimismo del Foscolo ed in particolare il « concetto di speranza illusoria ch'era dal punto di vista cattolico uno dei più gravi errori sensistici in materia di felicità, concetto presente nei Sepolchi » (TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, con introduzione e note di CURTO, cit., p. 114, nota n. 1) il Rosmini scrisse il *Saggio sulla Speranza, contro alcune idee di Ugo Foscolo*, uscito nel 1828 nel vol. II degli *Opuscoli Filosofici*, in realtà largamente innovando il *Saggio sopra la felicità*, pubblicato anonimo nel 1822.

⁽¹⁰⁾ Cfr. CAPONE-BRACA, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, Padova 1941-42, II, 2, p. 128 ss.

A « gli avversi Numi, e le segrete cure » (FOSCOLO, *Alla sera*) di un pessimismo che assiste disperato allo spettacolo dirompente per cui « e l'uomo e le sue tombe / E l'estreme sembianze e le reliquie / Della terra e del ciel traveste il tempo » (Id., *Sepolcri*), fa eco il poeta di Recanati per il quale, quand'anche « Vissero i fiori e l'erba / Vissero i boschi un dì » (LEOPARDI, *Alla primavera o delle favole antiche*) è lacerante il pensiero che « Forse in qual forma, in quale / Stato che sia, dentro covile o cuna, / E funesto a chi nasce il dì natale » (Id., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*).

⁽¹¹⁾ GAMBARO, A. *Rosmini nella cultura del suo tempo*, in *Riv. Rosm.* 1955, 3-4, p. 171.

⁽¹²⁾ Cfr. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898, p. 33.

⁽¹³⁾ Il gruppo de *l'Avenir* « si propone di perseguire al di là delle frontiere, per mezzo di una associazione internazionale, l'opera intrapresa, sul piano nazionale,

In questo clima di tensione è interessante notare l'atteggiamento del Rosmini che senza cedere agli impulsi e alle sollecitazioni, rivoltegli amicalmente anche dal Tommaseo ⁽¹⁵⁾, si raccoglie nella solitudine del Calvario di Domodossola a studiare i temi che poi si leggeranno nelle *Cinque Piaghe*. Anzi proprio al Tommaseo scrive una lettera che dà la misura dell'equilibrio e della religiosità che pervade lo scrittore e che suona quale risposta anche agli allettamenti ideologici d'oltr'Alpe: « È l'eterno che vigila ai destini della Chiesa; dopo averla così umiliata, averle fatto conoscere ch'ella è composta di uomini soggetti alla tentazione, averle mostrato per una amara esperienza che in lui solo ella è forte e può confidarsi, mosso a pietà di lei, concede alla ferocia del secolo di buttarsi sui beni temporali della Chiesa e farne bottino, riducendola in tal modo, a quella sua originaria semplicità che, amabile sopra ogni bellezza muliebri, trae di nuovo a sè per tutto

attraverso il giornale e attraverso l'Agenzia generale della Libertà religiosa ». Riconoscendo come in ciò risiedano « lo spirito universalizzante e le vedute grandiose di La Mennais » DANSETTE (*Chiesa e società nella Francia contemporanea*, 1789-1878, I, Firenze 1959, p. 307) rileva che « se l'*Avenir* non interessa le masse incredule, appassiona invece la 'élite' cattolica, sia laica che ecclesiastica » (*op. cit.*, loc. cit.) mentre « La Mennais non è soltanto l'idolo dei giovani preti ch'egli trascina verso l'indipendenza politica e la ribellione religiosa: è anche lo scandalo dei vecchi » (*op. cit.*, p. 308).

⁽¹⁴⁾ Su questo personaggio, destinato ad esercitare specialmente con l'opera MONTALEMBERT, *L'église libre dans l'Etat libre*, Paris 1863 — una influenza profondissima, anche se non sempre riconosciuta, sulla cultura e sulle tesi liberali dell'800 anche italiano, è d'obbligo la lettura delle pagine appassionate di GIACCHI, *Il significato storico di Montalembert*, in *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, cit., p. 95 ss.

⁽¹⁵⁾ Così scriveva il Tommaseo, a Rosmini occupato a stendere l'opera sulla Chiesa piagata: « Ormai la lotta è inevitabile, io la credo ordinata acciocchè si riveli il pensiero di molti cuori. Il mondo si è impadronito dei materiali interessi: e con essi quasi con chiave apre e serra il cuore degli uomini: di questi interessi la religione si faccia dispensatrice, non per tiranneggiarli, ma per garantirli e diffondere l'eguale godimento. Allora gli uomini ritorneranno religiosi, come al vedere i miracoli di Gesù Cristo le moltitudini credettero in lui. Voi vedete che il cattolicesimo, ne' luoghi dove mantenne il suo spirito e la sua forza si presentò sempre come beneficio sociale, Pensiamo a far di lui un elemento della sociale rigenerazione e doppia gloria ne verrà a Dio, doppia agli uomini utilità » (cfr. lettera 10 ottobre 1832, in MISSORI, *Carteggio edito e inedito Nicolò Tommaseo e Antonio Rosmini*, Milano 1967, 2, pp. 215-19).

nuovamente deporre al cenno non degli uomini, ma dello sposo quando dice: *Sorgi, amica mia, colomba mia e te ne vieni* » ⁽¹⁶⁾.

Il documento, datato 18 ottobre 1832, anticipa contenuti delle *Cinque Piaghe* i quali si articolano intorno ad una visione di Chiesa trionfante che viene opposta a quel « contesto di riforma cattolica » ⁽¹⁷⁾ che ebbe a trascinare con sé anche il Tommaseo ⁽¹⁸⁾, ma non certo l'abate Rosmini, convinto assertore di un grande ruolo della Chiesa, dopo l'esperienza rivoluzionaria di Francia e il fenomeno napoleonico.

Occorreva che il Papato uscisse dalla situazione stagnante cui l'avevano peraltro costretto tempi così freneticamente evolvendosi, i quali parvero volgersi favorevolmente alla Chiesa, poco prima della pubblicazione delle *Cinque Piaghe*, nel 1846, « in cui il Capo invisibile della Chiesa collocò sulla sedia di Pietro un Pontefice che par destinato a rinovare l'età nostra e a dare alla Chiesa quel novello impulso che dee spingere per nuove vie ad un corso quanto impreveduto altrettanto meraviglioso e glorioso » ⁽¹⁹⁾.

Anche « una risposta alle nuove esigenze, sollecitata bensì dai sommovimenti del 1830-31 », ⁽²⁰⁾ venne a fornire tempestivamente il Rosmini, con l'umiltà di chi ha chiara coscienza « che niuno è necessario a Cristo e alla sua Chiesa », ⁽²¹⁾ pur se intimamente convinto di accingersi ad un compito che tende a « dare un senso compiuto all'idea di *restauratio christiana*, tanto cara al Rosmini, divenuta ormai inscindibile da quella di *renovatio Ecclesiae* » ⁽²²⁾.

⁽¹⁶⁾ Cfr. MISSORI, *Carteggio edito e inedito di Niccolò Tommaseo e Antonio Rosmini*, cit., p. 222.

⁽¹⁷⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 207.

⁽¹⁸⁾ Sul punto CIAMPINI, *Studi e ricerche su N. Tommaseo*, Roma 1944, p. 131; PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano 1961, I, p. 575 ss.

⁽¹⁹⁾ ROSMINI, *Cinque piaghe della Chiesa*, cit., p. 313.

⁽²⁰⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 242.

⁽²¹⁾ Così la lettera all'abate de Lamennais del 22 marzo 1837, in ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., IV, p. 236.

⁽²²⁾ TRANIELLO, *op. ult. cit.*, p. 243.

Invero l'idea centrale e il fulcro vitale che domina nell'opera evocata sono quelli di un rilancio, attraverso una interiorizzazione individuale ⁽²³⁾ e un ripensamento critico radicale ⁽²⁴⁾, del *sensus Ecclesiae*, come presupposto necessario e antecedente logico ad ogni altra riforma giuridica o strutturale, che non potrà comunque sconvolgere l'ordine delle note che qualificano la Chiesa stessa ⁽²⁵⁾.

Il difetto di precise formulazioni programmatiche a livello di norme canoniche o della creazione di nuovi istituti ha del resto la sua motivazione e spiegazione nella tipologia connaturata al riformismo del Rosmini ⁽²⁶⁾ che, in opposizione allo spirito rivoluzionario, si rivela del tutto lontano dalla suggestione di riformare gli uomini con le istituzioni e con le leggi, essendo intriso,

⁽²³⁾ Mentre Gioberti pensava a riformare la Chiesa, Rosmini pensava a santificare se stesso. Rinasce in se Cristo, crescere nel senso di Cristo, in perfetto consenso della Chiesa di Cristo, in perfetto consenso della Chiesa di Cristo, è il suo pensiero dominante» (BOZZETTI, *L'atteggiamento religioso dell'800*, in *Studium*, 1941, VI, p. 206).

⁽²⁴⁾ Più o meno nello stesso periodo anche il Lamennais scrive « *Des maux de l'Eglise et de la Société, et des moyens d'y remédier* », ma, come afferma il VERUCCI (*Felicità Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, cit., p. 243) « Le pagine dedicate nel 1832 allo studio dei presenti mali della Chiesa, restano sostanzialmente nell'ambito di una riforma all'interno di questa ».

⁽²⁵⁾ « Nella santità della Chiesa convengono l'unità-cattolica e l'apostolicità, che tutte insieme formano le quattro inseparabili note essenziali fissate dal simbolo miceno-costantinopolitano, e tutte insieme significano l'universalità dell'unico 'regnum Dei'; gerarchicamente organizzato da Cristo in Pietro e nel collegio degli Apostoli, in continuità legittima di successione 'usque ad consumationem saeculi' (Matt. XXVIII, 20) » (GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit. p. 39).

⁽²⁶⁾ Le considerazioni d'avanguardia che portarono le Cinque Piaghe ad essere condannate nel 1849 dall'Indice che frustrò i più genuini intenti celati nell'opera, fornì a larghi strati della classe liberale, formulazioni utili alla politica ecclesiastica postunitaria della Destra, anche se l'astrumentalizzazione qualche volta ebbe a falsare il filone religioso dell'opera stessa Cfr. FALCO, *La politica ecclesiastica della Destra*, Torino 1914; JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento. La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Bari 1938, p. 396 ss.; CHIABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1899*, I, *Le premesse*², Bari 1962, p. 240 ss.; TRANIELLO, *Idee di riforma religiosa ed ecclesiastica nei rappresentanti della Destra storica fedeli all'ideale separatista*,

sia pure modestamente, del pessimismo politico proprio di una certa impostazione moralistica la quale, peraltro, in altre occasioni, ha determinato gli schemi pur costruttivi da lui stesso concepiti ⁽²⁷⁾.

Affrontando il problema della libertà della Chiesa nella quarta piaga, problema che ha tutte le componenti per essere qualificato come eminentemente giuridico, non stupiranno, dopo quanto si è rilevato, la preoccupazione e la prospettiva rosminiana che si risolve in « qualcosa di ancora più alto e profondo: il collegamento di tutta la comunità cristiana formatasi come *istituzione* con l'*evento eucaristico* per il quale il Divino Fondatore non ha solamente infuso una volta tanto, con la sua volontà, la vita alla sua Chiesa, ma è anche rimasto con essa, al suo centro, nel mistero, onnipresente e quotidiano, della Eucaristia: 'Sarò con voi fino alla fine dei secoli' » ⁽²⁸⁾.

2. La libertà della Chiesa trova eco non discontinua in tutta l'opera delle *Cinque Piaghe* nella quale invano « si indugierà a trovarvi una sola espressione che significhi amarezza o derisione,

Torino 1961, p. 57 ss.; BERSELLI, *La destra storica dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa Cattolica*, Bologna 1963, p. 292 ss.

Per una riscoperta di Rosmini da parte della sinistra, per tutti, MANCINI P. S., *Discorsi parlamentari sulla questione romana (1861-1870)*, Firenze 1871, p. 98 ss., ora in D'AMELIO, *Stato e Chiesa in Italia. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano 1961, p. 313 ss.

⁽²⁷⁾ Per un ricollegamento del « pessimismo » rosminiano a certe radicalizzazioni moraliste di stampo manzoniano ovvero a posizioni di tiepido moderatismo, cfr. SALVATORELLI, *Stori del pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*⁵, Torino 1949, p. 186 ss.

⁽²⁸⁾ GIACCHI, *La Chiesa dopo il Concilio*, cit., p. 9. Questa prolusione del Giacchi si segnala anche per un rinnovato gesto di riscatto del Montalembert, che ebbe in qualche misura ad influenzare anche Rosmini, e di chiarificazione della posizione di quello dalle tesi oltranziste di Lamennais e di Lacordaire, accomunati al primo da un quasi identico epilogo « romano ». L'Autore infatti inizia il suo dire con una lettera del Montalembert al Lamennais (14 agosto 1834): « Che cosa io non darei per poter sacrificare la Chiesa alla libertà come fate Voi, o la libertà alla Chiesa come ha fatto Lacordaire. Ma io non posso fare nè l'una nè l'altra cosa. Io sono un infelice *homme d'entre deux*, come dice Pascal » (p. 3).

che indichi una minor riverenza ed attaccamento; è invece tutto pervaso da un'ardente passione per la Chiesa, per la sua bellezza interiore ed esteriore, per la santità della sua opera, per la sublimità della sua missione; è un libro tutto inteso alla difesa della Chiesa e del Pontificato, della sua libertà e del suo predominio su tutti i poteri terreni, che continuamente si adoperano ad opprimere e a svuotarla del suo contenuto spirituale e soprannaturale » (29).

Questa constatazione non viene meno neppure dinnanzi alla propensione rosminiana per scrittori teocratici quali il De Bonald, il De Maistre, il Lamennais della prima maniera, la quale significa « più che un'adesione passiva ad un corpo stabilito di dottrine, la sua riverenza per i fecondi valori della tradizione, da cui è doveroso partire per ascendere », nonchè « il suo convincimento che l'ideale evangelico del *nova et vetera* si ha da tradurre a grado a grado nella concretezza della realtà progrediente, senza spezzare la continuità della catena della storia, dove al passato s'inanella l'avvenire e si stringono in nodo d'armonia i secoli » (30). Ed è inoltre avvalorata dal confronto con le tesi conciliari di Trento il cui insegnamento e la cui attuazione sono vive nel Roveretano al punto che può ben sostenersi che « se il Concilio di Trento sanzionò la prassi secolare della Chiesa, Rosmini ricercò e illuminò questa prassi per confermare quanto il tridentino sottintendeva. *Nihil innovetur nisi quod traditum est* » (31).

(29) Nel sostenere questa appassionata difesa dell'opera rosminiana, PUSINERI, *Chiesa e Papato nel pensiero e nella vita di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.* 1955, 3-4, p. 255, conclude « È un libro, che non ha l'eguale, per imprimere nell'animo del lettore un alto concetto della Chiesa e del Papato, e per destare verso di essi un amore e una devozione senza confine ».

(30) GAMBARO, *A. Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., p. 177.

(31) BONALI, *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, in *Riv. rosm.* 1946, 3-4, p. 56. «Ora il fatto era che nel susseguirsi burrascoso di secoli e vicende umane e storiche, scadimento o abusi si erano insinuati nella vita pratica della Chiesa. Si trattava quindi di rimuovere le ombre addensate, per rendere alla luce del sole, nel suo splendore, la forza ingenerata e sempre viva di questo divino organismo. Ed è quello che intese fare Rosmini con la sua opera delle *Cinque Piaghe* » (Id., op. cit., loc. cit.).

Tale impegno di promuovere un aggiornamento della Chiesa nel rispetto della continuità e della tradizione consolidata si manifestò nella esposizione della « Piaga del piede destro della Santa Chiesa, che è la nomina de' Vescovi abbandonata al potere laicale », condotta con intento di operare una discriminazione fra la sfera statuale e quella spirituale anche se questa si sarebbe risolta in una denuncia di « cose di cui si dovessero poter offendere gli uomini delle due parti » (32).

In questa direzione di analisi fu facile al Rosmini dimostrare come la commistione di sacro e profano, di temporale e di eterno, di spirituale e di civile, sotto il profilo evocato, apparisse negativa soprattutto per il popolo, indotto a confondere il fattore religioso nella sua realtà confessionale, e quindi più intima, di « *credenza nell'esistenza di potenze trascendenti, personali o impersonali, agenti nel mondo* » (33), nonchè di inserimento nell'ordinamento canonico, con lo stesso fattore ma sotto il profilo della attenzione e della regolamentazione predisposta dallo Stato (34).

Proprio occupandosi delle conseguenze sfavorevoli alla società civile, considerato nella sua accezione globale e superindividuale, il Rosmini « disapprova un sì fatto privilegio » della nomina cesarea dei Vescovi poichè « non è meno funesto alla Chiesa che allo Stato » (35). Esso è testimonianza fra le più cospicue di

(32) ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 47.

(33) MACNI, *Avviamento allo studio analitico del diritto ecclesiastico*, Milano 1956, p. 77.

(34) Commentando lo « Praga » di cui si parla JEMOLO (*Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 74) così sintetizza le conseguenze indicate dallo stesso Rosmini e per le quali i cristiani non possono che essere favorevoli al risanamento di questa piaga che « ha reso il popolo indifferente ai propri pastori, ed alla dottrina da questi insegnata; i principi cercano nei vescovi un sostegno del proprio potere, sicchè è simoniaca la radice delle elezioni temporali; nei Vescovi dati dal principe il popolo non può scorgere che gl'impiegati del Sovrano ».

(35) ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 48. Si badi che Rosmini è intransigente sul punto anche se scrivendo a Pio IX ebbe a difendere « l'unione e la mutua assistenza della Chiesa e lo Stato, contro i separatisti » mostrandone « il legittimo nesso, dichiarando che la prosperità

quel dualismo giurisdizionalista che, fiorito dalla fine del secolo XVII a tutto detrimento della *libertas Ecclesiae* ⁽³⁶⁾, non è che il contrapposto preciso del dualismo curialista, e si potrebbe sinteticamente designare (come infatti fu tentato dai suoi più antichi fautori) il sistema dell'*imperium indirectum in rebus ecclesiasticis* del potere civile » ⁽³⁷⁾.

Tale sistema, anche machiavellicamente siglato come comoda strumentalizzazione dell'apparato religioso ai fini dello Stato ⁽³⁸⁾,

temporale, a cui lo Stato intende, deve essere considerata dai cristiani come un semplice mezzo alla felicità eterna, scopo finale della Chiesa » (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., X, lettera n. 6356, citata anche da GIACCHI, *Il Concordato del Laterano e la tradizione italiana*, cit., p. 69 nota n. 94).

⁽³⁶⁾ La libertà della Chiesa da questo sistema di rapporti interpretativi veniva chiaramente conculcata anche se lo Stato non trascurava occasione per magnificare l'operato della Chiesa, vero pilastro dell'assolutismo (cfr. GIACCHI, *Lo Stato laico. Formazione e sviluppo dell'idea e delle sue attuazioni*, (pro manuscripto), Milano 1947, p. 34.

⁽³⁷⁾ D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Introduzione sistematica. Fonti. Principi informativi e problemi fondamentali*, cit., p. 262. Per una analisi delle conseguenze dell'atteggiamento statale giurisdizionalista-confessionista nei secoli XVII-XVIII, si indicano oltre alla ricca letteratura segnalata dal citato Autore (Id., *op. ult. cit.*, pp. 275-276), le acute annotazioni di JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scultori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino 1914, p. 97 ss.; nonché in *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Scelti e ordinati da MARGIOTTA-BROGLIO, Milano 1965, specialmente pp. 75-218.

Circa i vari iura maiestatica in cui si concretizza l'ingerenza statale a cominciare dal « richiamo al Re » contro gli abusi od eccessi delle autorità ecclesiastiche », si rinvia a CARON, *L'appello per abuso*, Milano 1954, p. 3 ss.

⁽³⁸⁾ Per un raffronto tra Machiavelli e Rosmini, PULLARA, *La figura del principe negli Scritti politici giovanili di Antonio Rosmini*, cit., p. 127 ss. SOLARI (*Studi Rosminiani*, a cura di PIOVANI, Milano 1957) dopo aver rilevato che « Rosmini, come il Machiavelli ... ha fiducia nella virtù del principe, non del popolo » (p. 92) e che « avrebbe scritto il *Principe* in odio ai sovrani, per svelare ai popoli gli onori della tirannide, per determinarne la rovina » (p. 101), analizzando i passi rosminiani in cui si tratta dei mezzi politici in rapporto alle leggi che regolano il corso storico dell'umanità, avverte che per il Roveretano « è pregiudiziale la questione della libertà umana in relazione alla legge di necessità che domina nell'ordine cosmico e nella storia. La soluzione del Rosmini ricorda quella del Machiavelli che aveva fatto la giusta parte alla libertà e alla fortuna nell'operare politico, salvo che la Fortuna del Machiavelli diventa nel Rosmini la Provvidenza che opera nella storia secondo leggi fisse e invariabili. La libertà non si manifesta contro la necessità storica, ma sorge dal presupposto

si dipana pur sempre in un danno per l'autorità civile, non solo perchè si aliena la simpatia del popolo che mal tollera uno svilimento della Chiesa e dei valori in cui crede, ma anche perchè appesantisce i programmi e l'organizzazione dello Stato, volti in direzioni ad esso non naturali.

Di questo « apparente paradosso », Rosmini ha « alle mani » ragioni tali da potersi « appellare a qualsiasi uomo di Stato, il quale sappia approfondire una questione e vincere per forza di mente i comuni pregiudizi, che sappia vedere le conseguenze lontane di un principio politico, che sappia calcolare e accordare insieme tutte le cause concomitanti, dalle quali sole si può predire e misurare l'effetto totale di una qualsiasi massima di Stato. Ciò posto, il nostro autore pensa « di dimostrare non minor premura per il bene dello Stato che pel bene della Chiesa, ivi sostenendo una siffatta opinione » ⁽³⁹⁾.

All'Ente spirituale tuttavia è particolarmente rivolta la preoccupazione di Rosmini poichè « la libertà della Chiesa nelle elezioni dei vescovi è questione dell'essere o del non essere della Chiesa stessa » ⁽⁴⁰⁾. Infatti « una società che ha ceduto in altrui mani l'elezione dei propri ministri, ha con questo alienato se stessa; l'esistenza non è più sua; quegli da cui l'elezione de' suoi ministri dipende, può a suo grado farla esistere, e farla cessare da un momento all'altro; ed anche se esiste non esiste per sè, ma per lui, per sua benigna concessione, ciò che forma un'esistenza apparente e precaria ma non una esistenza vera e durevole » ⁽⁴¹⁾.

Rifiutando tutto quello che è pesante retaggio di schemi interpotestativi lesivi della libertà e della indipendenza che le sono

di situazioni di fatto poste dai disegni eterni non modificabili dall'uomo. Perciò l'azione risulta di elementi necessari e liberi e la libertà dell'uomo consiste nello scegliere e tralasciare le azioni che la Provvidenza a lui sottomette' » (pp. 97-98).

⁽³⁹⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., loc. ult. cit.

⁽⁴⁰⁾ BONALI, *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, in *Riv. rosm.*, 1947, I, p. 3.

⁽⁴¹⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 167.

proprie ⁽⁴²⁾, la Chiesa non deve « cedere in altrui mano il proprio governo, non può vendere nè alienare in alcun modo a chicchessia la elezione de' propri governatori, perchè non può distruggere sè medesima ». Anzi, anche se *pro bono pacis*, « qualunque cessione assoluta in proposito è irrita per sè » ed inoltre « sarebbe un contratto viziato nell'origine, un patto nullo, a quel modo che è nullo qualsiasi vincolo d'iniquità » ⁽⁴³⁾.

L'autonomia della Chiesa non deve poi essere incrinata neppure da accomodamenti diplomatici quali appaiono le cosiddette « riserve » che contrassegnano un periodo di decadenza di Roma anche se formalmente l'elezione dei vescovi spettava all'autorità spirituale chiamata peraltro ad avallare decisioni già maturate in seno al potere civile ⁽⁴⁴⁾. Invero il Rosmini non contesta alla Chiesa il diritto di attuare questa forma di collaborazione passiva *ad mala peiora vitanda* ⁽⁴⁵⁾, quanto l'atteggiamento di coloro che, volendo « intorbidare la pace e la prosperità della Chiesa » uscita dalla lotta per le investiture, hanno ceduto a « un basso interesse » che coinvolse anche « la propria morale dignità » ⁽⁴⁶⁾.

⁽⁴²⁾ Afferma puntualmente TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 219 che « il fulcro del discorso rosminiano riguarda la liberazione della società ecclesiastica dai persistenti residui della commistione feudale di temporale e spirituale ».

⁽⁴³⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 169.

⁽⁴⁴⁾ Il commento di Rosmini è amaro in proposito: « Se i desideri delle Chiese non sono consultati se esse non sono udite, che libertà ecclesiastica rimane, o almeno a che pro la libertà rimane? » (ROSMINI, *Cinque Piaghe*, cit., p. 227).

⁽⁴⁵⁾ Riconosce il Rosmini (*Cinque Piaghe*, cit., p. 220) che alla Santa Sede « non manca mai il diritto ... di salvare la Chiesa ... ma furono le riserve ordinarie e universali che sollevarono contro di essa tutti gli interessi ».

⁽⁴⁶⁾ Scrive il sacerdote di Rovereto: « La guerra per le investiture era stata più procellosa, è vero: ma le ferite sue erano di una natura più benigna e più facili ad essere rimarginate. Roma brillava, in quel suo combattimento, di tutto lo splendore della giustizia, della magnanimità del disinteresse, e la sola forza brutta, la sola scostumatezza e la menzogna erano contro di lei. Non così nell'affare delle riserve. A tutte le nazioni, alle Chiese, a' principi, in quell'ultimo affare parve non vedere attivo in Roma che un *basso interesse*. Ciò non irritava tanto gli animi, quando li disgustava; ed è assai meno dannosa l'ira, che il dispregio; è assai meno perdita quella dei beni temporali esposti alla violenza della

Come si vede, le espressioni sono forti, se non acri, e non si può certo sostenere che, nello svolgere il tema della quarta piaga, del resto fondamentale per le relazioni della Chiesa con lo Stato, il Rosmini si nasconda dietro eufemismi cattivanti o da equivoche perifrasi dettate da un senso di reticenza o di timore.

È del resto tipicamente rosmينiano usare durezza e decisione nel denunciare situazioni oggettivamente negative ⁽⁴⁷⁾, come quella per cui il diritto di nominare un vescovo « passi d'una in altra mano, d'uno in altro padrone, come farebbe la proprietà di un terreno o di una cosa » ⁽⁴⁸⁾ e il mostrare invece grande prudenza e attenzione, quando nel giudizio negativo di certi contesti si rischi di coinvolgere la Chiesa, la gerarchia e segnatamente il Papato, verso il quale il sacerdote di Rovereto è legato da filiale devozione e da doveri ben definiti che lo accomunano, nell'impegno, a tutti i cristiani ⁽⁴⁹⁾.

persecuzione, che quella della *propria morale dignità* » (*Cinque Piaghe*, cit., p. 222).

⁽⁴⁷⁾ Non pare tuttavia possa farsi risalire a questo tratto della personalità rosmينiana, l'opinione partecipata da Gino Capponi a Nicolò Tommaseo, in una lettera del 26 settembre 1840 (che fa peraltro riferimento ad un episodio circoscrivibile), in cui il nostro Autore è dipinto come « un po' ferocetto, e... potrebbe anche all'occorrenza divenire un persecutore ». Cfr. TOMMASEO e CAPPONI, *Carteggio inedito dal 1835 al 1874*, a cura di DEL LUNGO e PRUNAS, Bologna 1914, II, p. 165.

⁽⁴⁸⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 172.

⁽⁴⁹⁾ Gli interpreti rosmينiani riassumono i doveri del cristiano verso il Papa in: « a) *formarsi un concetto esatto dell'essenzialità della Santa Sede rosmينiana*. Per Rosmini questo è sempre il punto di partenza: l'operare dell'uomo non è veramente umano, cioè responsabile e meritorio, se non è illuminato dall'idea: bisogna premettere alla pratica una base ideologica, di convinzione e di persuasione: la morale è fondata sul dogma: è dall'insegnamento che si deve partire, se si vuole non una religiosità meramente affettiva, e perciò labile ed esposta ad ogni soffio di vento, ma salda e resistente;

b) *nutrire un vivo affetto, attaccamento e rispetto*, cioè riverenza per tutto ciò che riguarda il Pontificato Romano, devozione e prontezza nell'accettare tutte le norme direttive e gli insegnamenti, obbedienza a tutti i comandi che da quella fonte sublime vengono emanati;

c) *lavorare con tutta l'Energia* di cui è capace perchè il Pontificato Romano sia sempre più tenuto nella considerazione che merita, sia glorificato nella considerazione che merita, sia glorificato nella concordia e nell'operosità dei cristiani,

Nelle pagine con le quali Rosmini ricostruisce la lunga storia dell'asservimento *de quo* al potere temporale, che non poteva permettere alla Chiesa di « essere essa stessa madre di libertà » ⁽⁵⁰⁾, troviamo un commento che non sarebbe avventato dire sarcastico, nei confronti di una certa storiografia: « In Inghilterra, poco prima del Concordato di Leone X con Francesco I, era stata ceduta la nomina de' Vescovati al Re con un indulto pontificio ». Allora, si chiede Rosmini, « sarà egli vero che il successore di Leone X, Adriano VI, cedesse a Carlo V, e a' re di Spagna che gli succederebbero, la nomina de' Vescovi di quel regno in mostra di sua gratitudine, come a un monarca suo allievo, e a' cui benefici era debitore il Pontificato? Possibile che la libertà della Chiesa sia stata così donata via quasi come vil moneta con cui pagare delle obbligazioni private e personali? » ⁽⁵¹⁾.

C'è dolore, rammarico, amara ironia e perfino incredulità, nei confronti di alcune interpretazioni di eventi storici, e traspaiono anche un attacco diretto alla Chiesa ed un giudizio critico nei confronti del Pontefice, sicchè non meraviglia l'iscrizione di questo scritto nell'*Index librorum prohibitorum*, effettuata con decreto del 30 maggio 1849 ⁽⁵²⁾.

possa sempre più far sentire l'efficacia della sua opera nel governo degli spiriti, nel magistero della dottrina, nell'esercizio della Carità.

Non faremo che enunciare un fatto documentabilissimo affermando che Rosmini può essere maestro ed esemplare nell'adempimento di questi tre doveri essenziali di ogni vero cristiano: un *pensare retto*, un *rispetto* e un'*obbedienza incondizionati*, un *servizio fedele e generoso* per la gloria della Chiesa, e specificamente del Pontificato Romano che ne è la parte essenziale » (PUSINERI, *Chiesa e Papato nel pensiero e nella vita di A. Rosmini*, cit., p. 251).

⁽⁵⁰⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 207.

⁽⁵¹⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 269.

⁽⁵²⁾ Torna in ogni caso ad onore del Rosmini l'impegno per una comprensione benevole anche delle scelte della gerarchia che portarono ad un progressivo asservimento della Chiesa al potere temporale: « Diremo che nel Concordato di Bologna del 1516, per conservare alcuni vantaggi economici, Roma abbia ceduto una parte di questa preziosa libertà? Non diremo noi giammai! ... Ma chi ci impedirà però di deplorare le tristissime circostanze de' tempi, che resero siccome un minor male, necessaria una così onerosa convenzione? Chi ci terrà dal lagrimare la dura sorte della sapienza di un tanto Pontefice, e di un tanto Concilio,

Dopo la pubblicazione dell'opera, quando da più parti piomberanno addosso critiche acerbe, in una lettera al canonico Giuseppe Gatti, scritta per spiegare più a fondo proprio il punto controverso delle elezioni vescovili, è Rosmini stesso a ricordare che soltanto il suo amore profondo per la libertà della Chiesa lo aveva mosso a scrivere le *Cinque Piaghe*: « Questa divina libertà io la amo, come la deve amare ogni figliolo devoto alla Chiesa e specialmente ogni suo sacerdote ...; e per questo amore, non per altro fine alzai anch'io la mia umile voce, e manifestai il vivo mio desiderio che fosse restituita alla Chiesa quella intera libertà di eleggersi i suoi Pastori, la quale agli occhi miei è di tutte la più importante, è quella che nel suo seno fecondo tutte le altre contiene: e la interezza di questa libertà non può essere restituita alla Chiesa senza che cessino le nomine de' Vescovi venute ne' moderni tempi nelle mani del potere laicale » (⁵³).

Questo problema episcopale, se debitamente risolto, consente non solo di veder affrancata la Chiesa dalla ingerenza statale in una attività tanto essenziale alla realizzazione della sua missione in terra (⁵⁴), e in un diritto, quale è quello « di nominare e costituire i Vescovi », che « è proprio, peculiare e per sè esclusivo della competente autorità ecclesiastica » (⁵⁵), ma consente al-

a cui toccò di dover pure abbandonare di nuovo al potere laicale una gran parte di quella preziosa libertà delle elezioni, per rivendicare la quale più secoli di agitazioni e di atroci discordie in tutta la Chiesa e in tutto il mondo erano stati reputati ben impiegati? » (ROSMINI SERBATI, *Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., pp. 269-270).

(⁵³) Lettera al Canonico Giuseppe Gatti a Casale, 8 giugno 1848, in *Appendice a ROSMINI SERBATI, op. ult. cit.*, p. 365.

(⁵⁴) Per una visione critica della preoccupazione pastorale e missionaria della Chiesa, MARCORA, *Antonio Rosmini e la Teologia Pastorale*, in *Conferenze rosminiane nel centenario della morte di Antonio Rosmini*, a cura del Centro Cultura Religiosa d. Longhi, cit., p. 137 ss.

(⁵⁵) Categorica è questa dichiarazione del Concilio Vaticano secondo: *Christus Dominus*, n. 20. Altrove il Decreto sull'Ufficio Pastorale dei Vescovi nella Chiesa, afferma « nell'esercizio del loro ministero apostolico, mirante alla salute delle anime, i Vescovi per sè godono di una piena e perfetta libertà e indipendenza da qualsiasi civile autorità » (*Christus Dominus*, n. 19).

tresi di liberare la Chiesa dalle scorie materialistiche a cui soggiacciono alcuni « Vescovi ricchi e possenti » ⁽⁵⁶⁾ responsabili di aver deformato e fatto degenerare i rapporti tra la Chiesa e lo Stato poichè, in verità, la crisi della lotta del sacerdozio e dell'impero non è stata altamente se non una lotta fra il Clero depravato ricusante la riforma e la Chiesa che pur riformarlo voleva » ⁽⁵⁷⁾.

Con questa affermazione, come è stato esattamente rilevato, Rosmini « prende una netta posizione contro gli storici moderni, i quali, svisando il nocciolo della questione per trattenersi in un punto accessorio di procedura, dimenticano la causa per cui si combatteva, e, influenzati da pregiudizi antipapali, continuano a sostenere erroneamente una tesi, la quale, oltre che antistorica, 'pecca di ingiustizia e di profonda menzogna' » ⁽⁵⁸⁾ e non rende merito neppure allo sforzo di ricostruzione retrospettiva della ecclesiologia rosminiana, tesa a valori di obiettività e ad afflatti prettamente religiosi.

Invero la motivazione spirituale, che presiede alle considerazioni del Rosmini, è elemento illuminante indispensabile a raccogliere la prospettiva storica di quest'opera che costituisce il « punto di partenza di un indirizzo politico » ⁽⁵⁹⁾. Seguendo lo schema interpretativo di una progressiva assimilazione del potere ecclesiastico in quello politico, Rosmini ci traccia una storia della cristianità che prende l'avvio dall'età feudale, percorre l'era della riforma gregoriana, delle lotte per le investiture, dell'assolutismo, della Riforma e della Controriforma per culminare con una interpretazione eminentemente religiosa delle rivoluzioni contemporanee: « e si nasconde per avventura un bi-

⁽⁵⁶⁾ ROSMINI, *Cinque Piaghe*, cit., p. 196.

⁽⁵⁷⁾ È ancora ROSMINI, *Cinque Piaghe*, cit., p. 207.

⁽⁵⁸⁾ BONALI, *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, in *Riv. rosm.*, 1947, cit., p. 7.

⁽⁵⁹⁾ Così DE SANCTIS, *La scuola cattolico-liberale e il romanticismo a Napoli*, cit., p. 254.

sogno religioso dove pare che più trionfi l'irreligione; il bisogno di una religione libera di comunicarsi al cuore de' popoli senza l'intermezzo de' principi e de' governi; e il grido irreligioso mentisce a se stesso, e nell'odio di un ministero della religione osservato, confonde e ravvolge per errore la religione medesima » (60).

Stralcio questo dell'opera rosminiana che da sè fornisce una sua esegesi, così come quello altrettanto limpido, che conchiude il capitolo riservato alla « quarta piaga » con l'ammonimento che « lo scompiglio di tutta l'Europa è irreparabile, perchè non vi avrebbe che un solo mezzo per sfuggirlo, quello di rimettere la Chiesa di Dio » (61) in quella sua « piena libertà » che va intesa come nota essenziale non solo per la vita della comunità ecclesiale ma anche per la comprensione « di tutto il complesso della elaborazione dottrinale, filosofica, teologica e politica del Rosmini » (62). Non è poi a disagio con la coerenza del suo svolgimento di pensiero quando Rosmini osserva che se prevale nell'uomo la convinzione di poter reggersi senza Chiesa, questi cade succube e

(60) ROSMINI SERBATI, *Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 164.

(61) ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, p. 315.

(62) TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 243. Siffatta convinzione è così radicata nel Roveretano che, manifestata in termini ben più eloquenti e svincolati da preoccupazioni di beneplaciti curiali, non riuscì ad evitare la ben nota condanna di quel pontefice che pur ebbe « una di quelle nature buone, candide, amovibili » (GIOBERTI, *Rinnovamento, Degli errori e delle sventure*, Bari, 1911, 2°, p. 78) per cui dove « non presentava o sospettava offese alla religione, ivi era concorde co' novatori » anche se « ogni cosa che attentasse o accennasse attentare a quella, od importasse dispregio a disciplina o persone religiose, gli turbava l'anima e la mente » (FARINI, *Lo Stato Romano dell'anno 1815 al 1850*³, Firenze 1853, II, 3, p. 60).

Che Pio IX poi personalmente avesse maturato la decisione di porre all'Indice il Rosmini pare storicamente assodato così come non v'ha dubbio che con egual animo Leone XII, più tardi, condannerà reviviscenze rosminiane. Dopo la soppressione del *Rosmini* e del *Nuovo Rosmini*, in polemica con la Scolastica, « il Papa dovrà personalmente intervenire, a spiegare, con una sua lettera del 1° giugno 1889 al Calabiana, che la condanna delle proposizioni rosminiane aveva avuto la sua piena approvazione: tanto i devoti del Rosmini erano riusciti a far accreditare la voce che la buona fede del Pontefice fosse stata sorpresa dalle manovre dei gesuiti » (SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*³, Firenze 1955, p. 231).

vittima della sua stessa incredulità. Infatti, gli diventa « inintelligibile il sacro universal grido de' popoli cristiani, quello di libertà: i quali popoli dicono di ribellarsi per una cagione per la quale si sollevano, essi hanno una profonda coscienza, e ne manca loro l'espressione. Deh, s'impari che i cristiani, essendo essenzialmente liberi, non possono servire che ad una condizione, di apprendere dal magistero della Chiesa la legge evangelica di umiltà e di mansuetudine, e che la Chiesa schiava e spregiata non è più atta a loro insegnarle » ⁽⁶³⁾.

Collocandoci in questa prospettiva critica e storiografica, è consentito scorgere come l'interesse politico e giuridico del problema, pur vivo e sofferto, è tuttavia subordinato e condizionato al *sensus Ecclesiae* che è connaturato, vistosamente, al Rosmini. E la *forma mentis* di questo spirito religioso è tale che, anche nella sensibilizzazione squisitamente ecclesiologica, si sofferma piuttosto su momenti spirituali che non su strutture esterne, sicchè il discorso sulle nuove istituzioni che dovrebbero accompagnare questa tensione della Chiesa verso la libertà piena è soltanto fatto vibrare più che non fatto partecipare. Ne è cosciente lo stesso Rosmini quando scrive al canonico Giuseppe Gatti di non aver annunciato « nè pure in qual modo, per quali vie, per quali gradi si debba procedere per giungere a questo felice risultato di rivendicare la piena libertà delle elezioni vescovili dalle mani de' governi laicali: questo appartiene alla sapienza della Chiesa e della Santa Sede Apostolica che ad essa presiede » ⁽⁶⁴⁾.

3. Senza pervenire alle lacerazioni di tanta dottrina teologica e giuridica, turbata dalla falsa dicotomia di una « Chiesa dello Spirito » e di una « Chiesa del diritto » ⁽⁶⁵⁾, Rosmini inequivoco-

⁽⁶³⁾ ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, p. 316.

⁽⁶⁴⁾ Lettera al Canonico Giuseppe Gatti cit., in *loc. cit.*, p. 366.

⁽⁶⁵⁾ Oggi il problema pare superato poichè una antitesi tra Chiesa dello Spirito e Chiesa del diritto non si mostra « teologicamente fondata in quanto la Chiesa

cabilmente fornisce un quadro ecclesiale che trascura una riforma al vertice di questa realtà che « è nel mondo » ma « non di questo mondo ».

Anche laddove pare di scorgere una proposta di innovazione, ci si avvede che il discorso rosminiano non esclude *a priori* riforme istituzionali, purchè sempre nell'ambito di un rinnovamento interiore, che può pure desiderare ed auspicare tali riforme, ma sempre in un più impegnato orientamento, in un contesto generale e nell'affidamento di ogni iniziativa alla « Sapienza della Chiesa e della Santa Sede » perchè ad essa spetta « il giudicare definitivamente se sia venuto il tempo a questa grand'opera di rigenerazione » ovvero « se il tempo non sia a ciò ancor maturo » ⁽⁶⁶⁾.

Alla radice della concezione ecclesiologica rosminiana e alla base del programma di rinnovamento interiore, tra le componenti essenziali di tutta l'impalcatura, si distingue l'idea di povertà applicata alla Chiesa la quale trova, nelle pagine delle *Cinque Piaghe*, una risonanza continua ⁽⁶⁷⁾. Tra i molti passi, si-

può realizzare la carità anche attraverso il diritto » (CORECCO, *Il rinnovo metodologico del diritto canonico*, in *La scuola cattolica*, 1966, I, p. 34). La compenetrazione tra spirito e diritto, così limpidamente tratteggiata da Pio XII (*Mystici Corporis Christi*, in *A.A.S.*, 1943, p. 224) consente « un più meditato accostamento e una più concreta armonia fra il *corpus* delle norme canoniche e la *Charitas* di cui esse debbono testimoniare l'applicazione temporale, ergendosi ad irrefragabile arra delle effusioni carismatiche sull'apparato gerarchico-istituzionale » (MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, in *Apollinaris*, 1967, p. 133).

Del resto il rilievo è conforme ai presupposti teologici per cui « la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due case diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino » (*Lumen Gentium*, n. 8).

Per un richiamo di queste caratteristiche della Chiesa nella loro più attuale prospettiva giuridica, vedansi le opinioni espresse da DE LA HERA, MALDONADO, GIACCHI, LOMBARDIA, DEL PORTILLO, KUTTNER in *Jus Canonicum*, I, 1971: « *Un nuevo derecho canonico?* », nonché i contributi di BAHIMA, BERLINCÒ, FUMAGALLI CARULLI, GONZALES DEL VALLE, MAESTRI e TEDESCHI, *ibidem*, rispettivamente pp. 210, 216, 227, 234 254 281.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. ROSMINI, lettera 18 ottobre 1832 al Tommaseo, cit., in MISSORI, *Carteggio edito e inedito di Nicolò Tommaseo e Antonio Rosmini*, cit., p. 221.

⁽⁶⁷⁾ Nella cura additata da Rosmini alla quarta piaga « nella servitù dei

gnificativo è quello in cui Rosmini, considerando « come le ricchezze del clero non usate in opere di carità dovevano renderlo oggetto d'indivia alla plebe, di odj ai nobili ... di avida cupidigia ai Sovrani », non ha difficoltà a « riconoscere in esse una fonte amplissima di disunione nel popolo di Dio » (68).

In questo « trattatello » — così fu anche definito (69) —, dove l'analisi storica non perde mai l'impronta di una sentita partecipazione personale, si trovano anche dilemmi accorati e dolorosi: « Ma in che parte troveremo un clero immensamente ricco che abbia il coraggio di farsi povero? o che pur solo abbia il lume dell'intelletto non appannato a vedere che è scoccata l'ora in cui l'impoverire la Chiesa è un salvarla? » (70).

È questa ricchezza, infatti, una sola cosa con la potenza politica, che ha spinto i principi ad inerirsi nella nomina dei Vescovi, facendone sortire una dipendenza organizzativa e giuridica che già conteneva i germi del decadimento morale che avrebbe successivamente investito tutta la Chiesa (71), fino alla

beni ecclesiastici » (ROSMINI, *Cinque Piaghe*, cit., pp. 267-309) sono preannunciate le disposizioni di riforma amministrativa adottate recentemente dalla Chiesa, secondo lo spirito di evangelica povertà, specialmente in Italia, ove la manomorta, avrebbe fomentato le degenerazioni di ideologie in espansione contro le quali il Rosmini prende netta posizione in *La Costituzione secondo la giustizia sociale*. Per una considerazione degli orientamenti più attuali della Chiesa nella distribuzione delle ricchezze e nell'amministrazione dei beni, rinvio MOLTENI, *Autonomia della Chiesa e intervento dello Stato nell'amministrazione dei benefici ecclesiastici*, Milano 1970, specie pp. 128 ss. e 142 ss.

(68) ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 160.

(69) « Trattatello ... dedicato al clero cattolico e scritto con l'intenzione di 'investigare e chiamar l'attenzione de' superiori della Chiesa sopra ciò che travaglia e affatica la Sposa di Cristo' ». Così TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 201.

(70) ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, p. 163.

(71) Già nel VI secolo incominciò « a pesare nella bilancia degli elettori, più che i meriti del candidato, il favore del sovrano » (ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, p. 177) finchè venne sancita la necessità dell'« assenso regio » (cfr. *Id.*, *op. ult. cit.*, p. 179) che sarebbe tuttavia « conforme allo Spirito della Chiesa, spirito di unione e di pace, che vuole i ministri del santuario a tutti accetti, e quindi molto più a' capi de' popoli ». Ma il potere civile, in chiave di progressione, operò una *escalation* fino ad imporre la « grazia sovrana » che poi « non si vuol più dare gratuitamente ma si fa pagare da chichessia » consentendo l'elezione ma

« umiliazione dei concordati » ⁽⁷²⁾. Invero « Se i Vescovi sono dati dal principe, se il popolo vede in essi altrettanti impiegati del sovrano, se li considera come parte interessata avente un medesimo interesse in solido col principe, come riceverà le loro parole? ... Il principe avrà bensì un sostegno politico nel Clero, in quanto è divenuto una sezione della nobiltà, in quanto conta nel suo seno de' forti proprietari, ed ha per le sue ricchezze molte aderenze civili; ma la forza propria della Chiesa, la forza del Vangelo, e che è di un invincibile effetto, la forza che ha la giustizia nè cuori degli uomini, la forza che ha Dio stesso, e che ha sottomesso il mondo, questa forza non esiste più in quei paesi dove i Vescovi sono posti dai principi » ⁽⁷³⁾. Dunque, attribuendo ai termini il significato che discende dalla atmosfera teologica non « astratta e sillogistica, ma viva e vitale » ⁽⁷⁴⁾ in cui vanno collocati, può ben sostenersi che la forza della Chiesa è nella sua debolezza, la sua ricchezza nella sua povertà. E affinché essa possa veramente acquistare questa forza e questa ricchezza bisogna che si svincoli dal potere temporale ed il vescovo appaia « un vero mediatore tra il principe e il popolo » ⁽⁷⁵⁾.

« colla condizione di eleggersi però quel soggetto che vuole il re » (Iv., *op. ult. cit.*, p. 190).

⁽⁷²⁾ « Di qui le umiliazioni de' concordati » (ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, p. 199) ma quel che è più grave, secondo Rosmini, è il fatto che con la nomina de' vescovi da parte del potere laicale, si arrivò a ricoprire il frutto della usurpazione con una « benigna pelle » e a consumare la « servitù della Chiesa sotto tutte le forme di libertà » (*ibidem*, p. 200).

⁽⁷³⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 293.

⁽⁷⁴⁾ « Questa caratteristica di vitalità della teologia trova nei Padri della Chiesa e nei Concili, specialmente nel Vaticano II, una presenza efficacissima, che riporta l'intelligenza e il cuore cristiano ad un senso biblico e profetico della libertà e della vita. Il Cristianesimo non è solo un'ideologia, è anche una realtà vitale e dinamica per lo spirito umano e per la Comunità ecclesiale. Rosmini sentiva profondamente questo carattere biblico nella sua vita e nel suo pensiero. Le sue opere anche le meno teologiche, pullulano di testi e di citazioni bibliche e patristiche » (RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, cit., p. 280).

⁽⁷⁵⁾ ROSMINI SERBATI, *op. ult. cit.*, *lo. ult. cit.* La diagnosi rosminiana rivela tutta la sua esattezza anche alla luce di contributi ecclesiastici. Cfr. in particolare MAGNI, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'Alto Medio Evo*, I, Roma 1923, pp. 5 ss. e 26 ss.

Queste osservazioni si innestano perfettamente nella preoccupazione libertaria e nella esaltazione ecclesiale del Rosmini, esplicitata anche in un messaggio del 1848, laddove constata e rivela che « di tutte le libertà del popolo la principale è la più preziosa ne è la libertà della Chiesa, perocchè la libertà della Chiesa è libertà del popolo » ⁽⁷⁶⁾.

La libertà della Chiesa così rivendicata al potere spirituale, deve subito diventare una libertà stimolante per tutta la vita della Chiesa ⁽⁷⁷⁾ nella misura in cui è partecipata con responsabilità a tutto il popolo di Dio, chiamato alla elezione dei Vescovi « a clero e popolo ».

Questo scottante problema veniva presentato con una amplissima documentazione sugli usi della Chiesa primitiva, indicando poi come punti più fulgidi della storia della Chiesa quelli in cui l'elezione dei Vescovi scaturiva dal clero e dal popolo, ma doveva certamente suonare in aperto contrasto con l'indirizzo di centralizzazione che, fortemente affermatosi a partire dalla Rivoluzione, con Pio IX avrebbe avuto la sua piena ed organica realizzazione ⁽⁷⁸⁾.

La proposta era intimamente sentita ed aveva il fascino di riportare l'attenzione alle vicende del primo cristianesimo, in cui si manifesta « il momento naturale, il momento rivelato del popolo eletto e il momento cristiano, in cui Dio si è costruito un

⁽⁷⁶⁾ Lettera a don Luigi Bertetti, del 14 marzo 1848, in *Epistolario completo*, cit., XIII, n. 8319.

⁽⁷⁷⁾ Certamente questo svincolo dal potere temporale, attuabile anche attraverso la rinuncia alla « protezione, talvolta eccessiva ed eccezionale » ovvero ai « privilegi accordati, anch'essi malefici perchè opposti ai principi dell'uguaglianza civile e odiosi al popolo che non poteva parteciparvi » (TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 241) facilita una più corretta amministrazione dei beni ecclesiastici nella promozione di una parità distributiva che, non soggiacendo a pressioni di sorta da parte dei potenti, dia modo alla Chiesa « di dare, di largheggiare secondo quello spirito di carità che l'anima e l'informa » (ROSMINI SERRATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 201).

⁽⁷⁸⁾ Sulla centralizzazione papale cfr. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato della Rivoluzione francese ad oggi*, Firenze 1955, p. 76 ss. e AUBERT, *Il Pontificato di Pio IX*, Torino 1964, pp. 438-442.

‘popolo accettevole’, una *gens sacra*, un regale *sacerdotium* » ⁽⁷⁹⁾, e in cui è valorizzato, insieme alle altre *potestates* ⁽⁸⁰⁾ anche il diaconato su cui si fonda « l’ordine e la potenza sociale » della Chiesa ⁽⁸¹⁾. Per quanto Rosmini si rimettesse totalmente alle decisioni della Chiesa e del Sommo Pontefice, era chiara l’importanza che per lui rivestiva nella vita della Chiesa « quel dolce principio dell’ecclesiastico reggimento, che in tutto manifestavasi ne’ primi secoli della Chiesa, e particolarmente nelle elezioni de’ primari pastori ...: il clero giudice, il popolo consigliere » ⁽⁸²⁾.

Senza cedere a suggestioni di *popolopapismo*, ma riscattando autentici valori insiti anche in questo strato sociale, pur suggerendo soluzioni premature e comprensibilmente bollate da Roma, con voce in certo modo da precursore, il Rosmini afferma: « Il popolo fedele non conviene punto disprezzarsi o considerarsi troppo basamente: fra di lui non mancano giammai degli uomini santi ... Esso popolo è una parte del mistico Corpo di Cristo; insieme co’ suoi Pastori e incorporato col suo Corpo, egli forma un Corpo unico: col Battesimo e colla Confermazione egli ha ricevuto l’impressione di un carattere sacerdotale: non già che i fedeli partecipino del sacerdozio pubblico o che abbiano alcuna giurisdizione...; ma il semplice cristiano gode tuttavia di un sacerdozio mistico e

⁽⁷⁹⁾ RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, cit., p. 287. Cfr. le parole di San Pietro: « Vos autem genus electum et regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis » *I Petr.*, II, 9).

⁽⁸⁰⁾ Sulle *potestates*, ora, alla luce anche del Concilio, GISMONTI, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, cit., p. 52 ss.; VITALE, *Sacramenti e diritto*, Freiburg-Roma 1967, p. 149 ss. Cfr. anche PETRONCELLI, *Diritto canonico*⁶, Roma 1963, p. 124.

⁽⁸¹⁾ « La Chiesa non è potenza sociale se non dove è il diaconato. Il sacerdote governa la società cristiana; il prete è ministro spirituale, il diacono ministro sociale. Ovunque esiste un diacono, ivi funziona la Chiesa come corpo sociale. Ovunque non esiste diacono, non esiste che un missionario cattolico, stabile, sì, ma missionario. È assioma del vecchio diritto cattolico che *sacerdos sine diaconis, nome habet, officium non habet* » (BONALI, *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, in *Riv. rosm.*, 1946, cit., pp. 61-62).

⁽⁸²⁾ ROSMINI SERBATI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 170.

privato che gli dà una speciale dignità e potestà, e un senso delle cose spirituali » ⁽⁸³⁾.

Tutto il popolo di Dio, fino all'ultimo laico, è infatti chiamato a vivere nella libertà della Chiesa e quest'ultima acquista il suo significato più profondo nell'assolvimento del suo ineffabile ruolo che la spinge a trasmettere a tutti i suoi membri quel soffio perpetuo che è una promessa secolare e racchiude la dimensione di un destino.

4. La globale e organica realizzazione di una vera *libertas Ecclesiae* è sentita dalla mente rosminiana come una logica e in-differibile conseguenza dell'insegnamento dei Concili ed in particolare di quello di Trento ⁽⁸⁴⁾. Questo spirito conciliare innerva tutta la tematica ecclesiologica nonché la concezione dei rapporti tra Stato e Chiesa. Ad una loro chiarificazione avrebbe giovato una applicazione tempestiva e razionale delle « due grandi massime di Gregorio VII, cioè la *libertà dell'ecclesiastico potere* e la *costumatezza dei chierici* » poste con fermezza dai Padri Tridentini. Invero « la prima portò subitamente il suo frutto, dando

⁽⁸³⁾ A questa posizione rosminiana pare fare eco, il recente Concilio quando afferma che « Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poichè l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo » (*Lumen Gentium*, n. 10).

« Attraverso poi il superamento della visione analitica della Chiesa in favore di un quadro sintetico ed unitario di organismi e di funzioni in cui clero e laici appaiono quali parti teologicamente distinte ed istituzionalmente determinabili ma scaturenti da una radice unica e protesi ad una meta comune, si capisce come il popolo di Dio sia chiamato tutto intero a continuare il mistero dell'Incarnazione e a far rivivere il Sacramento di Cristo sacerdote, profeta e re » (MOLTENI, *Laicato vivo*, in *Studium*, 1966, n. 7, p. 2).

⁽⁸⁴⁾ L'esigenza di attuare pienamente la regolamentazione ecclesiastica, sancita dal Concilio tridentino, assumeva valore e significato imperioso e urgente poichè gli sforzi compiuti dalla Chiesa successivamente a quel Concilio, per una serie di circostanze storiche ben note, non poterono ottenere i risultati voluti. E che questi fossero indilazionabili e benefici lo provano i termini con cui il Concilio Vaticano primo, nella prima costituzione dogmatica, si esprime: *Mala gravissima ex eo potissimum exorta sunt, quod S.S. Tridentinae Synodus vel auctoritas contempla vel sapientissima neglecta fuisse decreta*.

forza alla Chiesa e valore da trionfare di tanti nemici, e il Concilio stesso di Trento frutto di lei si può nominare, dopo il qual Concilio cominciò sensibilmente a fruttare anche la seconda massima colla correzione che si venne facendo alla disciplina clericale e de' costumi » ⁽⁸⁵⁾.

Tali convincimenti della Chiesa della Controriforma, fatti propri dal Rosmini, non mutano, nella loro sostanza, al Concilio Vaticano primo in cui « la preoccupazione dominante è quella di affermare i diritti fondamentali e la libertà della Chiesa di fronte alle molteplici forme di ingerenza dei sovrani e delle autorità civili nel dominio della vita religiosa: tanto negli Stati cattolici dominati dalle dottrine regaliste e febroniane, quanto negli Stati liberali, ma agnostici, originati dalla rivoluzione francese » ⁽⁸⁶⁾.

Nello schema, distribuito nella tredicesima sessione, infatti, si ribadisce che la Chiesa è *societas vera, perfecta, spiritualis et supernaturalis* (cap. III) e come tale promuove *pacem veram et concordiam inter utramque potestatem*, la quale però, così come la *quies fidelium* viene meno se *libertas opprimitur et violentur jura* che la Chiesa *exercere atque integre servare debet* (cap. XIII) per la salvezza delle anime ⁽⁸⁷⁾.

La dottrina conciliare, anche se gli avvenimenti storici non ne consentiranno una più estesa formulazione, è tesa ad evitare i pericoli di un *imperium indirectum* dello Stato nelle *res spirituales*, retaggio di concezioni, come quella sacrale del sovrano ⁽⁸⁸⁾,

⁽⁸⁵⁾ ROSMINI, *Cinque Piaghe*, cit., p. 132.

⁽⁸⁶⁾ COLOMBO, *La Chiesa e la società civile nel Vaticano I*, in *La Scuola Cattolica*, 1961, p. 325.

⁽⁸⁷⁾ Per una ricostruzione delle vicende ed una analisi dei temi di questo schema, AUBERT, *Vatican I*, Paris 1964, p. 10 ss.; YTURRIOZ, *El esquema « De Ecclesia » del Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in *Arbor*, 1963, p. 10; da ultimo anche MANTUANO, *Il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato nel Vaticano I*, in *Idea*, 1974, 4-5, p. 355, mentre per i problemi dell'episcopato TORREL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961, p. 4 ss.

⁽⁸⁸⁾ Riferendosi al carattere sacro della persona del sovrano cui è riconosciuta l'ampia ingerenza dello Stato negli affari religiosi, secondo il rilievo anche di JEMOLO (*Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*), cit., p. 55 ss.) la scienza giuridica ha colto uno dei momenti fondamentali nella

non del tutto scemate nella trasformazione dallo stato assolutistico, fedele, confessionale a quello agnostico e liberale ⁽⁸⁹⁾. E ciò non soltanto nel campo circoscrivibile alla « nomina » — e non comunque alla « elezione » ⁽⁹⁰⁾ dei Vescovi, ma anche nel settore dell'atteggiamento che la Chiesa deve assumere nei confronti delle varie confessioni religiose.

Ma a questo proposito, il senso, se non di uguaglianza giuridica ⁽⁹¹⁾ quanto meno di tolleranza religiosa, legato alle conquiste della società informata al pluralismo confessionale, ancora non si scorge, come modernamente è concepito anche dalla Chiesa ⁽⁹²⁾, e pertanto non può parlarsi di *libertas religiosa* in modo pieno, *de iure e de facto*.

evoluzione del concetto stesso di diritto ecclesiastico e precisamente quello per cui « si avvertiva nella dottrina la preoccupazione di giustificare l'ingerenza del sovrano in materia che le norme ecclesiastiche — di cui si cercava quindi di salvare almeno formalmente la giuridicità — vietavano ai laici » (DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, cit., p. 54).

⁽⁸⁹⁾ Cfr. D'AVACK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma 1966, p. 280 ss.

⁽⁹⁰⁾ Si deve notare, per una esatta comprensione delle tesi rosminiane, che la proposta di una partecipazione del clero e del popolo alla creazione di vescovi non riguarda se non il momento della « nomina ». Per quanto concerne l'« elezione » non si è mai messa in discussione la competenza esclusiva, insegnata da sempre, del Pontefice Romano. Cfr., sul tema l'osservazione, di BONALI, *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, cit., in *Riv. rosm.*, 1947 cit., p. 4, nota 45.

⁽⁹¹⁾ Sul tema, per tutti FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., specie p. 148 ss. laddove, alla luce dell'ordinamento costituzionale italiano vigente, precisa che « di uguaglianza giuridica in materia di religione si può parlare in due sensi diversi: avendo riguardo alla rispettiva posizione, nell'ordinamento giuridico italiano, di ciascuna confessione religiosa, ovvero avendo riguardo all'uguaglianza dei singoli cittadini fra loro » (p. 149).

⁽⁹²⁾ Cfr. D'AVACK, *La libertad religiosa en el magisterio actual de la Iglesia católica*, in *Jus can.*, 1965, p. 365 ss.; GISMONDI, *Chiese e comunità ecclesiali acatoliche nei recenti decreti conciliari*, in *Dir. eccl.*, 1965, p. 189 ss.; SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa* (relazione al Congresso diritto canonico 1970), in *Arch. giur.* 1969, 1-2, p. 3 ss. con amplissima bibliografia (p. 26 ss.) alla quale si rimanda insieme a quella suggerita in DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², cit., pp. 501-502.

Utilissime anche le relazioni di CASTELLI, GOUTHIER, GOTTA, PANIKKAR, VERENO, MORRA, CARACCILO e MANCINI, in *L'ermeneutica della libertà religiosa* (Atti

Tuttavia il giudizio d'assieme sulle opere esaminate e sull'atteggiamento del Rosmini del « primo momento » è positivo poichè non solo si sono contestati gli aspetti deteriori e contingenti della Chiesa a tutto favore del rilancio della Chiesa vera, non legata ai tempi, eterna come il suo destino, ma si è tenacemente affermato il valore della libertà pur asservendolo ai fini ascensivi della Chiesa cattolica.

Pretendere da Rosmini anticipazioni che neppure il Concilio Vaticano primo ha espresso dinanzi a tempi non maturi, significa non apprezzare neppure quella capacità creativa e stimolante che, nel rispetto e nella riscoperta della più pura tradizione che « riposa nella verità » ⁽⁹³⁾, ha pur dato frutti considerevoli come nel caso della rivendica al potere spirituale del diritto assoluto di nominare i Vescovi ⁽⁹⁴⁾.

Accanto alla libertà della Chiesa si sostiene se non ancora la libertà religiosa, certo la libertà della persona. Invero « nell'ecclesia del popolo di Dio, pur arrivando ad una comunione e concor-

Convegno Centro internaz. Studi umanistici e Istit. Studi filosofici, Roma 7-12 gennaio 1968) a cura di CASTELLI, Roma 1968.

Per un commento alla dichiarazione *Dignitatis Humanae*, si vedano PAVAN, WILLEBRANDS, DE SMEDT, HAMER, COURTNEY MURRAY, CONCAR e BENDIT, in *La liberté religieuse*, Paris 1967, p. 47; per una prospettiva ecumenica cfr. MURRAY, SCHILLEBEECKX, CARILLO DE ALBORNOZ, LIÉCÉ, in *La liberté religieuse*, Paris 1965, p. 9 ss.

⁽⁹³⁾ « La tradizione riposa nella verità, scorre e si gonfia, penetrata da quella, e intanto è tradizione in quanto vi adersice e, aderendovi, l'assorbe e l'affida in misura più profonda ed in modo sempre più consapevole ad ognuno che si proponga di fare altrettanto ». (RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1961, p. 14).

⁽⁹⁴⁾ In Rosmini ci sono già i presupposti e le convinzioni appalesate dal Concilio Vaticano secondo con queste parole: « ... per difendere, come è giusto, la libertà della Chiesa, e per promuovere sempre più adeguatamente e speditamente il bene dei fedeli, questo Sacrosanto Concilio fa voti che, per l'avvenire, alle Autorità civili non siano più concessi diritti o privilegi di elezione, nomina, presentazione o designazione all'ufficio episcopale. A quelle civili Autorità poi che ora, in virtù di una convenzione o di una consuetudine, godono dei suddetti diritti o privilegi, questo Sacrosanto Sinodo, mentre esprime riconoscenza e sincero apprezzamento per l'ossequio da loro dimostrato verso la Chiesa, rivolge viva preghiera, perchè, previe intese con la Santa Sede, ad essi vogliano spontaneamente rinunziare » (*Christus Dominus*, n. 20)

porazione profondissima, la persona non perde la sua individualità e la sua coscienza personale, con cui è responsabile del bene e del male che con la sua libertà compie » ⁽⁹⁵⁾.

Questo soggetto, libero con siffatta qualità nonchè « per le sue caratteristiche intime e per i suoi bisogni essenziali, partecipa e costituisce la società » ⁽⁹⁶⁾ la quale poi, stanti gli elementi differenziali tra tali soggetti ovvero comuni, risulta, ad un linguaggio metafisico, formata da « una parte interna e invisibile e una parte esterna e visibile » ⁽⁹⁷⁾.

Trasportando questa visuale nella prospettiva socio-politica del grande sacerdote ⁽⁹⁸⁾, al di là di una libertà individuale, interna ed invisibile, di figli di Dio, rimane l'esigenza di una libertà più concretamente apprezzabile nel suo rapporto con il fenomeno religioso, fatto di sensazioni interiori ma anche di pratiche, esterne, culturali, pubbliche che appunto meritano rispetto « quali espressioni dello spirito umano e in omaggio alle libertà individuali » ⁽⁹⁹⁾.

Questa libertà, spalancata a chi non sia nel credo cattolico, oltre che ai fedeli della Chiesa, meritevole di tutela, secondo i principi di una regolamentazione paritaria nel trattamento delle confessioni e dei cittadini, quando si estrinseca quale manifestazione di pensiero e quale « idea religiosa in sè » ⁽¹⁰⁰⁾, nel Rosmini analiz-

⁽⁹⁵⁾ RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, cit., p. 288.

⁽⁹⁶⁾ CUCIUFFO, *Morale e persona in Rosmini*, Milano 1967, p. 21.

⁽⁹⁷⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, Napoli 1842, I, cap. XIII, p. 84.

⁽⁹⁸⁾ Ancora una testimonianza: « Nel Roveretano il sacerdote aveva il primo posto sul cittadino, il cattolico sull'italiano: l'attaccamento al Papa non cieco, non tale da impedirgli di mettere il dito su qualcuno dei mali del papato e della Chiesa, era pur sempre per lui il più forte degli attaccamenti » (JEMOLO, *Gioberti e Rosmini*, in *Antologia della critica storica*, a cura di CANDOGNA, Torino 1960, p. 217).

⁽⁹⁹⁾ DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, in *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, I, 1, Milano 1963, p. 413.

⁽¹⁰⁰⁾ FINOCCHIARO, *Appunti in tema di vilipendio della religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, in *Raccolta ult. cit.*, p. 557.

L'Autore si mostra contrario non in linea di principio alla tutela penale della religione ma, precisa che « data la proclamata indifferenza dello Stato, relativamente alla religione che potranno professare i singoli e i gruppi sociali, sarebbe contraddittorio affermare la legittimità della norma penale che punisce il vili-

zato, nel paladino della *libertas Ecclesiae*, non c'è; anche se in lui è vivo il senso dell'uomo provvisto di « una dignità superiore a tutti gli altri esseri » ⁽¹⁰¹⁾ e della « ecclesia, comunità, società di origine divina, a cui vengono chiamati e convocati tutti gli uomini » ⁽¹⁰²⁾ senza distinzione di religione.

Due grandi istanze del cattolicesimo contemporaneo, espresse con decisione dal Concilio Vaticano secondo, sono già presenti in Rosmini: « l'aggiornamento della Chiesa, pur nel rispetto delle grandi verità tradizionali, e l'esigenza del dialogo ecumenico nel riconoscimento dell'universalità della verità. Questa apertura al dialogo col pensiero contemporaneo lo porta ad affrontare ripetutamente il tema, che è centrale per tutta la cultura moderna e per la fede cristiana: quello del valore, del significato della storia, e del rapporto dei valori soprannaturali con i valori umani » ⁽¹⁰³⁾. Ma non è configurabile, in termini di evoluta dottrina, la questione della libertà religiosa che « manifesta la sua vera dimensione e la sua drammaticità per l'uomo religioso, che deve contemporaneamente salvaguardare la libertà individuale e la verità assoluta, oppure per l'uomo moderno che accanto all'amore per la libertà conserva un senso esatto del bene grande della verità, specialmente delle verità supreme riguardanti il significato della vita umana, tanto per gli individui come per le comunità » ⁽¹⁰⁴⁾.

pendio dei principî, delle idee, ecc. di una determinata confessione religiosa » (Ib., op. cit., pp. 563-64). E ciò anche se è vero e apprezzabile l'impegno dello Stato per evitare quanto possa offendere le attese e le convinzioni della maggioranza dei cittadini (in questo senso, pervenendo tra l'altro a conclusioni non condivise dal FINOCCHIARO, si esprime CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Milano 1957, p. 220).

(101) Così SCIACCA, *La filosofia morale in A. Rosmini*, Milano 1958, p. 173 ove dice anche « nell'uomo è la presenza del divino, cioè la presenza di ciò che costituisce la finalità ultima di tutta l'attività degli esseri particolari ».

(102) RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, cit., p. 285.

(103) PELLECRINO, *Il soprannaturale nella storia nel pensiero di A. Rosmini*, in *Atti Convegno rosminiano* (Milano 29-31 dicembre 1965) in *Riv. rosm.* 1967, 3-4, p. 348.

(104) COLOMBO, *La libertà religiosa*, in *Riv. del Clero*, giugno 1965, p. 311.

A questa tematica bisogna essere educati, anche all'interno della Chiesa ⁽¹⁰⁵⁾ per cogliere tutta la suggestione e la importanza della sua portata, che va oltre i contenuti della stessa libertà di coscienza — non ignota, come si vedrà, al Rosmini del « secondo momento » —, per farsi « riguardo tanto ai diritti altrui quanto ai propri doveri verso gli altri e verso il bene comune » ⁽¹⁰⁶⁾ poichè suona « ingiuria alla persona umana e allo stesso ordine stabilito da Dio agli esseri umani, se si nega ad essi il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia » ⁽¹⁰⁷⁾. Siffatta libertà, in materia di religione, è davvero un diritto che il Concilio Vaticano secondo ha suggellato ⁽¹⁰⁸⁾ a difesa di supremi valori, ed è patrimonio del singolo di tanta forza da qualificare la comunità in cui il singolo è inserito e il grado di civiltà raggiunto dallo Stato che, peraltro, « non ha competenza a giudicare sulla verità e sull'errore delle coscienze degli uomini » ⁽¹⁰⁹⁾.

⁽¹⁰⁵⁾ Si vedano in proposito le osservazioni di DE SMEDT, *Les conséquences pastorales de la Déclaration*, in *La liberté religieuse*, cit., p. 216 ss. ed ivi anche quanto si afferma circa una « éducation des citoyens et des autorités civiles à la liberté religieuse » (p. 226 ss.).

⁽¹⁰⁶⁾ Così la Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Christus Dominus*, n. 7.

⁽¹⁰⁷⁾ *Christus Dominus*, n. 3.

⁽¹⁰⁸⁾ Sul punto PAVAN, *Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, in *La Liberté religieuse*, cit., p. 149 ss.

⁽¹⁰⁹⁾ SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa*, cit., p. 12.

SECONDO « MOMENTO »

La libertà religiosa, l'individuo e la società

CAPITOLO III

LE ISTITUZIONI GIURIDICO-POLITICHE DELLA MATURITÀ

SOMMARIO: 1. La libertà religiosa nelle opere della maturità e l'apporto liberale. — 2. Il fine della società e la libertà religiosa nella coerenza delle concezioni giuridico-politiche. — 3. Le qualificazioni del Rosmini: presupposti e prospettive per la libertà religiosa.

1. Il problema della libertà religiosa, che viene avvertito e sofferto tanto intensamente già dal Rosmini delle *Cinque Piaghe* nel suo particolare aspetto di *libertas Ecclesiae*, subisce un approfondimento, in una diversa prospettiva, nell'« intricato nodo rappresentato dagli scritti rosminiani *lato sensu* politici della piena maturità » ⁽¹⁾ e nelle opere giuridiche ⁽²⁾.

(1) TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 247.

(2) Nel 1821 il Rosmini ideò una grandiosa opera di diritto e politica, cui attese negli anni 1822 e 1823 e poi nel 1826 e nel 1827.

Ce ne dà testimonianza una lettera di don Albertino Bellenghi. Dopo avergli comunicato di aver provato curiosità e interesse nella lettura del suo *De civili imperio*, continua: « Oserò io dirle che a sì fatte ricerche e pensieri ho date anch'io molte ore? Parendomi quanto difficile la cosa tanto necessaria, con molta attività ed attenzione ho letti i più gravi scrittori, procacciandomi di chiarire a me medesimo quelle idee prime e fondamentali onde nasce ogni teoria della società civile ed ecclesiastica. Le carte a cui ho affidato il frutto di questi studi e pensieri formeranno, se mai mi riesca di pubblicarle, tre grossi volumi, che, nati alla dolcezza e alla pace, andrebbero forse come agnelli in mezzo ai lupi »: *Epistolario completo*, cit., p. 636.

Ne uscirono invece alcune particolari opere finite come la *Filosofia del Diritto* e saggi per se stanti, come alcuni raccolti nel volume *Filosofia della Politica*. Fu tra il '38 e il '42 che Rosmini portò a termine *La società e il suo fine* che entrò a far parte della *Filosofia della politica*, e la *Filosofia del diritto*. Ecco la nota che ne lasciò nel *Diario dei miei scritti* (in *Scritti autobiografici inediti*, a cura di CASTELLI, Roma 1934, p. 293): « A Domodossola il 29 aprile 1838 ho cominciato a rifondere l'opera intitolata 'La società e il suo fine'. ... 1841, 15 dicembre finito il Diritto in-

Viene qui considerato il diritto della persona alla libertà *tout court* nonchè specificamente alla libertà di coscienza e, di conseguenza alla stessa libertà religiosa, dato che « la religione è riguardata da quelli che la professano come la più preziosa e la più importante di tutte le cose che si possiedono » ⁽³⁾.

Principio questo che tuttavia va inteso nella già esaminata dimensione ecclesiologica del Rosmini e nella gerarchia societaria che rende non solo la *societas civilis* subordinata a quella *teocratica* ma addirittura assorbita, secondo gli schemi di una unificazione tra il momento spirituale e la sfera statuale, appalesata inequivocabilmente da un messaggio al Pontefice: « Ho difeso l'unione e la mutua assistenza della Chiesa e lo Stato contro i separatisti, ne ho mostrato il legittimo nesso, dichiarando che la prosperità temporale, a cui lo Stato intende, deve essere considerata dai cristiani, come un semplice mezzo alla felicità eterna, scopo finale delle Chiese » ⁽⁴⁾.

A questa soggezione dell'autorità civile fa riscontro, sempre nei confronti della Chiesa, quella di ogni uomo in « quelle cose che riguardano l'ordine religioso e morale » ⁽⁵⁾ ma con una disponibilità alle direttive ecclesiastiche che esclude ogni concorso

dividuale e cominciato il Diritto sociale. 1824, 24 ottobre a Stresa: finito di scrivere il Diritto della società domestica fino al 2 nov. ... ».

A testimonianza che Rosmini stesse lavorando ancora nel '26-27 intorno all'opera politica ci rimangono delle lettere nel carteggio col Tommaseo. In una lettera della fine del novembre 1827 scriveva a Rosmini « Attendete frattanto di lena voi alla restaurazione di questa filosofia diroccata. Credete a me: il vostro libro di politica, senza la preparazione della filosofia, giungerebbe immaturo. I fatti di cui noi stiam per essere testimoni, potrebbero modificare in parte, almeno, il tuono dell'opera vostra ». E Rosmini rispondeva in una sua del 10 dicembre 1927 « Voi dite bene dicendo che non è il tempo di pubblicare il mio libro di politica e che, sospendendo, io muterei in gran parte il modo della trattazione. Ne son sì convinto che ho in animo di seguire interamente il vostro consiglio. Pubblicherò prima de' trattati filosofici... ». Da *Carteggio edito e inedito*, a cura di MISSORI, II, cit., pp. 19-21.

⁽³⁾ ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, Torino 1897, p. 72.

⁽⁴⁾ *Epistolario completo*, cit., X, lettera n. 6356. Cfr., per un richiamo GOMEZ DE AYALA, *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, cit., p. 107.

⁽⁵⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata*, cit., p. 17.

effettivo, anche per le *rex mixtae*, da parte della regolamentazione statuale, sì da non esserci dubbio circa la prospettazione di ogni rapporto fra persone o fra enti, nel senso che pone la Chiesa al vertice di una generale struttura che, se realizza ampiamente la *libertas Ecclesiae*, non giova a quella corrispondente dello Stato ⁽⁶⁾.

Il pensiero di Rosmini diviene, in tal modo, non solo decisamente avverso ad ogni forma di esaltazione dello Stato e quindi allo spirito che informa l'alta speculazione e la visione sociale di Hegel ⁽⁷⁾, ma rifiuta anche schemi di rapporto fra Stato e Chiesa, come quello consacrato dalla formula cavouriana che è

⁽⁶⁾ Così SALCEDO (*Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el pensamiento rosminiano*, cit., pp. 187-88) sintetizza le concezioni del Roveretano: « El Estado depende... de la Iglesia, en el sentido de que su autoridad no es absoluta ni suprema, y de que el juicio sobre lo que es honesto y lícito debe ser siempre formulado por la Iglesia. En buena teología y de acuerdo con los criterios de más sano iusnaturalismo clásico, como exactamente observa Rosmini, si surge la duda sobre la licitud o ilicitud de una ley, es decir, sobre si es contraria a la ley divina y, por ende, injusta, el juez supremo a resolver la cuestión no es el Estado sino la Iglesia, a cuyas decisiones debe someterse. Bien dice Rosmini que la teoría de la independencia de la sociedad civil respecto de la Iglesia es profundamente acatólica. Sobre las autoridades humanas, los reinos y los imperios, Dios, hecho Hombre, ha instituido una autoridad de origen verdaderamente divino y sobrenatural. Dios gobierna la Iglesia y ésta esparce la luz de la justicia sobre las sociedades humanas. El esquema jerárquico en buena lógica no es otro que éste: Dios - Iglesia - Sociedades civiles ».

⁽⁷⁾ Scrive CARAMELLA (*Hegel e Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini*, Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955, cit., pp. 508-99): « Rosmini ravvisò nella logica hegeliana gli estremi del soggettivismo e del razionalismo panteistico e dello scetticismo e, anzitutto, del nihilismo; li ravvisò nell'istessa formula fondamentale del paulogismo... e nella sua stessa sistematica teologizzante. Critico severo, alla sinistra dell'hegelismo, delle teorie marxiste, indicò nella corrente di destra, che di fronte a lui assumeva in Germania l'insegna delle idee conservatrici, un pericolo ancora più grave per la 'libertà del filosofare' e per la concretezza dell'ontologia e della metodologia; e vi appuntò contro le armi della più dialettica ironia ». Su questi rilievi si fonda il contrasto storico fra Hegel e Rosmini, esaminato da una serie di lavori che si aprono con SPAVENTA, *Hegel confutato da Rosmini*, 1855, in *Da Socrate a Hegel*, Bari 1905, p. 151 ss. e si chiudono col recentissimo studio di CONTRI, *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, cit., pp. 3 ss. e 149 ss. Cfr. anche GALLI, *Giudizi di Rosmini su Hegel*, in *Atti Convegno Internazionale Filosofia Antonio Rosmini*, cit., p. 699 ss.

Per uno studio della « libertà » in generale (e quindi, di riflesso, di quella religiosa), nell'analisi comparata di Hegel e Rosmini, vedi CRISTALDI, *Prospettive rosminiane*, Milano 1965, p. 87 ss.

il vessillo del liberalismo ottocentesco e che, peraltro, evoca ispirazioni comuni anche al Rosmini. Invero, al Cavour « l'influenza francese di Lamennais e di Lacordaire avrebbe ricordato ciò che il cristianesimo e la Chiesa hanno dato e possono dare, pur sul piano temporale, al mondo, avrebbe ricordato che la Chiesa è istituzione troppo vitale per poter essere sradicata da un Paese cattolico come il nostro, che in Italia il cattolicesimo è la base imprescindibile di ogni riforma spirituale, è il terreno arato su cui bisogna gettare la buona semente » ⁽⁸⁾.

Col proposito ambizioso e fascinoso di rendere cattolico il liberalismo e di rendere liberale il cattolicesimo, senza intaccare la fedeltà al dogma e alla Chiesa, nella convinzione (espressa nell'operetta *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'église*) che alla Chiesa non nuoce la tolleranza delle varie opinioni purchè abbia la fiducia del popolo, il Lamennais chiaramente si dichiara favorevole alla separazione tra la Chiesa e lo Stato poichè « en ce qui tient à la Religion, nous sommes persuadés qu'elle ne peut se sauver et vivre que par la liberté, et que sa liberté dépend de sa séparation d'avec l'Etat. Nous demandons, par conséquence, cette séparation complète, et la nécessité s'en fait vraiment sentir en ce moment sous deux rapports principaux; l'enseignement et la nomination des Evêques » ⁽⁹⁾.

A questi temi, cui il Rosmini si mostra già tanto sensibile, si aggiunge la considerazione della *salus animarum* che affiora,

⁽⁸⁾ Così CAPUTO, *Il separatismo cavouriano*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 74.

⁽⁹⁾ Tale il contenuto di una lettera del 30 marzo 1831 a l'abate (De Mazenod?) in *Correspondance*, opere postume di LAMENNAIS, a cura di FORGUES, Paris 1863, p. 201, che prosegue: « sans liberté d'enseignement, que deviendra la Foi? Et si le gouvernement continue de nommer les Evêques, que deviendra le Clergé? Que deviendra l'Eglise? ... Tout se vend, et l'Episcopat sera vendu dans les bureaux comme tout le reste. En politique, nous tenons en dehors de tous les partis pour avoir le droit de dire également la vérité à tous et pour que les choses de la terre trop longtemps mêlées à celles du ciel, n'associent plus celles-ci à leurs vicissitudes ». Per una diffusione di questi principi in Italia cfr. GAMBARO, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, Torino 1958.

non dissociata dall'auspicio di una autentica libertà religiosa, dalle parole di Tommaseo che reclama la separazione dei due Enti poichè « il potere della Chiesa francamente separata da quello dei re è la base tanto della libertà religiosa quanto della libertà politica. Bisogna togliere Roma al Pontefice per restituire la Chiesa a se stessa, cioè alla sua universalità; spogliare il Papa significa donargli una invitta forma morale sui popoli tutti, rigenerati da Cristo e uniti nell'ubbidienza del Capo spirituale » ⁽¹⁰⁾.

Il *sensus Ecclesiae*, l'attaccamento senza riserve al Papa, la concezione cosmica con l'epicentro in quella realtà ecclesiale il cui fine, « non è chiuso in essa ma è al di fuori di essa, è al di fuori degli individui in essa riuniti » ⁽¹¹⁾, insomma il neoguelfismo ⁽¹²⁾, che pure accomuna il Rosmini al Gioberti ⁽¹³⁾ anche se le conclusioni son destinate a divergere, ⁽¹⁴⁾ non possono condurre il sacerdote di Rovereto a condividere le tesi liberaleggianti sopra evocate anche se intrise di importanti e suggestivi elementi di puro cristianesimo.

⁽¹⁰⁾ TOMMASEO, *Rome et le Monde*, prima trad. it., 1851, p. 37. In quest'opera si leggono espressioni altamente liberali, eppur cristiane, come quella secondo cui il cristianesimo ci rivela la vera uguaglianza con l'insegnarci l'origine comune, la comune redenzione, il comune fine della vita e il nascoso fine degli intelletti » (p. 121). E non è difficile scorgere che argomenti, come quello richiamato, risalgono all'opera *Dell'Italia*, scritta a Firenze nel 1833 e rifinita e pubblicata a Parigi nel 1835 quando, appresso all'influenza del Lamennais si mischiavano propaggini dei *Principi della Scienza morale* di Rosmini.

⁽¹¹⁾ GIACCHI, *La Chiesa dopo il Concilio*, cit., p. 7.

⁽¹²⁾ In questo aspetto del Roveretano cfr. CALLOVINI, *Il primato del neoguelfismo rosminiano*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), I, cit., p. 481 ss. e per quanto riguarda la *Filosofia della politica* e la *Filosofia del diritto*, p. 485.

⁽¹³⁾ Cfr. le belle note di JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Firenze 1927, p. 220 ss. che delinea i punti di contatto, anzi di concordanza, nella formazione e nelle opinioni, fra Rosmini e Gioberti.

⁽¹⁴⁾ Per uno studio della controversia cfr. TOMMASEO, *Il Rosmini e il Gioberti*, in *Studi critici*, I, Venezia 1843, p. 159 ss.; GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., cap. IV; nonchè *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, rivista e aggiornata da ROSSI, cit., II, p. 55 ss. e GIOBERTI, *Pagine scelte*, a cura di MENZIO, Milano 1922, p. XXIV.

Eppure il pensiero rosminiano non è estraneo ad una sensibilizzazione in prospettiva liberale, ove questo termine venga assunto « in una latitudine assai estesa », poichè « appunto all'elasticità della qualifica *liberale* si devono molte delle controversie esegetiche sulla dottrina politica del Rosmini » ⁽¹⁵⁾. Da qui una certa simpatia dei cattolici liberali dopo il 1870, fors'anche accresciuta dalla avversione dei cattolici intransigenti ancor prima della caduta dello Stato Pontificio.

Aperto alle sollecitazioni liberali, ma, nello stesso tempo, fedele ai contenuti della restaurazione, nella prima metà dell'ottocento il Rosmini non ebbe quel rilievo che ci si sarebbe potuto aspettare, sì da ostacolare l'aggancio tra il suo pensiero e il moto risorgimentale ⁽¹⁶⁾, tanto che il Roveretano stesso riconobbe di essere rimasto « quasi ancora sconosciuto » ⁽¹⁷⁾.

Nonostante la forza delle formulazioni dottrinali, l'imponente sistema scientifico, l'ascendente esercitato su uomini del livello di Manzoni fin dal 1826 ⁽¹⁸⁾, lo staglio della irripetibile per-

⁽¹⁵⁾ Nell'avanzare questo rilievo GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, p. 13, rammenta che « mentre il Palhoriès vede nel Rosmini una duplice personalità, cioè *'le liberal et l'homme de tradition'*, personalità le quali non avrebbero trovata una superiore conciliazione, il Croce, con il De Sanctis, pone senz'altro il Rosmini fra i seguaci della scuola liberale considerata nettamente distinta dalla scuola democratica. Chi su tale questione disse una parola definitiva fu il Gray il quale, rilevando giustamente che il Rosmini pone la *persona* al centro del suo sistema sociale, chiarì in quale senso si possa parlare di un liberalismo del Rosmini, liberalismo la cui particolare caratteristica è di essere ad un tempo, per i suoi presupposti etici, anti-individualista ed anti-assolutista ».

⁽¹⁶⁾ Intese a mostrare la tiepida partecipazione rosminiana ai moti patriottici, sono le pagine di SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo di Antonio Rosmini*, cit., p. 277 ss. Utili osservazioni in PICNOLONI, *L'Unità d'Italia nel pensiero politico e nell'azione diplomatica di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1961, 3, p. 161 ss.

⁽¹⁷⁾ PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna del pensiero del Rosmini nella cultura del Risorgimento*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 97.

⁽¹⁸⁾ Le ragioni dell'influenza subita dal Manzoni ad opera del Rosmini sono analizzate da Ruggiero Bonghi che, nella premessa alle *Lettere critiche* sulla letteratura italiana, scrive: « tra le due nature così diverse per tanti rispetti, v'eran due parti simili: una gran fiducia nel ragionare serrato ed una persuasione profonda della verità del cattolicesimo. Il Manzoni però sentiva nel Rosmini una natura praticamente superiore alla sua; e questo suo sentimento si manifestava in un osse-

sonalità nella cultura del suo tempo ⁽¹⁹⁾ nonchè le intuizioni che segnano un progresso inconfutabile, anche se misurato, nella delineazione delle forme e dei modi di una più moderna e libera presenza della Chiesa nel mondo, il Rosmini rimase appannaggio di una ristretta, anche se qualificata, *élite*.

Tale isolamento si protrasse anche dopo la pubblicazione delle *Cinque Piaghe*, in quell'anno in cui tutto il nostro continente parve fremere ed esprimere « l'unica rivoluzione europea che fin ad oggi conosce la storia » ⁽²⁰⁾, e dopo che Pio IX, nel luglio 1854, pronunciò l'atteso *Dimittantur opera* ⁽²¹⁾.

Eppure l'incidenza dell'opera rosminiana non tardò ad imporsi in tutto l'arco nazionale quanto meno nella generazione successiva ⁽²²⁾, influenzando personaggi quali Bonghi, Mamiani e Pestalozza ed ottenendo favorevoli giudizi anche da uomini, decisamente liberali, e comunque non certo inclini alle ideologie e ai programmi del Rosmini ⁽²³⁾.

2. Alla luce delle considerazioni svolte sul Rosmini e sull'ambiente culturale in cui è storicamente collocato, si capisce

quio profondo e schietto » (BONGHI, *Perchè la letteratura italiana non sia popolare in Italia*³, Milano 1873, p. IX).

⁽¹⁹⁾ Cfr. GAMBARO, *Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, in *Riv. rosm.*, 1955, 3-4, p. 162 ss.; LICATA, *Rapporti di Rosmini con la cultura lombarda dell'Ottocento (1826-1855)*, in *Atti convegno rosminiano*, Milano 29-31 dicembre 1965, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4, p. 201 ss.; TRANIELLO, *La tradizione rosminiana nella cultura lombarda della seconda metà dell'Ottocento*, *ibidem*, p. 222 ss.

⁽²⁰⁾ La definizione del 1848 è di SALVATORELLI, *Spiriti e figure del Risorgimento*, Firenze 1961, p. 237.

⁽²¹⁾ Il decreto *Dimittantur* è del 15 luglio 1854 ma escludeva le opere politiche *Cinque Piaghe della Chiesa* e la *Costituzione*, messe all'Indice, come è noto, nel 1849. Pio IX aveva richiamato la causa a sè e indetto nel 1850 la Congregazione dell'Indice perchè si pronunziasse sulle opere del Rosmini che non furono censurate non essendovi in esse *nihil censura dignum*. In tema cfr. GRITTI, *Il giudizio di Pio IX sulle dottrine rosminiane*, in *Riv. rosm.*, 1956, 1, p. .

⁽²²⁾ Testimonianza, tra tante, della diffusione, geograficamente allargata, della dottrina rosminiana, è il saggio di DI CARLO, *La filosofia del Rosmini in Sicilia*, in *Circolo giuridico*, (Palermo), 1964, p. 5 ss. dell'estratto.

⁽²³⁾ Cfr., per tutti CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1965, p. 109 ss.

come incorrerebbe in un grave errore di metodo chi, circoscrivendoli ed estrirpandoli dal contesto in cui sono inseriti, cercasse di interpretare separatamente quei passi rosminiani che parlano espressamente di libertà religiosa, o meglio, di libertà di coscienza in materia religiosa.

Tali passi, importanti anche al fine di ricostruire, sotto un originale ma significativo angolo prospettico, l'intera concezione rosminiana dei rapporti tra Stato e Chiesa ⁽²⁴⁾, sono davvero pochi e rappresentano il punto terminale, specifico e puntuale di un pensiero giuridico-politico e socio-religioso « uno e coerente » ⁽²⁵⁾, che va inteso nella sua complessa « circolarità » ⁽²⁶⁾.

Contro gli errori dei secoli immediatamente precedenti « la critica rosminiana è acuta e penetrante nello sforzo di sollevare la filosofia del diritto dal fatto utilitario all'idea e alla norma del giusto, dagli opportunismi della ragion di Stato alla categoria degli imperativi etici » ⁽²⁷⁾. Se questo è lo scopo della *Filosofia del diritto*, opera della maturità basilare per lo studio della libertà religiosa nel Rosmini, dalla lettura de *La società e il suo fine* scaturisce l'impressione che il valore delle formulazioni politiche

(24) La libertà religiosa ed il conseguente diritto è così importante per l'ecclesiasticista che la stessa materia che si designa come « storia e sistema tra le relazioni fra lo Stato e la Chiesa » fu considerata sotto il profilo del « diritto del cittadino ad un assetto di tali rapporti che rispecchi e garantisca innanzitutto la sua libertà di fede » (DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, cit., p. 45 che si riferisce a RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., prefazione, p. XI).

(25) CARAMELLA, *Il fondamento speculativo della concessione giuridico-politica di Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano - Bolzano 1954*, cit., p. 252. Cfr. anche AMBROSETTI, *La radice unitaria del pensiero politico sociale in Rosmini*, in *Iustitia*, 1955, I, p. .

(26) La « circolarità » è termine uscito felicemente dalla relazione di CHAIX-RUY, *Le personalisme d'Antonio Rosmini*, cit., p. 101 ss., ed è così spiegata da BOZZETTI (Intervento, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini*, Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955, cit., p. 118) « consiste nella connessione complementare per cui ogni questione che si studia in Rosmini richiede necessariamente di passare allo studio di tutte quante le altre questioni che egli tratta. Di modo che la soluzione di ogni singola questione rimane incompleta se non tiene conto delle risposte ch'egli dà a tutte le altre questioni ».

(27) GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 3.

e giuridiche del Roveretano abbia il suo epicentro razionale e sentimentale nella libertà riconosciuta alla persona di perseguire il suo bene e di realizzarsi nel suo ordine ⁽²⁸⁾. Quando la persona è libera nel senso prospettato e la società è « sostenuta dal cristianesimo » ⁽²⁹⁾ che insegna ad amare il bene perchè è bene ⁽³⁰⁾, allora il tutto si muove « per una spirale le cui rivoluzioni sempre più si allargano di maniera che il movimento cominci vicino al centro, e si continui in spire del continuo maggiori, senza potersi assegnare al loro ampliamento alcun limite necessario ⁽³¹⁾ ».

Perchè questa armonia non cada in visioni utopiche occorre bandire sia i movimenti settoriali incomposti che l'ordine statuario finalizzato a se stesso, sicchè la vera politica deve comprendere il movimento e l'ordine, il diritto e il fatto, il valore e l'utile, i quali tutti, insieme fusi, imprimono all'azione del singolo e della comunità un dinamismo ordinato verso il bene. Questo è « un bene ontologicamente inteso e metafisicamente fondato, che fa sì che tutte le azioni della nostra vita pratica e associata siano volte ad esso, cioè organizzate secondo un ordine che lo stesso bene proposto come fine designa » ⁽³²⁾.

Nella dinamica descritta si manifesta « la sapienza politica pratica » che « non consiste tanto nello stabilire di nuovo una

⁽²⁸⁾ Il conseguimento del proprio bene da parte dell'individuo, non è incompatibile con la realizzazione del bene in generale da parte delle comunità, sempre nella salvaguardia della libertà anche in prospettiva religiosa. Cfr. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa y el bien común temporal*, in *Jus canonicum*, 1970, p. 286 ss.

⁽²⁹⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., IV, cap. XVII, p. 246.

⁽³⁰⁾ Non è moralmente buono un essere che ama solo il proprio bene o piacere. Egli non ama il bene perchè è bene, ma perchè è il proprio, cioè ama se stesso, escludendo altri beni perchè non propri; e ciò facendo commette ingiustizia» (SCIACCA, *Filosofia morale di Antonio Rosmini*, Milano 1958, p. 118).

⁽³¹⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., loc. ult. cit.

⁽³²⁾ RASCHINI, *Spiritualità rosmينية e filosofia del diritto*, in *Riv. rosm.*, 1965, 3-4, p. 302 la quale prosegue: « Perciò, non tanto la morale è sottesa alla strutturazione ordinata della società, ma, più che la morale, è richiesto che si tocchi quel piano da cui la stessa morale nutre le sue leggi di bene e di giusto: poichè il bene e la giustizia sono qualcosa di più che leggi o norme, ma l'essere stesso visto nel suo valore di ordine ».

società regolare, di che non viene il caso, ma nel dare ad una società già stabilita con certe irregolarità, tal movimento, senza ledere la giustizia, che aiutando la sua natural tendenza, la porti a sempre più regolarizzarsi » ⁽³³⁾. Siccome poi il bene ultimo è Dio, il fine supremo della società e dell'organizzazione statale ⁽³⁴⁾ è proprio quello di realizzare le condizioni più adatte e favorevoli perchè la persona raggiunga questa meta incommensurabile che dà il senso ultimo alla libertà come tale e fornisce i confini, abissali ed eterei ad un tempo, della libertà religiosa.

Tutta questa tematica, nella elaborazione rosminiana, ubbidisce a delle regole logiche ed espositive estremamente rigorose, che appaiono in assonanza, peraltro, con il comportamento perfettamente cristiano e radicalmente religioso dell'uomo ⁽³⁵⁾ e che

⁽³³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2652, p. 604.

⁽³⁴⁾ Nella impostazione dottrinarla più recente si concede semmai che lo Stato non impedisca la realizzazione dell'individuo quale *homo religiosus*, ma non si ammette più l'orientamento, non confessionale soltanto ma addirittura strumentale verso l'orizzonte escatologico, della compagine civile. Cfr., tra tanti, FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 107 ss.; ID., *Uguaglianza giuridica e libertà religiosa*, in *Studi in memoria di Zanobini*, Milano 1965, IV, p. 555 ss.

La realizzazione di questo disimpegno statale attua la eguaglianza, sancita anche dall'art. 3 della Costituzione, tra i cittadini. A questo proposito si è dibattuto se questa norma possa estendersi a soggetti di diritto diversi dalle persone fisiche. Appaiono contrari FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., pp. 84, 146 e 176; ID., *Appunti in tema di vilipendio della religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, cit., I, p. 541; ESPOSITO, *Uguaglianza e giustizia nell'art. 3 della Costituzione italiana*, in *La Costituzione italiana. Saggi*, Padova 1959, p. 58; sono favorevoli AMORTH, *La Costituzione italiana*, Milano 1948, p. 64; BARILE, *Associazione*, in *Enc. dir.*, III, p. 842; FALZEA, *Capacità (teoria generale)*, ibidem, VI, p. 13; PALADIN, *Eguaglianza (diritto costituzionale)*, ibidem, XIV, p. 519; ROSSANO, *L'eguaglianza giuridica nell'ordinamento costituzionale*, Napoli 1966, p. 406 ss.; e, pur mutando successivamente opinione, LARICCIA, *Principio costituzionale d'eguaglianza e tutela penale dei culti*, in *Arch. giur.*, 1966, p. 117. In tal senso anche la sentenza Corte Cost., 23 marzo 1966, n. 25, in *Giust. civ.*, 1966, III, p. 132.

⁽³⁵⁾ La religiosità del Rosmini non conosce limiti nel senso che la si vuole applicata ad ogni atto non solo proprio ma anche degli altri, così come ad ogni istituzione e alla stessa attività politica. Sul punto cfr. Cozzi, *Il fine dello Stato secondo Antonio Rosmini*, Trieste 1931, p. 37 ss.

Per una riconduzione della attualità del Rosmini a queste sue caratteristiche interiori, capaci di imprimere alla vita un senso di alta dignità, vedi SCIACCA

hanno certamente facilitato questo fecondo scrittore a rivolgere il suo pensoso messaggio al « secolo XIX destinato dalla Provvidenza a ristabilire l'importanza dei principi veri, a farne conoscere all'avvenire la semplicità, la suprema importanza, l'incomparabile bellezza » ⁽³⁶⁾.

Pertanto i commentatori non hanno mancato di suggerire alcuni criteri, indispensabili per affrontare il pensiero rosminiano ⁽³⁷⁾, che non va esaminato per settori, cedendo alla tentazione di « frantumare l'ossatura sistematica » ⁽³⁸⁾, ma nella sua « totalità » ⁽³⁹⁾, onde evitare di non cogliere le numerose colleganze, l'autenticità dell'Autore e il senso profondo delle tesi elaborate. E ciò molto più è valido per le opere giuridico-politiche ove lo svolgimento è maggiormente esposto all'influenza esteriore nella concomitante attenzione, alle ispirazioni rivoluzionarie del '89, ai contenuti del liberalismo giusdizionalista e all'impegno conservatore della Restaurazione, di quanto avvenga nel campo strettamente speculativo, ancorato a idee cardine, quali quella dell'essere, che paiono indefettibili e fortemente cementatrici ⁽⁴⁰⁾.

(Interpretazioni rosminiane, Milano 1958, p. 15) il quale osserva perspicuamente che « Rosmini 'essenziale', oggi è 'attuale': attuale, non 'di moda': ciò che è attuale è perenne, quel che è 'di moda' è transitorio e caduco ».

⁽³⁶⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 9.

⁽³⁷⁾ Tra tanti ZOLO, di cui si vuol ricordare *Non confondere ma distinguere*, in *Testimonianze*, 1963, p. 124 ss.; *Libertà, non privilegi*, ibidem, 1963, p. 185 ss.; *Il personalismo rosminiano*, Brescia 1963. Cfr. anche MESSINEO, in *Civiltà cattolica*, 19 settembre 1964, pp. 574-75 e PERRONE, in *Iustitia*, gennaio-marzo 1965, pp. 148-149 che esprimono riserve sull'ultimo lavoro del citato Autore.

Un giudizio piuttosto negativo, con una certa partecipazione emotiva, dà BRUNELLO, in *Riv. Rosm.*, I, 1966, pp. 28-36. Alla conclusione, però, dopo aver ricordato «l'abuso del linguaggio sofisticato e astratto... che stona e maledettamente infastidisce», aggiunge «Tuttavia non neghiamo i meriti di questo lavoro che è ampio e circostanziato per l'argomento preso a trattare» (*op. cit.*, p. 36).

⁽³⁸⁾ ZOLO, *Il personalismo rosminiano*, cit., p. 21.

⁽³⁹⁾ Per un invito alla considerazione non frammentaria ma « di tutto il pensiero » di Rosmini, cfr. PIOVANI, *Studi politici*, Roma, IV, p. 396 ss.

⁽⁴⁰⁾ È impossibile indicare la letteratura completa per monografie o soltanto per spunti, relativa alla compattezza della speculazione rosminiana nonché al coordinamento tra le tesi successivamente elaborate nel campo giuridico-politico.

Tenendo per vero che Rosmini, « se non è conosciuto ed affrontato tutto intero, poco o nulla rivela dello spirito dei suoi scritti politici e giuridici », poichè « lo spirito di quegli scritti, infatti, è dominato da preoccupazioni che non si esauriscono nella Politica e nella Giuridica » ⁽⁴¹⁾, l'interprete dovrà « sollecitare il testo nei suoi momenti privilegiati, nelle sue segrete immediatezze, nei suoi contenuti più ricchi e fecondi » e al tempo stesso non « prescindere da una paziente ricerca che sappia tener conto della complessità sinfonica del sistema » ⁽⁴²⁾.

Avvertimenti, quelli suggeriti, pienamente convincenti non solo se si affronta lo studio delle concezioni socio-politiche rosminiane ⁽⁴³⁾ ma anche se si limita l'indagine alla persona, il cui concetto, pur nella sua immutabilità, è continuamente arricchito da una serie di collegamenti necessitati dall'applicazione stessa del principio personalistico ⁽⁴⁴⁾.

Sicchè, in coerenza con tali osservazioni di metodo, la ricerca specifica sul problema della libertà religiosa emergente dalla produzione di natura giuridico-politica, non sarà avulsa dalla visione globale del sistema rosminiano, da penetrare con strumenti deduttivi ed induttivi insieme, volti a cogliere l'ideale ed il reale in quella sintesi per cui la speculazione rosminiana è contem-

Per quest'ultimo momento rosminiano si rimanda segnatamente a SCIACCA, *Il pensiero giuridico-politico di A. Rosmini*, Firenze 1962, che fornisce ampia bibliografia (p. 7° ss.).

⁽⁴¹⁾ PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova 1957, p. 4.

⁽⁴²⁾ Così ZOLO, *Il personalismo rosminiano*, cit., p. 22.

⁽⁴³⁾ « Le fonti del pensiero politico rosminiano non sono nella sola meditazione sulla funzione e sul funzionamento della società civile; non solamente nascono più lontano come quelle di ogni compiuta visione politica, ma nascono da riflessioni che, all'origine, sono prive di nessi con la meditazione politica strettamente intesa; inconsapevolmente, creano, scoprono quei nessi con l'interessarsi al destino intero dell'individuo umano » (PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 258). Cfr. anche AMBROSETTI, *La radice unitaria del pensiero politico-sociale in Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954) cit., p. 165 ss.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. le entusiastiche annotazioni di CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 321 ss.

poraneamente provvista del carattere dell'« unità » e della « totalità » ⁽⁴⁵⁾.

3. Biografi e studiosi del Rosmini sono pressochè unanimi nel riconoscere, come una delle autentiche vocazioni del Rosmini giovane ⁽⁴⁶⁾ fosse « quella per gli studi di scienze politiche » ⁽⁴⁷⁾.

La genesi del pensiero politico di Antonio Rosmini è fortemente sovrastata da un grande fatto storico, la Rivoluzione francese, e non è possibile acquistare una visione completa ed una conoscenza illuminata delle opere giuridiche e politiche della maturità, senza collocarle su questo sfondo ⁽⁴⁸⁾ che consente di

⁽⁴⁵⁾ Cfr. VERONESI, *Unità e totalità nel sistema rosmينiano*, in *Riv. rosm.*, 1925, 4, p. 241 ss.

⁽⁴⁶⁾ Sulla giovinezza di Rosmini e la sua formazione, MANCINI, *Il giovane Rosmini*, I, cit., p. 13 ss.

⁽⁴⁷⁾ SOLARI, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico*, Torino 1938, ripubblicato in SOLARI, *Studi rosmينiani*, a cura di PIOVANI, Milano 1957, pp. 77 ss. e 137 ss.; GRAY, *Introduzione a ROSMINI SERBATI, Progetti di Costituzione*, Edizione Nazionale, opere edite ed inedite, Milano 1952, p. IX.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 247. Rosmini stesso in una meditazione giovanile, così si esprime. « E la vista delle presenti cose pubbliche, che fa piangere i veri amici dell'uomo, bastevolmente di ciò convince qualunque disappassionato. Avvenghè uno spirito di inquietezza agita le menti e si chiama pensare filosofico: e una brama di scuotere ogni superiore imperio eccitare alla ribellione e si nomina amore di libertà e odio ai tiranni; e mentre nel fondo degli uomini agisce un amor di se stessi, una bramosia di nome, un'avidità di comandare ed uno sdegno di ubbidire, nelle parole s'intuona e si vanta uno affetto agli uomini, una carità di patria o di nazione un'ira generosa contro gli usurpatori e un disio di rivendicare i diritti di natura. E se i fatti a questi grandi parlari corrispondano basta por l'occhio alla francese rivoluzione e a tutti gli altri sconvolgimenti avvenuti dopo quella. E i fiumi di sangue umano di cui si è veduta macchiare tutta l'Europa e le scissure mortali tra padre e figlio, fratello e fratello, sposa e marito messe per la casa: e le tirannie nere dei più forti e le barbarie dei soldati senza freno e ogni vincolo più sacro infranto... ed infine morti sotto il ferro i principi di quella anarchia, e al sedarsi delle cose vista la necessità di nuovo ordine pubblico, ritornato passo passo il primiero reggimento di uno solo, che si pretendeva ingiusto e prescelto fra ogni altro governo da quella stessa gente che per sovvertirlo aveva scompigliato l'Europa e colle sue mani aveva trucidato il re... »: da NICOLA, in *Introduzione ai Saggi di scienza politica di Antonio Rosmini, scritti inediti*, Torino, 1933, pp. XXII-XXIII.

distinguere l'influsso contingente e sporadico dalle incidenze costanti e decisamente qualificanti il pensatore e la sua opera.

Per quanto riguarda i problemi della politica e del diritto, il Rosmini, che mai aveva *in toto* abiurato alle sollecitazioni conservatrici, consacrate, sul piano politico europeo, dalla Restaurazione, si trovava di fronte, ridotti all'essenziale o esasperati, i motivi che, attraverso il giusnaturalismo e l'illuminismo, avevano portato appunto all'esplosione della Rivoluzione francese. Invero « come nel Rosmini filosofo si sente una reazione nuova di una incontrollabile, inalterabile fede cattolica, al contatto con la filosofia dell'ultimo settecento, così in Rosmini politico appaiono reazioni, che non hanno precedenti, del giovane aristocratico al contatto con certe conquiste della Rivoluzione che non sono più cancellabili: i cittadini che rivendicano il diritto di disporre della loro sorte, subentrati ai sudditi, il superamento della monarchia assoluta, il principio di nazionalità che cancella il vincolo della soggezione al comune sovrano tale per diritto di nascita » ⁽⁴⁹⁾.

Gli eventi del 1789 erano stati capaci di insegnare che al di sopra di ogni codificazione vi sono i diritti della persona, inalienabili e incoercibili, « extra-sociali e derivanti soltanto dalla persona stessa », come dice il Rosmini, « naturali, innati, razionali, fondamento di quelli giuridici, politici e sociali », che trascendono pur contemporaneamente immanendovi « come quelli che costituiscono l'anima di giustizia e lo stimolo a formulazioni giuridiche sempre più adeguate » ⁽⁵⁰⁾.

Pertanto « come è necessario che il Governo abbia sott'occhio la topografia del paese governato, così non è men necessario o meno importante ch'egli possenga una carta topografica ... del

⁽⁴⁹⁾ JEMOLO, *Moderati, riformisti e cattolici liberali*, in *Scritti vari di storia religiosa e civile*, scelti e ordinati da MARCIOTTA BROGLIO, Milano 1965, p. 423.

⁽⁵⁰⁾ SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., p. 248.

cuore umano » ⁽⁵¹⁾. La natura umana deve realizzarsi virtualmente quale « prima pietra dell'edificio sociale » ⁽⁵²⁾; infatti « quanto v'è di civile nella società, non è che un accidente sopraggiunto a quanto avvi di naturale nell'uomo » perchè « la società civile mai non cessò d'essere naturale: il cittadino non cessò d'essere uomo » ⁽⁵³⁾.

Astraendo da quanto la Rivoluzione francese aveva laicamente costruito sull'uomo, inteso come cittadino ⁽⁵⁴⁾, e ricuperando all'uomo una dimensione più « naturale » e « personale », il Rosmini compone in unità i vari elementi e le varie facoltà

⁽⁵¹⁾ Invero « non è il cuore umano una regione meno vasta di qualsiasi impero, più difficile cosa è il viaggiarlo, e più ancora farne la triangolizzazione » (ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 422).

⁽⁵²⁾ Cfr. BESSERO BELLI, « La prima pietra dell'edificio sociale » secondo Antonio Rosmini, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 199 ss.

« Le esigenze naturali, debitamente soddisfatte, conducono all'attuazione del fine umano, non soltanto di un bene particolare. In quest'orizzonte, i singoli beni possono soddisfare esigenze particolari, ma non formare oggetto del fine della società, se non in quanto sono assumibili nel bene umano, consentanei a tutte le esigenze della natura umana. Non si tratta di un'aritmetica di piaceri, per calcolare quei beni che possono soddisfare l'una o l'altra esigenza, ma di quell'unico bene che riassume tutti gli altri e che ha come risultato negli animi non già l'attuazione di un piacere qualsiasi, per quanto elevato, ma piuttosto l'appagamento che appartiene all'intera natura, ossia alla totalità dell'essere umano quando siano soddisfatte le istanze della virtù (adesione volontaria secondo l'autorità del vero) e quelle dell'approvazione interna, della quiete e della soddisfazione della coscienza: elementi endemonologici che si aggiungono necessariamente alla virtù, « prima pietra » dell'edificio sociale (cfr. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Milano 1839, p. 164). Di qui ha inizio l'affermazione personale ossia della persona come sintesi ultima e vertice di quella totalità » (SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., p. 213).

⁽⁵³⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 298.

⁽⁵⁴⁾ A proposito di questa visione laica che investe il singolo e l'intera compagine sociale SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Firenze 1955, p. 4, dice: « la rivoluzione francese concluse per la prima volta nella storia dell'Europa cristiana, la laicizzazione completa dello Stato e della vita pubblica: essa realizzò, per la prima volta dal tempo di Costantino, la separazione completa, integrale della Chiesa dallo Stato ».

Sulla laicità impressa dagli eventi francesi agli ordinamenti di molte nazioni e sulla sua differenziazione dal laicismo, oltre le opere richiamate in MOLTENI, *Autonomia della Chiesa e intervento dello Stato nella amministrazione dei benefici ecclesiastici*, cit., p. 48-49, si vedano EMONET, *Laïcisme*, in *Dictionn.*

umane, sia in sede di diritto che di fatto. Sul piano fattuale le facoltà si intersecano e armonizzano vicendevolmente così da apparire inscindibili in una salda unità. L'uomo è metafisicamente la risultante di questa unione di fatto de « i vari principi di azione », di questo « nesso fisico » che è anche « nesso di potenza » ⁽⁵⁵⁾. Ad essi corrisponde poi una colleganza morale, di diritto, che dà

*apologétique de la foi catholique*⁴, Paris 1924, 1767 ss.; WEILL, *Storia dell'idea laica in Francia nel secolo XIX*, Bari 1937 p. 7 ss.; RIVERO, *La notion juridique de laïcité*, in *Recueil Dalloz* (chron), 1949, I, p. 137 ss.; GIACCHI, *Lo Stato laico. Formazione e sviluppo dell'idea e delle sue attuazioni*, cit., p. 3 ss.; DE NAUROIS, *Le concept de laïcité dans le Droit public français*, in *Recueil de l'Académie de législation*, Toulouse 1951, I, p. 98 ss.; SARACENI, *Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, cit., p. 196 ss., ma specialmente per una applicazione al concetto di libertà, p. 228 ss.; FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fenomeno religioso*, cit., p. 99 ss.; BAYET, *Laïcité XXème siècle*, Paris 1957, p. 9 ss.; TROTABAS, *La notion de laïcité dans le Droit de l'Eglise catholique et de l'Etat républicain*, Paris 1961, p. 132 ss.; DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, Brescia 1961, p. 5 ss.; DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 411 ss.; MARGIOTTA BROGLIO, *La qualificazione giuridica delle relazioni fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica*, in *Arch. giur.* 1963, p. 53 ss.; MORRA, *Laicismo*, in *Noviss. dig. it.*, Torino 1963, p. 437 ss.; PETRONCELLI, *La confessionarietà dello Stato dal punto di vista civile*, in *Rev. espain. der. Can.*, 1964, p. 724 ss.; DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 325 ss.; GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in *Arch. giur.*, 1967, p. 61 ss.; SPINELLI, *Il principio della laicità dello Stato alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II*, in *Problemi e prospettive in tema di rapporti tra Stato e Chiesa*, Modena 1968, p. 5 ss.; JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*², Milano 1969, p. 39 ss. e 139 ss.; ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, cit., p. 1 ss.

Per il problema nella prospettiva della libertà religiosa cfr. anche FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 75 ss.; BON VALSASSINA, *Sulla religione dello Stato*, in *Studi in onore di E. Crosa*, I, Milano 1960, p. 255 ss.; GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, in *Libertà della Chiesa e trasformazione della società*, Quaderno di *Justitia*, n. 16, Roma 1966, p. 40 ss.; D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, cit. p. 140 ss.; ID., *Confessionismo*, in *Enc. dir.*, Milano 1961, p. 929 ss. cui si rinvia anche per la letteratura. Infine per una giustificazione della norma concordataria relativa a Roma nell'ordinamento vigente, GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit., p. 79 ss., mentre per una trattazione teologica della tematica relativa alla laicità e al confessionismo di Stato PRIVOZNIK, *Principia Status « Catholicici » et Status « Laici » in controversiis theologicis recensio-ribus*, Roma 1968., p. 218.

⁽⁵⁵⁾ ROSMINI, *Antropologia a servizio della scienza morale*, Napoli 1849, IV, cap. VII, art. 2, p. 310.

vita al « principio di azione oggettiva » ⁽⁵⁶⁾ al quale si conformano deontologicamente tutti gli altri principi attivi, nel rispetto di una scala di valori che registra « una superiorità di diritto della persona sopra tutte le altre potenze della natura umana » ⁽⁵⁷⁾.

Ove, poi, in questo suo esprimersi personale, l'uomo, inclinato alla natura che gli è propria, dà origine o estensione a « quella unione che si stringe fra più individui a fine di conseguire un dato bene » ⁽⁵⁸⁾, la meta ultima di questa società-civile « non può essere altro che un bene proprio dell'uomo, l'appagamento morale dell'animo » ⁽⁵⁹⁾ e la realizzazione globale del principio di personalità e dei valori che, prima della reviviscenza astiosa e disordinata del '89 francese, erano stati proposti responsabilmente dal cristianesimo.

Proprio sulla scorta della dottrina evangelica « stabilita l'uguaglianza di destinazione per tutti gli uomini, veniva con ciò assicurata a ciascuno certa porzione di libertà, la quale non potea essere toccata nè violata dagli altri, e nè pure da una società, qualsivoglia ella fosse. Ora chi ben considera facilmente si avvede che questa uguaglianza e questa libertà cristiana è il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime e sante » ⁽⁶⁰⁾.

⁽⁵⁶⁾ Diffusamente sull'argomento ROSMINI, *Antropologia a servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. VII, art. 1, p. 310.

⁽⁵⁷⁾ Questa superiorità si traduce in una capacità operativa suprema (ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, I, n. 61, p. 153), sorretta dalla intelligenza che rende l'uomo responsabile degli atti che compie (*ibidem*, I, cap. II, art. II, p. 90) e totalmente « persona » (*ibidem*, I, cap. I, p. 88).

⁽⁵⁸⁾ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Parte I, n. 55, Casale, 1850, p. 98.

⁽⁵⁹⁾ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 2984. Cfr. anche *Filosofia della politica*, Milano 1839, p. XII, ove nell'appagamento, politico e morale insieme, si fa risiedere il « vero bene umano ».

In argomento si legga FACCHI, *Antonio Rosmini e la questione del fine della società civile*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), p. 294 ss.

⁽⁶⁰⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 290. Per una ricapitolazione del procedimento razionale che per affermare la libertà muove dal concetto di persona e dalla sua triplice attività intellettuale, morale e di amore, cfr. GARGANO, *Libertà. Sua base e suoi limiti in A. Rosmini*, Isola del Liri, 1946, pp. 22, 27, 33, 40.

La libertà della persona emerge in tal modo come il fulcro attorno al quale gravitano la morale e la politica rosminiana. Nel *Saggio sul comunismo e sul socialismo* ⁽⁶¹⁾ questa viene segnalata come « il più desiderabile bene dell'umana vita e della sociale, siccome la radice e la generatrice da tutti gli altri beni. Infatti tutti i diritti di cui l'uomo, o come individuo, o come membro della società, può essere investito, si riducono alla libertà ... come dunque i beni sono altrettanti diritti; o ad altrettanti diritti danno occasione, così tutti i beni si riducono alla libertà » ⁽⁶²⁾.

La proclamazione di questi valori su cui poggia l'impalcatura sociale e la visione giuridica del Rosmini non attenua tuttavia la polemica vivacemente sostenuta dal Roveretano contro le deformazioni dei progressisti ad oltranza e le tesi giacobine che avevano accomunato nel loro odio cieco e feroce la Chiesa cattolica, la Monarchia e l'ordine politico-sociale dell'*Ancien Régime*, realtà spirituali e storiche alle quali Rosmini era legato profondamente per tradizione familiare e per educazione ⁽⁶³⁾.

⁽⁶¹⁾ Questo breve saggio comparve per la prima volta insieme a quelli sulla *statistica sulla definizione della ricchezza*, sui *divertimenti pubblici*, nella seconda edizione della *Filosofia della Politica* (1858). Quest'ultima si presentò come saggio *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società* nel 1837 e come *La società ed il suo fine* nel 1839. Ed il Pogliani, a Milano appunto nel 1839 pubblicò questi due lavori riuniti nella prima edizione della *Filosofia della Politica*.

⁽⁶²⁾ Cfr. CANGEMI, *La libertà nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 249, ove si riporta e commenta il passo rosminiano.

Rosmini rigetta il sistema socialista-comunista poichè « il comunismo disconosce la natura umana considerandola dal lato materiale soltanto; perciò esso nega la libertà dell'uomo e mira a istaurare uno Stato in cui l'individuo non accampa alcun diritto e non v'è, conseguentemente, ombra di libertà sociali, civili e politiche... il sistema del comunismo sarebbe la forma monastica senza lo spirito. Togliendo i due fondamentali diritti della libertà e della proprietà, esclude l'uomo dall'essere se stesso e dalle cose, creando due classi in antitesi tra loro dei governanti e dei governati: quelli possono disporre di tutti e di tutto, questi non hanno nulla e di nulla dispongono ». Così BRUNELLO, *Problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), p. 232. Cfr. PASSERI PIGNONI, *La critica di Antonio Rosmini al Comunismo*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 315 ss.

⁽⁶³⁾ AMBROSETTI (*Universalità e inserzione storica nella concezione del diritto di Rosmini*, in *Riv. Rosm.* 1962, 2-3, p. 123), riassume, cercando di disporre

Anche avvenimenti politici come i moti del 1821 in Spagna, a Napoli e in Piemonte ebbero un'influenza non trascurabile, così come le tensioni unitarie dell'« anno dei portenti », e rivelarono al Rosmini « il profondo malessere, il malcontento diffuso, l'irrequietudine degli spiriti, pericolosa per la conservazione dell'ordine religioso e politico esistente ch'egli voleva riformato, migliorato, non sconvolto » ⁽⁶⁴⁾.

In questa cornice, senza ombra di dubbio, si inserisce la fluida trama del pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini, attento e partecipe, a volte con intenti polemici, più spesso con remore prudenziali, ma sempre più con « uno sforzo ricostruttore » ⁽⁶⁵⁾.

Il riconoscimento di questa duttilità responsabile, così come la individuazione di un possibilismo culturale del Rosmini per alcuni, anche fondamentali, principi della rivoluzione del 1789 non sono tuttavia, a nostro giudizio, sufficienti a presentare l'uomo e il pensatore come dominato o quanto meno condizionato dalle istanze dirette della sua epoca.

I contatti con personalità liberali come Cavour, la difesa della proprietà privata ⁽⁶⁶⁾ e della rappresentanza proporzionale,

in schema, le dottrine contro le quali ebbe a urtare Rosmini: « Prima di tutto una concezione astratta del diritto: il Giusnaturalismo e l'Illuminismo avevano ridato veramente il diritto ad una formula, la quale si era vuotata di riferimenti storici, istituzionali, sociali ed era veramente assunta come forma, prodotta unicamente dalla ragione, identificantesi con la legge dello Stato. L'altra posizione era quella di un convenzionalismo sociale: i vincoli sociali, la società, i principi, l'essenza di questa era una costruzione, una creazione dell'uomo. Infine una concezione politica, non universale del diritto; contrariamente alla grande tradizione che risaliva dall'antichità classica fino a Tommaso d'Aquino, a Dante e a Vico, il diritto non era un criterio sostanziale ma una forza sociale posta e sostenuta dalla società prevalente, dallo Stato ».

⁽⁶⁴⁾ SOLARI, *op. cit.*, p. 77.

⁽⁶⁵⁾ AMBROSETTI, *op. cit.*, p. 124. Invece, secondo ZOLO, *Il personalismo rosminiano*, cit., p. 214, n. 11, le tesi pur suggestive dell'Autore non sembrano « confortate dalla lettera nè dallo spirito delle tesi politico giuridiche di Rosmini ». Nessun argomento è però avanzato da Zolo a sostegno della sua obiezione.

⁽⁶⁶⁾ Cfr., tra gli altri contributi sul tema BONAFEDÉ, *Persona e proprietà*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), p. 221 ss.; CORSINI, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di A. Rosmini*, *ibidem*, p. 256 ss.

i numerosi riferimenti ai politici inglesi, la sua simpatia per la esperienza politica americana e lo studio di Tocqueville e di Chateaubriand ⁽⁶⁷⁾ hanno indotto una certa critica a parziali ed affrettate definizioni.

I tentativi di qualificare in modo assorbente, se non esaustivo, il pensiero politico rosminiano sono stati vari e non ispirati a concordanza di vedute. In questa prospettiva vanno considerati particolarmente alcuni ormai noti giudizi ⁽⁶⁸⁾ che intendono, senza troppe titubanze o riserve, classificare il Rosmini come un liberale.

Queste definizioni piuttosto superficiali, date sulla scorta di una sommaria conoscenza delle fonti, così come altre ⁽⁶⁹⁾, più felici, ma pur sempre tendenti ad inquadramenti in schemi rigidi, aprioristicamente fissati, sono in un certo modo superate dal giudizio di chi, dopo aver individuato gli elementi caratterizzanti il liberalismo cattolico, conclude che « il cattolicesimo liberale è un cattolicesimo che, con maggiore o minore convinzione, riconosce sue alcune esigenze del liberalismo, ma non esiste un cattolicesimo liberale di Rosmini » ⁽⁷⁰⁾. Ed ancora, « se il liberalismo cattolico è un liberalismo disposto ad adottare valori che appartengono al cattolicesimo, non esiste un liberalismo cattolico rosminiano » ⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. SANCIPRIANI, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., p. 152.

⁽⁶⁸⁾ DE RUCCIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1925, p. 331, definisce Rosmini « un estremista del moderatismo », per poi (op. cit., p. 332) accomunarlo ai moderati autori di un « decurtato liberalismo ». SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino 1949, p. 226 dice avere il pensiero rosminiano « contatti importanti col pensiero liberale ». Inoltre « L'ideale della società civile tracciato da Rosmini può ben definirsi liberale » (op. cit., p. 233).

⁽⁶⁹⁾ Vedasi, in direzione diversa, la polemica Caviglione Bozzetti: BOZZETTI, *Rosmini e il liberalismo*, in *Rosmini nell'ultima critica di Ausonio Franchi*, Firenze 1918, pp. 51-114; CAVIGLIONE, *Rosmini non è liberale?*, in *Riv. Rosminiana*, 1918, pp. 172-222; ID., *Rosmini è neoguelfo?*, *ibidem*, pp. 223-234.

⁽⁷⁰⁾ PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 258.

⁽⁷¹⁾ PIOVANI, op. ult. cit., loc. ult. cit. Avverte il TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 278, che « l'aver concretizzato l'idea di giustizia, cui la società civile è chiamata a conformarsi, nell'idea di rispetto assoluto della libertà e delle finalità individuali » avrebbe indotto il Piovani a de-

Per il Rosmini non si tratterebbe di « sintesi concettuali da creare, di conciliazioni ideali da promuovere: è lo stesso cristianesimo, in particolare il cristianesimo cattolico (libero dagli impedimenti derivanti dal determinismo della concezione luterana della grazia attuale) che reca in sè esigenze fondamentalmente liberali, più o meno chiaramente avvertite dall'affinarsi della coscienza politica europea » (72).

Del resto « se c'è una sintesi in Rosmini non è quella ambita o promossa fra forze eterogenee, fra tradizione cattolica e razionalismo illuministico, bensì quella fra consapevolezza antica del valore integralmente esauriente del cattolicesimo e rinnovantesi fiducia in esso: la sintesi necessaria è quella capace di mettere in evidenza questo rinnovamento, razionalmente smentendo tutte le obiezioni ed opposizioni » (73). Ma codesto liberalismo attribuito al Rosmini non va considerato nell'angustia dei profili storico-politici, bensì collocato nell'orizzonte di cultura e di azione che ha consentito al Rosmini, « attraverso un lungo processo di maturazione teorica, di sfuggire alle secche del cattolicesimo sociale a sfondo teocratico, che a lungo andare avrebbe segnato la cultura cattolica ottocentesca » (74). E ciò per « il senso profondo delle distinzioni concettuali che era il retaggio della sua visione filosofico-teologica, l'attenzione costante alla varietà degli aspetti istituzionali, che era la conseguenza della sua lunga meditazione giuridico-politica, e soprattutto la sua concezione della religione, lontana dalle vaghe re-

finire Rosmini come liberale... sia pure di un liberalismo « che non appartiene ad un tempo politico: appartiene ad una nuova dimensione del cattolicesimo, nella sua visuale filosofica, teologica, ascetica e morale: è un fenomeno incomprendibile alla sola valutazione storico-politica ».

Per un collegamento di questa impostazione « liberale » del Rosmini con opposti intendimenti della « libertà » cfr. MORANDO, *Antonio Rosmini e il comunismo*, in *Riv. rosminiana*, 1937, p. 99 ss.

(72) Ancora PIOVANI, *op. ult. cit.*, p. 258.

(73) PIOVANI, *op. cit.*, p. 259. Anche AMBROSETTI, *Universalità e inserzione storica nella concezione del diritto di Rosmini*, cit., p. 122 ss., pur cercando di inserire il pensiero giuridico rosminiano nel suo contesto storico, evita una volta per tutte facili e superficiali classificazioni e tende invece ad una ricerca sulle letture rosminiane per individuare eventuali influenze o matrici.

(74) TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 279.

ligiosità sociali romantiche, e sempre attenta al valore individuale della esperienza religiosa » (75).

Questi cenni sulla genesi e i motivi del pensiero politico e giuridico di Antonio Rosmini sono per se stessi sufficienti, pur senza contravvenire all'economia dell'indagine prefissataci, a formulare una puntualizzazione. Il Rosmini, del resto in aderenza ad un temperamento e ad una capacità critica rivelata prepotentemente anche in età giovanile (76), dimostra che l'ambiente culturale può caratterizzare un tempo e stimolare l'uomo, ma non compromettere lo studioso, forzando le direttrici di svolgimento del suo pensiero. Anche per la concezione della libertà religiosa, questa annotazione appare fondata se si riflette che Rosmini seppe attingere più alla tradizione dei padri che alle nuove idee post-rivoluzionarie.

Nella ricerca della libertà religiosa il Rosmini, pur addivenendo a conclusioni di certo non coincidenti con i parametri della parità confessionale e della uguaglianza tra i *subditi legum*, oggi consacrate nella carta costituzionale di quella Italia che pur vagheggiò unita nella luce cristiana (77), non si lasciò sedurre acriticamente dalle tesi francesi e dalle formule liberaleggianti, convinto che « il cittadino ~~de~~ servire all'uomo, e non questo a quello: la società è propriamente il mezzo, e gli individui sono il fine » (78). Sicchè, proprio per una valorizzazione di questa libertà in materia di fede, Rosmini volle riscoprire la « persona », che è realtà ancora più perfetta di quanto non sia l'« individuo », e su questa fondare la

(75) TRANIELLO, *op. cit.*, loc. ult. cit.

(76) Ne dà un saggio, particolarmente utile ai nostri fini, GRAY, *Introduzione*, cit., p. XI ss.

(77) Sull'entusiasmo di Rosmini per l'unità nazionale si vedano, a proposito degli avvenimenti del 1848, SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo in Antonio Rosmini*, cit., p. 296 ss.; PIGNOLONI, *L'unità d'Italia nel pensiero politico di A. Rosmini*, cit., p. 165. Utili riferimenti anche in MARIANI, *Rosmini nei rapporti della cancelleria austriaca*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 300 ss.; NICOLA, *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali*, *ibidem*, p. 310 ss.; SARTI, *Il problema del Risorgimento italiano ed Antonio Rosmini*, *ibidem*, p. 323 ss.

(78) ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1660.

costruzione giuridico-politica che caratterizza il « secondo momento » della nostra indagine e che si manifesta come problema « non di socializzare la persona, ma di *personalizzare la società* » ⁽⁷⁹⁾.

Nel perseguire questo suo intento, speculativo e pratico insieme, Rosmini, non diversamente da « quando si impegna nella azione, sembra in qualche modo estraneo alle contingenze: la sua voce scende dall'alto e qualcosa resta sempre di peculiare in ogni sua presa di posizione, che lo isola dalle correnti ideologiche prevalenti, influenzate o meno dalle premesse rivoluzionarie, conservatrici o progressiste, unitarie o federaliste » ⁽⁸⁰⁾.

Con questo distacco il sacerdote di Rovereto affronta ed enuncia « la filosofia politica-sociale, che fa parte delle scienze deontologiche, occupa l'ultimo posto nella gerarchia delle scienze filosofiche concepita dal Rosmini, presuppone tutte le altre e presenta il grado più alto di complessità » ⁽⁸¹⁾. Con questo distacco, e con l'atteggiamento spirituale che presiede alla produzione politica e giuridica ⁽⁸²⁾, il Rosmini si sofferma anche sulla libertà religiosa mostrando come l'originalità e la novità della sua posizione sta, paradossalmente, nell'avere riproposto con rigorosa consapevolezza, nella sua inesauribile perennità, il discorso antico e nuovo della tradizione cattolica ⁽⁸³⁾.

⁽⁷⁹⁾ Questo è il problema che il Roveretano « in polemica con il collettivismo socialista, contro cui, prima del *Manifesto* di Marx, scrisse il *Saggio sul Comunismo e il Socialismo*, che ne fa uno dei primi critici più acuti ed intrasigenti » sollevò auspicando una « società di persone, che reciprocamente si aiutano a realizzare ciascuna il suo fine personale, e non il luogo dove si anonimizzano » (SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., p. 253).

⁽⁸⁰⁾ PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna del pensiero del Rosmini nella cultura del Risorgimento*, cit., p. 98: « Il programma rosmينiano è un mondo a sè, pur avendo contorni abbastanza precisi, pur giungendo a concretissime, talora anzi troppo concrete, quasi pedantesche enunciazioni sul terreno politico-costituzionale ».

⁽⁸¹⁾ GALLI, *Quel che è vivo del pensiero politico-sociale del Rosmini*, in *Atti incontro rosmينiano* (Bolzano 1954), cit., p. 307.

⁽⁸²⁾ PIOVANI, *op. cit.*, p. 259.

⁽⁸³⁾ TRANIELLO, *op. ult. cit.*, p. 248, sostiene che « l'affermazione largamente valida e da molte parti ripetuta, della originalità del pensiero politico rosmينiano, non deve però far trascurare i nessi profondi che lo collegano a certe

E a ben vedere Rosmini « seppe trarre con universalità di vedute e con estrema sagacia d'ingegno, questo campo così arduo » e seppe dimostrare altresì « come la prassi empirica brancoli nelle tenebre, senza la guida di una mente teoricamente acuta; e come la mente del filosofo puro, anzi del puro metafisico, non rifugga dalla considerazione di problemi apparentemente troppo terreni e particolari, anche se le pregiudiziali metafisiche finiscono, pur troppo, per fargli costruire, sul terreno della realtà storica contingente, mirabili ma evanescenti *chateaux en Espagne* » ⁽⁸⁴⁾.

tradizioni di pensiero... Si può ormai sostenere — continua — che il pensiero politico rosminiano della maturità si configuri come un tentativo cosciente e condotto con grande apertura culturale, di vivificare una tradizione giusnaturalistica (che si è vista giungere al pensatore di Rovereto tanto attraverso fonti sei e settecentesche) mediante l'accoglimento di elementi che possono dirsi brevemente di natura storicistica ».

(⁸⁴) Tale la chiosa di FACCHI, *Antonio Rosmini e la questione del fine della società civile*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 298.

CAPITOLO IV

LA PERSONA, IL DIRITTO, LA SOCIETÀ

SOMMARIO: — 1. La persona come congiunzione speculativa e sintesi concettuale dell'essere e del diritto. — 2. L'intelletto, la volontà e il sentimento come attivismo, supremazia e libertà della persona. — 3. La società quale dimensione esistenziale e finale della persona. Critica al perfettismo. — 4. La dialettica Stato-individuo nel diritto extrasociale della libertà religiosa.

1. Se « *l'idea dell'essere* — come presenza di Dio nell'atto del nostro pensare — rappresenta il fondamento e il principio della gnoseologia rosminiana, la *persona* — nei suoi caratteri metafisici di *singularità conquista e trascendenza* — costituisce il fondamento e principio della morale, della filosofia del diritto e della filosofia del grande Roveretano, e dunque il perno sul quale si incentra tutto il suo pensiero filosofico, che riprende e sviluppa i motivi dell'interiorismo agostiniano specie per quanto riguarda l'*itinerarium (hominis) ad Deum* » ⁽¹⁾.

Il diritto, infatti, inteso quale coordinamento obiettivo delle azioni possibili fra più soggetti, secondo un principio etico, che le determina, escludendone l'impedimento » ⁽²⁾ suppone « primieramente una persona, un autore delle proprie azioni » e perchè « un

(1) Avvertendo tutta la portata del personalismo rosminiano, Pozzo, *Persona e società nel pensiero rosminiano*, in *Atti congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), II, cit., p. 1005, sottolinea come « tale accento interioristico colpisce lo studioso, in particolare quando egli si soffermi ad indagare e riflettere intorno alla sempre viva attualità della problematica politico-sociale di Rosmini ».

(2) Questa definizione di DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*⁹, Milano 1953, p. 218, ricalca fedelmente quella proposta dal Rosmini: « una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, p. 130).

essere si possa dire autore delle sue azioni, bisogna che sia *egli* quegli che la fa: questo *egli* esiste solo se conosce e se vuole: in breve se è una *persona* » ⁽³⁾.

In un'epoca in cui il diritto naturale subisce un declino a tutto vantaggio dell'affermarsi dell'idea storica, e che « uscita dalla grande crisi della Rivoluzione francese », è « rivolta a restaurare la società in genere dalla grande lacerazione subita » ⁽⁴⁾, Rosmini rilancia, quale ipostasi anche della concezione del diritto, il concetto di persona, riqualificando, con opportune distinzioni, quello parallelo d'individuo ⁽⁵⁾. La persona è « l'elemento più sublime e culminante dell'uomo » ⁽⁶⁾ e, nella distinzione operata tra esseri senzienti ed esseri intelligenti, essa appare quale soggetto dinamicamente personificato, in opposizione al mero soggetto istitutivo staticamente isolato nella propria aseità ⁽⁷⁾.

Mentre l'individuo è un sistema chiuso nel superamento del quale, attraverso un accostamento all'essere, alla razionalità, alla legge e al bene, si diventa persona, quest'ultima si pone come una conquista che apre la via al valore della libertà, anche nella sua applicazione alla sfera religiosa, e consente la formulazione e l'organizzazione *sub specie juris* della società ⁽⁸⁾. Senza persona non

⁽³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, p. 129.

⁽⁴⁾ DI CARLO, *Il diritto nel pensiero di A. Rosmini*, in *Circolo giuridico* (Palermo), 1955, p. 6.

⁽⁵⁾ In questa prospettiva vanno intese le parole di CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 239: « ora il singolare è che in tutta l'azione e la sua storia, in tutto il concreto e la storia del concreto, dove le speculazioni che partivano dal concreto non riuscivano più a trovare l'individuo, Rosmini trova l'individuo. Il tutto del suo pensiero è qui, che l'individuo è persona. E tutto il problema del diritto per lui sta racchiuso nel concetto di persona. Chiarire questo concetto è chiarire il suo pensiero giuridico ».

⁽⁶⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, p. 13.

⁽⁷⁾ Cfr. gli svolgimenti sul tema in ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, p. 120.

⁽⁸⁾ La problematica giuridica in Rosmini ha delle chiare aperture *extra hominem*, nel senso di una visione del diritto viva nella struttura sociale, ma non per questo il concetto vero, e già compiuto, di diritto perde la sua collocazione in *interiore homine*. Il diritto, scrive BESCHIN (*La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Milano, 1964, p. 164), è « una entità

ha pertanto senso, nella costruzione rosminiana, la *societas* e, prima ancora, lo *jus* e se « la persona è attività suprema per natura sua, egli è manifesto che si deve trovare nelle altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla »; perciò « la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto » ⁽⁹⁾.

Come si vede, « definizione di persona e definizione di diritto coincidono » ⁽¹⁰⁾ ed entrambi questi concetti traggono luce dal presupposto fondante l'intera speculazione rosminiana, l'idea dell'essere, che è ricca di implicazioni anche nel campo giuridico-politico dove si realizza la tutela della persona poichè essa, giusta le intuizioni di sant'Agostino, « deriva la sua dignità dalla infinita dignità dell'ente » ⁽¹¹⁾. Non incrina l'esattezza del nostro rilievo il convincimento che la conciliazione tra il personalismo e la teoria dell'essere ideale si mostra come « il 'capo delle tempeste' per una interpretazione coerente di tutto il sistema rosminiano e della sua intuizione centrale » e che

ideale e morale, come il dovere; non è legato a circostanze materiali. Anzi chi è oppresso dalla violenza, mentre viene calpestata la sua dignità, vede brillare in maniera più fulgida i suoi diritti, che risiedono nella sua intimità, la quale è la vera fonte del suo valore intangibile. Trionfa proprio quando il disprezzo per lui e la violenza contro di lui raggiungono il culmine. Dobbiamo dunque cercare la sorgente del diritto nell'interno dell'uomo, dove risiede anche la fonte del dovere ».

⁽⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, n. 52, p. 225. Sul punto cfr. LA VIA, *La fondazione rosminiana della pratica*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 109 ss.

⁽¹⁰⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 99. È stato ben precisato che « la persona è il diritto connaturato formale, la natura umana, compenetrante la persona, costituisce i diritti connaturati materiali. Infatti, intorno alla persona che è il diritto sussistente, si trova la sfera della natura che non è la persona ma è intimamente legata e subordinata ad essa in quanto la persona ha il potere morale e fisico di imperare sui principi attivi inferiori che sono principi della natura; la sfera naturale, cioè dei diritti connaturati materiali sarà la sfera delineata dalla signoria della persona umana sulla natura umana » (GONELLA, *Il pensiero giuridico di Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, cit., p. 93).

⁽¹¹⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., *lec ult. cit.*

« qui la teoria del *dover essere*, la deontologia, si stacca dalla teoria dell'essere, e ha la sua base in una ideologia. Sul piano morale e politico, il concetto della persona si pone di fronte a quello della società, come potere, diritto e facoltà che l'individuo rivendica nell'organizzazione dello Stato e, staccandosi da ogni presupposto metafisico, si presenta come una ideologia politica » (12). Al proposito basta osservare con la più autorevole dottrina come la « teoria rosminiana dell'essere ideale non è ideologia e logica (o almeno non è solo questo) ma è ontologia e metafisica, anzi di esse è l'aspetto più significativo, originale e profondo » (13).

Lo schema dell'essere unitrinitario consente anche di spiegare il collegamento operato dal Rosmini tra diritto e morale (14). Le tre forme dell'essere, nella loro distinzione, appaiono in ogni specifico ambito la necessità *fisica* dell'essere reale, quella *logica* dell'essere ideale e quella *etica* dell'essere morale (15).

Dovendo poi classificare la necessità che fonda l'obbligazione giuridica, il Roveretano, rinunciando ad una qualificazione di carattere *fisico* che finirebbe con l'accostare il diritto ai concetti di forza e di economia, opta per la necessità *etica*, presentando così il diritto come fenomeno di natura essenzialmente morale (16). La

(12) Così, in una comunicazione congressuale LAVIOSA, *Le ideologie politiche nell'opera di A. Rosmini*, cit., pp. 824-25.

(13) « Se così non fosse — prosegue SCIACCA, *Il pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, cit., p. 30 — avrebbe le sue fondate ragioni, anche se parzialmente, la interpretazione kantiano-idealistica di un Rosmini preoccupato solo del problema del conoscere come giudicare e della ricerca di un elemento formale *a priori*, costitutivo della oggettività del conoscere stesso o del giudizio ».

(14) In ordine alla « dipendenza » del diritto dalla morale è interessante notare la connessione intercorrente tra la visione rosminiana, tutta filosofica e le teorie logico-giuridiche del Kelsen, *Teoria generale del Diritto e dello Stato*, trad. da COTTA e TREVES, Milano 1952, p. 111 ss.

(15) Rifacendosi alla triplice distinzione del Roveretano, nella sua interpretazione idealistica, il Gentile è pervenuto alla conclusione che « la vera concretezza, diremo noi, del conoscere non sta nel puro astratto conoscere, ma nella moralità del conoscere; e d'altra parte, la vera concretezza della natura, o dell'ordine fisico delle sussistenze, come dice il Rosmini, sta nella loro morale spiritualizzazione » (GENTILE, *I fondamenti della Filosofia del diritto ed altri scritti* 2, Roma 1923, p. 142).

(16) Per Rosmini il diritto costituisce un'entità etico-endemonologica (eco-

negazione dell'eticità della obbligazione giuridica provocherebbe la non comprensione di una componente primaria poichè « l'elemento giuridico del dovere s'innesta sulla radice morale e a questa invisibilmente si attacca » (17).

Smentire la tipologia etica dell'obbligazione giuridica è atteggiamento risolvendosi nel rifiuto della nozione stessa di dovere, dal momento che « ogni dovere è per noi essenzialmente etico » (18) e l'obbligazione è un fatto totalmente morale, intollerante di deformazioni qualificatorie in senso diverso.

La correlazione tra la sfera morale e l'obbligazione *de qua* è compenetrata dunque da un concetto del diritto che s'aggancia all'atmosfera etica caratterizzante l'opera rosminiana (19) e ricapitola tutta una speculazione, al di là del diritto, nella persona e dell'essere (20).

L'appunto è in linea con le nostre direttrici d'indagine che confortano la tesi primaria secondo la quale, sia nella specifica considerazione del diritto, sia nella generale intuizione dell'essere, il fulcro del personalismo affiora in tutta la forza di esaltazione della persona, e quindi della figura umana, quale il cristianesimo da sempre ha proposto e difeso.

Invero « il dover essere della personalità è la ragione del divenire storico, del progresso e della civiltà. Ma la persona non è

nomica) poichè morale ed economia coesistono nel diritto (*Filosofia del diritto*, ed. 1841, pp. 26, 44, 138) così come nella persona che è la base del diritto (*ibidem*, n. 49, p. 224 e n. 1745, p. 582). Infatti la facoltà giuridica è di natura endemonologico-morale e la scienza giuridica è una scienza distinta ed intermedia fra l'etica e l'endemonologia (*ibidem*, p. 27).

(17) ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 170.

(18) La tesi è enunciata e dimostrata nella *Filosofia del diritto*, cit., p. 27.

(19) Per una considerazione d'assieme cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 137 ss.; CHIANTELLA, *Etica e diritto in Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1965, 2, p. 89 ss.

(20) Per tutti ripete DI CARLO, *Il diritto nel pensiero di A. Rosmini*, cit., p. 26: « la filosofia giuridica per Rosmini non si può disimpegnare, non è concepibile avulsa dall'ordine universale, in cui invece rientra come parte integrante. L'idea dell'essere è il fondamento, il presupposto primo. La presenza dell'essere al pensiero è la rocca sulla quale Rosmini costruisce ».

solo, nella concezione cristiana, il centro e il movente della storia, ma anche e soprattutto il punto di interferenza tra la natura e Dio e quindi la possibilità di un passaggio dal temporaneo all'eterno, dal finito all'infinito » ⁽²¹⁾. Ed anche sotto questo aspetto l'uomo deve essere oggetto di studio, sicchè « la storia non sarà una vana curiosità » ⁽²²⁾ e la filosofia potrà forgiare il vero « *miglioramento di noi stessi* » ⁽²³⁾ prendendo l'abbrivio appunto dal nucleo fondamentale di una speculazione filosofica e politica ma, prima ancora, altamente religiosa e tutta spirituale.

⁽²¹⁾ Nel fare questo rilievo GALLI, *Studi rosminiani*, Padova 1957, p. 111, non ha mancato di puntualizzare che « il Rosmini si è occupato del problema della persona più nel secondo che nel primo senso, e se n'è occupato conformemente al suo consueto modo di trattare i problemi, risalendo ai principi delle cose e lasciandone in ombra gli aspetti secondari e subordinati. Il Rosmini nell'*Antropologia in servizio della morale* (n. 832) definisce la persona: 'un individuo sostanziale intelligente in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed in-comunicabile' e nella *Teosofia*: 'una relazione sussistente' (n. 903) ».

⁽²²⁾ ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Opuscoli filosofici*, I, Milano 1827, p. 276.

⁽²³⁾ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia. Come si possano condurre gli studi della Filosofia* (ed. naz.), 2, p. 309. Ancora « una filosofia la quale non tenda al miglioramento dell'uomo è vana » (*op. ult. cit.*, p. 301); « ed oseremo anche dire di più: essa è falsa (se non tende a migliorare l'uomo), poichè la verità migliora sempre l'uomo » (*op. ult. cit.*, loc. ult. cit.). Nel *Saggio sull'Unità dell'Educazione*, cit., p. 280, il Roveretano rileva che la filosofia senza la storia « diventa così secca, così gratuita, così lontana dalle forze di un ingegno ancor nuovo, che non può ch'essere ricevuta sterilmente dalla memoria, e giacere in essa come un penoso ingombro, ovvero come un semenzaio di dubbi e di inquietudini interminabili a quello spirito che cerchi di fecondare da sè medesimo quelle verità, alle quali gli uomini non sono mai giunti se non trapassando per le verità intermedie, e spesso per tutto lo smisurato campo degli errori e dei sogni.

Sui compiti e gli obiettivi della storia e della filosofia la letteratura è estesa, anche se non sempre profonda. Così come quella sul ruolo del Rosmini « storico » o « filosofo ». Si ricordano solo i recenti contributi di PIEMONTESE, *Rosmini come storico della filosofia*, in *Riv. rosm.*, 1969, 3, p. 167 ss. e PIGNOLONI, *Filosofia e storia della filosofia in Rosmini*, *ibidem*, p. 180 ss. il quale, rilevando come oltre che al miglioramento dell'uomo la filosofia (non diversamente dalla storia) debba tendere alla verità, conchiude: « sovrana è soltanto la Verità, come principio del filosofare, e solo al suo servizio la filosofia è libera. Ma l'onore di questo servizio richiede che si abbiano i titoli in regola per appartenere al 'Sistema della Verità'. Altrimenti, con livrea o senza livrea, si è sofisti, non filosofi; manipolatori, non amici della verità » (*op. cit.*, p. 185).

Il ricupero della « persona » e dell'« uomo », alla luce della tradizione più genuinamente cattolica, consente al Rosmini di focalizzare e strutturare il tema del rapporto fra uomo-cittadino e uomo *tout court*, senza aderire alle spaccature delle *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* e raccogliere la tesi di un ancoramento dei valori giuridici e politici dell'individuo alla sola sua incardinazione nello Stato ⁽²⁴⁾. In tanto l'uomo, nella sua natura

(24). La dottrina razionalistica del secolo XVIII, partendo dalla riscoperta dell'esistenza di uno stato di natura anteriore allo stato sociale, nel quale ogni uomo aveva propri diritti naturali innati, inalienabili e imprescrittibili, affermò il pieno e necessario rispetto di questi diritti da parte dello Stato. Questo è il dogma fondamentale di ROUSSEAU (*Contrat social*, IV, c. 11 pel quale « si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité » (*Contrat social*, I, c. 6). Su questa base lo Stato ideale si pone in maniera tale che « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant » (*ibidem*, loc. ult. cit.) e che l'incarnazione della « ragione » in uno Stato ispirasse alla « ragione » tutte le sue leggi.

Di questi diritti dell'uomo inviolabili è traccia anche nella nostra Costituzione italiana, allorchando all'art. 2 dichiara che « la repubblica riconosce... i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità ».

Nell'impossibilità di riprodurre la letteratura sconfinata sull'argomento, si rammentano, tra le opere più significative: GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, 1880, tr. it., Torino 1943; Kelsen, *Das Verhältnis von Staat und Recht im Lichte der Erkenntnistheorie*, Wien 1921, O. CONDORELLI, *Il rapporto fra Stato e diritto secondo Kelsen*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1923, p. 307 ss.; ORLANDO, *Recenti indirizzi circa i rapporti fra diritto e Stato*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1926, I, p. 273; DEL VECCHIO, *Sulla statualità del diritto*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1929, p. 1 ss.; ROVELLI, *Su la statualità del diritto e la distinzione tra diritto e morale*, in *Studi in onore di Ranelletti*, Padova 1932, 2, p. 209 ss.; OLCIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*², Milano 1950, pp. 1 ss.; 88 ss.; 185 ss.; BARBERO, *Diritto e stato*, Milano 1947; CAPOGRASSI, *Il problema fondamentale*, in *Iustitia*, 1949, 1, p. 2 ss.; inoltre GURVITCH, *La dichiarazione dei diritti sociali*, Milano 1949; PARADISI, *Norma fondamentale e contratto alle origini della comunità internazionale*, in *Comunicazioni e studi dell'Istituto di diritto internazionale*, 2, Milano 1950; A. RAVA, *Diritto e Stato nella morale idealistica*, Padova 1950; GALEOTTI, *La garanzia costituzionale*, Milano 1950; PERTICONE, *Il diritto e lo Stato nel pensiero italiano contemporaneo*, Padova 1950; COTTA, *Il concetto di legge nelle Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1955; R. e A. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, tr. it., Bari 1956; GUELI, *Elementi di una dottrina generale dello Stato e del diritto come introduzione al diritto pubblico*, Roma

basica ha dei diritti di fronte alla società, in quanto è persona, non in quanto cittadino, poichè la fonte dei diritti non è l'attribuzione statuale bensì — e qui è palese lo spostamento dell'asse di incidenza dalla sfera politico-giuridica a quella religiosa e morale — la personalità che riveste l'uomo di una dignità piena e irriducibile.

In netta opposizione con le tendenze di primigenia marca francese, l'intera concezione del diritto in Rosmini trova il suo punto di appoggio nel concetto di persona. Di più, come già si è anticipato, il diritto si fonda sulla persona in quanto la persona stessa è diritto, « il diritto sussistente » ⁽²⁵⁾.

1959, RADBRUGH, *Propedeutica alla filosofia del diritto*, tr. it., Torino 1959; BALLADORE PALLIERI, *Dottrina dello Stato* ², Padova 1964.

Sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, cfr. MORANGE, *Valeur juridique des principes contenus dans la Declaration de droit*, in *Revue droit public*, 1945, p. 242 ss., e, tra le recenti opere manualistiche, CERETI, *Diritto costituzionale italiano* ⁷, Torino 1966, p. 150; MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico* ⁹, I, Padova 1970, p. 126. Da non trascurare poi i cenni in SANTI ROMANO, *Principii di diritto costituzionale generale* ², rist., Milano 1947, p. 39 ss., nonché, per quanto riguarda i diritti in questione e la loro tutela internazionale BALLADORE PALLIERI, *Il regolamento della Corte dei diritti dell'uomo*, in *Dir. internaz.*, 1960, p. 126 ss.; SPERDUTI, *La convenzione europea dei diritti dell'uomo e il suo sistema di garanzie*, in *Riv. dir. internaz.* I, 1963, p. 161 ss.; MARCIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella convenzione europea dei diritti dell'uomo*, cit., p. 1 ss. Ulteriore bibliografia nelle voci di AZARA, *Diritti dell'uomo*, in *Noviss. dig. it.*, V, Torino 1960, p. 762; BATTAGLIA, *Dichiarazione dei diritti*, in *Enc. dir.*, XII, Milano 1964, p. 409 ss.; MAZZIOTTI, *Diritti sociali*, ibidem, p. 802 ss.; SPERDUTI, *Diritti umani (Protezione internazionale dei)*, ibidem, p. 807 ss.; BATTAGLIA, *Dichiarazione dei diritti*, ibidem, p. 409 ss.

⁽²⁵⁾ Cfr. CAPOCRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 331. Vedi anche POZZO, *Persona e società nel pensiero rosminiano*, cit., p. 1005. « Sarebbe sterile una prospettiva filosofica che si ponesse davanti ai problemi politici e sociali senza intendere in tutto il suo genuino significato la persona ». Aggiunge STEFANINI, *Il personalismo di A. Rosmini*, in *Atti Congresso Internazionale Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955) cit., p. 1139, « Si può parlare di personalismo dove alla formula: quanto meno persona quanto più universalità, si opponga l'altra: quanto più persona tanto più universalità. Il Rosmini ha messo decisamente la sua posta sulla seconda di queste formule, la quale è l'anima che verifica con maggiore evidenza i trattati relativi alla moralità, alla socialità, al diritto ». Più cauto ACETI, *La filosofia rosminiana del diritto e della politica*, cit., pp. 230-231 e 268-269.

E la persona « è individuo come slancio di amore verso l'infinito, potenza di affermazione dell'Essere in tutta la sua inesauribile pienezza; è il punto in cui si unisce l'eterno al temporaneo, la verità alla vita, la ragione universale al sentimento individuale » ⁽²⁶⁾.

Questa proiezione del personismo (che verifica l'assunzione affidata dal filosofo di Rovereto ad un manoscritto inedito del 1821 dal titolo *Teologia, o sia scienza di Dio*) per il quale « nell'uomo v'è un miscuglio di finito e di infinito » ⁽²⁷⁾, coglie appieno l'afflato ecclesiale che riveste l'antropocentrismo di una dimensione ultraterrena, secondo i destini custoditi nella natura religiosa dell'uomo ⁽²⁸⁾, e fornisce la misura perenne della costruzione rosminiana che, nella esaltazione della persona umana, non trascura di far vibrare tutta la sua sensibilizzazione per la Persona divina.

Dio è come un invisibile ispiratore di un'opera che matura e scorre nella riscoperta di valori inconfondibilmente vivi nelle pieghe più pensose del cattolicesimo per riproporli in chiave di applicazione alle strutture giuridiche e politiche che debbono in-

⁽²⁶⁾ ALIOTTA, *Antonio Rosmini*, a cura Accademia naz. Lincei, quad. 36, Roma 1955, p. 6, che prosegue: « L'universale qui non è una struttura comune in cui siano cancellate le differenze degli individui, ma concreta vibrazione di simpatia, in cui l'individuo non scompare, ma si arricchisce. La fredda morale kantiana si ravviva qui del calore del sentimento. Non è pure interiorità d'un'intenzione che si celebra e si consuma in se stessa, ma volontà che, pur partendo dall'intimo, si espande al di fuori e oggettivamente si realizza. È amore che si comunica. Non c'è più una netta linea di divisione fra morale e diritto. Come la morale non è solo interiore, così il diritto non è soltanto nell'azione esterna. Anch'esso scaturisce dall'intimità della persona che tende al suo sviluppo in armonia con gli altri esseri e con Dio. Non è la collettività che s'impone con forza coattiva, perchè gli altri, in tanto possono agire efficacemente su di me, in quanto trovano nella mia persona una spirituale risonanza, in quanto, cioè, io non li sento a me estranei, ma partecipi dello stesso lume che costituisce la mia vita. Altrimenti ci sarebbe la forza, non il diritto » (*ibidem*, p. 7).

⁽²⁷⁾ Cfr. *Vita di Antonio Rosmini*, scritta da un sacerdote dell'Istituto della carità, riveduta ed aggiornata da Rossi, Rovereto 1959, I, p. 334.

⁽²⁸⁾ Per un inquadramento di questa prospettiva nella proiezione « per così dire, verso l'Infinito e l'Eterno » della Chiesa, cfr. GIACCHI, *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, in *Jus* 1940, p. 413; *Id.*, *Il consenso nel matrimonio canonico* ², Milano 1968, pp. 1-21.

formare l'organizzazione della società, sia essa ecclesiale o civile, nella quale appunto si manifesta, secondo le svariate angolazioni del suo prisma, la realtà intersoggettiva e storica dell'essere ⁽²⁹⁾ e nella quale si muove quella *persona* che è intesa come « potenza e affermazione di tutto l'essere » ⁽³⁰⁾.

2. La persona per Rosmini è « un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo » ⁽³²⁾. Primo elemento distintivo di questa *quidditas*, che va valutata con i parametri propri di « una problematica moderna » ⁽³³⁾, è la sua soggettività

⁽²⁹⁾ Mentre contro i corollari tratti dall'idea centrale dell'essere, si sono elevate critiche anche forti, rare opposizioni si sono responsabilmente volte alla intuizione originaria di tali corollari. Infatti il Mamiani eccepi al Rosmini che « l'essere da noi pensato nella massima sua astrattezza non è un principio obbiettivo che illustra la mente, non è una nozione da cui scaturiscono tutte le scienze, non è la ragione e la causa logica del principio di contraddizione, ma un atto del nostro principio cogitativo, una modificazione del nostro pensiero. Viceversa il Gioberti oppose al Rosmini, d'aver fondata la filosofia sopra di un essere astratto, il quale non è che un mero prodotto della riflessione e però infecundo e noioso nella sua nullità ontologica. Il Gioberti pretende che l'essere da noi inteso prima di qualunque altra cosa sia Dio medesimo creatore di tutte le cose. Questi due avversari, che furono i primi ed i più dotti, più tardi si accorsero di aver accusato Rosmini con soverchio rigore, e ne chiesero scusa all'Italia nei loro libri » (MOGLIA, *L'essenza e l'origine dell'essere ideale nella filosofia di Rosmini*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della nascita*, cit., I, p. 167). Sul triangolo Rosmini-Mamiani-Gioberti, interessante la lettera del secondo al terzo, del 1834; cfr. GIOBERTI, *Epistolario*, ed. naz. Firenze 1927, II, p. 165 ss.; su Rosmini e il filosofo di Pesaro specificamente TAVIANINI, *Una polemica filosofica dell'800. T. Mamiani - A. Rosmini*, Padova 1955, p. 7 ss. ed in particolare p. 32 ss., nonché SCIACCA, *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in *Studi Rosminiani*, a cura dell'Istituto studi filosofici, sez. Roma, Milano 1940, p. 177 ss.; mentre per una analisi delle concezioni e delle critiche relative a Rosmini e Gioberti, tra gli altri RIVA, *Gioberti e Rosmini secondo De-Nardi*, in *Riv. rosm.*, 1949, 2, p. 90 s.; per un riepilogo della problematica molto bene MANCINI, *Profilo di un'interpretazione ontologica della filosofia del Risorgimento*, in *Il giovane Rosmini*, cit., p. 43 ss.

⁽³⁰⁾ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 329: « Potenza e affermazione di tutto l'essere! Questa è la strana e stupenda definizione di Rosmini ».

⁽³²⁾ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., I, cap. I, p. 9.

⁽³³⁾ Avverte SPIRITO, *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini*, in *Atti congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955) I, cit.,

individualizzante. Invero « il soggetto umano sente materialmente, sente l'esteso, e, identificata con l'esteso, sente la propria attività, in cui si mesce del passivo e dell'attivo » ⁽³⁴⁾ ed in tal modo intuisce l'essere, ma « unico e semplice com'egli è, unisce il sentito con l'inteso » fino a vedere « che il sentito esiste nell'inteso » ⁽³⁵⁾.

In quanto « principio attivo supremo di un soggetto intelligente » ⁽³⁶⁾ « a cui si riferisce e da cui parte ultimamente tutta la passività e tutta l'attività dell'individuo » ⁽³⁷⁾, la persona si fonda ed esprime ⁽³⁸⁾ così da reggersi sulla conoscenza e sulla volontà. L'autodeterminazione, infatti, può derivare solo da « una volontà del soggetto che determina se stesso in conseguenza di una cognizione ricevuta delle cose » ⁽³⁹⁾, sicchè può ben dirsi che « l'atto umano, dunque è il genere: l'atto intellettuale e l'atto volitivo sono

pp. 5-6: « comunque si voglia giudicare il pensiero rosminiano, è certo ch'esso si muove nell'ambito di una problematica moderna (corsivo nostro), tra empirismo e criticismo, sia pure per prendere posizione nei suoi confronti, aderendo o confutando. Il giudizio degli idealisti potrà perciò essere errato, ma non nel senso più grave di attribuire a Rosmini interessi e problemi che non sono i suoi. A cominciare dal titolo del *Nuovo Saggio*, tutto Rosmini è calato nel pensiero moderno in ciò che ha di più caratteristico: tutto Rosmini è tra Locke e Kant; con i dubbi e le preoccupazioni di Locke e Kant. Questo è un dato di fatto inconfutabile ed è l'unico del quale occorre tener conto per comprendere l'effettiva posizione storica del Rosmini ».

⁽³⁴⁾ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. IV, p. 297.

⁽³⁵⁾ La citazione, che consente di cogliere come la unificazione dell'inteso col sentito faccia del soggetto individuo un'unità, è in ROSMINI, *op. ult. cit.*, loc. ult. cit..

⁽³⁶⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 89.

⁽³⁷⁾ Ancora ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. VI, p. 307.

⁽³⁸⁾ Su questo delicato passaggio della speculazione rosminiana si veda quanto l'Autore stesso scrive in *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 52, p. 152.

⁽³⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 89. Il Roveretano dice anche e meglio: « acciocchè dunque un essere si possa dire autore delle sue azioni, bisogna che egli sia quegli che le fa; questo 'egli' esiste solo se conosce e se vuole: in breve se è una persona » (*ibidem*, I, p. 88). Per una riconduzione anche a questo passo della interpretazione del diritto in Rosmini cfr. ORECCHIA, *Il diritto nel pensiero rosminiano*, in *Atti Congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955) I, cit., p. 951 ma segnatamente p. 954.

due specie di quel genere » ⁽⁴⁰⁾ che danno pregnanza e significato al concetto stesso di persona e qualificano la libertà rosminiana nella operatività delle sue scelte ⁽⁴¹⁾.

Non può negarsi che « l'azione che appartiene propriamente alla persona dell'uomo, è quella che procede dalla libertà umana » ⁽⁴²⁾ e che, conseguentemente, « l'atto morale è l'atto della volontà nella sua relazione con la legge » ⁽⁴³⁾, sicchè la legge si identifica con il bene oggettivo e la volontà rappresenta il bene subiettivo.

Rosmini con « mentalità squisitamente speculativa di vero teoreta dell'800 italiano » ⁽⁴⁴⁾, muovendo dal presupposto che « il bene morale è il punto dove il bene soggettivo e il bene oggettivo si toccano, si abbracciano e si mescolano in uno » ⁽⁴⁵⁾, sottolinea

⁽⁴⁰⁾ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. III, p. 212.

⁽⁴¹⁾ « L'elezione nel suo originarsi è libera, e tale rimane anche quando l'atto volitivo per mezzo della libertà, attua l'elezione. La spontaneità si svolge verso il bene che maggiormente vuole, l'elezione determina quel bene che vuole, la libertà sceglie il bene *come lo vuole, in quel modo che lo vuole*, ciò vuol dire che la libertà c'è e sussiste nell'uomo in un modo indiscusso.

La libertà è radicale, per essa l'uomo può volgere la sua volontà da una parte o dall'altra, può determinarsi in un modo o nell'altro. Mediante l'autodeterminazione, come facoltà che concorre sempre più all'unità dello spirito, l'uomo ha il possesso della propria volontà e la può condurre verso le foci desiderate » (GARGANO, *Libertà, sua base e suoi limiti in A. Rosmini*, cit., p. 84).

Quanto poi al problema dell'indennizzo della libertà verso il suo obiettivo, si distingue il bene oggettivo che si estende assai più del soggettivo, essendo quest'ultimo il bene proprio del soggetto, ma l'oggettivo qualunque bene, cfr. CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo che ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, Intra 1879, II, p. 210 ss.

⁽⁴²⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, IV, cap. VI, p. 219.

⁽⁴³⁾ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. III, p. 213.

⁽⁴⁴⁾ A. ANTONELLI, *Studi rosminiani*, Domodossola-Milano, 1955, p. 207, sviluppa questa definizione e dice che il Nostro « ha la singolare statura d'un uomo complesso, i cui problemi possono apparire perfino raccolti dalle aree più diverse: dal sensismo e dal soggettivismo, innanzi tutto, e dall'analisi sensistica dei processi psichici, almeno per una soluzione antitetica e per una impostazione polemica, — dallo psicologismo religioso e intimistico a tipo agostiniano pascaliano — dal razionalismo e deduttivismo cartesiano — dallo gnoseologismo kantiano, da un ampio indefettibile realismo scolastico ».

⁽⁴⁵⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 53.

la responsabilità della persona che è « causa di questo bene e di questo male » ⁽⁴⁶⁾ e conferisce, con spirito autenticamente cattolico ⁽⁴⁷⁾, all'uomo tutta la dimensione libertaria e l'autonomia che esprime la sua dignità razionale e interiormente non condizionata.

Invero « l'uomo può volgersi al bene » così come al male, « soltanto nella libertà » ⁽⁴⁸⁾ ed ogni affermazione di questo prin-

⁽⁴⁶⁾ Il passo rosmينiano è tratto dall'*Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. XI, p. 318. In tema ottime le osservazioni di MUÑOZ-ALONSO, *La inteligencia y la voluntad en la determinación de bien moral en A. Rosmini*, in *Atti Congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovcreto 20-26 luglio 1955), I, cit., p. 123 ss.

⁽⁴⁷⁾ A proposito del « cattolicesimo » di Rosmini è stato acutamente osservato dalla RASCHINI (*Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1961, p. 25 nota 12) « quanto ha pesato, e pesa tuttora, sia sulle ricerche del 'vero' Rosmini, vale a dire in sede storica, sia sui tentativi di ideale inserimento del pensiero rosmينiano in questa o quella linea di pensiero, vale a dire in sede teoretica, la considerazione preoccupata della sua aperta proclamazione di cattolicesimo: poichè tale considerazione si trasforma davvero in preoccupazione ed ansia che si potrebbe definire dogmatica se qui cadendo il termine non fosse equivocamente interpellabile. Si intende infatti dire che il dogmatismo da cui nasce l'accennata preoccupazione è sinonimo di chiusura, di limite, di irrapportabilità di posizioni assunte, il che è già condanna di ogni accostamento dignitoso alla filosofia. Ciò vale tanto per quei pensatori cattolici, ai quali il cattolicesimo di Rosmini parve di volta in volta così compromettente o così compromesso da imporre una separazione, nel primo caso, dal corpus dei pensatori cattolici ortodossi, nel secondo, dalla corrente viva del pensiero moderno; quando per i pensatori extra o a-cattolici asserviti a un non meno efficace dommatismo, quello appunto che spinge l'interpretazione del Rosmini verso una divergenza obbligata di posizioni filosofiche e istanze religiose, che nuoce profondamente alla comprensione di un pensiero la cui caratteristica prima è proprio l'asserzione dell'unità della vita spirituale come sintesi in cui si ripete, e dall'interno, per intima connessione e coesenziale partecipazione, l'unità sistematica dell'essere ».

⁽⁴⁸⁾ È l'insegnamento del Concilio Vaticano secondo: cfr. *Gaudium et Spes*, n. 17. Naturalmente non va confusa la libertà quale esigenza inconculcabile per la vita esteriore ed interiore del singolo con quella « libertà dei figli di Dio » (cfr. sul tema MORRA, *La libertà del cristiano*, in *L'ermeneutica della libertà religiosa*, cit., p. 431 ss.) e per la quale « celui qui accomplit un acte de foi, à savoir un acte de libre décision devant Dieu, est en même temps libre et lié, sûr et douteux (de soi), inébranlable et chancelant. Et surtout il se refuse (ne peut que se refuser) à identifier son jugement avec le jugement de Dieu, son acte de foi avec la foi. Si l'homme n'est pas souverain absolu dans le domaine de son activité profane, il l'est encore moins dans le domaine de son activité religieuse. La liberté religieuse se double ainsi nécessairement d'humilité » (COTTA, *Jugement et liberté religieuse*, in *L'ermeneutica della libertà religiosa*, cit., p. 48).

cipio-diritto umano poggia, nel solco della più cristallina dottrina della Chiesa, su due elementi: « il primo è *la nobile e terribile facoltà dell'uomo di essere padrone dei propri atti* e di costruire a poco a poco la sua stessa personalità con atti consapevoli e liberi, i quali poi, in definitiva verranno a decidere anche del suo destino ultraterreno. Il secondo consiste nel fatto che *l'esercizio di quel dominio dei propri atti non è nè può essere un arbitrio*, ma ha la sua legge nella realtà della stessa natura dell'uomo, creata ad immagine di Dio, e perciò in ultima analisi nella legge di Dio, creatore dell'uomo: in altre parole, nel fatto che l'esercizio del dominio dei propri atti da parte della persona umana ha la sua legge nella legge morale che proviene dalla natura stessa dell'uomo e ha il suo fondamento ultimo in Dio, creatore dell'uomo » ⁽⁴⁹⁾.

Questo discorso si innesta perfettamente nella proclamata esigenza della *libertas Ecclesiae* tenacemente perseguita dagli scritti rosminiani e da un'azione di vita consapevole che la piena libertà della persona si attua, nelle sue prospettive religiose ove trovi la sua collocazione storica in una Chiesa affrancata, quale società perfetta di specialissima natura ⁽⁵⁰⁾, da ogni ingerenza

(49) BEA, *Libertà religiosa e trasformazioni sociali*, in *Libertà religiosa e trasformazioni della società*, quad. Institia n. 16, Milano 1966, p. 19.

Sulla posizione dell'uomo dinanzi al bene e al male cfr. RIZZO, *Il problema del bene e del male e la « Teodicea » di Rosmini nella storia della filosofia. Il problema morale e il problema del conoscere*, a cura di PELLEGRINO, Miano-Milazzo 1965, pp. XIII ss. e 100 ss.

(50) Circa la concezione della Chiesa, libera natura sua perchè società perfetta, esplicita è la parola del magistero anche dei pontefici, come Pio IX, vicini a Rosmini. Scrive Pio IX, nella allocuzione « *Multis gravibusque* » (17 dicembre 1860), in *Pii Pont. Max. Acta*, pars I, vol. 3, p. 207: « *Ecclesia nempe, ut vera et perfecta societas a divino auctore suo fuit instituta quae nullis circumscripta regionum finibus, nulli etiam civili subdatur imperio, suamque potestatem ac jura ubique terrarum in hominum salutem exerceret* ». Ancora Pio IX, nella lettera enciclica « *Quanta cura* » (8 dicembre 1864) con cui si accompagnava il *Syllabry complectens praecipuos aetatis nostrae errores ecc.*, *Proposit. XIX*, in *Pii Pont. Max. Acta*, pars I, vol. 3, p. 706: « *Ecclesia est vera perfectaque societas et pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino Fundatore collatis* ».

Tale insegnamento è ripreso da LEONE XIII nella Costituzione « *Immortale Dei* » (1° novembre 1885), in *Leonis Pont. Max. Acta*, V, p. 125; da BENEDETTO XV nella costituzione « *Providentissima* » (27 maggio 1917), in *A.A.S.*, 1917, II, p. 5

statuale che ne comprometta l'espansione dello spirito e l'adeguato svolgersi nel tempo dei « collegamenti tra la natura e la soprannatura, tra la Chiesa visibile e la Chiesa invisibile, quanto dire la relazione suprema tra ciascun uomo e il regno di Dio » ⁽⁵¹⁾.

Queste osservazioni, approfondite in tempi più recenti, sono già nelle innervature rosminiane capaci di fornire una dimensione, fatta di cristianesimo applicato al tempo, della libertà religiosa, come più avanti si potrà constatare. Conta per ora rilevare la forza di coesione con cui il principio della personalità riesce a comporre armonicamente il mosaico delle varie facoltà umane, sia in sede di diritto che sul piano fattuale, dove le facoltà vivono una vita di reciproco contatto e di intersecazione, così da costituire una realtà compatta e unitotale in cui l'una non potrebbe esistere senza l'altra e tutte insieme soggiacciono — con le implicanze che derivano in ordine alla libertà e al suo esercizio nella sfera religiosa — alla « facoltà suprema di operare » ⁽⁵²⁾. Questa poi, nel momento in cui innalza la personalità umana al di sopra di tutta la natura, mostra di reggersi sul sentimento fondamentale dell'essere che è poi la base che consente alla persona di conoscere e di volere ⁽⁵³⁾.

nonchè nella allocuzione « *In hac quidem* » (21 novembre 1921) in *A.A.S.*, 1921, p. 522; da Pro XI, nella lettera enciclica « *Ubi arcano Dei* » (23 dicembre 1922), in *A.A.S.*, 1922, p. 690 e da Pro XII, nella lettera enciclica « *Summi Pontificatus* » (20 ottobre 1939), in *A.A.S.*, 1939, p. 445.

L'espressione « *societas perfecta* » che risalirebbe appunto a Pio IX (cfr. FOLGIASSO, *La tesi fondamentale del jus publicum ecclesiasticum*, in *Salesianum*, p. 84) è dalla giuspubblicistica ecclesiastica esplicita come quella che aderisce ad una società giuridica che « *bonum in suo ordine completum tamquam finem habens, ac media omnia ad illud consequendum iure possidens, ... in suo ordine sibi sufficiens et indipendens, id est plene autonoma* » (OTTAVIANI, *Institutiones juris publici ecclesiastici*³, Città del Vaticano 1947, I, p. 53).

⁽⁵¹⁾ FEDELE, *Introduzione allo studio del diritto canonico*, Padova 1963, p. 213.

⁽⁵²⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 61, p. 153.

⁽⁵³⁾ Su questo punto cfr. BARALE, *Sentire, conoscere, volere nella filosofia rosminiana*, in *Atti Congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), I, cit., p. 389 ss.; GALATI, *Conoscenza e amore in Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, cit., p. 101 ss.

Non si trascuri poi BOURBON DI PETRELLA, *La filosofia dell'amore di Antonio Rosmini*, in *Atti congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio

La realtà personale non è « nè solo coscienza, perchè il sentimento ha valore ontologico, nè pura volontà, anche se questa è il centro di tutte le sue facoltà, ma una sintesi ontologica di vari elementi, una relazione sussistente, che ha nella libertà il punto verso cui converge tutto il suo agire, il quale viene così unificato e ordinato » ⁽⁵⁴⁾. Cionondimeno ha l'intelligenza « con la quale applica l'essere e conosce le altre cose » ⁽⁵⁵⁾ e la volontà che, « sola avendo il potere di determinare le azioni a norma della intelligenza, e così di dare all'uomo la eccellente prerogativa di essere e di chiamarsi autore e perciò stesso padrone dei suoi atti » ⁽⁵⁶⁾, verifica fino in fondo la portata di questo personalismo.

Il principio attivo supremo, dunque, è la volontà dell'uomo, di questo « soggetto animale, intellettuale e volitivo » ⁽⁵⁷⁾ e preci-

1955), I, cit., p. 451; VERONDINI, *Il concetto di persona, di volontà, di libertà in Antonio Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 326 ss.

⁽⁵⁴⁾ BESCHIN, *La comunicazione della persona nella filosofia di A. Rosmini*, cit., p. 215.

⁽⁵⁵⁾ ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 490, p. 166. Per una distinzione tra « intelligenza » e « conoscenza » cfr. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrato*, Milano 1958, p. 233 ss.

⁽⁵⁶⁾ Ancora il Roveretano in *Filosofia del diritto*, cit., I, pp. 89-90. Da queste puntualizzazioni trae spunto l'ulteriore sviluppo della indagine rosminiana che precisando come la persona sia, di fatto e di diritto, essenzialmente una, rileva che « ciascuna di esse è un solo uno subiettivo » (*Teosofia*, cit., III, n. 119, p. 418). Inoltre essa appare incomunicabile poichè nella sua unità, pur nello stretto rapporto con gli altri, non esce dalla relazione con se stessa, del resto confortando la tesi che vuole il principio personale « tutto in sè » e senza bisogno « d'altra natura per essere inteso » (*Teosofia*, cit., III, n. 1120, p. 419).

⁽⁵⁷⁾ Con questa definizione, inserita nella *Antropologia a servizio della scienza morale*, Rosmini « evita non soltanto l'errore di tante definizioni poggianti su elementi non primitivi e non congeniti con l'uomo, bensì derivanti — quali effetti — da elementi che sono realmente tali, come ad esempio la socialità, che nasce nell'uomo dal fatto di avere egli intelletto e volontà ed è contenuta quindi, come in germe, nelle facoltà intellettive e volitive; o l'economicità, derivante all'uomo dalla sua appartenenza al mondo della corporeità, e molte altre ancora; ma quella definizione, evita pure i difetti e le manchevolezze e, quindi, l'astrattezza delle più note ed autorevoli definizioni che dell'uomo sono state date e le più seguite nel corso della storia della filosofia: la platonica, secondo la quale l'uomo è « una intelligenza servita da organi » e l'aristotelica, per la quale l'uomo è « un animale razionale » (MANGANELLI, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*, Milano 1967, p. 26).

samente, giusta le osservazioni formulate, la sua volontà intelligente, per la quale responsabilmente diventa autore delle proprie azioni, e può, in un contesto che non turbi la libertà che gli compete, aspirare al « bene obiettivo » e conseguire il « bene morale » ⁽⁵⁸⁾.

L'uomo come persona si trova solo davanti ad un universo creato interamente per lui: « Tutto ciò che nel mondo si pensa è somigliante a catena i cui anelli si attengano sempre ad un primo anello che è la persona. Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali, e queste si attengono così strette a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire a diritto, che in ogni senso elle sono le persone » ⁽⁵⁹⁾.

E in questo universo di cose create, l'umana personalità, pur ordinata « per natura al divino servizio » ⁽⁶⁰⁾, « prende a disporre di tutto ciò che le può essere utile, di tutto ciò che rapisce

⁽⁵⁸⁾ Scrive MUÑOZ-ALONSO, *La inteligencia y la voluntad en la determinación del bien moral en A. Rosmini*, cit., p. 125 che « el bien moral es, ya, el bien objetivo, conocido en su objetividad por el entendimiento y querido, en su condición de bien, por la voluntad. Por lo tanto, el bien objetivo no es moral por ser objetivo, sino porque es querido y actuado por la voluntad. La objetividad es una consideración necesaria para que el bien sea bien moral, pero no la suficiente, en cuanto que no es la que determina específicamente la moralidad del bien ».

Invero « la condición que determinava específicamente la moralidad del bien es la voluntad ad aceptar, volitivamente y por lo tanto libremente, esta relación esencial del bien objetivo.

La inteligencia y la voluntad determinan, cada una es su orden, el bien moral. Pero ni la inteligencia ni la voluntad resuelven, por sí mismas, el bien moral. La razón se nos antoja lúcida: El bien objetivo no está fundado, en cuanto bien, en el entendimiento como facultad cognoscitiva, sino en la inteligencia como potencia cognoscente » (*ibidem*, p. 126).

⁽⁵⁹⁾ Così il sacerdote di Rovereto nella *Teosofia* (III, pp. 137-138) cioè in quella che fu indicata come « la parte ultima e più importante della sua speculazione » (JAJA, *Lo studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, Bologna 1878, p. 8).

⁽⁶⁰⁾ « L'uomo è creatura di Dio: dunque è fatto all'onore di Dio ». « Iddio... creatore dell'uomo, non poteva avere altro fine che sè nella creazione ». « L'uomo è, dunque, ordinato per natura al divino servizio » (ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, ed. naz., a cura di PUSINERI, Roma 1955, II, p. 170).

nel suo vortice » ⁽⁶¹⁾. In tal modo la persona diventa per Rosmini « la potenza di affermare tutto l'essere quale e quanto esso viene da lei appreso intellettivamente » ⁽⁶²⁾.

Codesta affermazione si colloca nel senso di « riconoscere, cioè volere che l'essere, nelle infinite sue posizioni, sia nella sua pienezza » ⁽⁶³⁾.

In questa attività, in questo meraviglioso slancio verso tutto l'essere, « il principio attivo supremo, base della persona, è informato dalla luce della ragione » ⁽⁶⁴⁾ e, « trovasi il soggetto partecipe di una entità infinita... e può covare da questa entità infinita di cui egli è partecipe, una attività superiore a tutte le altre attività... Questa entità infinita poi è l'essere in tutta la sua purità » ⁽⁶⁵⁾.

« È l'essere universale, che sta presente alle nature razionali e che le illumina, questo elemento che è manifestamente una scintilla di fuoco divino » ⁽⁶⁶⁾. Perciò « nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito » ⁽⁶⁷⁾.

Pur implicando molti nodi critici, queste elucubrazioni rosminiane aprono la via ad una interpretazione che consente di fissare alcuni punti essenziali per l'indagine che si conduce. Innanzitutto che « la personalità sia il diritto per essenza » ⁽⁶⁸⁾, co-

⁽⁶¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, n. 375, p. 440.

⁽⁶²⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, I, p. 81. Vedi anche *Teosofia*, III, p. 35, « L'uomo è una potenza l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscenza amativo ».

⁽⁶³⁾ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., loc. ult. cit.

⁽⁶⁴⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 52.

⁽⁶⁵⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 91. Vedi anche *ibidem*, II, n. 156: « La persona ha l'ordinazione all'essere eterno, per se inviolabile, sede di ogni dignità, meritevole di ogni rispetto, la verità, il bene morale, Iddio... ».

⁽⁶⁶⁾ ROSMINI, *Principi di scienza morale*, Intra 1867, cap. IV, ast. VIII, p. 71.

⁽⁶⁷⁾ ROSMINI, *Principi di scienza morale*, cit., cap. IV, ast. VIII, p. 74.

⁽⁶⁸⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 50.

me risulta dalla definizione del diritto ⁽⁶⁹⁾ quale attività fisica e morale che non può essere lesa dagli altri ⁽⁷⁰⁾. Poi che il superiore principio attivo, ipostasi della persona, « è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia; egli è propriamente la facoltà delle cose lecite. Ma, poichè la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, niente può stare sopra al principio personale: niente può stare sopra a quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita: quindi viene che egli è principio naturalmente supremo, di maniera che niuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito » ⁽⁷¹⁾.

La persona si ritrova dunque in una intimità inviolabile con il lume della ragione, con l'essere ideale, e, per voler usare un linguaggio impreciso ma più immediato, con Dio stesso ⁽⁷²⁾. Sicchè ben si può qui dire che « la coscienza riconosce se stessa nel-

⁽⁶⁹⁾ In questa definizione è racchiusa la filosofia rosminiana del diritto, perciò spiegare quella è intendere questa, certo è cosa impervia racchiudere una filosofia in una definizione, e la cosa è soltanto parzialissimamente possibile; ma per aprirsi la porta onde entrare nel grande mondo della filosofia del diritto rosminiano, la spiegazione della suddetta definizione potrà essere sufficiente » (GARGANO, *Il concetto rosminiano del diritto*, in *Riv. rosm.*, 1952, 3, p. 191).

⁽⁷⁰⁾ Cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 53 ss.; ORECCHIA, *Il diritto nel pensiero rosminiano*, cit., p. 951 ss. Utili riferimenti anche in FACCHI, *La distinzione rosminiana fra morale e diritto*, in *Atti congresso filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), II, cit., p. 655 ss.; FERRARI, *L'eticità del diritto nel pensiero di Antonio Rosmini*, ibidem, p. 683 ss.; RUYSEN, *Droit et devoir selon Rosmini*, ibidem, p. 1053; FERRARI, *Diritto ed economia secondo Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 299 ss.; GONELLA, *Il pensiero giuridico di A. Rosmini*, cit., p. 91 ss.; DI CARLO, *Il diritto nel pensiero di A. Rosmini*, cit., p. 5 ss.; SALCEDO, *Actualidad de Rosmini en los problemas fundamentales de derecho*, in *Riv. rosm.*, 1959, 1, p. 25 ss.; AMBROSETTI, *Universalità e inserzione storica nella concezione del diritto di Rosmini*, cit., p. 122 ss.; SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., specie p. 250 ss.; COMPOSTA, *Conoscibilità del diritto naturale in A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1968, 2-3, p. 201 ss.; ZIZAK, *L'idea di giustizia come fondamento del diritto*, ibidem, p. 314 ss.

⁽⁷¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 60.

⁽⁷²⁾ Tale identificazione non è pacifica nè si vuole avviare in questa sede un discorso su questo problema che non tollera analisi di superficie ma profondità di individuazioni. Ci si attiene alla prevalente dottrina senza che il giurista sottragga al filosofo strumenti ed orizzonti che gli sono congeniali.

la solitudine; il momento in cui essa è conosciuta nella sua radice, e si riconosce nel suo stato, è tutto solitario, anche se deve passare attraverso la vita degli altri, attraverso la società e la storia, per farvi le sue prove, per dimostrare le proprie attitudini individuali: nel suo principio, come nel suo compimento, essa sta sola di fronte a Dio » (⁷³).

Da questa solitudine con Dio, da questa intimità inviolabile, scaturisce la dignità della persona umana, la quale è « dall'uomo ricevuta » (⁷⁴). Infatti « gli viene dal di fuori » perchè « l'uomo partecipa la dignità sua, personale, dall'essere stesso essenziale » (⁷⁵).

Nella misura che la persona partecipa di questo bene infinito ed è « ordinata a partecipare vieppiù », essa può dirsi fine (⁷⁶).

In nessun modo si può strumentalizzare una persona perchè la persona è fine e non esiste fine più alto di quello di vivere sempre intensamente il proprio slancio verso l'essere (⁷⁷). Slancio

(⁷³) PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 406. Cfr. anche GIACCHI, *Il Concordato del Laterano e la tradizione italiana*, cit., p. 70, nota 96.

(⁷⁴) ROSMINI, *Principi di scienza morale*, cit., cap. III, ast. IX, p. 54: La dignità del soggetto intelligente nasce dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende ». Vedi anche ID., *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1228, p. 379: « la dignità della persona è costituita da quella dignità, che viene all'uomo dalla comunicazione sua coll'eterno e col divino ».

(⁷⁵) ROSMINI, *Principi di scienza morale*, cit., cap. III, ast. IX, loc. ult. cit.

(⁷⁶) ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 52, nota 2.

(⁷⁷) Sull'essere converge, come è noto, tutta la metafisica rosmينية e non solo questo momento pur inserito nel vasto arco di quella. La più recente esegesi del pensiero rosmينiano in tal senso si è sviluppata (cfr. SCIACCA, *Les éléments fondamentaux de la gnoséologie rosmينية*, in *Revue philos. Louvain*, 1955, p. 255 ss.; ID., *I principi della metafisica rosmينية*, in *Giornale di metafisica*, 1955, p. 697 ss.; ID., *La filosofia morale di Antonio Rosmini*⁵, Milano 1968, p. 45 ss.; ID., *Interpretazioni rosmينية*², Milano 1963, passim). Con varianti di marca neoscolastica, senza giungere alle critiche dell'OLGIATI (*Antonio Rosmini e la filosofia classica*, in *Riv. fil. neo-scolastica*, 1955, p. 330 ss.) è stato rilevato da parte di MANCINI (*Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosmينiano*, ibidem, p. 464 ss.) come il Rosmini rifiuti la metafisica dell'esperienza (p. 470), ingigantisca la prospettiva ontologica dell'essere ideale (p. 473) e contamini teologicamente l'ontologia (p. 512).

Ridimensionato successivamente da PIGNOLINI (*A proposito di « Aporia e problematica del pensiero rosmينiano*, in *Riv. rosm.* 1957, 3, p. 218 ss.). Si è poi

che è poi triplice, dal momento che « il soggetto uomo può essere inerente all'essere in tre modi: mediante l'intelletto, colla partecipazione della verità; mediante la facoltà di volere, colla pratica della virtù; e mediante il sentimento, colla fruizione della felicità o della beatitudine » ⁽⁷⁸⁾.

« Ogni qualvolta dunque l'attentato è volto a turbare o alterare la naturale unione e ordinazione, che ha il soggetto all'essere puro, vi ha attentato contro la supremazia del principio personale, vi ha lesione della persona » ⁽⁷⁹⁾.

La profondità del discorso rosminiano sulla inviolabilità della persona si fa ancora più penetrante ove il Roveretano proclama

segnalato FABRO (*Aporia e problematica del pensiero rosminiano*, in *Divus Thomas*, 1956, p. 361 ss.) per il tentativo di incanalare la concezione rosminiana dell'essere nella dottrina di Scoto e di Suarez. Per una visione poetica di questo problema dell'essere, cfr. Michele MOLteni, *L'idea dell'essere*, in *Il bene*, Milano 1897 n. 19, p. 150. A questo momento dell'essere la letteratura su Rosmini fa costante riferimento: cfr. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, Milano 1967 che cita 8471 opere.

⁽⁷⁸⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 93. L'uomo « ha la mente, luogo del vero, ha l'animo, sede-degli effetti e ha intorno il corpo », strumento dell'animo e della mente » (ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Scritti vari di pedagogia e di metodica*, Torino 1853, p. 12). L'uomo pertanto non può negarsi e il suo sviluppo è correlato alla tensione unitaria verso i tre valori ideali della verità, della virtù e della felicità che trovano riferimento nelle facoltà di cui è composta e di cui vive la persona umana: la mente, la volontà, il cuore. Quest'ultimo, « il cuore, cioè la volontà con gli affetti deve rispondere alla mente, la vita rispondere al cuore. Se la mente si conforma all'ordine oggettivo delle cose, se si ha in esso il tranquillo lume del vero, e non il falso e confuso delle opinioni e dei pregiudizi, il cuore avrà il tipo su cui, per così dire, stamparsi, e la vita non sarà che una continua immagine del cuore » (ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, Torino 1857, p. 357).

Tutto ciò verifica la conclusione del Roveretano, secondo la quale ogni uomo deve fare in modo che « quelle cose che l'intelletto apprende, anche il cuore senta e l'opera manifesti » (ROSMINI, *Saggio sulla unità della educazione*, cit., p. 65). Infine « verità, virtù, beatitudine sono i tre termini dell'umana persona, o più tosto della persona in generale, ed i fonti purissimi, da cui a lei scaturisce la sua eccellenza, la sua dignità e la sua supremazia » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 99, p. 158).

⁽⁷⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 92. « Se dunque la persona è attività suprema per natura sua, egli è manifesto che si dee trovare nelle altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto a offenderla, spogliandola della sua supremazia naturale » (*ibidem*, p. 225).

che « rispettare adunque la persona vuol dire non far nulla in contrario alla dignità personale, sia relativamente a quella parte di personalità che si è già conseguita, sia relativamente a quella che la persona tende a conseguire » ⁽⁸⁰⁾, sicchè non si deve contrariare la persona in ciò che è, ma anche in ciò che è portata a diventare; in lei si deve rispettare quindi anche quello che, con espansione antica, divenuta cara alla sensibilità post-conciliare, potremo dire il « Christòs spermaticòs » vivente nell'anima di ogni uomo ⁽⁸¹⁾.

3. I profondi accenti della teoria rosminiana sulla persona, quali scaturiscono dalla coscienza del salto qualitativo operato dal cristianesimo nella storia ⁽⁸²⁾ — attraverso la sua filosofia dell'uomo che ha posto risolutamente l'individuo in una luce ontologica non implicante un inserimento nella società — hanno indotto alcuni strati di interpreti a ravvisare criticamente un « individualismo » ed un « personalismo », esasperati e irricuperabili, nel sistema del Roveretano ⁽⁸³⁾.

Vero è che in Rosmini, spiritualmente non estraneo agli aneliti e ai moti risorgimentali, il senso dell'individuo è così prepotente da essere destinato speculativamente, quale « sostegno razionale al principio di libertà » ⁽⁸⁴⁾ e quale punto di partenza

⁽⁸⁰⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 97.

⁽⁸¹⁾ Per riferimenti conciliari del Vaticano secondo cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 12, 17, 22, 24, 29, 34, 41, 52, 68; *Ad Gentes* nn. 7 e 12; *Nostra Aetate* n. 5.

⁽⁸²⁾ Quella di Rosmini è « filosofia cristiana di fatto e di diritto, come uso cristiano della ragione e come intrinseca vocazione dell'uomo alla trascendenza » (SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Milano 1963, p. 309). Ed essa, per la coerenza che la contraddistingue, ha ancora molto da insegnare al mondo attuale (cfr. in tal senso BOZZETTI, *Il principio unitario della filosofia rosminiana*, in *Giornale di metafisica*, 1951, 7, p. 225 ss.).

⁽⁸³⁾ Una replica, ferma ed accurata, alla critica mossa al Rosmini, circa l'aspetto che si considera, è contenuta in GRAY, *Rosmini in politica era individualista?*, in *Riv. rosm.*, 1932, 2, p. 108 ss.

⁽⁸⁴⁾ Scrive ALBERGHI, *Attualità dell'orientamento rosminiano*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 266: « non basta celebrare, oggi, il Risorgimento nei soli suoi aspetti pratico-politici; si deve scrutare più a fondo nella radice di quello spirito di libertà che trovò adesione consapevole nelle coscienze di uomini di vasta cultura e di alto

per la soluzione stessa del « problema nazionale » che è « per lui anzitutto un problema etico di giustizia universale » ⁽⁸⁵⁾. Ma è altrettanto vero che « il personalismo rosminiano è ben lontano dal costituire una forma di esasperazione individualistica e soggettivistica, che anteponga l'egoità alla socialità; è vero precisamente il contrario, e cioè che *la persona è, alla radice, società*, in quanto anello di congiunzione e, ad un tempo, sintesi unitaria tra il particolare e l'universale, il contingente e il necessario, il mondano e il sovramondano, il tempo e l'eternità. Il problema sociale dunque, per Rosmini, è lo stesso problema della persona: il dramma esistenziale (cioè il conflitto tra il temporale e l'eterno, il bene materiale immediato e il bene spirituale) si risolve ricomponendo il molteplice in unità, l'umano nel divino, in termini schiettamente agostiniani » ⁽⁸⁶⁾.

sentire, mediante una organica visione e sistemazione filosofica che offrriva un *sostegno razionale al principio di libertà* (corsivo nostro), presentandolo e proponendolo all'attuazione nella sua interezza.

La fondazione critica di questo principio non può essere perseguita, però, che in una filosofia dell'uomo, esaminato nella totalità delle sue manifestazioni e dei suoi attributi ».

⁽⁸⁵⁾ « È sempre l'uomo, vivo nodo del terreno e del divino, il centro ideale del pensiero giuridico-politico del Rosmini, ed è muovendo da questo suo concetto di *persona* che si comprende come il problema nazionale sia per lui anzitutto un problema etico di giustizia universale ». Così BENVENUTI, *L'idea di nazione nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in *Rv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 283, che prosegue: « come l'idea di nazionalità si accompagna nel Rosmini a quella di un accordo fra le libere nazionalità di tutti i popoli, giungendo così ad un ideale universalistico di convivenza umana nel regno della giustizia e della carità cristiana, essa è pure strettamente connessa all'idea di libertà politica. Il nostro filosofo avverte chiaramente la profonda trasformazione che si è venuta operando in Europa nei rapporti dei sovrani coi loro popoli dall'epoca del Trattato di Vienna, e osserva: 'a parere dello scrivente convien ben guardarsi di non confondere la condizione dei tempi presenti colla condizione dei tempi passati... (in cui) i soli principi decidevano della sorte dei popoli. Nei tempi presenti i popoli vogliono anch'essi conoscere i propri diritti, nè soffrono più che l'esistenza e l'esercizio di questi dipendano dalla sola volontà dei principi: quindi si sono veduti dei popoli anche piccoli... rigettare da sé il giogo di que' principi che loro non accomodavano, benchè si trattasse di principi potentissimi' » (ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini Serbati negli anni 1848-49* - *Commentario*, Torino 1881, p. 48).

⁽⁸⁶⁾ Pozzo, *Osservazioni sulla problematica politica e sociale di Rosmini*, in

Fatta questa precisazione iniziale, che involge tutta la problematica dell'antropologia rosminiana, si deve subito avvertire che il diritto alla libertà religiosa, per quanto trovi il suo fondamento nella persona, che « deve salvaguardare la libertà individuale e la verità assoluta » ⁽⁸⁷⁾, stante la sua natura dinamica ed esistenziale ⁽⁸⁸⁾, non può se non esercitarsi nella società ⁽⁸⁹⁾. Pertanto da questa proiezione sociale non si può prescindere non solo perchè il Rosmini la svolge in assonanza con le premesse sulla persona, le sue facoltà e i suoi diritti, ma anche perchè altrimenti la nostra indagine soffrirebbe di una lacuna del tutto ingiustificabile.

Dinnanzi all'accusa di individualismo non si vuol confutare aprioristicamente un indirizzo della critica ma precisare che « si può parlare di individualismo » e tuttavia che quello rosminiano « è in contrasto con la tentata individualizzazione della società del democraticismo illuministico, che è radicale rifiuto della storicità del fatto sociale » ⁽⁹⁰⁾. Rosmini stesso afferma che « l'uomo nato alla società e vissuto nelle società co' suoi simili fin dalla culla, con voce di natura è chiamato a due scopi » ⁽⁹¹⁾: da una parte « a perfezionare la sua natura, a crescere nel corpo e nello

Riv. rosm., 1968, 2-3, p. 290. Questo Autore fornisce di seguito la spiegazione dell'accostamento del pensiero rosminiano al parametro agostiniano.

⁽⁸⁷⁾ COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 311.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. l'agile lavoro di NAVARRO LEYES, *Derecho a la libertad religiosa*, Bogotá, 1967, p. 17 ss.

⁽⁸⁹⁾ Cfr., per una proiezione del problema nella società moderna, BEA, *Libertà religiosa e trasformazioni sociali*, cit., p. 15 ss.; GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, in *Libertà religiosa e trasformazione della società*, cit., p. 35 ss.; D'AVACK, *La Chiesa cattolica nell'ordinamento statale italiano*, ibidem, p. 100 ss.; GISMONDI, *Le confessioni acattoliche nell'ordinamento costituzionale vigente*, ibidem, p. 135 ss.

⁽⁹⁰⁾ PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 319. Avverte lucidamente l'Autore che « in questo senso è giusto notare che l'individualismo rosminiano è agli antipodi di quelle concezioni che cercano di presentare la società come una creazione dell'individuo singolo, particolaristicamente determinato. La critica di Rosmini alle teorie contrattualistiche... sottolinea il contrasto: riconoscere che l'individuo sia il motore della società, principio e fine del suo sviluppo, non vuol dire che tutta la società possa ridursi alla volontà dell'individuo ».

⁽⁹¹⁾ ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, cit., p. 46.

spirito », dall'altra « ad apprendere il modo di occuparsi del bene pubblico » ⁽⁹²⁾.

In verità anche se « tutto ciò che fa l'individuo, tutto ciò che fa il corpo sociale non ha per iscopo ultimo se non il bene dell'individuo stesso » e se « l'individuo non serve ad alcuna cosa, ma tutto serve a lui, cioè a far sì che egli ottenga il suo fine » ⁽⁹³⁾, rimane indubbio che il singolo deve « buttarsi nella società per vivere » poichè « l'uomo individuo è spento, non ha vita propria; quel che vive è l'uomo sociale » ⁽⁹⁴⁾.

Alla luce di queste esplicitazioni del Roveretano si capisce tutta la portata della osservazione secondo la quale « il conato di individualizzazione razionalistica della società si conclude nella pianificazione della società e dello stesso individuo, costantemente ricondotto alla misura delle azioni socialmente prevedibili che, come tali, possono essere materia di programma sociale, di minuzioso regolamento » ⁽⁹⁵⁾. Tale rilievo è importante non solo ai fini ristretti di questo esame specifico, ma per una compiuta qualificazione della posizione di Rosmini nella « Restaurazione creatrice » ⁽⁹⁶⁾, nell'arco speculativo e culturale del suo secolo ⁽⁹⁷⁾, negli svolgimenti dedicati all'indifferentismo religioso dello Stato, deprecato dalla Chiesa ⁽⁹⁸⁾, nonchè alla prassi della « legge atea » ⁽⁹⁹⁾.

⁽⁹²⁾ Ancora ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 47.

⁽⁹³⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 120.

⁽⁹⁴⁾ Questa la tesi della *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 1653, p. 424.

⁽⁹⁵⁾ PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 321.

⁽⁹⁶⁾ L'espressione è propriamente coniata per inquadrare il pensiero di Gionberti: DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento*, in *Humanitas*, 1961, 1, p. 35.

⁽⁹⁷⁾ Oltre alle opere già citate nell'argomento, vedasi LICATA, *Rapporti di Rosmini con la cultura lombarda dell'Ottocento (1826-1855)*, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4, p. 201 ss.

⁽⁹⁸⁾ « Quello che importa è che lo Stato senta tutta l'importanza del fattore religioso, che non lo ritenga estraneo alla vita civile, ma ne senta invece tutto l'apporto positivo, senta cioè che è un valore che va accolto, il cui sviluppo va favorito per il bene della persona e della società, superando da una parte l'agnosticismo e l'indifferenza, dall'altra la contrapposizione e la lotta tra i membri

La concezione individuale (nel senso prospettato) di Rosmini è difesa della poliformità dell'individuo nell'unità dell'essere, sicchè questo saliente momento speculativo va considerato nel prisma dell'essere. Poichè « di fatto tutta l'indagine ontologica del Rosmini trova il suo punto di partenza nella persona » ⁽¹⁰⁰⁾ e poichè il gioco di luci e controluci della metafisica in oggetto rifrange l'apertura della persona all'essere ⁽¹⁰¹⁾, l'individualismo rosmينiano si presenta come valorizzazione e rispetto della persona e delle molteplici risposte che può dare all'azione stimolante dell'essere che vive in lei.

Il soggettivismo viene allora temperato, secondo i parametri della visione coerente di questo « principe dei teologi e dei filosofi cristiani » ⁽¹⁰²⁾, dall'apertura — a livello ontologico —

di fedi diverse » (COSTA, in *Libertà religiosa e trasformazione della Società*, cit., p. 177).

È stato anche detto però, che nell'adempire a funzioni d'indole generale, nell'attendere alle esigenze del culto, lo Stato supera per così dire l'indifferentismo teorico per compiere atti che non vanno tuttavia equivocati poichè è « interesse dello Stato a che i bisogni religiosi della popolazione siano convenientemente soddisfatti e ciò non al fine — o non al solo fine — di venire incontro alle necessità della Chiesa, come tale, ma proprio al fine di sovvenire i bisogni religiosi della maggioranza del popolo » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 213).

⁽⁹⁹⁾ Con questa denominazione è da Rosmini identificato anche il sistema della totale separazione dello Stato dalla Chiesa, « non di meno essa indica qualche cosa di più, perchè esige che il legislatore civile, non solo consideri come non esistente sulla terra la religione cattolica, ma come non esistente sulla terra una religione qualunque » (ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. quinta, p. 54).

Nel trattare della « legge atea », Rosmini « pone a base della sua polemica la contestazione del principio che lo Stato possa, sul fondamento di qualsivoglia autorità, unilateralmente e autonomamente legiferare su materie aventi attinenza con la morale e la religione » (TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 345).

⁽¹⁰⁰⁾ BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, cit. p. 214.

⁽¹⁰¹⁾ Val la pena di osservare che l'apertura della persona all'essere, realizzandosi sul piano di una mediazione ontologica (difficile è sostenere che questa sia cristologica), non si sottrae a venature di astrattismo.

⁽¹⁰²⁾ Così GIOBERTI, nella lettera 8 luglio 1839 con cui plaudiva all'opera rosmينiana *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, Milano 1838 cfr. *La*

dell'individuo agli altri, poichè « la persona è relazione sussistente » ⁽¹⁰³⁾ che nella libertà « ha il suo centro attivo » e « il punto di partenza verso cui converge tutto il suo agire, il quale viene così unificato e ordinato » ⁽¹⁰⁴⁾.

L'ordine ontologico si traduce poi in un limite per la libertà che invera la « capacità per l'uomo di realizzarsi nell'ordine dell'essere »; infatti « per essa la volontà aderisce o rifiuta l'essere, riconosce ed ama ogni ente e ogni cosa secondo l'ordine dell'essere » ⁽¹⁰⁵⁾. Ma l'ostacolo non pare infastidire l'individuo che, « nel prendere coscienza della sua realtà personale, scopre in se stesso il senso del divino, è animato da uno slancio possente che lo eleva verso l'Assoluto, verso la verità, che è pienezza e totalità di vita, e insieme abbraccia in quello slancio gli altri individui, che costituiscono con lui il mondo delle relazioni sociali » ⁽¹⁰⁶⁾.

La intuizione rosminiana non nega alla persona la dimensione sociale, se mai — e questo può aver tratto in inganno una certa parte di critica — non desiste dal ricordare che « il rapporto che ha l'uomo con la persona è di fine a fine » ⁽¹⁰⁷⁾ e che la persona individuale, col diventare parte della persona sociale, « non acquista che una relazione di più, ma non distrugge punto se stessa » ⁽¹⁰⁸⁾. Infatti per Rosmini « acciocchè una unione di

vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'istituto della Carità, riveduta ed aggiornata da ROSSI, cit., I, p. 762, sul tema, RIZZO, *La filosofia cristiana di A. Rosmini e altri studi*, a cura di PELLEGRINO, Milazzo, 1965, p. 355.

⁽¹⁰³⁾ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 903, p. 222.

⁽¹⁰⁴⁾ BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, cit., p. 215.

⁽¹⁰⁵⁾ DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1968, 2-3, pp. 245-46.

⁽¹⁰⁶⁾ POZZO, *Osservazioni sulla problematica politica e sociale di Rosmini*, cit., p. 290.

⁽¹⁰⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit. II, n. 24.

⁽¹⁰⁸⁾ A questa precisazione di ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit. I, n. 1649 si addice il commento di RIVA, *L'idea federalista di A. Rosmini*, in *Altri incontri rosminiani* (Bolzano 1954), cit., p. 376: « per il Roveretano la persona si presenta con due caratteristiche originali ambedue essenziali e costitutive, che sono l'individualità e la socialità. L'uomo fin dal primo istante della sua esistenza si presenta come essere individuo e come essere sociale. Sia l'uno che l'altro di questi

uomini si possa chiamare società, ella deve venir composta di più persone in quanto sono persone: nè può dirsi società, quella nella quale una sola persona fosse fine, e l'altre tutte non comparissero e non si rappresentassero che nella qualità e relazione di mezzi » ⁽¹⁰⁹⁾.

La persona abbraccia dunque in se stessa la società, la comprende e la esprime, per poi rilanciarne il senso profondo quale comunità costituita appunto da una pluralità di persone. Per costruire la società si deve pertanto proiettare ogni sforzo verso la formazione degli individui come persone. E questa è la piattaforma culturale e organica su cui si snoda la sequela delle concettualizzazioni rosminiane, fatte di un individualismo che individualismo propriamente non è, o meglio, lo è nella sua maniera ontologicisticheggiante.

A riprova di tali assunti si è « collocato il concetto di libertà sociale in questo, che l'individuo, membro della società venga considerato come fine e non semplicemente come mezzo » ⁽¹¹⁰⁾.

Ne consegue che la società civile « non può far nulla d'illegittimo, nulla d'ingiusto, foss'anche per conservarsi. Gli uomini esi-

fattori costitutivi si sviluppano nell'uomo parallelamente e contemporaneamente, contribuendo al bene vero della persona, il quale si determina e si concretizza, secondo Rosmini, nei suoi tre aspetti di verità, virtù, felicità ».

⁽¹⁰⁹⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 61.

⁽¹¹⁰⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 206. In argomento le osservazioni di BESSERO BELTI, « *La prima pietra dell'edificio sociale* » secondo Antonio Rosmini e la questione del fine della società civile, cit., p. 294, muovendo dalla premessa rosminiana che « il fine ultimo e primario della società civile è l'appagamento morale dell'animo umano » rileva tuttavia che « il Rosmini trascura, con un'accettazione assiomatica, proprio la questione centrale — e nello stesso tempo pregiudiziale — se la società abbia effettivamente e necessariamente un fine. Vi sono almeno due impostazioni dottrinali che risolvono negativamente tale questione. In primo luogo, si può ritenere che ogni consociazione umana non sia che un accidentale prodotto storico, cioè la conseguenza di circostanze, formatesi irrazionalmente nel tempo. In secondo luogo, ogni forma di società umana può essere considerata una formazione naturale, prodotto dell'istintiva socialità dei singoli individui. In questo secondo caso, essa sarebbe fine a se stessa, espressione di un impulso inconscio, mentre la capacità di proporsi un fine sarebbe secondaria, propria della più evoluta sfera intellettuale umana ».

stono indipendentemente da essa, e l'esser suoi membri non è l'esser uomini; anzi non è, per dirlo di nuovo, che una mera relazione di più, accidentale, che si sopraggiunge all'umanità » ⁽¹¹¹⁾.

Nella scia di schemi rigorosi, illustrati dai commentatori in ogni loro svolgimento ⁽¹¹²⁾, il Roveretano conclude che « ogni società umana non è che l'unione di più persone fatte a intendimento di procacciarsi un vantaggio comune; le persone dunque in questa unione tengono tutte la parte di fine, e a tutti ugualmente si riferisce il vantaggio che aspettasi di trarre dall'associazione » ⁽¹¹³⁾ e che non potrà essere ostacolato dallo Stato ⁽¹¹⁴⁾.

Quindi « i principali e supremi doveri del governo civile, uscenti dalla natura stessa della società che egli dirige, si possono ridurre ai tre seguenti:

a) Di non mettere agli individui che compongono la so-

⁽¹¹¹⁾ Prosegue ROSMINI (*Filosofia del diritto*, cit., I, n. 1660) « Perisca dunque, cioè si sciogla la società civile, s'egli è bisogno, acciocchè si salvino gli individui, e non periscano gli individui, acciocchè non si sciogla la società civile. Questa si può disciogliere e riformare, senza che però si distrugga necessariamente l'umano individuo; gli cesserà per un poco la qualità di membro sociale, o più tosto gli cesserà d'essere membro d'una società, per cominciare ad essere membro d'un'altra che si rinnova ».

⁽¹¹²⁾ Per tutti e ampiamente SOTTOCORNOLA, *Società naturale e società civile nel pensiero di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 4, specie p. 345 ss.; cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., pp. 289 ss. e 436 ss.

⁽¹¹³⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 90.

⁽¹¹⁴⁾ « L'organizzazione politica — cioè la società civile esistente di fatto, lo Stato — deve riconoscere la persona come 'essenza del diritto', 'diritto sussistente', promuovendone un sempre più adeguato rispetto, servendosi del potere legislativo per tutelarne, nei più diversi accadimenti storici, l'integrità. Lo Stato deve dunque porsi al servizio della persona, la cui essenza e destinazione è soprannaturale e dunque esterna. La tutela e il rispetto dell'integrità della persona è tutela e rispetto della stessa società e del divino che è in lei, e costituisce l'indispensabile premessa per una più ampia e profonda valutazione di tutti quei problemi che ineriscono alla ricerca dei beni eudemonologici, effimeri ove non siano intesi come convergenti verso il *bonum commune* (*bene etico*) e che, come tali, sembrano tuttavia polarizzare l'attenzione dei sociologi e dei politici del mondo moderno, e in particolare dei tempi nostri » (Pozzo, *Osservazioni sulla problematica politica e sociale di Rosmini*, cit., p. 291).

cietà alcun ostacolo, per il quale essi sieno impediti e impacciati nel conseguimento del vero bene umano;

b) Di togliere per quanto sta in potere, tutti gli ostacoli che impacciano gli individui nel conseguimento del detto bene; e segnatamente di difendere il diritto di ciascuno contro la usurpazione o la superchieria degli altri;

c) Di cooperare anco positivamente, ma solo co' mezzi propri del sociale governo, a far sì che gl'individui siano avviati e mossi direttamente all'acquisto di esso bene indicato » (¹¹⁵).

Il vero bene umano, che è « il fine comune a tutte le società può anco chiamarsi fine remoto; il fine proprio, all'incontro, può chiamarsi fine prossimo della società » (¹¹⁶).

Per Rosmini, « il fine remoto consistendo nell'appagamento dell'animo, è sempre individuale: egli è chiaro che ha la sua sede in ciascun individuo componente la società » (¹¹⁷); invece il fine prossimo non è che un mezzo ad ottenere quello remoto: « non convien dunque sacrificare giammai il fine remoto della società, al suo fine prossimo; ... egli è uopo ordinare il fine prossimo della società, al fine remoto consistente nell'appagamento dell'animo de' sozj, e non dar mai a quello un prezzo incondizionato, ma relativo a questo » (¹¹⁸).

(¹¹⁵) ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 181.

(¹¹⁶) ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 176. Sul punto cfr. le puntualizzazioni di CUCIUFFO, *Morale e politica in Rosmini*, cit., pp. 31 ss. e 87 ss.

(¹¹⁷) ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 177.

(¹¹⁸) ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., pp. 177-178.

I passi successivi, letti alla luce dei nuovi problemi che turbano la nuova « società del benessere » acquistano un tono profetico: « Di che quanto chiaro non si fa l'errore di que' governi, che non mirano se non a materializzare la società, e che ripongono ogni progresso sociale nel successivo accrescimento de' beni esterni?

Cotestoro si fermano con le loro considerazioni al fine prossimo della società, e più posto ad una parte di esso, e non ispingono l'occhio al fine ultimo, dove solo consiste quel bene reale, al procacciamento del quale ogni società dee essere volta essenzialmente. Onde avviene, che mentre quelli credono di soddisfare al popolo con accrescergli la misura de' godimenti materiali, non fanno che renderlo più inquieto e scontento; giacchè non è punto in ragione dell'aumento dei materiali

La società pertanto non deve perdere di vista il suo scopo ultimo che coincide con il raggiungimento del vero bene umano, il quale ha sede nella persona e non nella società stessa. Non va confuso a questo proposito la differenza tra il bene comune e il bene pubblico, perchè il secondo sarà sempre subordinato al primo ⁽¹¹⁹⁾. Bisogna rispettare il bene pubblico solo nella misura in cui non si negano o offendono i diritti fondamentali del singolo e il bene comune ⁽¹²⁰⁾.

Questo è un monito imperioso che Rosmini ha ben presente nelle pagine dedicate alla società civile, ove si nota una preoccupazione di essere aperto, pur nelle formulazioni teoriche, alle

piaceri, che cresce l'appagamento dell'animo, nel quale l'uomo rinviene la quiete; anzi gli accade spesso il contrario» (*op. cit.*, p. 178).

E, nella *Prefazione* alle opere politiche, p. VII: «L'economista ci insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale, e gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell'abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere sè medesime.

Egli è dunque d'uopo che vi sia una scienza più elevata sopra la politica economica, una sapienza, la quale guidi la stessa economia, e determini in qual modo e dentro quali limiti la ricchezza materiale possa volgersi al vero bene umano, pel quale solo furon fatte le istituzioni de' civili governi».

⁽¹¹⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1644: «Si dee distinguere il bene comune dal bene pubblico: cose che si confondono insieme con gran danno della scienza del Diritto pubblico e dell'umanità impedita, con tali confusioni di concetti, dal trovare quella costituzione sociale che le conviene e che va indarno cercando.

Il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti; *il bene pubblico* all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione». Nonchè *Id.*, *op. ult. cit.*, n. 1660: «Domandiamo dunque, se la società civile possa avere in qualche maniera per fine anche il bene pubblico? E rispondiamo di sì; ma a condizione, che il bene pubblico sia sottordinato come mezzo al bene comune, che è il suo unico fine prossimo».

⁽¹²⁰⁾ «Il Vangelo ce l'ha insegnato, non si possono fare i male per ottenere i beni. Altrimenti sarebbe lecito infrangere impunemente tutti i diritti, quando coi danni recati ad uno si avesse intenzione e speranza di giovare a due soli uomini, mentre se il principio vale deve valere in tutte le sue conseguenze. E tuttavia, questo non vuol dire, che il bene privato non debba molte volte cedere, ma questo deve intendersi in sano modo». Così ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 1665.

infinite possibilità offerte dal contesto storico in cui una società viene ad operare concretamente.

Quando, considerando più avanti quel periodo che è stato chiamato « il momento politico del Rosmini » ⁽¹²¹⁾, si analizzerà la sua « azione », sarà agevole esaminare la risposta storica a una determinata situazione storica, per cogliere anche come questo pensatore, che dà alle opere politiche della maturità una netta impostazione teoretica, non appalesi nessuna difficoltà a muoversi in un contesto politico concreto ⁽¹²²⁾. E, le ragioni di questo atteggiamento non stanno certo in una conversione più o meno improvvisa all'azione politica, con danno delle premesse ideologiche o con ripensamento di comodo, quanto nella impostazione del pensiero con intelligente aderenza alla realtà dei fatti.

Il pensiero di Rosmini, segnato dalla coscienza del limite proprio dell'insegnamento cristiano, si inserisce così tra un perfettismo ⁽¹²³⁾ razionalistico, « effetto dell'ignoranza » ⁽¹²⁴⁾, il-

⁽¹²¹⁾ FRUGONI, *Il momento politico del Rosmini*, in *Humanitas*, 3, 1948, pp. 52-68.

⁽¹²²⁾ Anche in questa direzione è ravvisabile l'impronta religiosa del Rosmini: cfr. BOGLIOLO, *La concezione cristiana della storia nel pensiero di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1955, 3-4, p. 203 ss.

Per un raffronto tra impalcatura teorizzante e adesione concreta al reale storico e contingente, utile la lettura di MORANDO, *Principi teoretici e applicazioni pratiche nella metodologia e nella didattica rosminiana*, in *Riv. rosm.*, 1955, 3-4, p. 277 ss.

⁽¹²³⁾ Una definizione esauriente in ROSMINI SERBATI, *Della sommaria ragione per la quale stanno e rovinano le umane società*, in *Filosofia della politica*, cit., p. 59: « Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto della ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio pel quale si giudica dell'umana natura, troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento io parlai del gran principio della limitazione delle cose, e ivi dimostrai al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali ».

Per uno studio della critica di Rosmini al perfettismo, vedasi il saggio di RIVA, *Critica rosminiana al perfettismo politico*, in *Il problema del potere politico*, Atti XVIII Congresso Gallarate, Brescia 1964, pp. 115-126.

⁽¹²⁴⁾ « Il perfettismo, cioè il sistema che crede possibile il perfetto nelle

luso spesso con ottimismo ingenui e un pessimismo triste inoperante e rinunciatario: lo sua fiducia, sofferta eppur serena, è nella perfettibilità umana.

Rosmini crede profondamente nella società civile e nelle sue possibilità di miglioramento, anche se la coscienza della complessità della realtà sociale e dell'evoluzione storica della società, alimenta un certo relativismo politico, tanto che non ha nessuna intenzione di applicare alla storia categorie politiche assolute, come invece hanno fatto altri pensatori ⁽¹²⁵⁾ con atteggiamento erroneo e velleitario.

4. Nella interpretazione di chi, forse più che esporre Rosmini, ne ha inverato il pensiero ⁽¹²⁶⁾ sono evidenziati gli svi-

cose umane, è un effetto dell'ignoranza » (MERLI, *Il pensiero politico di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, cit., p. 77).

⁽¹²⁵⁾ Cfr. *Filosofia del diritto*, cit., II, pp. 624-625: « Quei pubblicisti, che dall'anarchia fanno passare successivamente agli Stati della democrazia, aristocrazia e monarchia, fra' quali Puffendorff, Montesquieu, Sonnfels e altri, non erano se non per vaghezza d'applicare alla storia quello che può star bene concepito in teoria. ...L'ordine delle idee è pur sempre il contrario di quello de' fatti: quando l'uno si confonde con l'altro, nasce l'errore ».

⁽¹²⁶⁾ Si allude a Michele Federico Sciacca « che non può dirsi rosminianesimo se non nella misura in cui Rosmini è lui stesso » (MANCINI, *Il giovane Rosmini*, cit., p. 36). Per una ricapitolazione dell'assimilazione, dell'apporto e, forse, della interazione di Sciacca nei confronti del grande di Rovereto, molto bene da ultimo PIGNOLONI, *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, II, Milano 1967, pp. 256.

Contribuiti anche in BRANCAFORTE, *La problematicità del soggetto come punto di partenza della metafisica nel pensiero di M.F. Sciacca*, in *Teor.* 1967, 1-2, p. 132 ss.; Id., *Il rosminianesimo come superamento dell'antitesi moderna di soggettivismo e oggettivismo*, in *Riv. rosm.*, 1967, 2, p. 117. In quest'ultimo saggio vi sono cenni anche ad un altro filone del rosminianesimo, così come in Id., *Il Rosminianesimo come sviluppo del Tomismo (Annotazioni alla interpretazione rosminiana di Giaccon)*, *ibidem*, 1967, 1, p. 43 ove si esaminano le opere di GIACCON, *L'Oggettività in A. Rosmini*, Milano 1960, e *Interiorità metafisica*, Bologna 1964, cui si riallaccia anche MUZIO, *Dal tomismo essenziale al tomismo rosminiano. Note e discussioni di Autori vari*, in *Sodalitas Thomistica*, quad. 11, Roma 1967.

Sul punto anche PRINI, *Il neorosminianesimo di M.F. Sciacca*, in *Riv. rosm.*, 1965, 3-4, p. 235 ss. Annota OTTONELLO, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Milano 1967, p. 15, nota 2 che « lo Sciacca è da porre incontestabilmente, dopo il Gentile, nella posizione di protagonista senza deuteragonista nell'ambito del

luppi e le conseguenze delle tesi personali e sociali sopra esaminate, in ordine al ruolo che lo Stato deve esercitare nei confronti dei subordinati che, come persone, sono titolari di diritti politici, giuridici e sociali, d'origine individuale e non di concessione statale ⁽¹²⁷⁾. Infatti « se la sorgente di tutti i nostri diritti è lo Stato non vi è altro diritto che quello positivo, tutto di formazione storica. Di qui lo statalismo hegeliano e di altre scuole di ispirazione illuministica e protestante, secondo le quali una legge è giusta per il solo fatto che è voluta da un'autorità popolare o direttamente dallo Stato.

Per Rosmini, l'uomo in quanto persona ha dei diritti che gli ineriscono, e la sorgente è la persona stessa, non lo Stato » ⁽¹²⁸⁾.

rosminianesimo ». In senso ampiamente elogiativo anche i contributi di ARASA, BASAVE FDEZ. DEL VALLE, DEMICHELI, FARINELLA, MARCIANO, PIEMONTESE, POZZO, RUIZ NAGORE, URETA, VEGA REÑÓN, ZABKAR, in *Crisis*, 1968 « numero straordinario dedicato a SCIACCA », cioè a colui che « ha ingresado en la historia de la filosofía con nombre indeleble » (cfr. MUÑOZ-ALONSO, in *Riv. cit.*, p. 140, nonché la folta schiera di saggi apparsi in occasione del 30° di cattedra: cfr. *Crisis*, 1969, nn. 63-64, p. 499 ss.

Questa tesi giusnaturalista è trapassata largamente negli ordinamenti degli Stati ed è uno dei criteri ispiratori non solo della « Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo » proclamata nel 1948, ma anche della « Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali » del 1950 (cfr. per il testo, MARCIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella convenzione europea dei diritti dell'uomo*, cit., p. 197 ss., tanto che gli Stati sottoscrittori hanno accettato un controllo internazionale sulla attività interna inerente alla tutela dei valori in questione: cfr. DUPUY, *La Commission européenne des Droits de l'homme*, in *Annuaire français droit international*, 1957, III, p. 449 ss.; WALDOCK, *The European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, in *British Yearbook of International Law*, 1958, XXXIV, p. 356 ss.; EISSEN, *La Cour européenne des Droits de l'homme*, in *Annuaire français droit international*, cit., 1959, V, p. 618 ss.; MOSLER, *Organisation and Verfahren des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte*, in *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1960, XX, p. 415 ss.; CASSESE, *L'esercizio di funzioni giurisdizionali da parte del Comitato dei ministri del Consiglio d'Europa*, in *Riv. dir. internaz.*, 1962, p. 398 ss.

⁽¹²⁸⁾ SCIACCA, *Tematica del pensiero giuridico politico di Rosmini*, cit., p. 248. Curiose e intelligenti le recenti note, al proposito, di R.B.B. [BESSERO BELTI], *Realità di ieri e di oggi - I Dignità della persona umana*, in *Charitas*, 1967, marzo, p. 70 ss.; aprile, p. 104 ss.; maggio, p. 135 ss.

Da questa premessa discendono due conseguenze in ordine all'esercizio dell'autorità che presiede al popolo e in ordine alla struttura che lo Stato può assumere.

Per quanto attiene l'autorità Rosmini, nel solco dell'insegnamento paolino che vuole « *omnis potestas a Deo* » ⁽¹²⁹⁾, riconosce che a Dio creatore spetta *de jure* « il primo titolo, assoluto ed essenziale » ⁽¹³⁰⁾ circa una investitura che tuttavia non legittima la pretesa di « dedurre la potestà civile di questa o di quella persona quasi più immediatamente dal ciclo piovuta » ⁽¹³¹⁾.

Dinnanzi a ciascun consociato la cui volontà quando « ama l'essere e l'ordine dell'essere è volontà buona » ⁽¹³²⁾, *de facto* l'autorità ha ragion d'essere e di operare solo « quale ministro della

⁽¹²⁹⁾ SAN PAOLO (Rom. 13, 1) afferma: « non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt a Deo ordinatae sunt » e rielabora in chiave neotestamentaria il passo biblico « per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt: per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam » (Prov. 2, 15-16). Entrambe le dottrine sono presenti al Rosmini (cfr., rispettivamente, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1752, p. 373 e *ibidem*, I, p. 12).

Questa promessa evangelica è di somma importanza anche in ordine alle relazioni tra la Chiesa e lo Stato. Infatti « Trascurando o negando questo fondamento concettuale — che si pone, rispetto all'ordine giuridico umano, come presupposto, che trova la sua dimostrazione nel campo teologico — una dottrina dei rapporti tra Chiesa e Stato mancherebbe di qualsiasi grado di concretezza, perchè, come storicamente si rileva, o essa viene costruita in funzione dei convincimenti e atteggiamenti di ciascun pensatore o politico, o delle mutevoli correnti della « pubblica opinione », o dell'opportunità contingente, o del volere di chi, in un dato momento, s'imponga come il più forte. Tutte soluzioni relativistiche, le quali non possono non essere rigettate a priori dalla dottrina cattolica, che afferma — pur tra possibili adattamenti a tempi e circostanze — la essenziale immutabilità dei concetti, dai quali si svolge. Ricordiamo dunque: Cristo, istituendo la Chiesa... spezzò la compagine unitaria dello stato antico, che tutto, riassumeva a sè la vita collettiva e nel principe assommava, insieme con l'imperium, le potestà religiose e il sommo pontificato... così ai diritti di Cesare si contrapposero quelli di Dio; ai poteri e ai doveri dello Stato, istituzione naturale e temporale, quelli della Chiesa, istituzione spirituale e soprannaturale » (DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico* ¹², cit., p. 513).

⁽¹³⁰⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1750, p. 373.

⁽¹³¹⁾ Ancora ROSMINI, *op. ult. cit.*, II, n. 1752, p. 373.

⁽¹³²⁾ Per un commento a questo concetto del ROSMINI (*Principi della scienza morale*, cap. IV, art. VII). Cfr. LA VIA, *La fondazione rosmينiana della pratica*, cit., p. 97.

giustizia » ⁽¹³³⁾, cioè di quel fondamentale parametro che « deve essere riconosciuto esterno e superiore alla Nazione » ⁽¹³⁴⁾. E ciò è tanto vero che, se i componenti di una società si unissero in un solo blocco, ovvero sotto forma di un partito ⁽¹³⁵⁾ o di un gruppo minore, per « fare torto o ingiustizia » anche ad uno solo dei consociati, « l'uso della forza apparterrebbe a questo contro tutti » ⁽¹³⁶⁾.

Libertà del singolo e giustizia nella compagine sociale sono esigenze convergenti nella giustificazione epicentrica dell'essere e nella concezione rosminiana della persona, che è un *prius* rispetto all'individuo ⁽¹³⁷⁾, quindi alla società. Ne consegue che « dire che la libertà del singolo è assoluta, ma solo nell'ambito della

⁽¹³³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 12. Sulla giustizia nella società rosminiana cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 114 ss.

⁽¹³⁴⁾ Su queste parole tratte dagli *Abbozzi di Costituzione* del 1848, vedi BOZZETTI, *La teoria rosminiana degli equilibri politici*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954, cit., p. 21).

⁽¹³⁵⁾ Sull'intendimento di Rosmini circa i partiti rimandiamo al saggio di MUÑOZ-ALONSO, *Los partidos políticos en la filosofía de Antonio Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954) cit., p. 72, il quale introduce un interessante raffronto, limitato al campo in esame, tra il Roveretano e José Antonio Primo De Rivera (p. 73). La convergenza si manifesterebbe a proposito del concetto di partito formulato da Rosmini (*Filosofia della politica*, Napoli 1842, p. 124) e condiviso dall'ispiratore della Falange spagnola (DE RIVERA, *Obras completas*, Madrid, 1945, p. 28).

⁽¹³⁶⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 75.

⁽¹³⁷⁾ Il perno della teoria politica e sociale del Rosmini è la persona umana che « non è da confondersi con l'individuo. L'individuo fu concepito come un sistema chiuso entro la sua totale autonomia, dalla quale evade con un atto di volontà motivato da un interesse proprio, per cui nel sociale il suo occhio non si espande oltre la cerchia della sua ristretta e angusta individualità. La persona, invece, è un sistema aperto in senso verticale e in senso orizzontale ». L'apertura in senso verticale è data « da un contatto immediato con l'essere » per cui « deriverebbe all'uomo un indelebile sigillo di dignità... e l'etica, la politica e il diritto pigliano senso, o meglio, ricevono il loro interno orientamento da questo moto verso l'alto dell'essere della persona, da questo finalismo intrinseco dell'uomo verso il vero, verso il bene e verso la felicità » (MESSINEO, *Libertà e socialità nel pensiero di A. Rosmini*, cit., p. 43). La prospettiva orizzontale apre, poi, l'uomo « verso quanti questo medesimo essere cercano come verità, amano come bene, perseguono come propria felicità » (*ibidem*, p. 46).

giustizia, significa che la libertà degli uni non può danneggiare la libertà degli altri » e che « la licenza anarchica non può essere tollerata, perchè crea ingiustizie, risentimenti e disuguaglianze fra i cittadini » (138).

L'ipotesi di contestazioni reciproche tra appartenenti ad una stessa entità sociale, di squilibri politici (139) che riflettono in ultima analisi un disordine ontologico, spinge alla condanna delle teorie che, a prescindere dalle riserve d'ordine contenutistico, possono più facilmente condurre a turbamenti dell'armonia scaturente dalla applicazione del criterio personale alla prospettiva sociale. Così appare un errore sia quello di coloro che « vogliono dedurre tutte le leggi dalla volontà del capo della società » (140) sia quello di coloro che « non vogliono riconoscere altra fonte delle leggi se non la volontà popolare » (141).

Entrambe queste prospettive si risolvono in forme assolutistiche di un giurisdizionalismo statale d'antica foggia, quale forse la Restaurazione avrebbe auspicato, ovvero di una democra-

(138) MORANDO, *Spunti per l'educazione nazionale e politica nel pensiero di A. Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 20-26 luglio), cit., p. 337.

(139) Per una disamina di questo aspetto della intuizione del Roveretano cfr. BOZZETTI, *La teoria rosminiana degli equilibri politici*, cit., p. 17 ss., cfr. anche GRAY, *Sulla teoria degli equilibri di Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1930, 4, p. 290 ss.

Una analisi degli equilibri « fra popolazione e ricchezza », « fra ricchezza e potere civile » e « fra potere civile-militare e scienza », in CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini, con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, II, cit., p. 436 ss.

(140) È il principio « a rege lex »: ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 80.

(141) ROSMINI, *op. ult. cit., loc. ult. cit.* Questo positivismo sociale è manifestazione di una sovranità popolare a proposito della quale si osserva che « manca un criterio di giudizio degli atti della società se si accetta un'indiscriminata dottrina della sovranità popolare, fondata sul principio *omnis potestas a Populo*, che, in quanto semplice rovesciamento dell'altro, *omnis potestas a Deo*, ne dipende, rinunciando ad ogni Costituzione originale per rifugiarsi in una supina imitazione, che non può non sostituire all'assolutismo regio l'assolutismo popolare, la « tirannia, delle masse » che è peggiore di ogni altra tirannia perchè non contrappone un despota alla società, ma rende dispotica la stessa società, privando l'individuo dissenziente di ogni difesa, tentando sottrargli perfino quella coscienza individuale, critica, rinnegata, come valore autonomo, dalla coscienza collettiva » (PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 293).

ticizzazione ad oltranza, che la Rivoluzione francese ha, se non integralmente instaurato, certo ampiamente promosso. Con il preciso intento di « mettere la scure alla radice » di questo duplice « dispotismo », Rosmini, specie con la *Filosofia del diritto*, « difende tutti i diritti naturali e razionali dell'uomo contro le invasioni e le usurpazioni della società civile qualunque forma ella prenda »; stabilisce « l'autorità di un diritto extrasociale inviolabile, indelebile, imprescrittibile, superiore a tutte le positive disposizioni » e restringe « il governo civile entro i suoi giusti confini, dimostrando ch'egli non ha autorità di sorte alcuna sopra il valore di un diritto dell'uomo qualsiasi », ad eccezione di quella « di determinarne a comune bene le modalità, salvo sempre l'intero valore del medesimo » ⁽¹⁴²⁾.

I diritti *connaturali* sono quelli « il subbietto dei quali (la facoltà fisica) è contenuto nella natura umana, di maniera che esso esista tostochè esiste questa natura » ⁽¹⁴³⁾. Più precisamente, quali « diritti di natura e di ragione » ⁽¹⁴⁴⁾, risalgono alla nozione

⁽¹⁴²⁾ ROSMINI, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Progetti di Costituzione*, a cura di GRAY, ed. naz., Milano 1952, p. 87.

In un altro passo del Rosmini definisce l'espressione « modalità dei diritti ». « Modalità del diritto è tutto ciò che si può fare di un diritto o intorno a un diritto, senza scemare punto il bene che esso contiene (il quale bene deve appartenere inviolabilmente al soggetto o proprietario di esso diritto) ma o rimanendo il bene contenuto nel diritto uguale o venendo accresciuto » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2131).

Per il problema della *modalità* dei diritti, con specifico riferimento alla libertà religiosa, cfr. MUÑOS ALONZO, *La persona como derecho subsistente a la luz del pensamiento de Rosmini*, in *Crisis*, n. 63-64, 1969, pp. 269-277. Dice questo Autore che « Un caso flagrante es, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa, que siendo de la persona humana, es questo, en duda, con mejor voluntad que inteligencia y justicia, incluso por algunos que reciben favor para su error en la doctrina católica. ... La sociedad civil, o el Estado modula los derechos, constituye o enstaje el modo de ejercitar el derecho, pero non puede entrar en la sustancia del derecho con poder originario supremo o trasformante » (*op. cit.*, p. 275).

⁽¹⁴³⁾ Per una considerazione organica di questa definizione della *Filosofia del diritto*, cfr. CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, II, cit., p. 307 ss.

⁽¹⁴⁴⁾ Rileva NICOLA, *Introduzione a Saggi di scienza politica inediti di Antonio Rosmini*, a cura di NICOLA, Torino 1933, p. XC) che « nelle opere mature il

di diritto ⁽¹⁴⁵⁾. Inoltre « la persona è il diritto connaturato *formale* » e « la natura umana, competetrante la persona, costituisce i diritti connaturati *materiali* » ⁽¹⁴⁶⁾.

Tali diritti dipendono non dalla natura naturalisticamente intesa, ma concepita ontologicamente, ossia con il dono dell'essere nella trinità terrena delle sue forme ⁽¹⁴⁷⁾. Nel quadro delle relazioni intersoggettive sotto l'egida dello Stato, si mostrano originariamente come una testimonianza della personalità del diritto, e la loro essenza è tipicamente pre-sociale anche se la loro salvaguardia è moralmente obbligante ⁽¹⁴⁸⁾.

Inoltre, pur assumendo, nella loro dinamica esistenziale, concrete configurazioni quali diritti politici, giuridici e sociali sanciti dalle leggi positive, tuttavia trascendono, per la loro costituzione primigenia, questa immanenza contingente che si profila in ogni caso come stimolo ad azioni davvero civili ⁽¹⁴⁹⁾ e a

Rosmini preferisce la terminologia *diritto razionale* a quella di *diritto naturale* appunto per indicare che il fondamento di tale diritto è la natura razionale dell'uomo, ed anzi la persona umana ». Cfr. anche PASSARIN D'ENTRÈVES, *Natural Law*, London 1951, p. 12.

⁽¹⁴⁵⁾ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 118.

⁽¹⁴⁶⁾ Così GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 96, il quale ben dice come « intorno alla persona che è il diritto sussistente, si trova la sfera della natura che non è la persona ma è intimamente legata e subordinata ad essa in quanto la persona ha il potere morale e fisico di imperare sui principi attivi inferiori che sono principi della natura; la sfera naturale, cioè dei diritti connaturati materiali, sarà la sfera delineata dalla signoria della persona umana sulla natura umana ». Da qui scaturisce la dottrina della « libertà giuridica, che ha la sua sede nel diritto naturale formale, cioè nella persona » nonché quella della « proprietà che ha la sua sede nei diritti naturali materiali, cioè nella natura » (GONELLA, *op. cit.*, p. 97).

⁽¹⁴⁷⁾ Sull'argomento, tra i più recenti studi, cfr. OTTONELLO, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, cit., p. 15 ss. il quale, oltre ad esporre la teoria dell'essere rosmينiano, rivaluta la prospettiva ontologica in cui si colloca e che costituisce « il cardine dell'attualità del rosmينianesimo » (*ibidem*, p. 17). Cfr. MANFREDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Bologna 1965, p. 19 ss.

⁽¹⁴⁸⁾ Anche questo impegno dello Stato rientra nell'atmosfera di qualificazione etico-religiosa della politica: cfr. COZZI, *Il fine dello Stato secondo A. Rosmini*, Trieste 1931, p. 37; NICOLA, *Introduzione a Antonio Rosmini*. Saggi di scienza politica, Torino 1933, p. XXXVI ss.

⁽¹⁴⁹⁾ La civiltà, che deve fiorire dal comportamento degli uomini ove siano rispettosi degli altrui fondamentali diritti, è un valore da perseguire, anche se

programmi legislativi sempre più adeguati. Anzi, in aggiunta ai diritti sociali, esistono diritti inerenti allo spirito più profondo della persona, sicchè tra i più tipici diritti extrasociali vanno annoverati quelli che fondano la libertà religiosa e che attengono ai rapporti tra l'uomo e le divinità, per se stessi « universali, univisibili, personali ad ognuno e indipendenti da ogni umana autorità » ⁽¹⁵⁰⁾, « qualunque sia il suo governo, qualunque la forma del governo e qualunque le persone che lo conducono » ⁽¹⁵¹⁾.

La dottrina che il Rosmini espone, « spinto dal rispetto verso la personalità umana » ⁽¹⁵²⁾, vale sia nella considerazione teorica della « Società civile », intesa come *Società pura*, sia nell'inserimento pratico in uno Stato che di questa « Società civile » è l'*incarnazione storica* ⁽¹⁵³⁾. Essa è così decisa nella tutela di valori primari — i quali prima ancora di conformarsi in termini di libertà religiosa, si delineano chiaramente in termini di dignità umana — che ammette non solo « il risentimento pubblico, espresso mediante la voce, gli scritti, i fatti » ⁽¹⁵⁴⁾, dimostrazione peraltro di forme particolari di libertà, ma addirittura « la coazione contro chi governa » da esercitarsi « nel caso di evidente abuso dei diritti » ⁽¹⁵⁵⁾.

questi diritti nella società hanno solo un esercizio e non l'origine. RUYSEN, *Droit et devoir selon Rosmini*, cit., p. 1056 scrive che « la protestation de la conscience humaine atteste que, quand la force opprime le droit, un ordre est violé qui devait être respecté. Ainsi se trouve établie dès l'abord une relation intime entre le droit et le devoir et la philosophie du droit trouve évidemment sa source dans la philosophie morale ».

⁽¹⁵⁰⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., pp. 133-34.

⁽¹⁵¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2192.

⁽¹⁵²⁾ D'ONOFRIO, *La problematica politica e sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 291.

⁽¹⁵³⁾ Cfr. le note rosmينية di PUGLIATTI, *Diritto pubblico e privato*, in *Enc. dir.*, XII, Milano 1964, p. 704. Sul concetto e le funzioni dello Stato cfr. BRUNELLO, *La dinamica dello Stato*, in *Riv. rosm.*, 1955, 2, p. 96 ss.

⁽¹⁵⁴⁾ Questo risentimento può « aprire gli occhi a' governi, incutendo loro ben sovente timore di pubblici movimenti » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1684). Esso è « sintomo della lesione della libertà e del diritto » (BULFERETTI, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1962, 2-3, p. 163).

⁽¹⁵⁵⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 481

Siffatti modi di pressione psicologica o di intervento materiale, pur nella ipoteticità del loro sorgere, incidono sulla edificazione dello « Stato ideale da realizzarsi nel progresso della storia », su basi di giustizia « in tutta l'estensione e l'altezza di questa parola » ⁽¹⁵⁶⁾ e contribuiscono a rendere « più provvide » le norme, « perocchè il grado medio di risentimento giuridico influisce sull'istinto legislativo, e questo si lascia dirigere da quello » ⁽¹⁵⁷⁾.

Come è agevole intendere, queste tesi rosminiane, dirette a penetrare la realtà viva della dialettica potere-libertà e Stato-individuo, forniscono gli strumenti per comprendere adeguatamente il tema della libertà, con tutte le angolature proprie della concezione del Roveretano ⁽¹⁵⁸⁾, e consentono di svolgere ulteriormente, secondo una corretta sistematica, il più ristretto — ma non

il quale espressamente afferma « La coazione contro chi governa si potrà esercitare solo nel caso di evidente abuso dei diritti, e quando la coazione avrà una probabilità di conseguire il suo effetto, perchè altrimenti si risolve in un danno per chi la esercita e quindi, in ultima analisi, in un danno per tutta la società: però, se non vi è forza per esercitarla, non significa che perciò venga meno il diritto ».

⁽¹⁵⁶⁾ ROSSI, *Il pensiero politico di Rosmini*, in *Studi Rosminiani*, a cura Istituto studi filosofici - sez. Roma, cit., p. 155. Per uno Stato moderatore tra varie esigenze, alla luce della giustizia, CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, *ibidem*, p. 345 ss.

⁽¹⁵⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 1511.

⁽¹⁵⁸⁾ La libertà va valutata nell'ordine dell'essere, punto di partenza e di arrivo di una speculazione ad alto grado di connessione (cfr. AMBROSETTI, *La radice unitaria del pensiero politico sociale in Rosmini*, in *Justitia*, 1955, 1, p. 66; SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, cit., p. 47 ss.; PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 4). Ma « il riferimento all'Essere non è statico, ma porta con sé la genesi dell'adesione della volontà, che si conforma al vero e in questo trova la sua piena libertà, arricchendosi in una sempre più piena partecipazione all'essere di valore, in cui trova la vera e più perfetta attuazione di sé, nell'ordine morale come in quello giuridico e sociale » (SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., p. 199).

La libertà deve altresì intendersi alla luce del concetto di « persone », sul quale, tra gli altri, cfr. ROSSI, *Il concetto di « persona » nella filosofia di Rosmini*, in *Il problema della filosofia oggi* (Atti XVI Congresso Naz. Filosofia), Roma-Milano 1953; CHAIX-RUY, *Le personalisme d'A. Rosmini*, cit., p. 101 ss.; STEFANINI, *Il personalismo di A. Rosmini*, cit., p. 1133 ss.

per questo meno importante — discorso sulla libertà religiosa il cui valore razionale « è anche, ma non solo, nel particolare, nella volontà del soggetto, ma vi è in quanto quella volontà particolare respira e si muove, per così dire, nella universalità » ⁽¹⁵⁹⁾.

⁽¹⁵⁹⁾ CRISTALDI, *Prospettive rosminiane*, cit., p. 91.

CAPITOLO V

NELLA LIBERTA' VERSO LA VERITA'

SOMMARIO: 1. La *libertas a coactione* e la libertà dell'intelligenza. La persuasione nella logica della libertà di pensiero. — 2. Lo scetticismo religioso e l'enciclica *Mirari vos*. La libertà di coscienza e la tolleranza dell'errore. — 3. Il problema della buona e cattiva fede, i doveri dello Stato e la libertà religiosa come diritto subiettivo. — 4. La critica della « legge atea » e la proclamazione del principio di uguaglianza.

1. Il tema della libertà religiosa in Rosmini trova uno svolgimento che riprende in maniera piuttosto evidente il pensiero dei Padri e dei Dottori della Chiesa, tanto che non occorrono profondi studi sinottici per cogliere le numerose assonanze ⁽¹⁾ le quali peraltro consentono all'interprete di individuare una continuità evolutiva tra l'originaria dottrina cristiana e le attuali precisazioni del Concilio Vaticano secondo ⁽²⁾.

(1) Cfr. VANNI ROVIGHI, *Cattolicesimo e libertà*, in *Les réponses humaines à la liberté religieuse*, Atti incontro internazionale filosofia Rosmini (Bolzano 1965) pp. 65-69. Secondo la Vanni Rovighi, S. Anselmo e S. Bernardo sviluppano ulteriormente il discorso di S. Agostino che concepisce la libertà soltanto come « potestas peccandi et non peccandi ». Per S. Anselmo infatti c'è libertà solo quando c'è potere di fare il bene; libertà quindi come « potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem ». S. Bernardo supera queste posizioni introducendo il concetto di « libertas a necessitate » che precede e condiziona in un certo senso la « libertas a peccato », come egli chiama quel tipo di libertà più alto a cui si riferisce S. Anselmo. Per il medesimo Autore, quando si parla di libertà religiosa si deve intendere appunto quella che qui viene chiamata « libertas a necessitate ». Rosmini parla a questo proposito di « libertas a coactione ».

(2) La dichiarazione *Dignitatis Humanae*, dopo aver riconosciuto che « la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa » (n. 2) e che « si fa quindi ingiuria alla persona umana e allo stesso ordine stabilito da Dio e agli esseri umani, se si nega ad essi il libero esercizio della religione nella società, una volta

Per questo tutto il discorso rosminiano prende luce nella collocazione storica di un *iter* teologico progressivamente puntualizzante e idoneo a fornire la spiegazione anche di rigori romani nei confronti di tesi che non mancano di entusiasmare e stimolare lo stesso Rosmini ⁽³⁾.

Il Royeretanò ha elaborato la nozione di *libertas a coactione* intendendola nel senso di una libertà dalle violenze esterne, nonchè quella di *libertas a necessitate*, rapportata all'assenza di costrizioni e di determinismi interiori sì da apparire come libertà di fare ma anche di non fare una determinata cosa ⁽⁴⁾. Quella li-

rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia» (n. 3) precisa che «adoprarsi positivamente per il diritto alla libertà religiosa spetta tanto ai cittadini quanto ai gruppi sociali, alle potestà civili, alla Chiesa e alle altre comunità religiose: a ciascuno nel modo ad esso proprio, tenuto conto del loro specifico dovere verso il bene comune» (n. 6).

«A motivo della loro stessa dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione» (n. 2). Pertanto «ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa, utilizzando mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza» (n. 3). Per un commento e per la letteratura si rinvia al saggio e alle indicazioni di SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa*, cit., *passim* e p. 27.

⁽³⁾ Ci si riferisce alle opinioni diffuse anche in Italia dal Lamennais e dai suoi seguaci ed agli influssi esercitati, come già si è rilevato, sul nostro, sia pure per non lunga durata (cfr. GAMBARO, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, Torino 1958, I, p. 140 ss.). Invero la condanna delle affermazioni dell'abate breton non si fonda sulla repulsa della libertà spirituale in materia religiosa bensì sull'agnosticismo e sull'indifferentismo dai quali si pretendeva di far discendere tale libertà. Questa la posizione di Gregorio XVI e della *Mirari Vos* (cfr. COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 312) successivamente ribadita dalle encicliche di LEONE XIII, *Immortale Dei*, 1 novembre 1885, in A.S.S., 1885, 18, p. 166 ss., e *Sapientiae christianae*, 10 gennaio 1890 in A.S.S., 1889-90, 22 p. 397 ss., nonchè da Papa Pacelli quando auspicò «la legittima sana laicità dello Stato» (PIO XII, *Allocuzione alla Vostra filiale*, 23 marzo 1958, in A.A.S., 1958, 50, p. 220). Per riferimenti del Concilio: *Lumen Gentium*, n. 36.

⁽⁴⁾ Così ROSMINI nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (cit., p. 367) «opera scritta con rigore di disciplina filosofica a servizio della scienza morale e corredata da un buon apparato scientifico in stretto senso, quale poteva essere desunto da opere anatomiche e fisiologiche del suo tempo» (SANCIPRIANO, *Fondamenti scientifici dell'antropologia rosminiana*, in *Riv. rosm.*, 1964, 3-4, p. 238).

bertà poi che i dottori qualificano come *libertas a peccato* ⁽⁵⁾, nella teoria rosminiana, coincide con la *libertà dell'intelligenza* ⁽⁶⁾, a sua volta corrispondente alla libertà della ispirazione evangelica quando si annuncia che « la verità vi farà liberi » ⁽⁷⁾: essa quale « libertà del pensiero-sentimento, è quella di un ente limitato capace di trascendersi, ma non di annullare i propri limiti » volgendosi alla verità « che fonda la libertà come personalità, e

(5) Si rifanno, quali testi base, a San PAOLO, *Rom.* 6, 12 e *Rom.* 8, 21. Cfr. per riferimenti del Concilio: *Lumen Gentium*, nn. 9, 36, 37, 42; *Gaudium et Spes*, n. 41; *Perfectae Caritatis*, n. 14; *Presbyterorum Ordinis*, nn. 6, 15.

Alla esigenza di sottrarre dal peccato (piano teologico) si riconnette quella di allontanare dall'errore (piano giuridico) che si concreta nell'apparato difensivo, elaborato dal potere religioso e da quello civile del patrimonio culturale e religioso e da quello civile, del patrimonio culturale e ideologico del cattolicesimo, con tutte le conseguenze ben note sul piano della coartazione del principio di libertà. Invero, come scrive JEMOLO (*La libertà religiosa, in I problemi pratici della libertà*, cit., p. 134), « l'intolleranza, come la scorgiamo nella nostra civiltà cristiana è connessa all'idea che la dissidenza religiosa sia ribellione alla legge data da Dio, la cui osservanza è necessaria per la salvezza; essa non pregiudica soltanto il ribelle... ma costituisce altresì un attentato alla sorte di tutti gli uomini, che, tutti, possono essere compromessi nei loro beni essenziali nel loro destino eterno se si diffonde l'errore ». Ed ancora « l'intolleranza poggia sul convincimento che l'errante sia anche un ribelle ed un colpevole... e sulla necessità di prevenire ed impedire la diffusione dell'errore » (*ibidem*, p. 135).

(6) ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 380: « Ora l'uomo in quanto vive nel mondo oggettivo sente la necessità morale di uniformarsi al mondo oggettivo ed assoluto; ell'è una necessità della sua natura intellettuale: l'uomo come mera intelligenza ha dunque un bisogno di quest'ordine morale, egli essenzialmente lo vuole. Se dunque avvenga che questa volontà intellettuale, che sta profonda nella sua natura, che ne forma la parte più nobile, anzi che la costituisce, sia contraddetta, impedita, legata dalle passioni, le quali tendono ai beni soggettivi, ... in tal caso la volontà essenziale intellettuale dell'uomo vien rinserrata per così dire in una stretta prigione, vien fatta serva al bene soggettivo ».

(7) Cfr. *Gv* 7, 32. Per un cenno, in prospettiva del tema all'esame, vedi anche COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 313.

Sulla verità, nell'insegnamento conciliare: *Lumen Gentium*, n. 9; *Dei Verbum*, nn. 7, 8, 11, 12, 19, 20; *Gaudium et Spes*, nn. 19, 28; *Inter Mirifica*, nn. 5, 7; *Unitatis Redintegratio*, n. 4; *Nostra Aetate*, n. 2; *Gravissimum Educationis*, n. 10; più specificamente sulla adesione alla verità cfr. *Dei Verbum*, n. 5; *Dignitatis Humanae*, nn. 1, 2, 3. Sulla conoscenza della verità, anche: *Gaudium et Spes*, nn. 15, 19; *Dignitatis Humanae*, nn. 3, 14. Per un commento PAVAN, *Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, cit., p. 160 ss.

impegna la cultura in un compito che trascende gli interessi contingenti e temporali della storia » ⁽⁸⁾.

La *libertas a coactione* che « non è cosa malvagia in se stessa, svolgendosi ella egualmente al male e al bene » ⁽⁹⁾, evidenzia il fondamento personalistico come attività umana che riflette il « movimento reciproco che va dall'essere alla persona e dalla persona all'essere » ⁽¹⁰⁾ e che appalesa in chiave libertaria la pienezza della dignità umana nella mente di Rosmini, e si configura come condizione essenziale per la conquista di un grado più autentico e di una misura più completa della libertà. Si tratta infatti di raggiungere la *libertà dell'intelligenza*, per il cui pregnante possesso e per il cui intimo esercizio non occorre che la società civile emani leggi e regolamenti di sorta ⁽¹¹⁾, e di superare quindi quello stadio di svincolo della costrizione che, in se stesso considerato, è tuttavia ancora avvolto nella ambiguità poichè la libertà che lo esprime lascia aperta la possibilità di una scelta diretta al male ⁽¹²⁾ e quindi ad un « abuso di questa libertà » per

⁽⁸⁾ PIGNOLONI, *Verità e libertà: Qui facit veritatem venit ad lucem*, in *Riv. rom.* 1960, 3, p. 168: « *Veritas liberabit vos*: nel senso che al pensiero-sentimento, cioè in definitiva, all'uomo (a cui va rapportato il problema verità-libertà) è concesso di farsi più libero nella verità, e quindi di accrescere il suo valore di persona, oppure di rendersi schiavo, nell'errore, e ribadire i limiti della sua naturalità istintiva e fisiologica: possibilità sempre aperta a chi, non essendo l'essere, può scegliere di essere contro l'essere ».

⁽⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 591.

⁽¹⁰⁾ Così EVAIN, *Antonio Rosmini e l'attualità filosofica*, in *Riv. rosm.*, 1959, 1, p. 12, il quale precisa: « la struttura tridimensionale dell'essere si legge nella struttura tridimensionale della persona: infatti come l'essere morale è la sintesi dell'essere ideale e dell'essere reale, così il soggetto è il legame fra l'intuizione dell'essere ideale e la percezione del sentimento fondamentale corporeo ».

⁽¹¹⁾ A questo proposito troviamo una affermazione chiara nella *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 187: « L'impiegare la forza esterna per costringere altrui ad aderire ad una credenza religiosa, sebbene vera, è un assurdo logico ed una manifesta lesione di diritto ».

⁽¹²⁾ Sulla libertà dell'uomo, di operare il male o il bene, che conduce Rosmini ad affermarne l'esistenza in senso « bilaterale », cfr. GARGANO, *La libertà. Sua base e suoi limiti in A. Rosmini*, cit., p. 77 ss. A questo proposito valgono le parole di SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini*, cit., p. 137: « istinti e passioni, quando sono improvvisi e prepotenti; pregiudizi, errori ed

la cui prevenzione va diffusa la « virtù » e gli uomini vanno resi « buoni », onde farli « idonei a usar bene dei propri diritti » ⁽¹³⁾.

Questo programma altamente morale è in perfetta coerenza con formulazioni che non parrebbero *ictu oculi* in attinenza con il nucleo centrale della teoria sulla libertà religiosa ma che, invece, proprio a questo tema introducono significativamente nel presupposto di quella fiducia per la verità ⁽¹⁴⁾, che affranca l'uomo da costringimenti psicologici o esteriori, nonchè nel clima di franco dibattito e di quella « tolleranza che, assurgendo da rapporto intersoggettivo a indirizzo dello Stato, lungi dall'ostacolare ⁽¹⁵⁾, piuttosto favorisce il trionfo della libertà stessa ⁽¹⁶⁾; nella realtà contingente, prima ancora che *sub specie aeternitatis* ⁽¹⁷⁾.

opinioni turbano la riflessione, la indirizzano male e la inducono a pronunciare giudizi falsi e immorali. La volontà diventa debole di fronte all'istinto, e la gagliardia e la superbia di questo si accresce con lo sviluppo e con l'esercizio. È una lotta continua dell'uomo contro questi impedimenti; per vincere il male e per riconquistare la forza della libertà ».

⁽¹³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 591.

⁽¹⁴⁾ Era convinzione rosminiana che la verità è « totale » ed esiste soltanto in un « sistema ». Cfr. CONTRI, *Il sistema della verità*, in *Riv. rosm.*, 1964, 3-4, p. 256 ss.

⁽¹⁵⁾ Naturalmente questa « tolleranza » non coincide con una piena « libertà » in materia religiosa; tuttavia il potere civile non deve interpretarla restrittivamente, poichè ove, anche in un programma di eguaglianza tra confessioni religiose, « lo stato riducesse la libertà di tutte le confessioni religiose, mediante opportuni accorgimenti, ovvero ponesse a carico di tutte gravami fiscali, obblighi o adempimenti tali da svuotare di ogni contenuto la libertà religiosa » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 147), non potrebbe certo sostenersi che in questo contesto termini di « tolleranza » o di « libertà » abbiano un senso concreto e leale.

⁽¹⁶⁾ A onore del vero la posizione di Rosmini non era destinata a raccogliere gli entusiasmi della Chiesa di Pio IX. Ma, ancora più tardi, il successore di Papa Mastai Ferretti (cfr. LEONE XIII, *Immortale Dei*, cit., p. 170) ribadiva che non era lecito porre i differenti culti ad egual condizione giuridica con la vera religione, anche se giustificava quei governi che per gravi ragioni di *bonum faciendi* o di *malum vitandi* « tolleravano » per via « di fatto » i differenti culti nei loro Stati. Cfr. sul punto SARACENI, *Stato cattolico e tolleranza dei culti acatolici nella dottrina della Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1957, I, p. 63 ss.

⁽¹⁷⁾ Un invito a considerare i temi della « libertà », della « parità » tra cittadini, delle funzioni dello Stato, nelle contingenti situazioni storiche e culturali prima ancora che nelle prospettive ultra-terrene, è rivolto anche da JEMOLO, *La libertà religiosa*, cit., pp. 137-38.

Da qui l'opportunità di una « lunga, pubblica, libera discussione » poichè « gl'individui di cui un popolo è composto non si possono intendere se non parlano molto fra loro; se non si comunicano a lungo di continuo i propri individuali sentimenti; se non contrastano insieme con calore; se gli errori non escono dalle menti e, manifestati a pieno e sotto tutte le forme, combattuti; se le idee imperfette de' singoli non ricevono perfezione dallo scontro con le idee di tutti; se dall'abbattersi insieme delle idee, non si giunge a distinguere quella parte che è ammessa da tutti e dal suffragio di tutti riceve autorità immensa » (18).

Anche siffatto aperturismo ottimistico del Rosmini, incompatibile con ghetti ed esoterismi, pur nella adesione incondizionata alla difesa e alla diffusione della sola religione cattolica (19), dimostra la valutazione positiva delle facoltà umane e di quella libertà che « costituisce l'essenza della persona » perchè « se la

(18) « Se finalmente — prosegue ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2105, pp. 746-47 — a forza di ragionare insieme non si giunge a convincersi, che in molte già si conviene senza sospetto e che le sole espressioni, le sole forme, variano, non il pensiero intimo che è uguale; ond'è che spesso per trovarsi d'accordo basta sì uniformi o si accumulano il linguaggio, al che presto arrivano, se pur s'avvedono, che in questo solo sta la discrepanza che li divide, massimamente che l'esercizio del ragionare insieme conduce tutti ad imparare il linguaggio di ciascheduno, e il linguaggio di ciascheduno diventa un solo linguaggio di tutti ».

(19) Il proponimento e l'azione del Roveretano sono cristiani e, meglio, cattolici nel senso dell'attingere e del diffondere gli aspetti più profondi e perenni del cristianesimo e del cattolicesimo, tanto che per la restaurazione del « nostro patrimonio culturale filosofico religioso ... Rosmini e il rosminianesimo rappresentano una tappa fondamentale, il punto da cui iniziare il lavoro dei continuatori » (SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Milano 1963, p. 309).

Sull'attaccamento del Nostro alla Chiesa, ricorderemo, tra tutti, gli articoli di PUSINERI, *Proposte e risposte: Amore e devozione di Antonio Rosmini alla Chiesa*, in *Charitas* 1933, pp. 20 ss.; 48 ss.; 86 ss.; 120 ss.; 153 ss.; 186 ss.; 218 ss.; 245 ss.; 277 ss.; *ibidem* 1934, p. 26 ss. Infine, circa la devozione al Pontefice, le parole espresse a commento della proibizione delle sue « due opere »: « preferisco mille volte che se ne vada una parte dell'onor mio, piuttosto che una particella di quello del Capo della Chiesa » (ROSMINI, *Lettera a Gustavo di Cavour dell'11 aprile 1850*, in *Epistolario completo*, cit., XIII, p. 496).

persona non fosse libera non potrebbe essere suprema » tanto che « la facoltà suprema di operare è contraddistinta dalla libertà personale » (20). Con questo atteggiamento, che si risolve ontologicamente in un atto di padronanza sentimentale (21) e di amore intelligente, l'uomo acquista incompatibili meriti; « egli si unisce di proprio moto a tutti gli enti; al Fonte degli enti, li ama tutti, e da tutti riscuote amore, trasfonde in tutti se stesso, e tutti si trasfondono in lui; allarga allora i suoi propri limiti, completa la sua natura angusta e deficiente; non finisce più solo di sè, minima particella di essere, ma finisce di tutta l'entità, e nel mare dell'Essere essenziale trova e riceve la propria felicità, una felicità morale che non può più disvolgere, un bene che non può più perdere; questo è il fine dell'uomo, l'altissimo fine della persona, e conseguentemente della natura umana; e questa comunicazione, questa società mutua degli enti con l'ente degli enti e tra sè, è il fine dell'universo » (22).

Benchè fondamentale fosse il proposito rosminiano « di combattere gli errori del suo tempo che sono anche quelli di oggi, seppure si presentino sempre con vesti diverse e nuove » (23), tuttavia « bisogna tirare una linea, un grande muro di separazione, fra l'errore e l'errante, impugnando quello senza pietà e questo rispettando e amando » (24) con una dimensione spiritua-

(20) GARGANO, *Il concetto rosminiano del diritto*, in *Riv. rosm.*, 1952, 3, p. 198.

(21) La padronanza delle nostre azioni è conseguenza di quella relativa agli affetti, poichè la libertà « si esercita prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguente si esercita poi sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: insomma, le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti » (SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini*, cit., p. 121).

(22) Così ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit. (ed. naz.) n. 906. Cfr. BENVENUTI, *La conoscenza amativa e la comunione con gli altri*, in *Riv. rosm.*, 1968, 23, p. 189.

(23) ZIZAK, *L'idea di giustizia come fondamento del diritto*, cit., p. 315.

(24) Così nella raccolta di scritti intitolata *Apologia*, Prefazione, p. VIII ove anche: « importa non dimenticare mai che non siamo noi giudici dei nostri fratelli, che questi non debbono essere meno l'oggetto della nostra affezione e della nostra carità, per essere essi privi della luce del vero ».

Questa tesi del Rosmini è analoga a quella del MANZONI, *Osservazioni sulla*

le che i teologi post-conciliari non esiterebbero a definire ecumenica e che ormai è suggellata dal magistero della Chiesa ⁽²⁵⁾. Infatti « è da rispettarsi in ogni individuo il diritto di esprimere, di tutta la forza, le proprie persuasioni tali quali in lui sono di buona fede » ⁽²⁶⁾ e, se non esiste il diritto di pensare non correlato alla verità, « c'è però in ogni modo il diritto ed anzi il dovere di pensare secondo ciò che si ritiene onesto e vero » ⁽²⁷⁾.

I convincimenti che una persona trae dall'intima contemplazione dell'essere ideale, che vive e cresce in lei ⁽²⁸⁾, debbono essere rispettate poichè la verità se è conquista della « persona » non è però monopolio del singolo individuo ⁽²⁹⁾, sicchè « a chi è

morale cattolica, cap. VII, e riprova una comunanza di pensiero che trovava motivo di accrescersi alla luce dei frequenti incontri sul lago Maggiore, stando l'autore dei *Promessi Sposi* a Lesa e il Rosmini a Stresa, cioè « ad una distanza che una buona passeggiata a piedi o in carrozza copre in poco tempo » (MANCINI, *Il giovane Rosmini*, cit., p. 15). Su questi numerosi e cordiali contatti cfr. Giuseppe MOLTENI, *Due note manzoniane*, Milano 1928, il quale rileva che « una delle più forti ragioni che trattenevano il Manzoni nella villa di Lesa, era la vicinanza del Rosmini » (p. 67) e che « quando Rosmini non ebbe più nemmeno la vanità della carrozza, fu il Manzoni che se ne procurò il piacere » (p. 69).

⁽²⁵⁾ Testualmente GIOVANNI XXIII, *Pacem in Terris*, 11 aprile 1963, in A.A.S., 1963, pp. 299-300: « non si dovrà però mai confondere l'errore con l'errante, anche quando trattisi di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale religioso ». Cfr. anche i documenti del Concilio *Dignitatis Humanae*, n. 14 e *Gaudium et Spes*, n. 28.

⁽²⁶⁾ Cfr. *Apologia*, cit., p. 12.

⁽²⁷⁾ MONZINI, *Il pensiero civile di Antonio Rosmini*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, cit., I, p. 344. Sostiene l'Autore che tale opinione sarà sempre rispettabile « perchè, se ha anche solo l'apparenza di onestà e di verità, non può essere nè così turpe nè così falsa in tutti i suoi aspetti, da non dar luogo all'illusione ed alla buona fede » (*op. cit.*, *loc. cit.*).

⁽²⁸⁾ Per un raffronto tra codesto insopprimibile ricollegamento dell'uomo all'idea dell'essere in Rosmini, e il ritrovamento, secondo Blondel, dell'idea nell'essere e dell'essere nell'azione, cfr. CHAIX-RUY, *A. Rosmini: Anthropologie et Théosophie*, in *Riv. rosm.*, 1964, 3-4, p. 169 ss.

⁽²⁹⁾ È una riprova della superiorità della persona sull'individuo, costante fissa del pensiero cristiano. Infatti « le nom d'individu est commun à l'homme et à la bête, et à la plante, et au microbe, et à l'atome » mentre la persona è « une substance individuelle complète, de nature intellectuelle et maîtresse de ses actions » la quale « possède cette chose divine qu'est l'esprit » (MARITAIN, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1925, p. 29).

impegnato nella ricerca dell'assoluto, il relativo delle varie teorie non interessa e la coincidenza di libertà e verità impone una reciproca accettazione dei fini raggiunti da altri per altri mezzi » ⁽³⁰⁾.

Se è vero che l'essere manifesta, oltre che le essenze, anche la legge morale e che la ragione della società umana risiede nella pluralità composita di un'unica specie umana ⁽³¹⁾, « vanno demolite le barriere dell'egoismo di individui, di famiglie e delle stesse nazioni » ⁽³²⁾, che si pongono contro le aspettative dialogiche auspiccate dallo spiritualismo rosminiano agli occhi del quale « ogni questione, per ben definita che sia, rimane sempre aperta; acciocchè vi possono essere sempre delle persone, alla mente delle quali definita interamente non paja; ed anche queste hanno il diritto di parlare, anche queste d'essere udite; rimanendo con esse tuttavia una cosa da fare, o ammaestrare o venirne ammaestrati » ⁽³³⁾.

In queste premesse che sono investite di un indiscutibile influsso giusnaturalistico, fondante l'esaltazione della persona e l'insopprimibilità del suo diritto alla libertà di pensiero ⁽³⁴⁾, il concet-

⁽³⁰⁾ PASSERI PIGNONI, *Libertà e Verità, espressioni dell'arte contemporanea*, in *Riv. rosm.* 1960, 4, p. 242.

⁽³¹⁾ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2674 ss. e 2683.

⁽³²⁾ Così nell'ultimo scritto apparso sulla Rivista rosminiana (cfr. BRUNELLO, *La filosofia giuridica di Carlo Gray*, in *Riv. rosm.*, 1960, 4, p. 246); GRAY, *L'idea del progresso nella filosofia del diritto e della politica di A. Rosmini*, 2, in *Riv. rosm.*, 1959, 2, p. 94.

⁽³³⁾ Ancora in *Apologia*, cit., loc. ult. cit..

⁽³⁴⁾ Esaminando le matrici individualista e positivista con le quali può presentarsi nell'« età moderna » il diritto di libertà, ANNA RAVÀ (*Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella costituzione italiana*, cit., p. 3) afferma che « la tesi individualista, nella specie giurisdizionalista e contrattualista, ... tutto riconduce all'individuo, fondando i diritti di libertà sulle insopprimibili esigenze della natura umana, nella piena applicazione del principio della originarietà, della innatività di tali diritti. Diritti di libertà, pertanto, preesistenti allo Stato, e Stato frutto a sua volta di una rinuncia, da parte degli individui, di una porzione della loro libertà ». In questo senso anche FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 19, pel quale « la libertà, intesa come privilegio [è] concessione di tempi ormai lontani ». Invece CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Milano 1957, p. 16, ritiene che anche la tesi positivista risente di un certo influsso giusnaturalistico quando si

to di libertà religiosa trova il suo inserimento nell'opera filosofica e giuridica di Antonio Rosmini. Come già si è avuto modo di ricordare, nelle opere che definiscono il « momento della maturità », tese per lo più ad una elaborazione teoretica, la configurazione specificamente *de iure* del problema è soltanto accennata, mentre profonda ed esauriente è la trattazione dei temi che forniscono il substrato filosofico per la costruzione del poliedro in cui è racchiusa la libertà religiosa nella complessità delle sue estrinsecazioni. Più propriamente, in quello che si è chiamato il « momento politico » di Rosmini, il problema della libertà in materia religiosa subisce, come più avanti si vedrà, un processo di

afferma la necessità di una autolimitazione da parte dello Stato, in corrispondenza di una insopprimibile, anche se circoscritta, sfera di libertà individuale. Sulle conseguenze di questo innatismo, che esalta la persona, nell'ordinamento canonico cfr. da ultimo LOMBARDÍA, *La persona en el ordenamiento canónico*, in *Dinámica jurídica postconciliar*, Salamanca 1969, p. 37 ss.; DEL PORTILLO, *Los derechos de los fieles*, in *Ius canonicum*, 1971, n. 21, p. 70 ss.

Ponendosi il quesito se « la libertà religiosa, oltre che un puro concetto ed un semplice principio giuridico, possa essere considerata altresì come un vero e proprio diritto, che eventualmente possa farsi valere anche verso e contro lo Stato, e, in caso affermativo, a quale categoria di diritti possa essere ascritta » FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 5, scrive che « senza star qui a considerare le concezioni secondo le quali la libertà religiosa si deve considerare come un diritto innato e le concezioni secondo le quali essa si deve, per contro, considerare come un diritto riflesso, basterà dire che ormai la più comune ed autorevole dottrina giuspubblicistica moderna considera la libertà religiosa come un diritto pubblico subiettivo ». Le conseguenze di una concezione simile nel campo canonistico sono valutate da JEMOLO, *Esiste un diritto dei fedeli ai sacramenti?*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1913, VII, p. 133 ss.; FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova 1941, p. 158 ss.; ID., *Il problema del diritto soggettivo e dell'azione in relazione al problema della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato nell'ordinamento canonico*, in *Acta congressus internationalis iuris canonici*, Roma 1953, p. 116 ss.; CIPROTTI, *De vocabolorum usu ad ius subiectivum designandum in Codice iuris canonici*, *ibidem*, p. 57 ss.; DE LUCA, *I diritti fondamentali dell'uomo nell'ordinamento canonico*, *ibidem*, p. 88 ss.; ONCLIN, *Considerationes de iurium subiectivorum in Ecclesia fundamento ac natura*, *ibidem*, p. 211 ss.; OLIVERO, *Intorno al problema del diritto soggettivo nell'ordinamento canonico*, Torino 1948, p. 3 ss. Il diritto soggettivo è stato riespresso dopo il Concilio Vaticano secondo, come diritto dei fedeli, e così più pregnante appare anche il concetto giuridico della libertà religiosa, e di altri diritti che la canonistica passa in rassegna; cfr. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, in *Ius canonicum*, VI, 1966, p. 339 ss.; DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en*

decantazione, in senso giuridico, per l'applicazione concreta dei principi alla realtà storica.

In ogni modo alla individuazione dei contenuti e dei limiti della libertà religiosa si perviene dopo aver focalizzato la differenza tra la libertà più alta che si consegue nella ricerca della verità e quell'altra libertà, che è spazio essenziale alla prima e nella quale possiamo riconoscere anche la particolare categoria della libertà religiosa, giusta sempre la convinzione che alla verità, che dà la *libertà dell'intelligenza*, si arriva soltanto con la fiducia nel dialogo e nella pratica della reciproca tolleranza.

A questo proposito, trattando della « scambievole libertà nelle discussioni letterarie » nei *Principi regolatori di tutte le di-*

la Iglesia, Pamplona 1969, *passim*; HERVADA-LOMBARDÍA, *El derecho del Pueblo de Dios, I, Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970, p. 277 ss.; LARICIA, *Considerazioni sull'elemento personale nell'ordinamento giuridico canonico*, Milano 1971, p. 17 ss.; inoltre vanno segnalate altre due opere canonistiche spagnole: GONZÁLES DEL VALLE, *Los derechos fundamentales del fiel. Alcance y operatividad del concepto*, Pamplona 1971 e VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969.

Per quanto attiene la tutela dei diritti soggettivi, ancora una serie di studi che mostrano la posizione di avanguardia dei canonisti iberici nella produzione sull'argomento; DE ECHEVERRÍA, *La defensa procesal del derecho en el ordenamiento canónico*, in *Acta Congressus internationalis iuris Canonici*, cit., p. 62 ss.; LÓPEZ ALARCÓN, *El abuso del derecho en el ordenamiento canónico*, in *Jus canonicum*, IX, 1969, p. 121 ss.; SOUTO, *El reglamento del Tribunal Supremo de la Signatura Apostolica*, *ibidem*, p. 521 ss. Per completezza si ricorda anche una serie di scritti, maturati intorno al principio di sussidiarietà, che confermano la posizione dottrinale delle monografie sopracitate. Così GUTIERREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, in *Jus canonicum*, 1971, n. 22, p. 413 ss., che traccia sinteticamente il processo logico di deduzione del problema dal principio di superiorità e di dignità della persona nel diritto della Chiesa (p. 424 ss.); BERTRAMS, *De principio subsidiariorum in iure canonico*, in *Periodica de re mor. can. lit.*, 1957, n. 46, p. 3 ss.; ROBLEDA, *Persona y sociedad: el principio de subsidiariedad*, in *Miscellanea Comillas*, 1959, p. 152 ss.; DE REINA, *Poder y sociedad en la Iglesia*, in *Iglesia y Derecho*, Salamanca 1965, p. 99 ss.; VARALTA, *De principio subsidiariorum relate ad ordinandam administrationem iustitiae in Ecclesia*, in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Typis Poliglottis Vaticanis, 1970, p. 334 ss.; infine, in relazione al problema del bene comune, meta designata della società, secondo il pensiero della Chiesa, DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa y el bien común temporal*, in *Jus canonicum*, 1970, p. 283 ss.

discussioni letterarie, Rosmini ribadisce, nel solco di una visione antropologica rigorosa eppur sensibile ai valori della cultura ⁽³⁵⁾, nonché di un insegnamento ecclesiale profondo come profonda è la realtà universale da cui promana ⁽³⁶⁾, che « il rilevare gli errori di qualsiasi genere, ma specialmente gli errori morali e religiosi, sparsi nei libri, è beneficio che si fa alla scienza e al pubblico, non un peccato di intolleranza » ⁽³⁷⁾.

Proprio perchè, alla luce di quella libertà, che costituisce la stessa società ⁽³⁸⁾, l'uomo non deve violare i diritti che *naturalmente* ⁽³⁹⁾ spettano a tutti i componenti del corpo sociale; non si commetterà una « ingiustizia » rilevando la non credenza in Dio

⁽³⁵⁾ Cfr., ampiamente, sul punto, SANCIPRIANO, *Fondamenti scientifici dell'antropologia rosminiana*, cit., p. 222 ss.

⁽³⁶⁾ Una visione della Chiesa, come emerge dalla dottrina rosminiana... che abbraccia veramente tutto e che perciò è veramente universale, cioè cattolica, divina e umana, è profondamente radicata nella Scrittura e nei Padri della Chiesa, anche se, per determinati motivi storici successivi al Concilio di Trento, nei tempi in cui visse il Rosmini, pochissimi o quasi nessuno vi accennava. Incominciava in Germania il Möhler a sviluppare una ecclesiologia, in cui si metteva in risalto maggiormente l'anima della Chiesa e la sua vita interiore. Ma ancora al Concilio Vaticano I si aveva un certo timore e una certa preoccupazione a parlare della Chiesa come 'corpo mistico'» (RIVA, *Tematica teologica in Rosmini*, cit., p. 288).

⁽³⁷⁾ ROSMINI, in *Apologetica*, 1840, p. 301. Va precisato che i *Principi regolatori di tutte le discussioni letterarie* furono pubblicati nella *Apologetica* citati di seguito al *Saggio sulla dottrina religiosa* di G. D. Romagnosi, precedentemente apparso, nel 1837 a Roma, sugli *Annali di scienze religiose*.

⁽³⁸⁾ Con un atto libero l'uomo decide di essere anche sociale, senza che, come già si è sottolineato, l'ingresso nella società allarghi la dimensione « essenziale » e la perfezione « personale » dell'individuo (cfr. GARGANO, *Libertà. Sua base e suoi limiti in Rosmini*, cit., pp. 22 ss.; 33 ss.; 40 ss.).

⁽³⁹⁾ La naturalità di tali diritti fondamentali si svolge parallela alla nozione di diritto naturale, cioè « le droit de l'homme comme être naturel, avec ses facultés et ses pouvoirs. Ce droit ne constitue ni une catégorie morale, ni une catégorie juridique; il exprime un fait, une « nécessité de nature » qui entraîne l'homme à désirer et à vouloir ce qui lui permet de se maintenir dans sa nature et à toujours tenter de conserver la vie par tous les moyens en son pouvoir. Ainsi, par droit de nature, chaque homme a droit à tout ce qu'il peut estimer être bon pour lui. Le droit de nature est un pouvoir et une liberté qu'on ne peut pas ne pas constater » (MASPETIOL, *Le droit et la politique: deux visions partielles et fragmentaires d'une même réalité sociale*, in *Archives philos. du droit*, 1971, p. 4).

di un altro ⁽⁴⁰⁾, ma si darà luogo ad un autentica violazione dei principi di libertà e di civiltà se, forzando l'arco di esercizio del diritto di libero pensiero ⁽⁴¹⁾, « oltre il dirgli che la sua dottrina è atea, e anticattolica, altri aggiungesse de' vilipendj personali; perocchè niente gli darebbe diritto a questo » ⁽⁴²⁾.

Raccomandabile il ricorso ad una impostazione dialogica e ad un'opera di « persuasione », nella quale Rosmini crede fermamente perchè ha « una efficacia invincibile » che, secondo alcuni critici, rivelerebbe « una fiducia essenzialmente liberale » ⁽⁴³⁾. Tale tesi non pare però accettabile non tanto perchè Rosmini, uomo della Restaurazione come formazione originaria, quando esponeva i convincimenti in oggetto, ancora non era venuto a rilevante e concreto contatto con le ispirazioni liberali, quanto piuttosto perchè il Roveretano, quando enuncia che l'« intelletto si convince colla sola ragione e l'animo si piega colla sola persuasione » ⁽⁴⁴⁾, esprime una fiducia — che fu anche intesa « democraticamente » ⁽⁴⁵⁾ — la quale è, in termini più esatti, genuina-

⁽⁴⁰⁾ Cfr. ROSMINI, *Principi regolatori di tutte le discussioni letterarie*, in *Apologetica*, cit., p. 302.

⁽⁴¹⁾ Per una critica attuale alla « equivalenza vilipendio = non manifestazione di pensiero » cfr. FINOCCHIARO, *Appunti in tema di vilipendio della religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, cit., p. 527 ss. In senso favorevole all'accoglimento della tesi per cui il disprezzo della religione non può rientrare nella manifestazione di pensiero, anche perchè è lesivo di diritti altresì tutelati dall'ordinamento giuridico, è invece CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, cit., pp. 169 e 177 ss. Afferma il FINOCCHIARO, *op. cit.*, p. 528 che « nel vilipendio, sia che questo fatto colpisca delle entità istituzionali, sia che colpisca delle entità ideali, l'agente intende porre in rilievo, in termini accesi, degli aspetti di tali entità che ritiene criticabili ».

L'agente, cioè, vuole attaccare un'istituzione, un'ideologia, ecc., affinché nell'animo di chi ascolta o legge il discorso, o di chi guarda il disegno, si crei una disposizione contraria all'istituzione, all'ideologia, ecc. Può ben trattarsi di un attacco grossolano, ma ciò non vale ad escludere *a priori* che si tratti di una manifestazione di pensiero ».

⁽⁴²⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, loc. ult. cit.

⁽⁴³⁾ Cfr. PROVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 367-68.

⁽⁴⁴⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 187 p. 174.

⁽⁴⁵⁾ « La doctrine de Rosmini ne peut être pleinement valable et intelligible que dans une contexte démocratique » (JOLIVET, *De l'art de persuader d'après*

mente cristiana nella verità che vive e cresce in ogni persona, imprevedibilmente alimentata dallo Spirito divino.

Questo di persuadere senza violenze morali e psicologiche è un compito cristiano e umano, che nulla toglie alla libertà come forza creatrice ⁽⁴⁶⁾, rende onore all'« ordine della verità, e quindi della giustizia » che « preesiste alla società » ⁽⁴⁷⁾, consente alla persona di realizzare « il suo triplice slancio verso la verità, le virtù e la felicità » ⁽⁴⁸⁾ e manifesta la potenza liberatoria dell'uomo che in funzione del suo prossimo è chiamato « a soggiogare tutto ciò che v'ha di *soggetto*, facendolo servire all'ordine *oggetto* ed assoluto; a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale, sull'universo e su tutto ciò che in esso si rinviene di bello, di grande, di seducente, di incantevole » ⁽⁴⁹⁾.

2. Ammessa la libertà di pensiero come espressione di una necessità insita nella dimensione sociale dell'uomo ⁽⁵⁰⁾, l'analisi

Rosmini ou de l'influence comme facteur de socialité, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954) cit., p. 70).

⁽⁴⁶⁾ « La liberté de l'homme se manifeste par une faculté unique au monde, celle d'inventer et même de révéler... Il s'agit de la puissance magnifique de l'homme, grâce à laquelle se fait par excellence l'histoire, et dans son cadre se créent la culture et la civilisation. C'est la liberté de l'homme en tant que créativité » (DESPOTOPOULOS, *Introduction à l'étude de la liberté dans le Droit*, in *Archives phil. du droit*, 1971, p. 66).

⁽⁴⁷⁾ BULFERETTI, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, in *Riv. rosmin.*, 1962, 2-3, p. 162.

⁽⁴⁸⁾ « La libertà è l'attività mediante la quale la persona si chiama signora dei propri atti: la libertà è l'attività per la quale la persona realizza il suo triplice slancio verso la verità, verso la virtù, verso la felicità » (GARGANO, *Il concetto rosminiano del diritto*, cit., p. 198).

⁽⁴⁹⁾ SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini*, cit., pp. 131-32.

⁽⁵⁰⁾ « La liberté de penser, au sens pratique du mot, — qui est le seul sens valable, car, dans l'absolu et au niveau de ce que Rosmini appelle 'jugement possible' ou intuition du vrai, il n'y a pas de liberté de penser, — la liberté de penser signifie que tout homme, quel qu'il soit et quelle que soit sa situation sociale, a, comme tel, le droit inaliénable de juger et d'assentir comme il entend, sans subir aucune peine de la part d'autrui, individu ou représentant du pouvoir, même quand ceux-ci sont fermement convaincus d'être en possession de la vérité »

del problema libertario, secondo l'economia della nostra ricerca, deve affrontare le pagine della *Filosofia del diritto*, in cui il tema è svolto con un procedimento che potremmo definire « a sbalzo ». Non ci troviamo, infatti, davanti ad una semplice esposizione teorica, bensì ad una elaborazione polemica, al fine di « chiarire in che differisce la dottrina giuridica della libertà di coscienza dalla dottrina giuridica dello scetticismo religioso » ⁽⁵¹⁾.

La preoccupazione di stabilire le differenze intercorrenti tra il problema della libertà di coscienza e le tesi scettiche o agnostiche è spiegabile nel periodo storico del diffondersi dell'indifferentismo e della sua drastica condanna da parte di Gregorio XVI con l'enciclica *Mirari vos* ⁽⁵²⁾.

(JOLIVET, *De l'art de persuader d'après Rosmini ou de l'influence comme facteur de socialité*, cit., p. 60).

⁽⁵¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 185.

Questa breve citazione ci dà l'occasione per alcune precisazioni sui termini usati da Rosmini a questo proposito. Abbiamo già specificato nell'introduzione come in questa fase particolare del pensiero rosminiano, il problema della libertà religiosa venga alla luce soprattutto con delle caratterizzazioni filosofiche. Rosmini qui parla spesso di libertà di coscienza in materia religiosa, che è il termine più esatto e preciso, ma intende esprimere lo stesso concetto anche quando, come nel passo ora citato, parla soltanto di libertà di coscienza.

Quando parla poi di scetticismo religioso, intende quella particolare posizione di pensiero, che viene altrove anche chiamata indifferentismo seguita da alcune correnti illuministiche del liberalismo del tempo.

⁽⁵²⁾ *Acta Gregorii Papae*, I, Roma, Ex typografia poliglotta. MCMI, Atto CLXII, anno MCCCXXXII, pp. 171-172.

« Alteram nunc parsequimur causam malorum uberrimam, quibus affligari in praesens comploramus Ecclesiam INDIFFERENTISMUM, scilicet, seu pravam illam opinionem, ... Atque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte abusda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum asserendam esse ac vindicam cuiuslibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur dictantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem promanare. Huc spectat deterrima illa ac nunquam satis execranda et detestabilis libertas artis librariae ad scripta quaelibet edenda in vulgus, quam tanto convicio audent nonnulli efflagitare ac promovere ». Con questa enciclica *Mirari vos*, Gregorio XVI « condannò categoricamente le libertà su cui il Lamennais voleva fondare il suo edificio. Essa ricusò di prendere partito per i popoli contro i re, e si dichiarò in favore della conservazione politica e sociale. Il papa non accettava la parte di un Gregorio VII democratico che il Lamennais avrebbe voluto assegnargli. L'enciclica produsse il crollo del sogno del

Come è noto, nel *Saggio su l'indifferenza* Lamennais afferma che è dovere umano il non rimanere indifferenti ed inerti quando è in questione la Chiesa ⁽⁵³⁾. In particolare, poi, « nella dottrina che sostiene la necessità della tolleranza in materia religiosa, l'Abate bretone scorge una nuova forma di persecuzione contro la Sposa di Cristo, che egli vuole epurata di ogni diritto episcopale e conciliare, e desidera legata alla concezione ieratica della monarchia assolutista » ⁽⁵⁴⁾. Ma questo spirito così deciso che « pure dopo il colpo della *Mirari vos* del 15 aprile 1832 non si rassegnava al silenzio e avrebbe avuto più aspra e specifica condanna dalla *Singulari nos* del 15 giugno 1834 » ⁽⁵⁵⁾, nella esaltazione del « senso comune » che è « il sigillo della verità » ⁽⁵⁶⁾, risolve il problema della « certezza » in termini di una infallibilità di cui il genere umano, e non il singolo individuo, è detentore.

Sulla scorta di questi presupposti ispirati ad un indifferenzismo che non poteva sfuggire alla censura romana e alla enciclica di Gregorio XVI ⁽⁵⁷⁾, il pensatore francese ritiene che mentre la

Lamennais e il distacco da lui dalla Chiesa. Egli rimase uno spirito religioso fino alla morte, ma divenne un nemico del cattolicesimo ecclesiastico e del papato ». (SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, cit., pp. 45-46). Una prosecuzione dell'opera patrocinante l'alleanza della Chiesa e della libertà, fu condotta da Lacordaire e da Montalembert. Cfr. GIACCHI, *Il significato storico di Montalembert*, cit., p. 93.

⁽⁵³⁾ LAMENNAIS, *Saggio nell'indifferenza*, tr. it., Modena 1824, 2, p. 64.

⁽⁵⁴⁾ MISSORI, *Tommaseo e Lamennais*, in *Riv. rism.*, 1963, 3, p. 206.

⁽⁵⁵⁾ GIACCHI, *Il significato storico di Montalembert*, cit., p. 98.

⁽⁵⁶⁾ Così LAMENNAIS, *Saggio sull'indifferenza*, cit., 2, p. 80. Questo « senso comune » è il frutto del consenso, di tutti i popoli di ogni epoca storica, alle verità e ai precetti rivelati da Dio, vivi nella tradizione delle genti e custoditi dalla Chiesa. Secondo l'abate bretone « la logica delle nazioni è tanto severa quanto la verità stessa di Dio. Un individuo può retrocedere davanti a delle conseguenze, la società, mai » (*ibidem*, 1, p. 39). La Chiesa ha poi un ruolo decisivo poiché « chiunque si separa da questa Società fondata dal Mediatore, e da lui governata, non possedendo alcun diritto a beneficio della mediazione, è privo di ogni mezzo di comunione con Dio » (*ibidem*, 1, p. 483).

⁽⁵⁷⁾ Il documento pontificio era stato ispirato da « les périls que faisant courir à l'ordre public européen une doctrine qui semblait encourager et absoudre d'avance toutes les révolutions populaires » (DE BROGLIE, *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Paris 1965, p. 119). Tuttavia « quoi qu'il en puisse

ragione individuale possiede soltanto delle opinioni, la società può possedere i dogmi che non deriverebbero pertanto da una effusione rivelatrice diretta a uno o a pochi, bensì da una convergenza di tutti sul piano della verità. Essa non sarebbe dunque più un appannaggio ed un requisito esclusivo della religione cristiana, essendo i semi di questa « in qualche modo, frammisti anco alle credenze dell'altra metà del genere umano » ⁽⁵⁸⁾.

In prospettiva di libertà il discorso lamennaisiano si concreta nella affermazione inequivocabile di un diritto alla libertà di fede e di coscienza in capo ad ogni uomo, ma non nel senso della più integra riscoperta cristiana che giace nella valorizzazione della persona, « anello magico dell'infinito e dell'empirico » ⁽⁵⁹⁾,

être des préoccupations politiques de Grégoire XVI, il suffit de lire son encyclique pour voir que l'ensemble d'erreurs qu'il condamne déborde immensément la question du respect et de l'obéissance dus par les sujets à leurs princes légitimes. Ce qu'il entend réprover avant tout, comme la source de tout le reste, c'est une exaltation immodérée de toutes les formes de la liberté, solidaire d'un *indifférentisme religieux* qui attribue à toutes les 'consciences' individuelles des lumières pleinement suffisantes pour acheminer chaque âme à son salut, et qui prétend, en conséquence, exclure des préoccupations de l'autorité publique tout ce qui concerne le règne de la vérité moral et religieuse dans la société humaine » (*ibidem*, loc. cit.).

Sulle rovine dei *deliramenta* del liberalismo « l'enciclica eleva l'edificio neogotico delle sue proposizioni negative, fondate ancora e sempre sulla tesi agostiniana della duplice funzione della *auctoritas* dei Principi del secolo, *'quam sibi collatam considerent non solum ad mundi regimen sed maxime ad Ecclesiam praesidium'*: d'onde la condanna del separatismo, come quel sistema appunto che presume di rinnegare il compito del Principe di *'defendere Ecclesiam'* e spezza per ciò stesso l'unità funzionale della *civitas christiana* » (BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 149).

⁽⁵⁸⁾ Cfr. TOMMASEO, *Confutazione del saggio sull'indifferenza*, in *Dizionario estetico*³, Milano 1860, p. 200.

⁽⁵⁹⁾ Persona, questa specie di anello magico dell'infinito e dell'empirico, è, come tale, attività e sovranità: attività perchè è la vita stessa che si muove e si organizza in tutte le sue concrete esigenze; o sovranità perchè è l'affermazione della vita come verità, cioè della sua destinazione infinita. Per conseguenza la persona è il diritto sussistente, perchè nella persona verità e vita, eterno e sentimento, valore e fatto fanno blocco; per essa, realizzare la propria vita è adempiere un infinito dovere nel quale si riassumono tutti i doveri della vita. E quindi in essa, per usare il linguaggio preciso di giuristi, diritto oggettivo e diritto soggettivo coincidono: l'affermazione della propria vita come tendenza alla legge assoluta » (CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., pp. 331-32).

ovvero del giusnaturalismo ⁽⁶⁰⁾, ma in ragione della impossibilità concreta di conseguire la verità e dell'agnosticismo di base che pretende di informare un diritto tanto vitale per il singolo in ordine sia agli obiettivi contingenti che alle mete ultra terrene ⁽⁶¹⁾.

Da queste esacerbanti teorizzazioni e « da questa fonte pestilentissima dell'indifferentismo sgorga quella sentenza assurda ed erronea, o piuttosto 'deliramentum': che si deve affermare e rivendicare a ciascuno la libertà di coscienza » ⁽⁶²⁾. Così davanti a un Lamennais che « giunge dalla libertà generale a quella della Chiesa » e a un Montalembert che muove « dalla libertà della Chiesa a quella generale » ⁽⁶³⁾, Rosmini, più vicino al secondo, pur con una sua autonomia di vedute, ricerca il criterio di qualificazione e di delimitazione dei vari aspetti di cui si compone il

⁽⁶⁰⁾ Cfr. COTTA, *Giusnaturalismo*, in *Enc. dir.*, XIX, Milano 1970, p. 510 ss. L'importanza di questa teorica, sviluppatasi filosoficamente nel XVII secolo, è oggi evidenziata, ai fini della interpretazione delle norme canoniche, da FUMAGALLI CARULLI, *Soggettività dell'interpretazione e diritto della Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1970, p. 103 ss.

⁽⁶¹⁾ A proposito della « condanna pronunciata da Gregorio XVI nell'Enciclica « *Mirari vos* » contro il liberalismo di Lamennais, la condanna di Pio IX nella Enciclica « *Quanta cura* » e nel *Sillabo* contro alcune affermazioni liberali circa il diritto alla libertà di coscienza e di culto, il diritto alla libertà di pensiero e di opinione, il diritto ad una indiscriminata libertà di stampa, o contro l'affermazione di un assoluto agnosticismo e di una assoluta neutralità dello Stato in materia religiosa » COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 312 scrive che « se esaminiamo attentamente e a fondo questi documenti... ci si avvede subito che la condanna non cade sulla affermazione della libertà spirituale in materia religiosa: sempre la Chiesa aveva affermato e difeso, e pure questi Pontefici affermano, che la fede è libera, che l'adesione alla verità divina assoluta deve nascere dall'interno dell'uomo, nella luce di una intelligenza convinta e con l'aiuto della grazia, non può essere imposta dall'esterno. La condanna di quei Pontefici si dirige contro la motivazione che veniva accolta per l'affermazione di quelle libertà: contro l'agnosticismo e l'indifferentismo religioso su cui venivano fondate; contro ogni misconoscimento del valore oggettivo, per gli individui della società, della verità divina rivelata; contro le molteplici negazioni del suo valore assoluto, della sua universalità, della sua necessità per la salvezza degli individui e la negazione della sua funzione benefica per la stessa società umana: contro la negazione della sua conoscibilità, da parte degli individui e delle comunità ».

⁽⁶²⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 185.

⁽⁶³⁾ GIACCHI, *Il significato storico di Montalembert*, cit., p. 105.

prisma della libertà, per svolgere la sua tesi equilibrata, « amico e fautore » com'è « della libertà di coscienza ben intesa » ⁽⁶⁴⁾.

Identificata la libertà di coscienza come *libertas a coactione*, il Rosmini può efficacemente allinearsi con tesi oggi sfociate nelle formulazioni del Concilio Vaticano secondo ⁽⁶⁵⁾, senza tuttavia aderire alle concezioni indifferentistiche o dello « scetticismo religioso ».

Dopo aver collocato la prima sede delle libertà nella persona umana, il Rosmini distingue la libertà dalla *licenza* ⁽⁶⁶⁾ ritenendo che « la libertà, per contrapposto alla licenza, non può essere che il libero esercizio di tutte le facoltà umane regolate dalla legge morale » ⁽⁶⁷⁾, giusta le puntualizzazioni antropologiche e i principi morali insiti nel sistema rosminiano, fondato sull'autorità e sull'intervento di Dio ⁽⁶⁸⁾.

Nel saggio intitolato *Libertà di coscienza*, inserito nelle *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte* ⁽⁶⁹⁾, il

⁽⁶⁴⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, *loc. ult. cit.* La ricerca di una esatta collocazione filosofica della libertà di coscienza è non solo determinazione cui il Rosmini giunge nel clima di tensione e di timore susseguito alla presa di posizione del Pontefice avverso al liberalismo di Francia, ma è anche una testimonianza della responsabile metodologia che accompagna il Roveretano nei suoi studi.

⁽⁶⁵⁾ *Dignitatis Humanae*, n. 10: « l'atto di fede è per natura un atto libero ».

⁽⁶⁶⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolta*, p. 86 ss.

⁽⁶⁷⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 119.

⁽⁶⁸⁾ « Dio non si manifesta solo nella maestà, nell'ordine del cosmo, ma nella trama finalizzata della storia, il cui epicentro è la persona umana, concreatrice con Dio del proprio destino individuale e sociale. Questa centralità dell'uomo nella storia si intende soltanto alla luce di Cristo » (PELLEGRINO, *Il soprannaturale nella storia del pensiero di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4, pp. 255-56). Sul punto anche BOGLIOLO, *La concezione cristiana della storia in A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1955, 3, p. 203 ss.

⁽⁶⁹⁾ La raccolta è del 1853 e riunisce otto articoli usciti dal 14 al 23 luglio su *L'Armonia*. Lo stesso Pio IX si compiacque per questi scritti che riguardavano anche il matrimonio e i rapporti dello Stato con la Chiesa, tanto che « le parole dell'ultima sua Allocuzione consonavano alla dottrina da lui esposta sul matrimonio ». (ROSMINI, lettera a mons. Luigi Moreno, 13 novembre 1857, in *Epistolario completo*, XI, p. 719). Per un riferimento sintetico ma preciso ai temi di questi saggi: JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 76, il quale,

tema viene proiettato, di fronte al contesto irreligioso di certi ambienti, verso l'adeguamento della libertà in esame alla legge morale e alla giustizia che regolano il principio stesso della libertà su un piano ontologico e socio-politico.

Per la verità gli schemi della società teocratica, che avevano materiato le visioni della stessa *Filosofia del diritto*, vengono trascurati, in favore di più concrete considerazioni che, mirando a fatti storici vicini e determinati, non potevano non indugiare sulla prorompente ideologica francese ed, in connessione, sul ritorno al culto cattolico dopo la Rivoluzione del 1789, sull'intento

soffermandosi segnatamente sull'argomento trattato nelle prime quattro questioni, scrive: Lo Stato non può essere indipendente dalla Chiesa perchè non può avere poteri maggiori di quelli propri alla moltitudine di famiglie e di uomini che si uniscono a costituirlo; ora per la dottrina cattolica ogni uomo è soggetto alla potestà della Chiesa; deve quindi lo Stato sottoporsi se la Chiesa dichiara ingiusta o illecita qualche sua legge. Nè può darsi separazione tra Chiesa e Stato, per ciò che l'una è giudice supremo soltanto della liceità o della illiceità di ogni azione, e l'altro è giudice supremo soltanto della utilità delle singole azioni; d'altronde, anche i diritti religiosi dei cittadini devono essere protetti dallo Stato; ma per proteggere tali diritti lo Stato deve conoscerli ed all'uopo aver riguardo alla religione. Lo Stato è autonomo, ma solo dentro la sfera delle cose morali ed oneste; il legislatore non ha un potere incondizionato di fare leggi; nè si danno poteri moderatori idonei a sostituirsi a quello della religione; non sono certo tali le assemblee parlamentari; che possono dar vita alla tirannia delle maggioranze. Le relazioni tra Stato e Chiesa possono ridursi a tre sistemi: d'immistione, di alleanza, di organismo. Fallace il primo, chè non ci sono materie veramente miste, potendosi sempre separare le materie delle due giurisdizioni, fallace pure il secondo che genera il pericolo che Chiesa e Stato escano dalle rispettive vie, mentre le cose religiose non devono poi servire al bene temporale, che è di ordine inferiore, il sistema logico è il terzo, per cui ogni potere conserva la libertà di operare dentro la propria giurisdizione, ed i due poteri osservano tra loro le relazioni che scaturiscono dalla propria natura. La legge dello Stato non può essere atea; anche se il legislatore non toccasse mai oggetti religiosi, potrebbe venire in collisione con la religione, che riguarda e prescrive molte cose esterne e corporali. Così non ci può essere un matrimonio civile, perchè il legislatore non deve far nascere alcuna collisione con la legge religiosa. Il divorzio può essere applicato ai cittadini la cui religione lo consente, ma non si può applicarlo ai cattolici senza offendere la loro libertà di coscienza. Potrà dunque la legge disporre diversamente per gli appartenenti ai vari culti; anzi la legge dovrà disporre separatamente per le varie comunità religiose, quante volte essa involga relazioni con soggetti religiosi». Come si vede è « la chiara negazione dello Stato con una sua tavola di valori morali, dello Stato casa comune a tutti i cittadini, di ogni fede ed opinione » (Id., op. cit., p. 77).

di abolire le leggi scaturite dall'odio religioso nonchè sulla legge divorzista ispirata al principio della libertà di coscienza. Consentendo alcuni culti la dissolubilità del vincolo matrimoniale, la libertà di tale vincolo e la libertà dei culti avrebbe sofferto una violazione se la legislazione statuale non avesse permesso il divorzio a coloro che ne avessero fatto richiesta. Invero « la legge civile, per rispettare la libertà di coscienza, deve adottarsi a quelli che credono meno. E questa è appunto la medesima massima che conduce all'ateismo totale della legge. Poichè fra tutte le gradazioni di credenza c'è anche quella in cui ogni credenza svanisce, e perciò la legge si dovrà adattare propriamente a quelli che non hanno alcuna credenza, e così dovrà essere essa stessa atea » ⁽⁷⁰⁾.

A queste ipotesi culturali, non aliena da concretizzazioni storiche, il Rosmini oppone una libertà di coscienza in virtù della quale la legge civile non coarta in nessuna forma la estrinsecazione religiosa della coscienza; ed i limiti di quest'ultima saranno forniti dalla misura che non contraddica alla legge stessa ⁽⁷¹⁾.

Rosmini, « uomo fervidamente cattolico » ⁽⁷²⁾, rompe in tal

⁽⁷⁰⁾ ROSMINI, *Libertà di coscienza*, in *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 95.

⁽⁷¹⁾ Questa problematica è analizzata da SANCIPRIANO, *Autorità e libertà nel pensiero politico-sociale di A. Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 384.

Scrivono GALLI, *Studi rosminiani*, cit., p. 121: « Se il compito della società civile è la tutela di tutti i diritti e il loro miglioramento, è ingiustizia sacrificare l'individuo allo Stato, o delle minoranze agli interessi della maggioranza » e ovviamente macroscopico sarebbe subordinare la maggioranza alla minoranza. Invero va promossa una perfetta uguaglianza sicchè « tutti i cittadini hanno diritto al governo e in loro risiede la vera sovranità. Ma questo diritto, essendo acquisito, perchè nato con la società, può essere trasmesso, e di qui il principio rappresentativo » (*Id.*, op. cit., p. 122).

La dottrina della libertà di coscienza non riguarda, nel caso di atti immorali derivanti da opinioni religiose, le credenze come tali, ma questi « atti inumani » contro i quali « si ha il diritto di opporre la forza » (GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., pp. 329-30).

⁽⁷²⁾ GEMELLI, *Introduzione a Chiesa e Stato, Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, I, Milano 1939, p. X, colloca Rosmini insieme a Manzoni, Carlo Alberto e Pellico, dei quali « il contri-

modo il binomio indifferentismo-libertà di coscienza, cioè la presentazione unitaria di due problemi che la stessa *Mirari vos* considera intimamente collegati, fonda la libertà di coscienza sulla assenza di « coazioni » e sul rispetto dovuto ad ogni uomo in quanto « persona » e riporta la questione all'interno del sistema di valori del pensiero cristiano.

La verità che conduce alla vera libertà esiste e la Chiesa la proclama costantemente nel suo secolare e fatale cammino verso la Parusia⁽⁷³⁾: questa ineffabile realtà non sfugge al Roveretano, anche se il momento cristologico nella sua costruzione è anticipato dalle tavole ontologiche. Per Rosmini il concetto della libertà di coscienza non implica che ogni posizione ideologica o dottrinale sia buona per se stessa e, che quindi non esiste una verità oggettiva; è invece importante che si sia colto il valore della volontà libera⁽⁷⁴⁾ e si sia sostenuto, da parte di chi poteva ben cedere

buto di pensiero e di azione di uomini *fervidamente cattolici*, era pur stato imponente » per « la rinnovazione culturale del Risorgimento ».

(⁷³) « Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo » (*Gaudium et Spes*, n. 39) ma siamo consapevoli che l'economia cristiana... in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore » (*Dei Verbum*, n. 4).

Del resto la Chiesa « nel dare aiuto al mondo così come nel ricevere molto da esso, a questo soltanto mira; che venga il Regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità » (*Gaudium et Spes*, n. 45) e perciò si realizza la sua missione quale « universale Sacramento di salvezza » (*Lumen Gentium*, n. 48) che mostra la benevolenza di Dio per gli uomini. E noi « andiamo pellegrini incontro alla finale perfezione della storia umana, che corrisponde in pieno col disegno del Suo amore: 'Ricapitolare tutte le cose in Cristo, quelle del cielo come quelle della terra' » (*Gaudium et Spes*, n. 45).

(⁷⁴) Anche in questa prospettiva libertaria e religiosa è valido il rilievo secondo il quale « ogni qualvolta l'uomo opera in conseguenza d'un bene conosciuto, compie un atto di volontà, ma la volontà può aver agito spontaneamente sotto la spinta dell'impulso, che nasce dall'istituto » (BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, cit., p. 77). Anche se la libertà di coscienza stoltamente intesa ancora non abbraccia azioni esterne attinenti al proprio credo, non « si può obiettivamente pensare che essa non si traduca in atti concreti per rimanere una formulazione e un diritto statico e imperante. Si capisce allora come valga anche qui la considerazione ulteriore che, nel rilevare l'ipotesi di un impulso non così incidente da determinare la volontà, riconosce l'indecisione

alle strette di un cattolicesimo intollerante, che ciascun uomo ha diritto ad un itinerario personale alla verità, da percorrersi nella più assoluta libertà e senza l'intervento di condizionamenti interiori od esteriori.

Il pensiero del Roveretano, svincolato da suggestioni conservatoristiche forse non estranee ad alcuni ambienti della Restaurazione, è inequivocabilmente fermo: «l'impiegare la forza esterna per costringere altrui ad aderire ad una credenza religiosa, sebbene vera, è un assurdo logico ed una manifesta lesione di diritto» ⁽⁷⁵⁾. Poi, nel temperamento logico delle esigenze di libertà e di autorità, di obbedienza e di responsabilità ⁽⁷⁶⁾, Rosmini non ha dubbi circa il convincimento attraverso l'opera della ragione e della persuasione, poichè «la forza fisica non cattiva che il corpo» ⁽⁷⁷⁾.

della volontà che può essere superata solo ove intervenga una forza che il soggetto deve trar da sé solo, la qual nuova forza aggiunta dà il tracollo alla bilancia determinando il modo dell'operazione. Ora questa forza è propriamente la libertà» (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 610). Bisogna allora distinguere la forza della spontaneità da quella della libertà. La prima, dice BESCHIN, *op. cit.*, loc. ult. cit., «può essere necessitata, se vi sono degli impulsi interni che determinano necessariamente la volontà di agire, ma non può essere violentata, cioè spinta ad agire da qualcosa di esterno; la libertà invece non può essere nè violentata nè necessitata perchè è virtù del soggetto, che non ha un costante e determinato rapporto con gli stimoli od impulsi dati alla volontà, ma anzi perturba l'azione di questi stimoli, che si oppone loro, che aiuta i più deboli contro i più forti, che determina il soggetto ad appigliarsi ad un partito, eziandiochè egli si trovasse in bilico! (Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 611). La libertà è dunque la facoltà che ha l'uomo di determinare le proprie volizioni».

⁽⁷⁵⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 186.

⁽⁷⁶⁾ Per una considerazione della «libertà» e della «autorità» collegate all'«obbedienza» e alla «responsabilità, alla luce dell'insegnamento di Cicerone e Seneca, nonchè di San Tommaso, vedi MANCINI, *Linguaggio di salvezza*, Milano, 1964, p. 160 ss. Quest'opera è particolarmente interessante per l'impegno ad inquadrare i problemi nel clima fatto di componenti socialiste ed ideale liberale (p. 166) non diverso da quello in cui Rosmini visse, ed in essa veramente «mons. Mancini dà, per così dire se stesso, con uno stile che potremmo anche dire canonico e ottocentesco, ma pienamente catafratto dalla acribia e dalla scaltritudine della critica moderna» (CONTI, recensione a MANCINI, *Linguaggio di salvezza*, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4, p. 391).

⁽⁷⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 174, n. 187.

Nel rifiuto di imposizioni e di violenze perpetrate anche in nome della dottrina e della religione vera, le quali si traducono in un « assurdo logico » e in una « lesione di diritto », emergono i caratteri del procedimento « a sbalzo » di questo « uomo di Chiesa prima di tutto e fino alle più intime fibre », ⁽⁷⁸⁾, preoccupato di salvaguardare la persona in cui ravvisa un soffio divino ⁽⁷⁹⁾. Sullo sfondo si stendono i confini della teoria indifferentista e dello scetticismo religioso che questo « segno di contraddizione per i tempi a lui contemporanei » ⁽⁸⁰⁾ evita accuratamente al fine di stornare l'insorgere di equivoci circa la « libertà di coscienza, ben intesa », di cui Rosmini è dichiarato custode e convinto sostenitore anche perchè « nell'impiego della forza si fa altrui un danno, s'infligge altrui una pena » e pertanto « si entra nella sfera dell'altrui proprietà » ⁽⁸¹⁾.

Muovendo dal presupposto che « ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che vi sia una persona » ⁽⁸²⁾, e che il vincolo di proprietà fa in modo che la « cosa possa divenire istrumento usabile dalla persona a' suoi fini » ⁽⁸³⁾, il Rosmini osserva che, attraverso l'atto di impossessamento, l'uomo provvede a se

⁽⁷⁸⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 243.

⁽⁷⁹⁾ Scrive infatti che « ciò che dà alla persona umana il valore di fine si è l'elemento divino che la informa » (ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., nn. 543-44). Per una discolta dell'aristotelismo individuato dai suoi accusatori in questa affermazione, cfr. la lettera del 20 ottobre 1856 di Gustavo di Cavour al Rosmini, in VALLE, *Lettere inedite del Marchese Gustavo di Cavour al Rosmini (1850)*, in *Riv. rosm.*, 1858, 4, p. 287.

⁽⁸⁰⁾ « Sembra ormai cosa ovvia e soprattutto sembrano maturi i tempi acchè si addivenga ad una organica considerazione del problema Rosmini, segno di contraddizione per i tempi a lui contemporanei » (VECCHI, *Introduzione al Rosmini spirituale*, in *Riv. rosm.*, 1967, 3-4, p. 243).

⁽⁸¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 188. Per una definizione rosminiana dell'indifferentismo cfr. *Id.*, *op. ult. cit.*, I, n. 190, p. 253: « La dottrina dello scetticismo religioso pretende che ciascun uomo abbia un uguale diritto di tenere una credenza qualsivoglia, perchè tutte le dette credenze si reputano incerte ». Non è quindi una parificazione dettata da criteri di uguaglianza giuridica ma dà incertezza gnoseologica.

⁽⁸²⁾ ROSMINI, *Logica* (ed. naz.), p. 141, n. 362.

⁽⁸³⁾ Ancora ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 197, n. 312.

stesso e al proprio bene « senz'altro riguardo » ⁽⁸⁴⁾. Tale rapporto di proprietà sta a fondamento della inviolabilità della persona ⁽⁸⁵⁾ sotto la forma negativa di « diritto di non ricevere lesione » ⁽⁸⁶⁾ e consente all'uomo di acquisire alla sua essenza un attributo particolarmente cospicuo poichè la cosa posseduta gli appartiene, diventa parte del suo sentimento e di lui stesso ⁽⁸⁷⁾. La proprietà dunque « costituisce una sfera intorno alla persona, di cui la persona è il centro; nella quale sfera niun altro può entrare; niuno potendo staccare dalla persona ciò che le è congiunto della detta congiunzione, giacchè questo distacco cagionerebbe dolore alla persona; e ogni dolore cagionato ad una persona, per se stesso considerato, è proibito dalla legge morale come un male » ⁽⁸⁸⁾.

Accanto al ricupero della libertà di coscienza degli sviamenti dell'indifferentismo, vi è il chiaro proposito di agganciare il diritto di libertà in materia religiosa al parametro dei diritti innati ed extrasociali che realizzano la proiezione sociale della persona ⁽⁸⁹⁾. Tuttavia, anche se in nome della inviolabilità della

⁽⁸⁴⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 58.

⁽⁸⁵⁾ Cfr., per questa tematica, BONAFEDE, *Persona e proprietà*, cit., p. 222 ss.; CORSINI, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di A. Rosmini*, cit., p. 262 ss. ove costruisce il problema della proprietà nel quadro dei diritti naturali dell'uomo, secondo appunto il pensiero di Rosmini.

Per una considerazione di tutte le applicazioni del principio di « proprietà » nella sistematica del Roveretano, cfr. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 169 ss.

⁽⁸⁶⁾ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, cap. V, p. 318.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 197, n. 316.

⁽⁸⁸⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 190.

⁽⁸⁹⁾ Una pagina di Remo Bessero Belti, che ci espone quello che Sciaeca chiama l'aspetto « ascetico » della proprietà nella concezione di Rosmini, è particolarmente illuminante a questo proposito: « Per cogliere meglio l'aspetto ascetico della proprietà, occorre rifarsi alla proprietà che la persona ha dalla "natura" umana. La persona, infatti, è congiunta intrinsecamente alla natura umana con un nesso fisico e morale: la "natura", cioè, è "proprietà" connaturale ». La proprietà « acquisita » — con cui la persona congiunge a sè le cose esteriori — è una derivazione di quella connaturale. Per la persona, la proprietà connaturale — il possedere cioè la natura, vale a dire l'insieme delle tendenze, della capacità, delle potenze, degli istinti, delle energie, delle forze che noi chiamiamo « natura » umana — è condizione indispensabile per l'esercizio della « libertà », come è

persona e dei suoi diritti connaturati si reclama la libertà di coscienza, questa convinzione non implica il riconoscimento di un « diritto all'errore » e ne scaturisce quindi una libertà soltanto negativa. Per la sua completezza, invece, secondo gli schemi attualmente più accreditati, implicherebbe « una intelligenza ed una coscienza operanti. La libertà di fare ciò che è male o futile o stupido è il converso necessario della vera libertà; perchè senza la scelta, non c'è uno stato di indipendenza, non c'è una personalità morale » ⁽⁹⁰⁾.

Ma, nel filone di un insegnamento cattolico, forse più spirituale che giuridico, Rosmini ammette soltanto una tolleranza, concepita come « rispetto dovuto alla persona che sbaglia, anche quando sbaglia, fin che non diventi gravemente pericolosa; è un aspetto della carità sociale, cioè di una virtù civile necessaria e doverosa particolarmente per i cristiani, ma ben distinta dal rispetto di un diritto » ⁽⁹¹⁾. Tant'è che questa tolleranza, come si può arguire, « riguarda una condotta pratica e non un atteggiamento dottrinale » essendo nel corrispondente concetto inclusa « la disapprovazione teoretica di ciò che è oggetto della tolleranza » ⁽⁹²⁾.

richiesto dall'essere la persona un principio attivo supremo. Senza la « proprietà », cioè senza il nesso fisico-morale tra natura e principio personale, la « persona » non potrebbe usare delle facoltà e delle potenze della propria natura quali strumenti ai suoi fini. Sarebbe cioè inceppata nella sua « libertà ». Il diritto alla proprietà vi è quindi perchè c'è prima il diritto alla libertà, per il quale diritto la persona può attuarsi pienamente nel raggiungimento del proprio fine ultimo che è la totalità del bene, tutto il bene, Dio. L'aspetto ascetico della proprietà si ha, perciò, nella sua destinazione a servire alla persona per la sua attuazione piena nell'amore di tutto l'« essere » nell'ordine naturale e nell'amore di Dio nell'ordine soprannaturale. E questa destinazione si ha tanto nella « proprietà connaturale » che è la natura umana, quanto nella « proprietà acquisita » con cui la persona congiunge a sè le cose esteriori. (BESSERO BELTI, *Persona diritto e società*, II Corso cattedra Rosmini, lezioni M. F. SCIACCA, in *Charitas*, dicembre 1968, p. 340).

⁽⁹⁰⁾ SEARLE BATES, *Religious liberty, an Inquiry*, ora tr. it. *La libertà religiosa*, Torre Pellice, 1949, p. 404.

⁽⁹¹⁾ COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., pp. 319-20.

⁽⁹²⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 330. Sul concetto di tolleranza e sulla sua elasticità, cfr. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 8 ss.

3. Come esattamente è stato annotato, è « necessario risolvere la questione della libertà di coscienza e della tolleranza per affrontare l'importante problema della *difesa dei diritti religiosi* » ⁽⁹³⁾ che segna il passaggio dalla considerazione della libertà, nella spirale della « persona », alla apertura esistenziale e sociale della persona stessa. La religiosità, infatti, « è certamente il campo, in cui il carattere sociale dell'uomo si esplica più imperiosamente » ⁽⁹⁴⁾, sia nella sua forma di « *sequendi religionem suam quam quisque vult* », sia nella prospettiva di « *colendi religionem suam* » ⁽⁹⁵⁾. Entrambe sono manifestazioni della libertà personale che è insopprimibile ⁽⁹⁶⁾ e reclamano una rispondenza nella le-

⁽⁹³⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 333.

⁽⁹⁴⁾ RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 12. Per questo motivo « non si avrebbe completa libertà religiosa, ove accanto alla individuale, non fosse pure concessa la facoltà di manifestazione, di propaganda e di esercizio collettivi di una credenza religiosa ».

⁽⁹⁵⁾ Si tratta di due sequenze dell'Editto di Milano del 313 che si riferiscono rispettivamente alla libertà di coscienza e a quella di culto: « Il criterio differenziale tra questi due aspetti del diritto di libertà religiosa, secondo una una diffusa ed autorevole corrente dottrinarla, sarebbe costituito dal fatto che la libertà di coscienza rappresenta la libertà religiosa individuale e la libertà di culto quella religiosa collettiva ». Ma, continua D'AVACK (*Trattato di diritto ecclesiastico italiano. I, Introduzione sistematica. Fonti. Principi informatori e problemi fondamentali*, cit., p. 342) preferibile è « l'altro classico criterio differenziale, proposto dal Ruffini e da altri autorevoli scrittori, secondo cui la libertà di coscienza va riferita alla libera *manifestazione* della religione e la libertà di culto invece al suo libero *esercizio* e modo di esercizio, tenendo però presente che l'atto di culto, per quanto individuale e isolato, presuppone sempre l'appartenenza del soggetto a una collettività ». Al citato editto risalgono, come bene ha colto anche LOMBARDI, *Algunas reflexiones sobre el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, in *Levando el ancla — el problema Iglesia — Estado colateral a la libertad religiosa*, Madrid 1964, p. 29, « una serie de tentaciones reciprocas por parte del Estado y de cada uno de los laicos: la de servirse de la Iglesia como *instrumentum regni*; por parte de los hombres de la Iglesia, la de servirse de los Estados, como *instrumenta salvationis* (o también, ya sea con el fin último de la salvación, como *instrumenta potentiae* ».

⁽⁹⁶⁾ Su di essa si fonda tutta la gamma dei diritti. Infatti « la libertad personal no es un derecho, el primario, por decirlo así, sino que es la formalidad en la que son expresable los derechos. Es la forma que configura como derechos a todos los demás que puedan suscitarse. La libertad personal no entra en cuestión, a la hora de determinar el ámbito de los derechos. No es un derecho más es la condición esencial y esencializante de los derechos todos » (MUÑOZ-ALONSO,

gislazione civile che voglia, nello spirito che la informa, rendere omaggio alla « *nature des choses* », secondo il significato che questa espressione assume non già presso i materialisti e i fisicisti, ma che investe tutto il reale fino all'ordine delle leggi cosmiche⁽⁹⁷⁾. Rosmini, prima di fornire gli elementi che consentono di ricostruire la libertà religiosa come diritto pubblico soggettivo nel contesto di una società organizzata con propri regolamenti e leggi positive, sorretto da quello spirito di carità che dà nome e impulso all'Istituto da lui fondato⁽⁹⁸⁾, indugia nella considera-

La persona como derecho subsistente a la luz del pensamiento de Rosmini, in *Crisis*, 1969, 63-64, p. 271).

(97) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, 1748, I, cap. 1: « les lois, dans le signification plus étendue, sont les rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses ». Questa definizione fece accusare il Montesquieu di spinozismo, e l'Autore si difese dichiarando che era suo proposito quello di combattere la dottrina di Hobbes, il quale riteneva le leggi come istituzioni umane, nonché quello di riconoscere la necessità delle leggi ma senza aderire al ponteismo di Spinoza. Cfr. MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des lois*, in *Oeuvres*, 1799, V, p. 6 ss. Sul punto, oltre i due lavori di CORTA, *Montesquieu e la scienza della società di S. Agostino*, Milano 1960, vedi anche CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it., Firenze 1952, p. 336 ss.

(98) L'Istituto della Carità è una società di cristiani, che si propongono di attuare in tutta la sua semplicità e interezza la legge evangelica. Questa si assomma nella carità che San PAOLO (Rom., 13, 10) chiama « la pienezza della legge ». La carità è amore a Dio che si estende al prossimo nostro, ossia a tutte le creature intelligenti, nelle quali Dio è immagine: poichè, « se alcuno non ama il fratello che vede, come amerà Dio che non vede? ». Così San Giovanni (1^a Gv., 4, 20). L'amore di Dio conduce all'osservanza dei suoi comandamenti, secondo le parole di Cristo: « chi ha i miei comandamenti e li osserva, quegli è chi mi ama » (Gv., 14, 21). Del resto santificare l'anima propria per mezzo di una carità comune è il fine di ogni cristiano; santificarla di una santità più sublime per mezzo di una carità più squisita è il fine di tutti quei cristiani che anelano a vita di perfezione maggiore: l'Istituto, associandoli, altro non intende che agevolare ad essi il conseguimento di questo perfezionamento, sia per l'aiuto che deriva dallo stare insieme, sia per le grazie promesse da Cristo a coloro che si uniscono nel suo nome, come tramanda San Matteo (Mt., 17, 20). Cfr. *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità* riveduta ed aggiornata da ROSSI, cit., I, p. 804. Aggiungasi che « avendo l'Istituto per fine la carità universale, ogni opera di carità gli può essere propria e doverosa, entrato che sia nello Stato di vita attiva. La carità, come l'essere, una nell'essenza, nel suo esercizio è triforme; e secondo che si adopera di sovvenire il prossimo con beni, che giovano alla vita corporea o all'intellettuale o alla morale, fu dal Rosmini chiamata carità temporale, intellettuale,

zione della buona fede che può animare l'individuo. Invero, se « stanno di fronte due religioni nell'una e nell'altra delle quali ci hanno delle cose vere e morali, ma in una di esse ci stanno mescolati molti errori, quando nell'altra meno errori si trovano, o anco non ce n'ha alcuno, ma tutto è verità, in questo caso la buona fede è pur possibile da ambe le parti ». Pertanto « ambe le parti si debbono trattare delicatamente » ⁽⁹⁹⁾ e colui che « sostiene l'errore di buona fede, ha diritto di essere trattato senza alcun infliggimento di pena, perchè è incolpevole, sebbene non abbia diritto a sostenere il suo errore eziandioche egli sel creda » ⁽¹⁰⁰⁾. Inoltre, anche se non è ammissibile un « diritto all'errore » ⁽¹⁰¹⁾, qualora l'interlocutore difenda le proprie tesi religiose senza il ricorso alla forza « ma solo col ragionamento », sarà preciso dovere del suo contraddittore « disingannarlo col ragionamento » ⁽¹⁰²⁾.

A maggior ragione, stante l'impossibilità di dare un giudizio assoluto circa la buona o cattiva fede di una persona, non sarà legittimo infliggere una pena a chi professi credenze e annunci teoriche di marca religiosa, poichè il diritto e il dovere di vagliare in materia religiosa non appartiene indiscriminatamente ed arbitrariamente all'individuo, sia pure in nome della giustizia ⁽¹⁰³⁾.

spirituale. La temporale tiene l'infimo grado, come quella che procaccia infimi beni, quali sono quelli della vita corporea, che l'uomo ha comune col bruto, le sta sopra a immensa distanza la carità intellettuale, che mira ad accrescere la vita dell'intelletto per mezzo del conoscimento della verità; ad entrambe sovrasta la spirituale che, per l'adesione amorosa al vero conosciuto, tende a far l'uomo buono e felice, che è il principio della vita beata » (*op. cit.*, p. 809).

⁽⁹⁹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 201.

⁽¹⁰⁰⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 206.

⁽¹⁰¹⁾ Vedi *supra*, p. 149 ss.

⁽¹⁰²⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, loc. ult. cit.

⁽¹⁰³⁾ Scrive ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 189, che « nè vale il dire che si può infliggere altrui una pena meritata, in virtù del diritto da noi sopra indicato, di fare giustizia, innato a ciascuno. Perocchè quel diritto non può avere applicazione, là dove non v'abbia prima una sentenza certa che affermi la colpa. Ora qual uomo è in caso di pronunciare una sentenza certa sul conto della buona o mala fede colla quale taluno seguita delle opinioni religiose non assolutamente e intrinsecamente immorali? Nessuno certamente, trattandosi di cose occulte nel

L'uomo infatti prima che giudice è parte, sicchè « più una religione ha seguaci, più avrà giudici in suo favore » ma qualora « uno si considerasse solo giudice e non anche parte, si arrogherebbe i diritti di Dio » ⁽¹⁰⁴⁾ e prima ancora che contro i principi di tolleranza e di giustizia umana, peccerebbe contro la gerarchia di valori che culmina nel divino.

Queste osservazioni rosminiane, se indubbiamente rivestono un significato non trasfigurabile, in ordine alla qualificazione dei contenuti della libertà religiosa, contribuiscono efficacemente a definire la libertà di coscienza ⁽¹⁰⁵⁾. Tuttavia, riferendosi al-

fondo dell'animo, le quali sono invisibili agli occhi umani e visibili solo a quelli di Dio ».

Nel *Trattato della coscienza morale*, pubblicato a Milano nel 1844, Rosmini sviluppa ampiamente il problema della coscienza erronea vincibile e invincibile e quindi anche della buona o della mala fede. Ovviamente l'aspetto morale esula dai propositi di questo studio che fornisce la regola, al numero 234, circa la coscienza invincibilmente erronea: « È sempre illecito operare contro una coscienza invincibilmente erronea » (*Trattato*, cit., p. 135).

⁽¹⁰⁴⁾ GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 332. L'Autore commenta: « In materia religiosa non vi è uomo che non si parte: questo è il principio fondamentale che guida Rosmini nella risoluzione del proposto problema. Perciò non vi è una vera possibilità di un terzo (giudice), e quindi il diritto e il dovere di giudicare in materia religiosa lo ha solo l'individuo che sarà necessariamente giudice e parte, e perciò si avranno tanti giudici quanti uomini ».

⁽¹⁰⁵⁾ Libertà di coscienza e dal discorso sulla buona o mala fede largamente evidenziata mentre non altrettanto può dirsi per la libertà religiosa *tout court*. Questo rilievo vale sia nel caso che si aderisca all'opinione della prevalente dottrina, facente capo a Ruffini, che vuol la libertà religiosa costituita da quella di coscienza e quella di culto, sia che si opti per la tesi, elaborata segnatamente da studiosi francesi e tedeschi, secondo la quale la libertà di coscienza precederebbe quella religiosa in una sfera di maggior individualismo. In questo ultimo senso HOFMANN, *Gewissensfreiheit*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, IV, 872; JANSSEN, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Paris 1964, p. 171 ss.

Si rifanno al Ruffini, FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 14 ss.; CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 36 ss.; ORIGONE, *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Annali triestini*, 1950, p. 68; RANELLETTI, *Istituzioni di diritto pubblico*¹⁵, I, Milano 1955, p. 182; GABRIELI, *Delitti contro il sentimento religioso e la pietà verso i defunti*, Milano 1961, p. 286; D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 196. Mentre in senso avverso si muove BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Torino 1967, p. 43 ss., a Ruffini si riallacciano, per cenni, anche FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 2; DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 404,

l'asse dei rapporti intersoggettivi, mentre avallano il principio del rispetto che deve riservarsi alla altrui opinione religiosa, non costruiscono ancora il concetto di libertà religiosa come diritto soggettivo di natura pubblicistica.

Il problema della buona o della cattiva fede perde ogni rilevanza quando si verifica una manifesta lesione dei diritti altrui, oppure si assiste a comportamenti che sconvolgono valori comunemente ricompresi nella più ampia categoria del bene pubblico e del bene comune ⁽¹⁰⁶⁾.

nonchè, svolgendo osservazioni in prospettiva del collegamento tra il diritto dello Stato e l'ordinamento canonico SARACENI, *Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, cit., p. 203 ss.

Questo indirizzo non è limitato soltanto alla dottrina italiana ma ha trovato largo seguito anche oltr'alpe, a proposito del diritto svizzero, come attestano opere anche non recenti: FAZY, *De la revision de la Constitution fédérale*, Genève, 1871, p. 94; MARTIN, *De la solution donnée par la Constitution fédérale aux questions confessionnelles*, in *Rev. droit intern. et de législation comparée*, XV, 1885, p. 76 ss.; BEQUET, *Répertoire de droit administratif*, Paris 1891, p. 804; SALIS, *Le droit fédéral suisse*, Berne, 1893, II, n. 690, p. 401; LAMPERT, *Das Schweizerische Staatsrecht*, Zurich, 1933 p. 44 ss.; BURCKHARDT, *Kommentar des Schweizerisches Bundesverfassung*³, Berne, 1931, p. 442 ss. Inoltre per il diritto germanico, cfr. HAMEL, *Glaubens und Gewissensfreiheit*, in BETTERMANN-NIPPERDEY-SCHNEIDER, *Die Grundrechte*, Berlin 1960, IV, 1, p. 60 ss.; SCHOLLER, *Die Freiheit des Gewissens*, Berlin 1958, p. 119 ss., che da larga bibliografia, e DÜRIG, *Grundrechte und Zivilrechtsprechung*, in *Festschrift zum 75. Geburtstag von H. Nawiasky*, München 1956, p. 161.

⁽¹⁰⁶⁾ Rosmini distingue tra il bene pubblico e il bene comune. Il primo consiste nel « bene del corpo sociale preso nel suo tutto » e qui si ha il senso astratto della società in quanto ente a sè stante; il secondo nel « bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale » ed ecco il senso concreto della società come insieme di persone. E per Rosmini il bene comune è il vero bene cui la società deve tendere (*Filosofia del diritto*, cit., I, p. 680, n. 1679).

Interessante è il raffronto tra queste definizioni e la dottrina del Concilio vaticano secondo. A questo proposito per riferimenti sul bene comune inteso come — sono parole della *Gaudium et Spes*, n. 26 — « l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente », vedansi, oltre al passo citato, *Gaudium et Spes*, nn. 30, 42, 43, 59, 60, 63, 65 67 71 73 74 75 78 82, 84; *Inter Mirifica*, nn. 5, 11, 12, 15; *Apostolicam Actuositatem*, nn. 14, 31; *Presbyterorum Ordinis*, n. 9; *Gravissimum Educationis*, nn. 1, 3, 8, 12; *Dignitatis Humanae*, nn. 3, 6, 7. Il Concilio si preoccupa anche di fondare il bene comune nella libertà e nella giustizia e l'ordine sociale sull'uomo, tanto che quest'ordine e

Non poteva il Roveretano dimenticare che il riconoscimento del diritto di libertà di coscienza in materia religiosa incontra dei limiti nella organizzazione sociale. Mentre nessuno « può giudicare tra due uomini di diversa opinione, che si credono possedere la verità », invece, in virtù della sua posizione più elevata e coordinatrice, « un governo potrà benissimo impedire le violenze esterne e punire colui, tra i due contendenti, che fosse il primo a introdurre nella discussione la forza afflittiva, o la calunnia, o altra vera ingiuria alla parte avversaria » ⁽¹⁰⁷⁾.

In ogni caso l'intervento della autorità sarà dettato dalla volontà di salvaguardare quei diritti fondamentali dei sudditi e quel criterio di libertà in materia di fede che la scienza ecclesiastica odierna ha così vivi e di cui sono materiati i Patti Lateranensi ⁽¹⁰⁸⁾, la Costituzione repubblicana ⁽¹⁰⁹⁾ e la suprema assise ecumenica ⁽¹¹⁰⁾: in verità lo Stato agirà « unicamente perchè con

il suo progresso « debbono sempre lasciare prevalere il bene delle persone, giacchè nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato » (*Gaudium et Spes*, n. 26).

⁽¹⁰⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 272, n. 223.

⁽¹⁰⁸⁾ Ripetere da ultimo BACCARI, *Limiti costituzionali alle modificazioni dei Patti Lateranensi*, in *Scritti in onore di Gaspare Ambrosini*, I, Milano 1970, p. 65: « I Patti Lateranensi nella loro connessione giuridica costituiscono la specificazione concreta ed articolata del principio costituzionale della libertà religiosa, di cui è manifestazione la libertà della Chiesa con la creazione tra l'altro dello Stato della Città del Vaticano (articoli 3 ss. *Trattato*) e con le varie immunità personali (articoli 8 ss. *Trattato*) e reali (articoli 3 ss. *Trattato*), che non sono privilegi, almeno nel senso corrente e deteriore della parola, ma che rispettano la realtà storica, giuridicamente garantita ». Circa poi le esenzioni, stabilite dal Concordato « per il soddisfacimento delle esigenze spirituali della Comunità ecclesiale, affinché la libertà religiosa » non restasse « una pura formula », cfr. *Id.*, op. cit., p. 68.

⁽¹⁰⁹⁾ Osserva DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 406, che « il crollo del mito dello Stato hegeliano fatto proprio dal fascismo doveva necessariamente riportare in primo piano i cittadini, i quali riacquistavano la coscienza del proprio valore spirituale, della propria dignità umana, e ponevano a base della ricostruzione... l'uomo come valore originario e finale con i suoi diritti fondamentali ».

⁽¹¹⁰⁾ Pur di tutelare « i diritti fondamentali della persona e della salvezza delle anime » la Chiesa è disposta a rinunciare « all'esercizio di certi diritti legitti-

tali atti l'uno ha offeso i diritti dell'altro, indipendentemente dalla causa che egli sostiene » ⁽¹¹¹⁾.

Diversamente si configura l'ipotesi di una azione repressiva del potere civile diretta a frenare atteggiamenti inconsulti di quanti pretendano di affermare le proprie convinzioni religiose in termini di violenza e di disordine. Si registra, a questo proposito, una presa di posizione netta e precisa del Rosmini a favore dell'intervento della forza pubblica che, con ogni mezzo a disposizione, impedisce che, a causa di una libertà religiosa male intesa, si possano commettere sconvenienze, ignominie o delitti da parte di « furbi e prepotenti » ⁽¹¹²⁾.

A queste drastiche conclusioni il Rosmini perviene non certo per cedimento a teoriche volte ad esaltare lo Stato, come espressione di ordine, di potere, di forza ⁽¹¹³⁾, ma per la convinzione che l'origine dell'errore e dell'immoralità, così come della verità

mamento acquisiti»: *Gaudium et Spes*, n. 76. Cfr. GISMONDI, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, cit., p. 44 ss.

⁽¹¹¹⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 272, n. 224.

⁽¹¹²⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 189 ove a proposito « de' singoli atti esterni immorali e dannosi all'umanità, precedenti dalle false opinioni religiose, per esempio de' sacrifici umani dell'abbruciamento delle vedove indiane, delle prostituzioni sacre, ecc. » afferma che « colui che levasse via queste ingiurie fatte all'umana natura, e che così salvasse tanti infelici che ne sono le vittime, eziandio che a far ciò impiegasse la forza, meriterebbe il nome di benefattore dell'umanità e di ministro della giustizia ».

Ad evitare infrazioni del « buon costume » e dell'« ordine pubblico », con la scusa di riti e di tesi religiose, si dirige nell'ordinamento vigente segnatamente l'art. 31 disp. prel. cod. civ.: cfr. BARILLARO, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*², Milano 1968, p. 126 ss.

⁽¹¹³⁾ Utile il parallelo tra Haller e Rosmini e illuminante lo studio del loro concetto di Stato: SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., specialmente pp. 55 ss. e 141 ss. ove si analizza la formazione politica del Rosmini. Per quanto specificamente riguarda il problema del potere si rinvia all'ottimo lavoro di BAGOLINI, *Mito, potere e dialogo*, Bologna 1967, e si ricorda anche PARSONS, *Il concetto di potere politico*, in *Il politico*, 1963, p. 628 ss.

Circa certe suggestioni del Rosmini ancor giovane (cfr. BRUNELLO, *Antonio Rosmini*, Milano 1941, p. 239); si menzioneranno il contributo di Giuseppe SCIACCA, *Rosmini e Machiavelli*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954), cit., p. 390 ss. e il saggio di GRAY, *Napoleone visto da Rosmini*, in *Atti congresso filosofia Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), cit., II, p. 751 ss.

e della moralità, risiede nelle facoltà di cui la persona è fornita ed animata; « perciò non è causa del governo, ma è causa dell'uomo » ⁽¹¹⁴⁾.

Come si era dimostrato ne *La società e il suo fine*, « il bene umano, l'appagamento, è personale e al governo incombe non solo il dovere di non mettere ostacolo alle libertà degli individui che debbono da sè dar opera all'acquisto di quel bene, ma anco il dovere di aiutarli in questo » ⁽¹¹⁵⁾, tenendo ovviamente in speciale considerazione le esigenze confessionali del cattolicesimo, anche per quanto attiene il culto ⁽¹¹⁶⁾. Questa precisazione, se attesta quanto il Rosmini « sia alieno dal considerare le cose in astratto, in quel modo sistematico ed esclusivo, nel quale si considerano fin qui le questioni politiche, e spesso anche le giuridiche e la morali » ⁽¹¹⁷⁾, non conduce d'altra parte a sospettare

⁽¹¹⁴⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, n. 225.

⁽¹¹⁵⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, loc. ult. cit. Per quanto attiene *La società e il suo fine*, cfr. IV, cap. 2 e II, cap. 10.

⁽¹¹⁶⁾ È stato recentemente rilevato che « théoriquement, le problème des restrictions apportées à la liberté de culte par la nécessité de maintenir l'ordre joue à l'égard de tous les cultes, c'est principalement le culte catholique qui doit être examiné, en raison du caractère extérieur que revêt essentiellement ce culte par opposition au culte protestant par exemple » (COLLIARD, *Libertés publiques*³, Paris 1968, p. 345).

⁽¹¹⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 273 n. 226. Prosegue l'Autore: « se io per governo intendessi un cotal ente di ragione che sta sospeso, per così dire, nelle ragioni delle nubi, e dove non entrassero punto nè poco umani individui, dovrei indubbiamente concedere la conseguenza che a voi pare dover provenire de' miei principi, e dovrei anch'io dire... che la 'legge è atea'. Ma in quella voce, agli occhi miei, un governo non è che un aggregato di uomini in carne ed ossa, i quali governano la società sia che essi facciano con diritto proprio, o che li facciano per delegazione di quelli che sono e che vogliono da loro esser retti e governati. Dunque, come tutti gli uomini sono giudici, quando trattasi di verità e di mortalità, così del pari sono giudici in tale materia anche gli uomini impiegati ne' governi, dal primo di essi fino all'ultimo. E come a tutti gli uomini è ugualmente lecito, e talor doveroso, difendere le proprie e le altrui credenze religiose, se sono vere, quando elle vengano minacciate, così agli stessi uomini che governano è lecito, e anco doveroso, ciò fare. E come ciascuno in questa difesa adopera i mezzi che sono in suo potere, così gli uomini del governo possono del pari adoperare i mezzi che sono in loro potere, fra i quali mezzi si conta pure l'influenza governativa ».

orientamenti verso il liberalismo e l'indifferentismo, per quanto riguarda la proclamazione del dovere statutale di non mettere ostacolo alla libertà degli individui; ovvero verso il confessionarismo, per quanto riguarda l'attenzione particolare che riserva al cattolicesimo e alla Chiesa.

Basta a questo proposito osservare, in aggiunta alle considerazioni precedentemente svolte, che ad escludere un adesione all'indifferentismo e a ridimensionare l'ispirazione « liberale » del Roveretano, il Rosmini stigmatizzerà, come più avanti esamineremo, la cosiddetta « legge atea », pervenendo a conclusioni appunto in perfetta assonanza con il profilo ideologico emerso in modo ormai inequivocabile. Per quanto, poi, concerne la Chiesa e la religione cattolica, è fin troppo nota la devozione del Nostro, il quale tuttavia elabora una teorica dove, accanto ai diritti della Chiesa ⁽¹¹⁸⁾ e alla possibilità dello Stato di regolarne le sole « modalità » ⁽¹¹⁹⁾, impone, senza distinzione di religione, a tutti i governanti un eguale comportamento e l'osservanza delle medesime « leggi morali che moderano la difesa, che ciascuno fa del proprio e dell'altrui diritto » ⁽¹²⁰⁾.

Per la tutela dei diritti dei *subditi legum* le norme dello Stato, che definiscono il « diritto positivo sociale » ⁽¹²¹⁾, debbono at-

⁽¹¹⁸⁾ Sui « diritti connaturali alla società teocratica perfetta, ch'è la cattolica » sia che riguardino i membri della Chiesa che tutti gli uomini, cfr. CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, cit., II, p. 475 ss. nonché p. 481 ss. ove si tratta dei diritti di esistenza della Chiesa, di riconoscimento, di libertà, di propagazione, di proprietà.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. DI CARLO, *Il diritto nel pensiero di A. Rosmini*, cit., p. 24 ss.

⁽¹²⁰⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, loc. ult. cit.

⁽¹²¹⁾ In rapporto alla persona esiste il *diritto positivo sociale*, cioè la legge dello Stato. La sua validità è fondata sui diritti essenziali di ogni singolo individuo. Solo nella misura in cui la legge positiva rispetta e favorisce i diritti personali, essa è giusta. Il centro dell'interesse politico è dunque l'individuo (cfr. SCIACCA, *I principi della metafisica rosmينiana*, cit., p. 72: « la persona, come unità irripetibile, fa che tutti i valori siano personali »); scopo del governo è il bene dell'individuo e la sua azione deve svolgersi entro questi due poli che ne segnano l'inizio e la fine: l'individuo e il suo bene. Perciò Rosmini dichiara ingiuste e illecite tutte

tuare una « difesa con mezzi onesti » e debbono usare « con gli aggressori i mezzi di persuasione, ove pur essi si rendessero colpevoli con frodi e violenze, le quali possono essere punite e represses per quel che sono in se stesse, indipendentemente dal motivo della religione » (¹²²).

Lungi dall'arroccarsi su posizioni simili a quelle dei sostenitori dell'agnosticismo di Stato e della indifferenza di fronte al problema religioso, il Rosmini non concepisce lo Stato come semplice organismo amministrativo della giustizia o astratto *defensor fidei* ma ne interpreta le funzioni nel senso di una partecipazione attiva dello stesso, sotto l'egida della Chiesa, alla vita religiosa, senza escludere neppure la legittimità delle guerre di religione (¹²³).

Tale intervento del potere civile negli affari religiosi non si risolve dunque nell'attività legislativa, capace di favorire indirizzi confessionali ma anche di determinare limiti agli atti in cui si concreta la professione di fede (¹²⁴), e neppure si esprime in termini di organizzazione e di coordinazione tra istanze confessionali (¹²⁵), ma positivamente assume un ruolo promozionale che

le leggi « che restringono l'uso del diritto che hanno tutti gli uomini, di usare i migliori e più perfetti mezzi al conseguimento della virtù e del proprio morale appagamento » (ROSMINI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 254).

(¹²²) ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, loc. ult. cit.

(¹²³) Cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 337 il quale conclude rilevando come « la trattazione rosminiana in fatto dei diritti della società religiosa » non « sia esauriente e sempre accettabile: l'emanaione del Codice di diritto canonico ha dato unità ad una materia che al tempo di Rosmini poteva apparire frammentaria, quantunque già chiaramente fissata nei suoi principi e nei suoi canoni » (p. 339).

(¹²⁴) L'azione normativa e limitativa dello Stato è ora riconosciuta esplicitamente anche dal Concilio testè celebrato; « Il diritto alla libertà in materia religiosa viene esercitato nella società umana, di conseguenza il suo esercizio è regolato da alcune norme. Nell'esercizio di tutte le libertà si deve osservare il principio morale della responsabilità personale e sociale: nell'esercitare i propri diritti i singoli esseri umani e i gruppi sociali in virtù della legge morale sono tenuti ad avere riguardo tanto ai diritti altrui quanto ai propri doveri verso gli altri e verso il bene comune. Con tutti si è tenuti ad agire secondo giustizia ed umanità » (*Dignitatis Humanae*, n. 7).

(¹²⁵) I poteri dello Stato in questo ambito della « modalità » del diritto di libertà religiosa, sono evidenziati da MUÑOZ-ALONSO, *La persona como derecho*

si innesta in modo perfetto nel clima politico e nel momento storico in cui il Rosmini elaborava il suo sistema.

Infatti fino alla promulgazione dello Statuto Albertino, il quale peraltro contiene formulazioni di chiara marca confessionale ⁽¹²⁶⁾, per la disciplina del fenomeno religioso vigevano le disposizioni emanate da Vittorio Amedeo II nel 1723 ⁽¹²⁷⁾ e da Carlo Emanuele III, nel 1770 ⁽¹²⁸⁾, le quali segnano tappe de-

subsistente a la luz del pensamiento de Rosmini, cit., p. 275: « La sociedad civil, o el Estado modula los derechos, constituye o estatuye el modo de ejercitar el derecho, pero no puede entrar en la sustancia del derecho con poder originario supremo o transformante.

El derecho es intangible. Al Estado le incumbe organizar el modo del derecho, de su existencia, de su vigencia y de su protección.

El derecho es perenne, inmutable en su esencia; lo que es cambiante es su regulación, que ha de acomodarse a la dinámica de la sociedad civil... El derecho existió, existe y puede existir con independencia de la sociedad civil ».

⁽¹²⁶⁾ Per tutti CROSA, *La libertà religiosa nello Statuto Albertino*, in *Arch. giur.*, 1925, p. 20; RUFFINI, *Lineamenti storici delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino 1891, p. 31 ss. Circa l'influenza illuministica e gallicana sullo Statuto Albertino, cfr. MACNI, *Variazioni sui subalpini*, Padova 1962, p. 40 ss.

Disse tuttavia CAVOUR (cfr. *Risorgimento*, 10 marzo 1848) che l'indicazione della cattolica come religione dello Stato era « un semplice omaggio reso alla religione cattolica ». Svolgendo considerazioni sulla medesima indicazione, accolta dai Patti Lateranensi, avverte GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit., p. 89 che, con essa, « lo Stato assume dalla realtà empirica la più importante istanza religiosa dei cittadini (presupposto sociologico) e, come è proprio della attività normativa in cui si attua ogni ordinamento giuridico, opera la qualificazione di quella religione come 'sola' religione dello Stato, libero restando il cittadino di aderire ad altre confessioni religiose o di non aderire ad alcuna ». La norma in questione significa che la cattolica è la religione della maggioranza degli italiani, secondo FEDELE, *Uguaglianza giuridica e libertà religiosa*, in *Studi in memoria di Guido Zanobini*, IV, Milano 1965, p. 566.

⁽¹²⁷⁾ Le Costituzioni di Vittorio Amedeo II abolirono, come è noto, la situazione di tolleranza di cui godeva il culto valdese secondo l'editto del 23 maggio 1694 (BOCCIO, *La Chiesa e lo Stato Piemontese*, Torino 1854, I, p. 32; VIORA, *Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna 1930, p. 216 ss.; D'AVACK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 144 ss.).

⁽¹²⁸⁾ I primi sette titoli del libro primo sono dedicate alla religione della Dinastia e dello Stato mentre il titolo ottavo del medesimo libro si occupa degli ebrei. Questa specificazione per confessioni e non per individui, pur rispondendo ad un principio legislativo antico (cfr. VIORA, *La legislazione sabauda nel secolo XVIII, Le costituzioni piemontesi*, Roma, s.d., p. 29 ss.), non rende omaggio alla libertà religiosa intesa come diritto del singolo e non come appannaggio di una comunità istituzionalizzata.

cisive per la tutela del cattolicesimo, di cui favorivano largamente lo sviluppo a danno di altre espressioni religiose costrette a passare, come la valdese, da un regime di privilegio a una regolamentazione di diritto comune e, più tardi, ad assistere alla assunzione della cattolica come religione dello Stato.

Dinnanzi ai sudditi individualmente considerati, ma più ancora alle comunità confessionali ammesse nello Stato sabauo (129), il sovrano si riconosceva *custos et vindex canonum*, secondo schemi mutuati dall'assolutismo e che la dottrina liberale e lo spirito risorgimentale erano destinati a travolgere, nonostante la pausa della Restaurazione.

Rosmini non poteva eludere questo stato di cose e già è molto rilevante il suo propugnare una tolleranza reciproca ed una libertà religiosa come diritto del singolo, secondo tavole che

(129) A norma dell'antico ordinamento sabaudo non tanto i singoli sudditi venivano in considerazione, sotto il profilo delle libertà di religione, ma le religioni organizzate e riconosciute. Ovviamente questo stato di cose non è ammissibile alla luce delle più moderne concezioni sulla libertà religiosa intesa come la facoltà soggettiva di scegliere liberamente e individualmente tra un credo religioso e un altro, ovvero di astenersi anche da questo (cfr. LANARES, *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, cit., p. 53 ss.; COLLIARD, *Libertés publiques*³, cit., pp. 12 ss. e 326).

Nel solco di questa ultima evoluzione si pongono cfr. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, p. 181 e *passim*; CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 25 ss.; ANNA RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, cit., p. 151 ss.; JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, cit., p. 130 ss.; D'AVACK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 139; FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 26 ss.

Partendo dal presupposto che « la libertà religiosa si estrinseca sempre, in un complesso di azioni, che si svolgono come concreti rapporti di un corpo sociale, nella cui interna organizzazione i soggetti, sotto il governo di un sistema di norme regolatrici, si pongono in relazione di alterità o, secondo l'intuizione dantesca, di proporzione » SARACENI (*Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, p. 237) conclude che la libertà religiosa « oltre a manifestare gli adempimenti più elevati nel senso morale, realizza attraverso l'autodeterminazione, nelle varie fasi del 'se, del quale, del come' della libertà giuridica individuale, un effettivo vigore nello Stato, entro limiti che vanno, naturalmente, precisati, di norme di diritto positivo o naturale, e come tali osservate, vigenti in un ordinamento extrastatuale, dando, così, luogo ad un'indiretta forma di interferenza, con collegamento, fra due ordinamenti giuridici ».

superano la stessa impostazione albertina ⁽¹³⁰⁾. È ancora una volta il sistema metafisico ad imporsi sulle idee politiche, fondato rigorosamente com'è sulla « persona », fulcro di una speculazione compatta e spiegazione ultima della libertà religiosa, diritto innato e inalienabile dell'uomo.

4. La natura e la religione sono i « limiti » invalicabili della società, i quali, inerendo all'individuo in quanto persona, lo assicurano da ogni tentativo di negazione di diritti radicati nella sua stessa essenza e pertanto irrinunciabili. Di tali limiti è garante la Chiesa, la cui supremazia morale non è vanificata dal pur necessario suo rinnovamento ⁽¹³¹⁾. L'autorità statale, risolto in linea teorica la « questione antica e l'antica lite » ⁽¹³²⁾ del rapporto intercorrente tra la libertà, come « fonte del progresso che svolge

(130) Sulle tolleranze di Carlo Alberto nei confronti delle confessioni acattoliche, da ultimo, PEYROT, *La legislazione nelle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 522 ss. Per cenni relativi alle vicende dei Valdesi ancora PEYROT, *La Chiesa evangelica Valdese come « culto ammesso nello Stato*, in *Dir. eccl.*, 1953, p. 247 ss.

Per un raffronto tra l'art. 1 dello Statuto Albertino e l'art. 8 della Costituzione cfr. gli studi di GISMONDI, *L'interesse religioso nella Costituzione*, in *Giur. costituz.*, 1958, 1231; ID., *L'autonomia delle confessioni acattoliche*, in *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemlo*, cit., I, p. 635 ss.; ID., *I principi di politica ecclesiastica nella vigente costituzione italiana e le norme relative*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 562 ss.; ID., *Le confessioni acattoliche nell'ordinamento costituzionale vigente*, in *Libertà religiosa e trasformazione della società*, cit., p. 135 ss.

(131) Tale rinnovamento, sul quale concordavano i maggiori spiriti anche liberali dell'epoca, non si risolve soltanto in realizzazioni d'ordine esterno e temporale (come quella del sottrarre la nomina dei vescovi al potere civile giusta la stigmatizzazione del Rosmini nella quarta piaga già analizzata) ma va impostato, in chiave soprannaturale, su quel caposaldo critico (cfr. ROSMINI, *L'introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*, Torino 1882, lezione XL, p. 300) che « unisce in un solo spirito tutte le persone dei fedeli fra loro, perocchè dice San Paolo: *qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (San PAOLO, *I Cor.*, 6, 17) ». Per questa ecclesiologia cfr. BESSERO BELTI, *La dottrina ecclesiologica di Antonio Rosmini*, cit., specie p. 264).

(132) Cfr. LAMBRUSCHINI, in *La Patria*, 24 agosto 1847; cfr. LAMBRUSCHINI, *Scritti di varia filosofia e di religione*, a cura di GAMBARO, Firenze 1939, p. 361. Come è noto il giornale *La Patria* fu « l'organo della corrente liberale-moderata durante la crisi quarantottesca » (*I liberali cattolici*, a cura di TISATO, cit., p. 273).

le potenze sociali », ed il suo ruolo di « guardia che le conserva » (¹³³), senza la sua proiezione retrospettiva nelle esigenze esistenziali dell'uomo, senza il suo appoggio ontologico nella natura e in Dio, è esposta ad una non qualificazione in termini rosminiani e quindi, per la logica del sistema elaborato dal Roveretano, è condannata all'incomprensione e alla inoperatività.

Per il bene quindi del potere civile, che saggiamente interpreti l'« autorità » rosminiana, nonchè per la salvaguardia del singolo individuo occorre una intesa tra la società civile e quella religiosa, cioè tra lo Stato e la Chiesa, in modo che, mentre le funzioni statuali si snodano ordinatamente e proficuamente nell'ambito rimesso alla loro competenza, la Chiesa possa, in perfetta libertà, adempiere alla missione salvifica che le è propria (¹³⁴).

(¹³³) GIOBERTI, *Del rinnovamento civile d'Italia*, Parigi e Torino 1851, p. 135. Afferma questo pensatore, che al punto di vista « ontologico del Rosmini oppose il suo « ontologista » » (cfr. SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., p. 252), che « la libertà e l'autorità sono due corrispettivi, che si debbono accoppiare per sortire l'intento loro. La prima, abilitando le verità naturali ad esplicarsi, fa sì che la civile comunanza veste e rappresenta in ristretto i pregi della specie; la seconda, unizzandola, le dà forma d'individuo ». Senza confondere la posizione *liberal cattolica* di Gioberti con quella *cattolica (liberale)* di Rosmini, la tesi giobertiana, nella misura in cui si fonda sulla dignità della persona e promuove il rinnovamento della Chiesa, può essere accolta anche dal rosminanesimo. In questa luce si deve analizzare la concezione della libertà e della autorità come « fonte del progresso che svolge le potenze sociali » e come « guardia che le conserva ». Gioberti stesso precisa: « entrambe hanno il loro archetipo nella creazione, stante che il creatore è idea e causa, necessario e libero ad un tempo, onde l'azione creativa del consorzio umano si modella all'azione creativa. Ma ciò che in Dio è uno si parte fra i mortali; onde negli ordini civili la libertà e l'autorità si debbono circoscrivere a vicenda, nè possono essere infinite; perchè nel limite verso la distinzione e seco la perfezione delle creature; rimasto il quale, non si avrebbe già l'infinito che è incommunicabile, ma l'indefinito che è caos, disordine, guazzabuglio » (GIOBERTI, *op. cit.*, *loc. cit.*).

(¹³⁴) Questa prospettiva prima che un valore pastorale ha un significato filosofico profondo che va inteso alla luce della fermezza con cui Rosmini difese la propria visione cristiana del rapporto Chiesa-società civile e Chiesa-individuo, in particolare nella polemica contro Lamennais (cfr. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 392 ss.). Per Rosmini il cristianesimo dovrebbe purificarsi da ogni involucri non inerente alla sua missione essenziale, che è il rinnovamento delle anime, e presentarsi al mondo come segno dei valori interiori, supremi; per Lamennais la Chiesa dovrebbe andare incontro agli uomini con i mezzi del mondo

Alla luce di siffatti presupposti le cui salienti rifrazioni sono state analizzate nelle pagine precedenti, Rosmini rigetta la « legge

stesso, procurando le cose più necessarie al loro umano vivere. Al Tommaseo, il quale gli parlava con entusiasmo delle idee di Lamennais: « Voi vedete che il cattolicesimo, ne' tempi e ne' luoghi dove mantenne il suo spirito e la sua forza, si presentò sempre come un beneficio sociale: pensiamo a fare di lui un elemento della sociale rigenerazione », Rosmini rispondeva con forza e pacatezza, il 17 ottobre 1832: « Si, *pietas ad omnia utilis*, ma pietà e non cupidigia. Sì, la carità sia lo stimolo; un amore di Dio, un amore degli uomini per Iddio; tutto è possibile alla carità. In tal modo gli interessi umani non sono cercati direttamente; e il solo regno di Dio che bassi direttamente a cercare: *cercate prima il regno di Dio* — e il resto viene da sè — e tutte queste cose vi saranno aggiunte » (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., IV, lettera n. 1807, pp. 422-424).

Rosmini nega che la religione debba assumersi il compito, non suo, di estinguere il male sociale: il suo fine essenziale, è ultraterreno, per il cristiano il mondo è un passaggio, non una realtà definitiva. Una simile polemica è sorta contro la teoria di Saint-Simon e Benjamin Constant (cfr. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, p. 168) della quale sono indicative le parole di Rosmini in una lettera a Michele Parma del 25 aprile 1833 (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., IV, lettera n. 1934, p. 547): « I Sansimonisti mi danno gran pena; poichè nell'annicchiamento di ogni religione soprannaturale fabbricano un sogno di felicità nella vita presente; e in occasione di questi deliri, dicono delle verità che in loro mano seducono, e che possono portare al mondo qualche vantaggio materiale, e non mai pienamente morale » (cfr. in proposito il volume edito da Borla, Torino 1968, *Frammenti di una storia dell'empietà*, a cura di A. CATTABIANI, in cui vengono riportati un discorso su Constant che Rosmini tenne nel luglio del 1829 all'Accademia Romana di Religione Cattolica, e un saggio su i sansimoniani che fu pubblicato per la prima volta nel volume *Apologetica* da Boniardi-Pagliani, a Milano nel 1834, insieme con quello sul Constant, e un breve saggio su Carlo Fourier compreso nel *Saggio sul comunismo e socialismo*, apparso a Napoli 1849).

Sulle stesse motivazioni si è svolta la polemica contro Romagnosi: per Rosmini l'ordine sociale dipende dall'ordine rivelato e non il contrario, come affermava il Romagnosi. « Erra parimenti il Romagnosi, dicendo che l'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla Divinità. Dunque la religione rivelata non può essere che conforme all'ordine sociale, divenendo mezzo alla di lui esecuzione » ... L'ordine sociale vero, adunque, quale è voluto dall'ordine naturale, *ubbidisce* alla rilevazione da Dio e non dagli uomini » (ROSMINI, *Saggio sulla dottrina di G.B. Romagnosi*, in *Apologetica*, cit., p. 314). Rosmini fa notare che il rapporto esistente fra natura e sopra-natura esiste anche fra società e religione. La polemica con il Gioberti, oltre al significato teologico e metafisico, assume aspetti specificamente sociologici e politici. Infatti Rosmini appoggiava la dottrina secondo la quale l'ordine soprannaturale è perfettivo dell'ordine naturale ma non ammetteva l'annullamento dell'ordine naturale nè soprannaturale, come invece asseriva Gioberti, e pertanto Rosmini sosteneva un *restauratio*

atea » quale emanazione di uno Stato indifferente al problema della libertà in materia di fede e a quanto attiene il mondo della coscienza e il fenomeno religioso. La condanna di questo atteggiamento non è frutto di mere astrazioni ma poggia su concrete valutazioni di esperienze storiche ⁽¹³⁵⁾ legate alla proclamazione dei diritti di libertà sulla base di un significativo ed irriducibile agnosticismo di Stato. Così ne *La società e il suo fine*, Rosmini rammenta un esempio di solenne violazione del diritto individuale ed extra-sociale » di autonomia del singolo e di libertà religiosa, realizzato con « la violenta abolizione ne' tempi moderni degli ordini religiosi » ⁽¹³⁶⁾, vale a dire con una ingerenza nella sfera in-

christiana nella società contemporanea, ma negava che la missione della Chiesa fosse di tenore civile, come voleva Gioberti. Lo stesso pensiero viene espresso in una lettera di Cantù del 1836 (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., IV, lettera n. 3627, p. 738), in cui Rosmini scriveva a proposito dell'opera del Cantù (e non del Gioberti) « Introduzione alla Storia Universale »; « Si è, che talora le espressione e le maniere che vengono qua e là usate nell'*Introduzione* parlando di Cristianesimo, mi parvero risentirsi e quasi avvicinarsi a quelle che si trovano in molti scrittori moderni, massimamente francesi, i quali parlano umanamente della cristiana religione, e, per così dire, la rifanno a loro modo: vogliono evitare tutto il soprannaturale; almeno tacendolo, se non negandolo... confondendo la vera rigenerazione dell'uomo che viene operata da Cristo in un attimo nel battesimo, con ciò che essi chiamano impropriamente *rigenerazione*, intendendo con questa parola il successivo incivilimento nazionale o sociale che si opera nel discorso de' secoli ». Per tutta la questione cfr. le pagine documentate di TRANIELLO, *op. cit.*, pp. 171-184.

⁽¹³⁵⁾ Anche per il diritto ecclesiastico è opportunamente invocato il principio di fondare « ogni concetto giuridico » sulla connessione « alle varie esperienze giuridiche e alle varie concessioni del diritto da cui queste ultime muovono » (DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 329).

⁽¹³⁶⁾ ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 191. È il caso di osservare come all'abolizione degli ordini religiosi seguì in tempi più recenti la soppressione di enti appartenenti agli stessi. Tali provvedimenti, iniziatisi in Piemonte con la legge 25 agosto 1848, n. 777, per le case della Compagnia di Gesù e delle donne del S. Cuore, si rivolsero con la legge 29 maggio 1855, n. 878 agli enti regolari e secolari, e furono completati con le leggi unificatrici 7 luglio 1866, n. 3036 e 15 agosto 1867, n. 3848, inoltre la estensione a Roma e provincia si realizzò con alcune attenuazioni, con la legge 19 giugno 1873, n. 1402. Sul punto cfr. CIPROTTI, *Diritto ecclesiastico*², cit., p. 132 ss.; DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*¹⁰, Milano 1964, p. 20 ss.; PETRONCELLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*², cit., pp. 43, 321, 422, nonché cenni in CIPROTTI, *Gli ecclesiastici e i religiosi*,

terna degli uomini, capace di « impedire l'uso del più prezioso e del più sacro fra i loro diritti, quello di scegliersi un tenore di vita in se stesso innocuo e da essi reputato il più confacente all'acquisto della virtù e del morale loro appagamento » (157).

Palese, dietro il falso pretesto della non intromissione nel settore religioso, ovvero di un equilibrato distacco da simpatizzazioni nocive all'indirizzo volto ad uniformare le confessioni nel diritto comune, la netta violazione di precisi diritti fondamentali dell'uomo (138), come Rosmini non mancò di rilevare in una serie di articoli apparsi su *L'Armonia* (139). I propugnatori della « legge atea » non hanno come intento supremo quello di consentire e favorire

in *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 360 e in SALERNO, *La legislazione e la prassi in materia di patrimoni ecclesiastici*, ibidem, p. 417 ss.

Scrivendo a questo proposito BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste* (1848-1867), cit., p. 157, che mentre « le leggi giurisdizionalistiche intese in senso proprio sono una delle tipiche espressioni del regime di unione dello Stato con la Chiesa » invece « le leggi sardo-piemontesi del periodo, a quelle unitarie successive di consimile natura, rappresentano piuttosto una sorta di esasperazione e di degenerazione del sistema di separazione dello Stato dalla Chiesa, che approda addirittura ad una contrapposizione tra i due enti e quindi in ultimo ad una negazione delle stesse esigenze di fondo del separatismo ».

(137) ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 192.

(138) « La violazione del diritto dell'uomo nell'abolizione degli ordini religiosi apparisce vie più enorme dove si consideri come il governo civile, che impedisce agli uomini di scegliere quel tenore di vita che ha per suo scopo di mantenere i costumi illibati e di praticare le opere virtuose, faccia un uso continuo di due misure diverse, applicando l'una agli uomini che si forzano di conseguire la perfezione morale, e con essa l'appagamento del proprio animo, scopo della società, l'altra a quelli che, senza aspirare a niente di moralmente elevato, vivono alle cose materiali, ed anco bene spesso rotti ad ogni vizio, e straziati da passioni che tolgono loro ogni appagamento. I primi vengono rimirati con occhio bieco, pien d'odio il più nero; i secondi si accarezzano, e si crederebbe d'usar loro una ingiuria gravissima se si turbassero nella loro condotta di vita scostumata e scapestrata. Da quanti marciscono nell'ozio e nelle dissoluzioni, non viene in mente a' governi di cui parliamo, di domandare che accorrano in sussidio de' loro simili e che si rendano veramente utili alla società » (ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., pp. 199-200).

(139) Il periodico « *L'Armonia della religione con la civiltà* » iniziò le pubblicazioni il 4 luglio 1848, assorbendo, poco dopo, « *L'Armonia* », giornale genovese. Cfr. *Vita di Antonio Rosmini, scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta ed aggiornata da ROSSI, cit., II, p. 449.

una libertà eguale per chi crede come per chi non crede, ma mirano innanzitutto a scardinare un popolo dalla sua tradizione di fede, a neutralizzare, almeno sotto il profilo normativo, gli afflatti della vita religiosa, e a negare la teoria che vuole la libertà enucleata come atto morale⁽¹⁴⁰⁾ e atto piacevole⁽¹⁴¹⁾.

Le teorie dello Stato indifferente e della « legge atea » si concretano in atteggiamenti di sfida nei confronti di valori sacri per i cultori della organizzazione societaria e dell'ordine pubblico secondo tavole non contraddicenti le esigenze minimali dei cittadini, prima ancora che della religione⁽¹⁴²⁾, e intese a creare una

(140) A proposito della connessione tra aspetto libertario e aspetto morale va osservato che « la moralità è un così profondo sentire la verità, che ci costringe a realizzarla, che cioè costringe l'uomo a elevarsi dal piano della realtà in cui si trova a quello della idealità e a realizzare un supremo modo di vita. Perciò la moralità presuppone e attua la perfetta conciliazione tra i due valori soggettivi del sentire e dell'intendere; ed il valore oggettivo della moralità (il *bonum*) esprime in sè anche gli altri valori oggettivi (*ens et verum et bonum convertuntur*). I conflitti tra i valori dell'arte, della scienza e della morale sono così teoricamente ingiustificati, e quando essi appaiono nel campo pratico, o sono dovuti a una visione unilaterale della realtà dello spirito o hanno un significato e un'importanza soltanto contingente » (MORANDO, *La persona umana e la sua educabilità*, in *Riv. rosm.*, 1950, 4, p. 271).

(141) Scrive Rosmini che la libertà ha un « fascino » che non « sedusse solamente Lucifero: al pazzo desiderio di sperimentare il dolce d'uno sfrenato esercizio di libertà si deve ricorrere per spiegare molti fatti che presenta l'umanità, e principalmente quel furore onde si cerca, si persegue una qualsiasi libertà, la libertà sotto tutte le forme d'ogni specie, toltile d'attorno tutti i limiti » (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 689).

(142) Interessa particolarmente all'ecclesiasticista esaminare gli sviluppi della « legge atea » sulle materie miste, che si presentò come un'aperta violazione della « volontà cattolica della nazione » (ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. quinta, p. 62). Premesso che la legislazione civile anche in quelle « sue disposizioni che riguardano oggetti puramente esterni », può venire in gravissime collisioni con la Religione Cattolica, si tratta di sapere se in concreto « i legislatori civili si astengano nelle loro leggi da tutti affatto gli oggetti religiosi » (*ibidem*, loc. cit.). Questo però non avviene « proprio per l'intima connessione con questi talvolta hanno con altri oggetti temporali, intorno ai quali il governo civile può e deve disporre » (*ibidem*, p. 65). Non solo, siccome un governo civile nasce da una unione di diversi padri di famiglia che hanno una religione, non è possibile che « questi nel loro mandato impongano alle persone, a cui affidano il governo, l'obbligazione di comporre e promulgare una legislazione atea » (*ibidem*, p. 72). È infatti vero che « ci può essere sicuramente

società che, senza confondere la titolarità dei diritti con le modalità del loro esercizio, « per tutelare e proteggere i diritti, li modifica altresì nella *forma*, li coordina, acciocchè non si impediscano reciprocamente e possano coesistere pacificamente, e pacificamente svolgersi e prosperare; in una parola, una società istituita al solo fine di *regolare le modalità di tutti i diritti* dei suoi membri, lasciandone *intatto il valore* » ⁽¹⁴³⁾.

Dal principio che « la *verità* aderisce all'uomo e lo informa, la *verità* è la perfezione della persona, la *felicità* è lo stato perfetto, cui tende di continuo il sentimento dell'uomo », discende che « la virtù, in quanto è giustizia, rispetta ugualmente gli uomini, perchè hanno tutti una natura uguale; esige quindi anche che i beni supremi di questa natura siano comuni a tutti gli individui » ⁽¹⁴⁴⁾. Nella ricapitolazione della persona e della sua tripliciforme manifestazione dinamica non può quindi che ritrovarsi il bandolo per svolgere il discorso rosminiano nell'uguaglianza.

Ammesso « il principio inconcusso che tutti i membri della società debbano essere uguali in faccia alla legge » ⁽¹⁴⁵⁾ ne deriva la necessità del rispetto della duplice forma in cui può presentarsi l'uguaglianza. Essa, in quanto imprescindibile e *connaturale*, come già si è anticipato altrove ⁽¹⁴⁶⁾, consiste nel « diritto di natura e di ragione precedente alla civile convivenza, che deve essere rispettato da tutte le disposizioni civili » ⁽¹⁴⁷⁾, invece, in quan-

qualche steo anche tra i padri di famiglia, ma la massa non è mai atea, le nazioni non sono atee » (*ibidem*, p. 73).

⁽¹⁴³⁾ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 14. Sul potere-dovere dello stato circa la « modalità » di esercizio dei diritti da parte dei cittadini, interessante il confronto tra la non dissimile tesi di Napoleone e quella appunto del Rosmini, in GRAY, *Napoleone visto da Rosmini*, cit., p. 758 ss.

⁽¹⁴⁴⁾ BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, cit., p. 193.

⁽¹⁴⁵⁾ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 114.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. *supra*, cap. I, n. 3.

⁽¹⁴⁷⁾ Per questo passo rosminiano, tratto dalla *Costituzione secondo la giustizia sociale*, cfr. SCIACCA, *Pensiero giuridico e politico di A. Rosmini*, Firenze 1962, p. 318.

to non fondata sulla struttura primigenia dell'uomo, è potenziale, cioè costituita da diritti acquisiti ⁽¹⁴⁸⁾; mentre la prima si sprigiona dalla natura ⁽¹⁴⁹⁾, la seconda « serve a completare ed a ulteriormente valorizzare il significato di uguaglianza connaturale e la sua validità è sussistente fino al momento in cui la sua attuazione non riesce di nocumento alla uguaglianza connaturale e la sua validità è sussistente fino al momento in cui la sua attuazione non riesce di nocumento alla uguaglianza connaturale, anche per un solo socio. Infatti la forma connaturale è fondata sulla essenza dell'uomo ⁽¹⁵⁰⁾, la forma potenziale è fondata sia nelle esigenze e sullo sviluppo della individuale natura del socio, sia sulla natura, sul fine e sullo sviluppo della società; la prima forma riguarda il diritto irrefutabile di essere ciò a cui per natura si è chiamati, mentre la seconda riguarda ciò che si può e si vuole essere in ordine ad un fine proprio che sia consentaneo con il fine degli altri soci e con il fine e lo sviluppo della società. Quest'ultima si rende attuabile sia rimuovendo gli ostacoli di qualsiasi na-

(148) Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, pp. 193-94.

(149) Riconducendo il fondamento del principio di uguaglianza alla legge, FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 24 ss. critica la vaghezza di criteri come quello del diritto naturale per cui l'uguaglianza deriverebbe da una norma superiore a quella positiva. Scrive l'Autore che « l'ispirazione altamente giusnaturalistica di questa concezione, seppure apprezzabile, non sembra fondata. In primo luogo, è da ricordare come, nelle moderne democrazie, i diritti fondamentali si basino sulla volontà popolare e non su quei presupposti giusnaturalistici dai quali partivano i costituenti del XVIII e del XIX secolo, portati a negare l'esistenza in natura di uomini schiavi, inferiori, disuguali. La convinzione che esista un diritto naturale vigente, anche se non formulato in articoli di legge, al quale occorre richiamarsi e senza il quale non sia data salvezza, il solo a fornire un valido criterio di giudizio sul giusto, e controbattuta dall'osservazione che il giusnaturalismo altro non è che metafisica giuridica, la quale porta al più radicale soggettivismo e, in definitiva, svuota la legge di ogni contenuto e lascia che la norma sia posta dall'arbitrio e dalla forza » (op. cit., p. 26).

(150) Questa essenza, in quanto persona, spiega l'uguaglianza, così come la libertà, perchè la persona spiega la realtà. Fuori di essa « l'ideale e il reale divengono due morte astrazioni, e non s'intendono, riferite alla persona acquistano il significato ontologico, che loro compete, di principi costitutivi del dover essere, che noi dobbiamo attuare attraverso le vicende del tempo e nella progressiva conquista della verità » (GALLI, *Studi rosmينiani*, cit., p. 14).

tura sia mettendo il cittadino nelle condizioni più favorevoli per conquistare i beni sopraccennati » ⁽¹⁵¹⁾.

Alla luce di questa puntualizzazione non può lo Stato trincerarsi dietro falsi agnosticismi per contravvenire a precisi impegni e per non svolgere una azione promozionale dell'uguaglianza, così come della libertà. Pertanto il principio romano, fatto proprio dall'assolutismo, « *quod principi placuit legis habet vigorem* » se varrà nel senso di una indicazione dell'autorità legiferante, non altrettanto varrà, per quanto attiene la forma e l'oggetto della disciplina normativa, a « garantire l'uguaglianza giuridica, la certezza della legge, e il minimo sacrificio dei diritti individuali » ⁽¹⁵²⁾.

Apporto decisivo ad un orientamento del potere civile in questa direzione è dato dal cristianesimo, di cui Rosmini riconosce la funzione imprescindibile ad illuminare ogni settore della propria sistematica così come specifici problemi inerenti alla uguaglianza. Tra questi ultimi, si colloca il dilemma uguaglianza di principio tra gli uomini e constatata disuguaglianza sociale ⁽¹⁵³⁾. Rosmini, circoscrivendo anzitutto la non-uguaglianza dalla disuguaglianza vera e propria, risolve la prima con il ricor-

⁽¹⁵¹⁾ CUCIUFFO, *Morale e politica in Rosmini*, cit., p. 132, il quale conchiude: « lo Stato è tenuto ad offrire a tutti i soci i modi più opportuni di partecipare alla ricerca, e allo sviluppo dei valori culturali, scientifici, estetici e morali, favorendone sia l'estrinsecazione creativa sia la progressiva conquista ».

⁽¹⁵²⁾ GONELLA, *Il pensiero giuridico di Rosmini*, cit., p. 95, che avverte come « i limiti della legislazione sono uno positivo e uno negativo: il primo esige che le leggi siano rivolte ad ottenere il fine della società, il secondo che le leggi civili non contengano nulla di contrario alla legge morale ».

⁽¹⁵³⁾ Ampia disamina di questo argomento è fornita da PIOVANI, *La teodicea sociale di Antonio Rosmini*, cit., p. 99 ss. Ricorda l'Autore come « nell'economia del Vangelo i *pauperes* sono beati in una sofferenza che è introduzione alla beatitudine solo se essi sappiano essere all'altezza della loro posizione, in una spon-taneità che, forse, può essere posseduta soltanto in un godimento inconsapevole, chiuso nella pena del sacrificio quotidiano, eppure aperto alla speranza » (p. 100). « Non c'è dubbio che Rosmini senta acutamente il problema » (p. 104) e in verità « l'esperienza del ragionamento economico e quella, profondamente diversa, del ragionamento metafisico contribuiscono a far sì che Rosmini affronti con grande rigore concettuale il tema della disuguaglianza in genere e delle disuguaglianze sociali in specie » (p. 110).

so alla legge della *esclusa uguaglianza* per cui « in tutto il creato non possono aversi due individui intellettivi della stessa specie, che nel loro stato finale siano perfettamente uguali in tutti i loro accidenti e in tutte le loro relazioni » ⁽¹⁵⁴⁾. Quanto alla *disuguaglianza sociale*, sulla scorta della dignità umana predicata dal Vangelo, Rosmini ritiene che « il maggior beneficio che può farsi all'uomo non è di dargli il bene, ma di fare che di questo bene sia egli autore a se medesimo » ⁽¹⁵⁵⁾.

La ragione cristiana, oltre a diffondere i paradigmi della libertà e dell'*uguaglianza* ⁽¹⁵⁶⁾, insegna il distacco dagli interessi temporali, i quali non sono fini ma mezzi ⁽¹⁵⁷⁾, che non possono sottrarsi all'armonia sistematica che conduce ogni valore costitutivo della Società all'affermazione anche del principio di *uguaglianza*.

Gli squilibri, inevitabili nel contesto sociale e certo non tali da giovare alle parificazioni tra cittadini ⁽¹⁵⁸⁾, non tolgono forza alle tesi avanzate dal Rosmini in ordine alla *uguaglianza tout court* ⁽¹⁵⁹⁾, ai compiti dello Stato nella tutela di questo diritto e all'impegno cristiano di assecondarlo, non solo nei rapporti tra

⁽¹⁵⁴⁾ ROSMINI, *Teodicea*, cit., p. 237, n. 618.

⁽¹⁵⁵⁾ ROSMINI, *Teodicea*, cit., p. 154. Cfr. PIOVANI, *La teodicea sociale di Antonio Rosmini*, cit., p. 168.

⁽¹⁵⁶⁾ « La libertà e l'uguaglianza, è ciò che costituisce l'essenza del clero e della Chiesa cattolica: le sue parole sono sempre materia continua ed unica della Sua predicazione: il Vangelo è la libertà e l'uguaglianza » (ROSMINI, in *Risorgimento*, 11 luglio 1848). La libertà e l'uguaglianza sono volute da tutti: « il dissenso delle opinioni non cade sopra questo: cade sul mezzo di ottenere tali beni » (cfr. *Risorgimento*, 2 luglio 1848). Del resto « il clero ama e amò sempre la libertà e l'uguaglianza » (*Risorgimento*, ult. cit.).

⁽¹⁵⁷⁾ « Il Cristianesimo, insegnando al mondo, che i beni della presente vita non sono fine, ma mezzo al fine, collocò l'uomo alla debita distanza da essi onde fu in caso di farne quel ragionevole e moderato uso che non gli reca alcun danno ma solo vantaggio » (ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., I, p. 248).

⁽¹⁵⁸⁾ Una rassegna delle *disuguaglianze* in relazione a anomalie negli equilibri auspicabili tra 1) popolazione e ricchezza; 2) ricchezza e potere civile; 3) potere civile e forza militare; 4) potere civile-militare e scienza; 5) scienza e virtù, cfr. CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, cit., II, p. 436 ss.

⁽¹⁵⁹⁾ Vi dovrà essere non una *uguaglianza astratta*, ma *effettiva* cioè, secon-

soggetti appartenenti a diverse confessioni religiose ma anche tra affiliati ad una medesima credenza ⁽¹⁶⁰⁾.

Tutto ciò dimostra come ormai maturo sia il Rosmini del « secondo momento » ⁽¹⁶¹⁾, tenace assertore della uguaglianza, sottratta agli offuscamenti di uno scetticismo indifferente al vero bene, e alla problematica della libertà religiosa ⁽¹⁶²⁾ nonchè di un individualismo che si differenzia in modo sostanziale da quel « conato di individuazione nazionalistica della società che ispira i sostenitori della legge atea e che si conclude in una pianificazione della società e dello stesso individuo » ⁽¹⁶³⁾.

do una recente terminologia, « materiale e sostanziale » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 47 che richiama STENDARDI, *Libertà ed eguaglianza nello Stato moderno*, Milano 1953, p. 25).

⁽¹⁶⁰⁾ Questa esigenza è oggi sottolineata dagli ecclesiastici: CONDORELLI, *Garanzie costituzionali di libertà e di eguaglianza e tutela penale dei culti*, in *Dir. eccl.*, 1959, II, p. 9; ANNA RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, cit., p. 48 ss.; OLIVERO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino 1963, p. 99; LARICCIA, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Milano 1967, p. 39 ss.

⁽¹⁶¹⁾ Nella filosofia della politica il suo pensiero è ormai maturo, egli domina i suoi problemi con sicurezza d'intuito, l'analisi non gli nasconde nessun particolare » (BRUNELLO, *La filosofia politica di A. Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1955, 3-4, p. 235).

⁽¹⁶²⁾ Una condanna recente di questa impostazione ideologica per cui « el indiferentismo arranca de cierta insensibilidad respecto de la regulación », in MUÑOZ-ALONSO, *Sobre la libertad religiosa*, in *Crisis*, 1967, n. 53, p. 6.

⁽¹⁶³⁾ PIOVANI, *La teorica sociale di Rosmini*, cit., p. 320.

TERZO MOMENTO

La libertà religiosa e la dinamica politica

CAPITOLO VI

LA LIBERTÀ RELIGIOSA NELLE COSTITUZIONI

SOMMARIO: 1. La partecipazione alle vicende storico-politiche e il *Progetto di Costituzione per lo Stato Romano*. — 2. La tematica della *Costituzione secondo la giustizia sociale*: la libertà e il sentimento religioso. — 3. I diritti di associazione, riunione, insegnamento e il loro rapporto con la libertà religiosa — 4. I problemi pratici della libertà religiosa in un contesto di pluralismo confessionale.

1. Gli « strani, chiusi silenzi dell'*Epistolario*, in merito ai sognati-destini della patria italiana » vennero « messi da parte » ⁽¹⁾ quando, inserendosi in una serie di avvenimenti che avvallorano, per la concretezza delle realizzazioni che seguirono agli entusiasmi, la tesi del « primato morale e civile degli Italiani » ⁽²⁾, « l'altissima Provvidenza, suscitò nella Chiesa universale, e più particolarmente in Italia, un Pastore il quale su quel saldissimo fondamento della Religione, della giustizia e di ogni morale virtù, che è propria della sua cattedra suprema », venne « edificando con mano maestra e possente l'edificio della felicità de' suoi popoli e il trionfo della Chiesa » ⁽³⁾.

Con molta probabilità il pensiero che caratterizza il terzo periodo come « momento politico », fatto di più diretta partecipazione agli eventi storici e di pratica applicazione delle idee

⁽¹⁾ SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo in Antonio Rosmini*, cit., p. 292.

⁽²⁾ All'inizio del 1843 apparve *Del primato morale e civile degli Italiani*, di GIOBERTI, « opera forte, e che, malgrado certa faraggine di concetti, certa verbosità, certe divagazioni, ha una sua grandiosità che pur oggi conquista, e che non poteva non impressionare i lettori del suo tempo, le classi colte d'Italia » (JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 23).

⁽³⁾ ROSMINI, *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, cit., p. 85.

brillantemente affidate alla serie di opere già analizzate, fu da Rosmini manifestato per la prima volta in forma ufficiale, pubblica ed esultante », in occasione dei festeggiamenti per la promessa di concedere uno Statuto, annunciata da Carlo Alberto ⁽⁴⁾. Alla cerimonia il Rosmini partecipò per non usare sgarbo a quelli che considerava ormai suoi concittadini e, invitato a parlare, pronunciò parole veramente « spiranti amore di religione e di patria » ⁽⁵⁾.

Quella di Rosmini non fu, per la verità « una parte di primo piano nelle vicende del 1848-49 » ⁽⁶⁾ anche se non possono tacersi episodi come quello che vide Rosmini in Milano « a congratularsi con gli amici milanesi e a godere con quel popolo i primi fasti della libertà » ⁽⁷⁾. Ma ancor più significativo moto dell'animo

(4) Il 14 febbraio del 1848, quando « i principali » di Stresa vollero, dopo un solenne *Te Deum*, con un banchetto nazionale esprimere la incontenibile gioia per la notizia relativa alla concessione albertina, Rosmini che appunto « soggiornava a Stresa, poche miglia lontano... dal Manzoni » (Giuseppe MOLTENI, *Due note manzoniane*, cit., p. 67), pronunciò un brindisi dicendo testualmente: « Un'era novella, o Signori, è ricominciata, la quale promette frutti copiosi di prosperità e di nazionale splendore; le guarentigie, accordate dall'ottimo principe, sono la maggiore tutela della prosperità, della libertà e della pace. Ma non ci inganniamo tuttavia; le nuove istituzioni non apportano questi frutti preziosi da se stesse; li portano soltanto se fecondate dalla virtù dei popoli ». (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., X, lettera n. 6114, p. 259). Oltre a questo messaggio del 25 febbraio 1848 a don Francesco Paoli, si veda la lettera al marchese Gustavo di Cavour del 18 maggio 1848, in *Epistolario completo*, cit., X, lettera n. 6174, pp. 319-20.

Si dubita circa l'esattezza della data, poichè al 14 di febbraio solo Ferdinando, re delle due Sicilie, aveva promulgato uno Statuto. Quanto poi a quello di Carlo Alberto, riteneva il Rosmini che non desse garanzie sufficienti per la libertà della Chiesa: cfr. la lettera del 30 aprile 1848 a mons. Moreno, in *Epistolario completo*, cit., X, n. 6151 pp. 286-87 e la lettera del 3 giugno 1848, al conte Cardenas, *ibidem*, X, n. 6187, pp. 337-39.

(5) Cfr. *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta ed aggiornata da ROSSI, cit., II, p. 159, nota n. 5.

(6) GRAY, *Introduzione a ROSMINI, Progetti di costituzione, ed naz.*, cit., p. XXXVII.

(7) SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo di Antonio Rosmini*, cit., p. 298. A Milano Rosmini fece stampare anonimi la *Costituzione e L'Unità d'Italia*, con un'attività febbrile che fece indicare la metropoli lombarda liberata come « il centro dell'irradiazione scientifica di A. Rosmini, destinata dalla

rosminiano fu quello per cui, non appena ebbe sentore che Pio IX era in procinto di dare la *Costituzione*, temendo che ne uscisse viziata come tutte le altre ⁽⁸⁾ scrisse al Gilardi, procuratore dell'Istituto della Carità a Roma, rivelandogli il suo « grande affanno » per le cose di Roma e offrendo i suoi « servizi » al cardinale Castracane, uno degli incaricati di stendere lo Statuto per lo Stato romano ⁽⁹⁾.

Provvidenza a produrre nel campo della Chiesa frutti meravigliosi di rinnovamento, intellettuali e morali. E Milano fu la prima città che cominciò a raccogliere questi frutti » (RUSCONI, *Rosmini a Milano*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, cit., I, p. 470). Rivolgendosi a Milano e ai milanesi il Nostro non esitò a dire: « Viva gli eroici milanesi, veri figli d'Italia! Intoniamo il canto *In exitu Israel de Aegypto* ». Così nella lettera al Pestalozza del 27 marzo 1848, in *Epistolario completo*, cit., X, n. 6137, p. 276.

Sui rapporti tra Rosmini e i milanesi vedi anche *Antonio Rosmini e il clero ambrosiano*, a cura di RADICE, Milano 1962-64 e PELLECRINO, *Rosmini e i milanesi*, in *La voce di Pio IX*, (Roma), n. 73, nov.-dic. 1966, p. 13 ss.

⁽⁸⁾ In una lettera del 18 marzo 1848 a don Carlo Gilardi, Rosmini scrive: « I Principi italiani hanno dato la Costituzione troppo in fretta; il timor panico non è un buon consigliere e scema al Pontefice dignità e opinione di sapienza. Hanno fatto delle costituzioni che bisognerà poi mutarle in breve... Io ammiro la sapienza di Pio IX perchè ci pensa, e son certo che non la darà fino a tanto che non avrà maturato ogni cosa, e sarà certo del fatto suo. Confido nella protezione di Dio e di S. Pietro. Una Costituzione improvvisata non può acquetare il popolo, ma dare appiccio ai sommovitori dell'ordine pubblico. D'altra parte dare una Costituzione senza che si possa nello stesso tempo ridurre in atto e convertirla in un fatto, è introdurre nel paese un tempo critico di disordini e di anarchia »: cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., X, p. 273.

⁽⁹⁾ « A voi riservatamente dico che sono anch'io in grande affanno per le cose di Roma, benchè sappia che v'è in cielo S. Pietro e il Maestro che l'ha mandato. Nondimeno se voi credete prudente, potrete dire al nostro Eminentissimo Castracane, che atteso qualche studio da me fatto nelle cose politiche, se egli credesse che io gli potessi prestare qualche servizio non ha che a comandare. Se si fa la risoluzione gravissima di dare anche costì la Costituzione, non vorrei che se ne desse una guasta dai difetti che hanno tutte le altre per aver voluto copiare servilmente le straniere. Roma, o non deve fare nulla di più di quel che ha fatto... ovvero deve fare un'opera romana, originale, degna del Re Pontefice, che possa servir d'esempio a tutto il mondo. Una Costituzione di questa natura vorrei io proporre, se ne fossi domandato. Io ho pensato di scrivervi questo, lasciata da parte la verecondia, per non avere alcuno scrupolo di coscienza d'aver taciuto quando forse avessi dovuto parlare ». Così il Roveretano, da Stresa il 25 febbraio 1848, in *Epistolario completo*, cit., lettera n. 6113, pp. 257-258.

Il Castracane si mostrò contento della offerta di Rosmini e questi si affrettò a stendere un progetto di Costituzione per gli Stati della Chiesa, in modo che ne potesse risultare « un'opera romana, originale, degna del Re Pontefice », sì da « servir d'esempio a tutto il mondo » ⁽¹⁰⁾ e da « restaurare » anche per questa via « una civiltà cattolica *dentro* la civiltà moderna » ⁽¹¹⁾.

I tempi premevano e il 10 marzo già Rosmini faceva pervenire al suo eminente interlocutore romano un « progetto » che suggellava l'elaborazione scaturita da vent'anni di meditazioni socio-politiche ⁽¹²⁾. Il Roveretano si preoccupò di rimettere, tramite il Gilardi, anche un primo foglio di « Esposizione dei motivi della Costituzione », seguito da successivi invii di ulteriori fogli e di ritocchi dello Statuto progettato in modo da essere, nonostante inevitabili riserve, « il più savio di tutti » ⁽¹³⁾.

Quando però il cardinal Castracane « accusò ricevuta del progetto di Costituzione e relativi fogli di motivi » dovette anche deplorare « che gli fossero, specie questi ultimi, giunti troppo tardi » ⁽¹⁴⁾. Il Pontefice, che pur apprezzò il lavoro di Rosmini esprimendo il desiderio di incontrarsi con lui ⁽¹⁵⁾, già aveva promulgato la carta liberale che lo dichiarava « il supremo potere

⁽¹⁰⁾ Cfr. *Della missione a Roma di Antonio Rosmini negli anni 1848 e 1849*, cit., pp. 11 e 193. Cfr. lettera a don Carlo Gilardi, del 29 marzo 1848, in *Epistolario completo*, cit., X, p. 277.

⁽¹¹⁾ Usa questa espressione, per designare il programma rosminiano SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*², Milano 1969, p. 50.

⁽¹²⁾ « Non è il pensiero del momento, ma il frutto di vent'anni di meditazioni » pertanto « bramerei che non fosse rigettato alla prima vista, ma ponderato nelle sue conseguenze »: ROSMINI, lettera al card. Castracane, del 10 marzo 1848, in *Epistolario completo*, cit., X, p. 268.

⁽¹³⁾ Cfr. lettera a don Carlo Gilardi del 29 marzo 1848, cit., « ed ha delle parti di ammirabile prudenza... Le Costituzioni che comparvero al mondo dall'89 a questa parte, ebbero tutte una vita effimera. Qual lezione! e sarà dunque ella perduta? e continuerà la rivoluzione della Francia a essere nostra maestra? ».

⁽¹⁴⁾ GRAY, *Introduzione*, cit., p. XLI.

⁽¹⁵⁾ Cfr. *Della missione a Roma di Antonio Rosmini negli anni 1848 e 1849*, cit., p. 176.

ordinatore dello Stato » ⁽¹⁶⁾, sicchè « Rosmini si mise tranquillo » ⁽¹⁷⁾.

Chiamato a stilare le linee di ordinamento giuridico che riflettesse i caratteri fondamentali della *Ecclesia deorsum* ⁽¹⁸⁾, il

⁽¹⁶⁾ Già negli schizzi dei *Mezzi utili a riordinare il Governo romano*, che precedono di poco la prima stesura di un progetto di Costituzione per lo Stato romano, troviamo l'art. 1 così concepito.

⁽¹⁷⁾ *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta e aggiornata da Rossi, cit., II, p. 162.

⁽¹⁸⁾ La Chiesa visibile, « quale comunità religiosa interna » (MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, cit., p. 141) è ascensionalmente volta alla sua integrazione teologica nella *Ecclesia deorsum* e « la proiezione verso l'eterno di ogni aspetto della *societas christiana* (esistenza, sovranità, potestà, costituzione gerarchica, attività) ne illumina anche il settore giuridico e fornisce una spiegazione universale ed esauriente di specifici interrogativi » FUMACALLI CARULLI, « juicio », in *Jus canonicum* 1971, n. 21 p. 227.

Questa Chiesa nel mondo trova la sua unità nel Papa (cfr. le osservazioni di EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*¹¹, I, München-Paderborn, 1964, pp. 13 ss. e 244 ss.) che realizza anche il vertice ordinato di un coordinamento tra uffici pur autonomi (cfr. BACHELET, *Coordinamento*, in *Enc. dir.*, X, Milano, p. 335) applicato al rapporto tra Pastore della Chiesa e singoli Vescovi (GARCÍA SUAREZ, *Funcion local y función universal del episcopado*, in « XXII Semana española de Teología », Madrid, p. 266 ss.; RABNER, *Primado y episcopado*, in CONCAR e DUPUY, *El primado y la Iglesia universal*, Barcelona, 1966, p. 498 ss. e cenni da ultimo in LÓPEZ ALARCÓN, *Jerarchia y control administrativo*, in *Jus canonicum* 1971, n. 22, p. 247 ss) siano essi sparsi nel mondo, adunati a concilio, raccolti nel Sinodo (cfr. FERNÁNDEZ, *El sinodo de los obispos y la Colegialidad episcopal*, in « Scripta Theologia », I, 1969, p. 403 ss; LAURENTIN, *Crisi della Chiesa e secondo sinodo* Brescia 1969, con bibliografia p. 391 ss) ovvero collaboranti nella curia romana (cfr. SOUTO, *La reforma de la Curia Romana*, in *Jus canonicum*, 1968, p. 547 ss).

Questa mirabile realtà ecclesiale si riflette in una armonia che attiene a un *corpus mysticum*, (cfr. PIO XII, Lettera enciclica *Mystici Corporis*, in A.A.S., 20 luglio 1943, p. 199, e per un commento DE LA HERA, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*, Madrid 1967, p. 64 ss) in cui tutti sono eguali anche se vi è distinzione di funzioni, tra clero e laici. (cfr. SIPOS, *Enchiridion Juris Canonici*⁶ Romae 1954, p. 84 ss.; MARTINS GIGANTE, *Instituições de Direito Canonico*³, I, Braga 1955, p. 142 ss; REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*⁴, I, Santander 1951, p. 161 ss.; JONE, *Commentarium in C.I.C.*² Paderborn 1950, p. 124; CONTE A CORONATA, *Compendium iuris canonici*, I, Taurini-Romae 1950, p. 233). La compattezza del popolo di Dio non viene meno a causa dei ruoli differenti assegnati alle varie componenti della comunità ecclesiale, come una serie di opere recenti hanno ben lumeggiato: HERVADA, *Fin y características del ordenamiento canónico*, in *Jus canonicum* 1962, p. 100 ss; ID., *El ordenamiento canónico*, I, *Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona 1966, p. 271 ss.; D'AVACK, *Corso di diritto canonico. I. Introduzione; sistematica al diritto della Chiesa*,

Rosmini non poteva formulare norme del tutto corrispondenti a quelle che perfettamente si sarebbero adattate alla compagine sociale cui era destinata la *Costituzione secondo la giustizia sociale*. Alla luce di tale premessa può condividersi l'opinione di chi ravvede una anticipazione della citata Costituzione proprio nel progetto rosminiano per lo Stato pontificio ⁽¹⁹⁾, anche se in materia di libertà religiosa quest'ultimo contiene abbozzi di norme che mal si conciliano non solo con l'altra Costituzione ma addirittura con le pensose tavole di libertà e di uguaglianza, proprie delle opere esaminate, e segnatamente della *Filosofia del diritto*.

Per quanto riguarda l'uguaglianza va innanzitutto notato che mentre, ai sensi dell'art. 37, « tutte le proprietà contribuiscono in proporzione al reddito alle gravezze dello Stato », la norma dell'art. 51 del terzo abbozzo recita: « il voto proporzionale che si stabilisce nell'articolo seguente per l'elezione dei Deputati servirà di base altresì all'elezione de' consiglieri comunali e provinciali » ⁽²⁰⁾. In altre parole, mentre la prima disposizione sem-

Milano 1956, p. 208 ss.; GISMONDI, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, cit., p. 42; DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., p. 47 ss.; LOMBARDIA, *Los laicos en el derecho de la Iglesia*, in *Jus canonicum* 1966, p. 339 ss.; ID., *Le droit public ecclesiastique selon Vatican II*, in *Apollinaris* 1967, p. 73 ss.; VILADRICH, *Teori ade los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona 1969, *passim*; CALVO, *Los principios de paridad y reconocimiento en las relaciones de la Iglesia « ad extra »*, in *Jus canonicum* 1971, n. 22, p. 387 ss. Tutta la cennata problematica trova ampia letteratura (cfr. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², cit., p. 79-80) segnatamente dopo il concilio, che mostra coerenza di vedute anche in analisi di settore (cfr. da ultimo SOUTO, *La función de gobierno*, in *Jus canonicum* 1971 n. 22, p. 180 ss.; ARIAS, *La función consultiva*, *ibidem*, p. 217 ss.; LÓPEZ ALARCÓN, *Jerarquía y control administrativo*, *ibidem*, p. 245 ss.; HERVADA, *Estructura y principios constitucionales del gobierno central*, *ibidem*, p. 11 ss.; DE DIEGO-LORA, *El control judicial del gobierno central de la Iglesia*, *ibidem*, p. 288; DELGADO, *El principio de coordinación en la Administración central de la Iglesia*, *ibidem*, p. 367 ss.; GUTIERREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, cit., p. 415 ss.

⁽¹⁴⁾ Cfr. per tutti GRAY, *Introduzione* cit., pp. XXXVII-XLVIII. Riferendosi allo Statuto papale, ritiene questo Autore che la stesura del relativo progetto, « per quanto ritrovata incompiuta, fu logica e cronologica premessa alla pubblicazione della *Costituzione secondo la giustizia sociale* » (p. XLI).

⁽²⁰⁾ Con il sistema proporzionale potrebbero i non abbienti correre il pericolo di essere conculcati in ogni loro legittima aspettativa. Ma, come commenta

bra far prevalere sull'uguaglianza fiscale un criterio proporzionale più consono ai principi di giustizia cui lo Stato deve ispirarsi ⁽²¹⁾, la seconda sacrifica al valore della proprietà una parità effettiva in sede elettorale.

Muovendo infatti dalla pur vera constatazione che « tutti quelli che fanno la legge la fanno per sè », ritiene il Rosmini che coloro che già possiedono siano meno esposti alla tentazione di impadronirsi degli altrui beni, sicchè, onde evitare la sopraffazione economica, pare conveniente una rappresentanza politica corrispondente alla proprietà, cioè in equilibrio fra proprietà e potere da raggiungersi non con il voto uguale ma con il voto proporzionale alla contribuzione fiscale ⁽²²⁾.

GONELLA, (*La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, p. 478) « questo inconveniente può venire corretto non con un particolare sistema di amministrazione ma con una efficace influenza del sentimento di giustizia nell'amministrazione, e con il controllo correttivo del tribunale. La pratica della giustizia, voluta o subita, rende evidente a tutti che il giusto è la migliore garanzia dell'utile, e che il diritto è il migliore presidio della politica ».

(21) Già ai tempi di Rosmini si cominciavano da parte della dottrina giuridica a precisare i diritti sociali (cfr. per uno studio del concetto BOBBIO, *Istituzione e diritto sociale*, in *Riv. inter. fil. dir.*, 1936, p. 385 ss; e da ultimo GRASSO, *Operazioni sullo stato sociale nell'ordinamento italiano*, in *Quaderni di scienze sociali*, 1965) nei quali va ricompreso il diritto al voto, senza distinzione di censo. Trattando questo tema MAZZIOTTI, *Diritti sociali*, in *Enc. dir.*, XII, Milano 1964, p. 803, ricorda come « caratteristica dello Stato di diritto, così come esso nasce ai principi del secolo XIX, non è già l'assenza di una funzione sociale, bensì che questa funzione, anzichè come manifestazione di un potere pubblico meramente discrezionale — come avveniva nei regimi di dispotismo illuminato — sia considerata e si svolga come oggetto di un diritto dei cittadini, derivante dalla loro fondamentale eguaglianza. Posto infatti il principio che i cittadini sono eguali nei diritti; essi debbono poter partecipare egualmente ai vantaggi che offre loro la società, ed è compito dello stato far sì che questo loro diritto sia rispettato, evitando che i più forti opprimano i più deboli e che la disuguaglianza di fatto distrugga l'eguaglianza giuridica ».

(22) Afferma ROSMINI, « Esposizione dei motivi del progetto di Costituzione per lo Stato romano », in ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 29 « tutti quelli che fanno la legge, la fanno per sè: è un principio d'esperienza e di natura, indubitabile ».

Se quelli che fanno la legge non possiedono nulla, è certo ch'essi si servono del potere legislativo che hanno nelle mani per tirare a sè le proprietà spogliandone quelli che le hanno: le proprietà rimangono senza difesa. Quindi fu sempre

Questa disparità ai fini del voto non è certo in assonanza con il principio di uguaglianza cristallizzato nella *Filosofia del diritto* e con quella libertà che, giusta l'insegnamento di Cicerone, « *si aequa non est, ne libertas quidem dici potest* ». Invero a proposito della libertà, si può riconoscere agevolmente la proclamazione del diritto di libertà di stampa, ex art. 44, col solo limite della censura della Chiesa, ma senza sanzione dell'autorità civile; nonchè di quella di riunione e di associazione, « purchè non

stabilito un censo elettorale. Ma il censo elettorale non basta ancorché le proprietà siano sufficientemente tutelate. Questo censo, o è molto elevato o è molto basso. Nel primo caso molti proprietari restano senza diritto elettorale; e sono sacrificati ai proprietari maggiori, ovvero tentano di acquistare colla rivoluzione quel diritto elettorale che loro compete e che loro si nega. Se il censo è molto basso, il potere legislativo è in balia dei minori proprietari che se ne servono a spogliare i maggiori.

Convien rammentarsi questo principio autenticato da tutte le storie, che una proprietà che non sia rappresentata da un grado corrispondente di autorità politica, rimane indifesa e quindi presto o tardi va a perdersi.

Il voto universale è lo stesso, nelle sue conseguenze, che il favoreggiamento di tutte le proprietà: è la legge agraria che nel nostro tempo finisce nel comunismo.

Qual fu la ragione della rivoluzione dell'89? Il voto accordato alle persone e non alle cose.

Perchè nel medio evo sorse il terzo stato, e le repubbliche municipali? Perchè essendo note coll'industria e coi commerci le piccole proprietà, queste vollero avere la loro rappresentazione, e infine riuscirono a tirare a sè il potere. Perchè la Chiesa fu spogliata tante volte a man salva de' suoi beni? Perchè i suoi beni non erano sufficientemente rappresentativi in quei poteri politici che la derubarono.

Insomma è da tenersi per cosa certa, che le proprietà non sono sicure se non hanno una rappresentanza politica corrispondente; e che il potere politico non è sicuro se non è connesso ad una corrispondente proprietà.

Chi ha più potere politico che proprietà, si vale dell'eccesso di potere a tirare a sè altrettanta proprietà; chi ha più proprietà che potere politico, si vale dell'eccesso di quella a tirare a sè altrettanto potere: la lotta è certa, benchè l'esito ne sia incerto: quando lo squilibrio fra la proprietà ed il potere arriva ad un certo grado, vi ha rivoluzione: e la pace non ritorna fino che non si è restituito l'equilibrio sconcertato. Adunque se si vuole dare alla società civile uno stato pacifico e sereno, non resta altro che di ordinarlo in modo che si mantenga sempre *l'equilibrio fra la proprietà ed il potere*, distribuendo questo in modo che chi ha più di proprietà venga ad avere altrettanto più di potere, e chi ha meno di proprietà venga ad avere altrettanto meno; nel qual caso ogni passione di proprietà trova la sua rappresentazione politica, la sua natural guarentigia ».

segreta » ed in ogni caso soggetta a scioglimento da parte del Tribunale politico, ove l'associazione apparisse immorale, irreligiosa o contraria allo Statuto. Aggiungasi che la libertà d'insegnamento, riconosciuta nel suo principio, era rimessa a successiva regolamentazione e la libertà del commercio e dell'industria è indicata come espressione fondamentale del diritto economico dello Stato.

Ma sommamente interessano al nostro tema della libertà religiosa due norme affidate al secondo abbozzo dello Statuto per lo Stato romano: l'art. 4, secondo il quale « la Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi » ⁽²³⁾, e l'art. 66 che dà subito una misura di quali siano queste leggi; « gli eleggibili devono professare la Religione Cattolica Romana » ⁽²⁴⁾.

A scanso di equivoci si impone immediato il rilievo che lo Statuto si rivolge a disciplinare una comunità « particolare » poichè il discorso pluralista, a livello religioso, acquista per ovvi motivi angolature e dimensioni « particolari », stante la commistione tra autorità religiosa e potere statale nei territori costituitisi dall'antico « patrimonio di San Pietro ». L'assunzione della religione cattolica come confessione di Stato non era del resto una caratteristica isolata in quel tempo ⁽²⁵⁾, anche se per lo Stato

⁽²³⁾ ROSMINI, « Abbozzo di Costituzione per lo Stato Romano », in ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 8. Si noti che il termine « Abbozzo » è usato dallo stesso Roveretano; cfr. *ibidem* p. 53, come rileva esattamente anche il Gray.

⁽²⁴⁾ ROSMINI, « Abbozzo di Costituzione per lo Stato Romano », cit., *ibidem*, p. 13.

⁽²⁵⁾ Vi è perfetta rispondenza tra questa norma e l'art. 1 dello Statuto Albertino. Non poteva invece pensarsi un parallelo, nella carta pontificia, dell'art. 2 del predetto Statuto il quale affermava: « Il Re si gloria di essere protettore della Chiesa e di promuovere l'osservanza delle leggi di essa nelle materie che alla potestà della medesima appartengono ». Tale funzione regale, connessa con un passato di ingerenza del principato negli *interna corporis Ecclesiae*, e con l'esercizio del « braccio secolare », non poteva essere svolta dal Pontefice, che insieme era Pastore della Chiesa e capo del suo stato, e al sovrano sabaudo proveniva da

Romano tale scelta comportava una qualifica fortemente pregnante specie nelle sue conseguenze pratiche. Tra queste, in primo luogo, le conseguenze che venivano a ricadere sulle confessioni minori che, in un clima di tolleranza, potevano beneficiare di una libertà di base ma non certo di una autentica libertà religiosa e di una uguaglianza sostanziale con il credo dominante ⁽²⁶⁾.

precedenti legislativi. Nel libro primo titolo primo delle Costituzioni del 1770 di Carlo Emanuele III, si stabiliva: « Dimostrandoci tutto di la cristiana speranza che le umane risoluzioni il più delle volte svaniscono, e che difficilmente giungono a quel fine, per cui sono state ideate, se non s'indirizzano a quel Sommo, Eterno, Infinito, ed Increato bene, da cui tutto dipende, e da cui Clementissima onnipotente Mano il creato universale governa; così volendo noi, che in questa, ed in ogni altra nostra operazione risplendano il fervoroso zelo, e l'interno sentimento del nostro cuore, perché apprendano i Ministri, ed Uffiziali, ed ogni altro suddito nostro, come debbano con sicurezza regolare i loro passi, consacrare, e vivamente offriamo alla Santissima Individua Trinità non solo l'incominciamento, proseguimento e fine della presente opera nostra, ma anche tutti i pensieri nostri, protestandoci di professare divotamente e religiosamente la vera fede di Cristo, giusta l'insegnamento della Santa Chiesa cattolica, apostolica, romana, e di fermamente, e costantemente credere tanto il Simbolo dei Santi Apostoli quanto ogni altro divino misterio racchiuso nella Legge evangelica, e contenuto nè Santissimi Sacramenti della Chiesa, fra i quali specialmente veneriamo, e con umil cuore adoriamo la Sacrosanta Eucaristia, in cui per opera meravigliosa della celeste grazia trionfa la misteriosa conversione del pane e del vino nella preziosa sostanza del vero Corpo e Sangue di Cristo. Diriga intanto l'Altissimo, che nuovamente invochiamo, fra i tempestosi turbini di questa vita mortale que' fatti, che possono essere dubbiosi, e vacillanti; ed illuminando con raggio amorevole di divina luce ogni moto, e sentimento nostro Ci guidi per i sentieri della giustizia nella strada della salute, e Ci doni un giorno per effetto di sua misericordiosa clemenza il godimento dell'eterna sua pace ».

⁽²⁶⁾ In tempi successivi la dottrina si è occupata di considerare la formula « religione dello stato » in relazione alla libertà religiosa onde vedere se l'inserimento di quella in una carta costituzionale desse luogo a confessionismo in senso pieno o parziale (cfr. BON VALSASSINA, *Sulla religione dello Stato*, in *Studi in onore di E. Crosa*, I, Milano 1960, p. 255 ss) e mortificasse la libertà suddetta. Sul primo cfr. D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 140 ss.; PETRONCELLI, *La confessionalità dello stato dal punto di vista civile*, cit., p. 727 ss.; FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 75 ss.; GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, in quaderno di *Iustitia* cit., p. 40 ss.; CHECCINI, *Qualificazione giuridica ed evoluzione storica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1961, p. 189 ss., che è l'ultimo di una serie di scritti sull'argomento; MAGNI, *Intorno al nuovo diritto dei culti ammessi in Italia*, Sassari 1931, p. 60 ss.; DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit.,

È inoltre osservazione da non sottovalutare quella che coglie l'accento, fatto dalla norma elaborata dal Rosmini, alla tolleranza applicata ai culti esistenti. Si tratta infatti di culti già organizzati e diffusi non di eventuali nuove espressioni culturali; si tratta altresì di culti e non di confessioni religiose, sicchè anche a questo proposito potrebbe ripetersi il dibattito dottrinario sorto intorno all'art. 1 dello Statuto di Carlo Alberto ⁽²⁷⁾.

L'art. 66 non sembra inconciliabile con il principio della uguaglianza dei cittadini, poichè le considerazioni che si possono legittimamente svolgere in ordine ai limiti che il rapporto proprietà-potere pone al diritto, in capo ai *subditi legum*, di elettorato attivo ⁽²⁸⁾, non trovano ragioni d'essere dinanzi al contenuto del-

p. 341 ss. che analizza puntualmente le varie tesi della dottrina, così come FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 108 ss.

Sul punto di utile consultazione anche CIPROTTI, *Diritto ecclesiastico* ², Padova 1964, p. 56 ss. come opera manualistica, nonchè JEMOLO, *La natura e la portata dell'art. 1 dello Statuto*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1913, p. 260 ss.; D'AVACK, *La qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa e la sua applicazione allo Stato italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, cit., I, 1, p. 277 ss.; CAPUTO, *La qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa*, Milano 1965, specie p. 109 ove sostiene che il carattere dello Stato deriva dalla convergenza di diversi elementi e non solo dalla designazione della cattolica come religione dello Stato stesso.

⁽²⁷⁾ La dottrina si chiese infatti se la norma in questione si limitasse ad una dichiarazione di tolleranza ancorata alla situazione presente ovvero volesse regolare la situazione anche futura delle confessioni dinanzi allo Stato. Cfr. JEMOLO, *La natura e la portata dell'art. 1 dello Statuto*, cit., p. 249 ss.; ID., *L'amministrazione ecclesiastica*, in *Trattato completo di diritto amministrativo italiano*, a cura di ORLANDO, X, 2, Milano 1915, p. 380 ss.; CROSA, *La libertà religiosa nello Statuto albertino*, cit., loc. ult. cit.; CALISSE, *Chiesa*, in *Dig. it.*, VII, 1, Torino 1887-1896, p. 908; MARANINI, *Le origini dello Statuto albertino*, Firenze 1926, p. 129 ss.; Giorgio FALCO, *Lo Statuto albertino e la sua preparazione*, Roma 1945, p. 126 ss.

⁽²⁸⁾ « Nulla certo ripugna alle leggi della giustizia, che l'amministrazione della società civile sia posta in mano a quelli che non hanno ricchezza; perchè la ricchezza e il diritto di governare non sono cose essenzialmente unite e indivisibili, e s'acquistano per titoli diversi. Ma dove ciò pure avvenga senza ingiustizia, potrà dirsi che avvenga con prudenza, e induca lo Stato più regolare nella civile costituzione? Forsechè a' ricchi, esclusi dal governo civile, non si prepara la tentazione di usare la ricchezza e spogliare dell'autorità coloro che la tengono? E viceversa, quelli che son potenti di civile autorità, ma sprovvisti di ricchezze ad essa adeguate, non verrà il ticchio di rivolgere la propria autorità più che al

la citata norma. Se infatti gli organi e le supreme cariche di uno Stato debbono riflettere l'ideologia cui lo Stato s'ispira e tradurla coerentemente nelle realizzazioni concrete, non sarebbe prudente affidare le posizioni-chiave a uomini insensibili alle direttrici dello Stato, ma invece politicamente opportuno estrarli da una cerchia di persone ideologicamente selezionate. Tale prospettiva, come è di solare evidenza, largamente è favorita dalla applicazione del criterio che informa la norma in oggetto, proposta con « ardenza di dire la verità » ⁽²⁹⁾ da un Rosmini « infervorato dalla idea del primato dello Stato romano » ⁽³⁰⁾.

Questo entusiasmo si accresce per la forte carica della sua spiritualità ⁽³¹⁾ e per l'attaccamento alla Chiesa e, anche se il suo lavoro alacre ha « giovato solo indirettamente alla causa per cui fu scritto » ⁽³²⁾, esso egualmente dimostra quanto Rosmini avesse « approfondito i problemi fondamentali della politica con un rigore di concezione e di penetrazione raro a trovarsi nei pensatori del tempo » ⁽³³⁾. E questa profondità di studio e di meditazione garantisce pure una continuità di applicazione, tanto che

bene comune, ad arricchire se medesimi? Nè il diritto di governare, nè le ricchezze possono salvarsi dall'avidità e dall'ambizione, se non trovino modo di bilanciarsi fra loro. E che il potere civile, salva la giustizia e gli altri debiti riguardi, sia compartito giusta una saggia proporzione colla ricchezza... è conforme alla natura delle cose e all'equità » (CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, cit., II, pp. 438-39, i quali citano a sostegno della tesi rosminiana, il passo di DANTE (*Inferno*, XVI, 73): « La gente nova, e i sùbiti guadagni/ Orgoglio e dismisura han generata ».

⁽²⁹⁾ Sebbene gli facessero « tremare le vene e i polsi l'ardenza di dire la verità e l'odio ch'essa partorisce » (ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., I, p. 520) il Nostro si mostrò « più amatore di quella che di questo timoroso » (Id., *op. cit.*, I, *loc. cit.*).

⁽³⁰⁾ GRAY, *Introduzione*, cit., p. XLVIII.

⁽³¹⁾ Tale componente della sua personalità si riflette nella metafisica ove il sistema è tale che « l'antropologia culmina nella teologia » (SCIACCA, *Il pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, cit., p. 52).

⁽³²⁾ CALLOVINI, *Antonio Rosmini come uomo del risorgimento italiano*, Roma 1953, p. 27.

⁽³³⁾ BRUNELLO, *Significato della Costituzione politica rosminiana nel quadro della storia del suo tempo*, in *Riv. rosm.*, 1961, 3, p. 176.

il dubbio di una involuzione nella visione della libertà religiosa, scaturito da alcune formulazioni del *Progetto di Costituzione per lo Stato Romano*, si dissolve nella analisi dell'altra Costituzione, la cui matrice, come vedremo, è in coerenza con la teoria delle opere politiche e filosofiche collegate ai primi due « momenti » del Rosmini.

2. La liberazione di Milano dagli Austriaci consentì al Rosmini di trovare « un libraio di polso e spiccio » ⁽³⁴⁾ che gli stampasse anonima la *Costituzione secondo la giustizia sociale*, la quale mostra « l'avversione dell'Autore verso ogni assetto politico derivato dalla Rivoluzione francese e dalle ideologie di questa » ⁽³⁵⁾, ma al contempo un'apertura maggiore a quella emergente dal progetto stilato per lo Stato Romano e giustificabile solo alla luce di un influsso ad opera del crescente movimento liberale. Questa Costituzione è « il riassunto e l'applicazione pratica dei suoi principi politici, formulati fin dal 1827, e una difesa dell'idea neo-guelfa di una confederazione tra gli Stati italiani » ⁽³⁴⁾.

⁽³⁴⁾ Da Stresa Rosmini comunicò al Pestalozza che « niente mi tiene che non me ne venga a Milano affine di partecipare della gioia milanese » e, in un *post-scriptum*, aggiunse: « In seguito: vorrei stampare a Milano un opuscolo sulla "Costituzione"; mi farebbe bisogno un libraio di polso e spiccio » (ROSMINI, lettera del 31 marzo 1848, in *Epistolario completo*, cit., X, n. 6142, p. 279).

⁽³⁵⁾ JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 75. Aggiunge ALIOTTA, *Antonio Rosmini*, cit., p. 8, che il Nostro « se deplorava gli eccessi della rivoluzione francese, non credeva che si potesse senz'altro ritornare con la Santa Alleanza al vecchio assolutismo, ma riteneva necessario di temperarlo, appagando le esigenze di libertà che erano ormai insopprimibili ». Rammenta giustamente Sciacca che il Rosmini analizzò a fondo sia il fenomeno francese del 1789 che in particolare la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino », con un atteggiamento « non soltanto di polemica, che è negativa, ma di critica, cioè costruttivo, di utilizzazione di quegli aspetti che rappresentano una conquista, se trasposti su un piano diverso, in modo da risultare evidente la loro unilateralità in contrasto con altre verità e il loro possibile recupero all'interno di una concezione integrale dell'uomo » (SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., p. 247).

⁽³⁴⁾ ALIOTTA, *Antonio Rosmini*, cit., p. 9. Cfr. CALLOVINI, *Il primato del neo-guelfismo rosmينiano*, cit., p. 436. Sul federalismo: RIVA, *L'idea federalista in Rosmini*, in *Atti incontro rosmينiano* (Bolzano 1954), cit., p. 376 ss.

Nella permanenza milanese il Rosmini elaborò un programma completo di politica ecclesiastica da sottoporre al governo di Gabrio Casati, come attestano alcuni appunti inediti di questo periodo, che contengono accorati richiami per la libertà della Chiesa cattolica « oppressa » e « violata in tutti i suoi diritti » ⁽³⁵⁾; non diversi nella loro sostanza dalle tesi fondamentali delle *Cinque Piaghe* che, pur concepite nel 1832, solo nel 1848 vennero pubblicate anonime a Lugano ⁽³⁶⁾.

Il linea con la tematica delle *Cinque Piaghe* è infatti la serie di considerazioni che il Rosmini fa gravitare attorno all'art. 3 della Costituzione ove si recita: « le elezioni de' Vescovi si faranno a clero e popolo secondo l'antica disciplina, riservata la conferma al Sommo Pontefice » ⁽³⁷⁾. In aggiunta alle osservazioni già formulate a proposito della « Quarta Piaga » ⁽³⁸⁾, non è ulteriore rilevare in questa sede che tale norma assume nella Costituzione una funzione di tipo « esterno » e promozionale di una piena autonomia della Chiesa in ordine ai Vescovi ⁽³⁹⁾, mentre

⁽³⁵⁾ Cfr. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 293 che ha potuto prendere visione di questi manoscritti nella Biblioteca Rosminiana, armadio II, teca 42-A-1.

⁽³⁶⁾ Cfr. lettera al Pestalozza dell'8 maggio 1848 in *Epistolario completo*, cit., X, n. 6161, p. 297 e lettera a don Gilardi del 13 giugno 1848, *ibidem*, n. 6192, p. 342.

⁽³⁷⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 88.

⁽³⁸⁾ Le tesi raccolte nelle *Cinque Piaghe* datano 1832, ma sembra che solo più tardi acquistino un significato possibilista poichè « una serie di riforme liberali del nuovo Papa aveva entusiasmato l'Italia e guadagnato i cuori di tutti i paesi anelanti alla libertà. Il primo passo era fatto: bisognava agire, e agire senza tentennamenti, e l'auspicata liberazione definitiva e assoluta della Chiesa dalle panie del potere secolare sarebbe stato un fatto compiuto. Ma la realtà fu ben diversa ». Comunque « per Rosmini la libertà della Chiesa nelle elezioni dei Vescovi è questione dell'essere o non essere della Chiesa stessa. È un diritto insito nella natura stessa, senza di cui tutto in lei cade.

Una società che ha ceduto in altrui mano l'elezione dei propri ministri, ha con questo alienata se stessa: l'esistenza non più sua' » (BONALI, *Le Cinque Piaghe di A. Rosmini e il concilio di Trento*, cit., p. 3).

⁽³⁹⁾ Di « libertà della Chiesa, che tanto aveva sofferto dai Concordati fatti coi Monarchi assoluti » parla GRAY, Introduzione, cit., p. LIII, come della preoccupazione saliente del Rosmini delle due « operette » poi censurate dall'autorità ecclesiastica.

l'auspicio di una elezione « a clero e popolo », sottratta ad ingerenze del potere statale, nelle *Cinque Piaghe* si inquadra nella problematica « interna » alla Chiesa ⁽⁴⁰⁾, per il miglioramento della quale appariva imprescindibile l'unità tra clero e popolo. La proposta rosminiana, come è noto, non piacque a Roma e forse anche per questo la *Costituzione secondo la giustizia sociale* fu posta all'indice ⁽⁴¹⁾.

(40) In realtà non si deve equivocare sulla portata delle *Cinque Piaghe*, rivolgendosi con esse il Rosmini a una *renovatio Ecclesiae* che, fuoriuscendo dall'ambito canonico, era destinata a incidere sui rapporti di questo Ente col mondo. In questo senso va apprezzato il rilievo secondo il quale l'opera delle piaghe « potrebbe considerarsi la prefazione *ante litteram* ai due aspetti fondamentali del Concilio Vaticano II, la riforma liturgica e organizzativa della Chiesa e i rapporti fra la Chiesa e il mondo moderno » (ZAZO, *Rosmini e il Concilio*, in *L'osservatore politico letterario*, Milano 1966, giugno, p. 86).

(41) In ordine alla condanna e alla « questione rosminiana » è indicativa la lettera inviata dal card. Recanati (cfr., per un profilo, *Lexicon Capuccinum*, Romae 1951, 1449) al Rosmini l'11 luglio 1854, dopo che l'esame delle opere « sospette » si era concluso il 3 luglio precedente. Scrive il Recanati: « E prima di tutto posso assicurarLa che la S. Sede non ha condannato le sue Opere [Pio IX, sostituì questa frase, nelle redazioni, con « posso dirLe che dall'esame fatto fin qui delle dette Sue Opere, La Santa Sede non ha trovato motivo di condanna »]: anzi posso accertarLa che alcune persone dopo averle lette hanno dichiarato di trovarle immuni da qualunque errore, quantunque la sublimità di esse possa alla maggior parte dei lettori renderle oscure e bisognose di spiegazioni e di note: tanto più che tra i lettori ve ne saranno certamente alcuni che penseranno di trovarvi in esse opere una pietra d'inciampo.

Prendendo poi in considerazione la comune dei lettori, specialmente giovani, è facile di prevedere che molti di essi sia per debolezza di ingegno, sia per difetto di serio e prolungato studio non sono in grado di ravvisare in molti passi quella linea che separa l'errore dalla verità, nè ravvicinare ai luoghi oscuri quanto l'egregio autore ha scritto di chiaro sopra la stessa materia o nello stesso o in altri suoi libri.

Onde rimuovere pertanto ogni pericolo di scandalo dei Pusilli, per calmare ogni timore nelle pie persone, e per rendere vieppiù evidente la di Lei sincera ortodossia, io son d'avviso ch'Ella dovesse apporre delle note, e delucidazioni opportune nei passi dove taluni hanno creduto di ravvisarvi l'errore o una dottrina non sana » (cfr. *Arch. Pio*, IX, *Varia*, 1060; ora in MARTINA, *Inediti sulla questione rosminiana*, II, in *Riv. rosm.*, 1967, 2, p. 167). Sulla « guerra a Rosmini » e il responso della congregazione dell'indice, cfr. DE NARDI, *La filosofia di Antonio Rosmini Serbati difesa contro i neo-scolastici del Canton Ticino*, I, Bellinzona 1881, p. 9 ss. Adde MUZIO, *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane*, in *Sodalitas Thomistica*, 1963, p. 16 ss. ove si espongono comparativamente testi rosminiani e di S. Tommaso.

Si innesta armoniosamente con la concezione rosminiana della dignità della « persona », l'art. 2 del capitolo VII dedicato a « i diritti di natura e di ragione » che sono « inviolabili in ogni uomo » ⁽⁴²⁾ ma che peraltro vengono « violati talora non meno dai despoti che dalle Camere o corpi legislativi in rappresentanza popolare; mentre il regolamento di quei diritti antecede e sovrasta ogni civile convivenza che non può modificarli tranne nella sola modalità » ⁽⁴³⁾.

Bipolare si snoda poi l'elenco dei diritti *de quibus* che si riconducono alla proprietà o alla libertà, principi che conosciamo radicati nella sistematica rosminiana ⁽⁴⁴⁾. Alla proprietà risalgono innanzitutto quelli che attengono alla inviolabilità della stessa, il divieto dei fedecommissi, di ricevere onorificenze e pensioni da potenze straniere, di imporre tributi senza il consenso delle Camere e la sanzione del sovrano, nonchè, sempre nel rispetto della proporzione tra proprietà e potere, il diritto di aspirare a pubbliche cariche ⁽⁴⁵⁾.

Alla libertà « che non può esservi ove manchi l'uguaglianza » ⁽⁴⁶⁾ si connettono le libertà individuali, di domicilio, di

⁽⁴²⁾ Cfr. ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 85.

⁽⁴³⁾ Nel dir questo GRAY, *Introduzione*, cit., p. LII, annota anche che « le esigenze del giusnaturalismo sono qui richiamate in pieno, ma non nel senso puramente illuministico, ateo, individualista ».

Per tutti ripete Giuseppe ESPOSITO, *Il sistema filosofico di Antonio Rosmini*, Rovereto 1930, p. 166: « Il governo civile ha il dovere di regolare la modalità dei diritti dei cittadini, senza disporre dei diritti stessi, e di fare buon uso dell'autorità, così da non provocare i governati all'ingiustizia; inoltre ha il compito di cooperare anche positivamente a far conseguire agl'individui il vero bene umano, cioè l'appagamento degli umani bisogni, nella moralità ». Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2656; ID., *Filosofia della politica*, cit., pp. 181 e 193.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, p. 201 ss.; BONAFEDE, *Persona e proprietà*, cit., p. 224 ss.; CORSINI, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di A. Rosmini*, cit., p. 269 ss. Scrisse ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., I, p. 190: « la proprietà costituisce una sfera intorno alla persona di cui la persona è il centro ».

⁽⁴⁵⁾ L'elenco è fornito anche da GRAY, *Introduzione*, cit., p. LVI.

⁽⁴⁶⁾ Così MAGNI, *Concordato e Costituzione*, in *Libertà religiosa in Italia*, (quaderni del Ponte), 1956, p. 16. Aggiunge FEDELE, *Uguaglianza giuridica e libertà religiosa*, in *Studi in memoria di Guido Zanobini*, IV, Milano 1965, p. 566:

emigrazione, di tutela della proprietà letteraria, di petizione, di riunione, di associazione, di stampa, di pubblici spettacoli, d'insegnamento, del commercio e dell'industria, e l'uguaglianza dinanzi ai Tribunali ⁽⁴⁷⁾. Riconoscimento trova anche la libertà religiosa in questo testo elaborato « in un periodo in cui i popoli reclamavano il diritto di partecipare al governo della società civile » ⁽⁴⁸⁾; ma per comprendere la portata di questo punto occorre esaminare il fulcro di tutta la problematica religioso-politica che, per quanto riguarda la Costituzione in oggetto, risiede nella prima parte dell'art. 3 citato.

La disposizione garantisce « la libertà d'azione alla Chiesa Cattolica » precisando che « la comunicazione diretta colla Santa Sede in materie ecclesiastiche non può essere impedita » ⁽⁴⁹⁾. Come si vede non v'è proclamazione solenne della re-

« Uguaglianza e libertà religiosa costituiscono un binomio inseparabile, purchè resti fermo che la disuguaglianza che è incompatibile con la libertà religiosa non è quella fondata sul fattore numerico, sul dato storico, ma quella fondata sul dato qualitativo e sull'elemento confessionale ».

Inoltre l'uguaglianza dinanzi alla legge verrebbe meno (oggi si dice che l'art. 3 Costituzione verrebbe leso) se « in considerazione della loro fede religiosa » si attribuissero a uno o più cittadini « taluni diritti o imponessero taluni obblighi che, invece non venissero attribuiti o imposti ad altri cittadini o dai quali questi venissero esonerati » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 151).

⁽⁴⁷⁾ Circa questa uguaglianza, sulla scorta della logica rosminiana (ROSMINI, *La Società e il suo fine*, n. 1, p. 123) afferma PROVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 299: « l'uguaglianza materiale non solo non è il normale sviluppo dell'uguaglianza giuridica, ma è il suo contrario. Poichè 'non ogni disuguaglianza è odiosa e ingiusta', è necessario rilevare quanto possa essere ingiusta quella società che pretenda prescindere dalle posizioni individuali acquisite dai singoli associati, pretenda non tener conto della 'disuguaglianza nella quantità di ciò che ciascuno ha messo in comunione' e quindi della 'disuguaglianza nel diritto di partecipare più o meno ai vantaggi sociali' ». Pertanto le disparità che si verificano in ordine, per esempio, al diritto elettorale, hanno una loro giustificazione in Rosmini che tuttavia proclama l'uguaglianza di tutti dinanzi alla legge, o meglio al tribunale ».

⁽⁴⁸⁾ RIVA, *Gli scritti di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, cit., p. 24.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 83. Appresso si commenta che « se non pare conveniente dichiarare... che la Cattolica è la religione dello Stato, egli è nondimeno mestieri, riconoscere... l'Italia per una nazione cat-

ligione di Stato ma preoccupazione per una autentica *libertas Ecclesiae* ⁽⁵⁰⁾ senza nemmeno imposizioni, o soltanto pressioni, di carattere confessionale per quanto attiene aspetti minori della organizzazione dello Stato e senza quel « politicismo che nel momento stesso in cui vuol fare della Chiesa e della religione degli *instrumenta regni*, nega la Chiesa come 'cattolica' e come autonoma nella sua missione » ⁽⁵¹⁾.

A riprova di quest'ultima asserzione rileviamo subito che la norma corrispondente al citato art. 66 del *Progetto di Costituzione per lo Stato Romano*, cioè l'art. 60 ⁽⁵²⁾, nell'elencare i requisiti di eleggibilità alla Camera, mentre statuisce che gli eleggibili siano « italiani, di età maggiore, non interdetti nè oberati, nè condannati criminalmente », non richiede che i candidati professino la religione cattolica. Tuttavia Rosmini se non dubita ad estendere il diritto di elettorato attivo anche ai cittadini di fede

tolica, giacchè gli acattolici vi si trovano come un'eccezione, come una frazione minima. Ora una nazione cattolica, coerente con la sua fede, è uopo che la munisca di guarentigie e ne mantenga inviolata la libertà ... La Religione Cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro. Il più grande degli assurdi si è che in un popolo libero sia schiava la religione ch'egli professa » (*op. cit.*, p. 89).

⁽⁵⁰⁾ Tra le più recenti affermazioni della necessità di una Chiesa libera, giusta le linee essenziali del pensiero rosminiano, cfr. MUÑOZ-ALONSO, *Sobre la libertad religiosa*, cit., p. 5 ss.; COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 309 ss.; COSTE, *Theologie de la liberté religieuse*, Gembloux 1969, pp. 514 (recensito da MOSTAZA, *Teología de la libertad religiosa*, in *Rev. españ. der. can.*, 1970, n. 74, p. 447 ss.; DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa y el bien comun temporal*, cit., p. 281 ss.). Quest'ultimo Autore, analizzando l'insegnamento non solo della *Dignitatis Humanae*, ma anche il magistero degli ultimi pontefici (sull'argomento, cenni anche in SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque pontefici*, cit., p. 69 ss.), ribadisce: « la libertad de la Iglesia es un principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil » (p. 291). Ancora « la Iglesia vindica para sí la libertad en la sociedad humana y delante de cualquier autoridad pública » (*ibidem*). Invero « hay, pues, una concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa que debe reconocerse como un derecho de todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico » (p. 292).

⁽⁵¹⁾ SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*², cit., pp. 143-44.

⁽⁵²⁾ Tale articolo, così numerato in ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., a cura di GRAY, corrisponde al n. 57 in ROSMINI, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, ed. Redaelli, Milano 1848.

diversa dalla cattolica, non altrettanto agile riconosce di essere in merito alla concessione dell'eleggibilità ai non cattolici ⁽⁵³⁾.

A favore della esclusione degli acattolici dall'elettorato passivo, il Roveretano enumera una lunga teoria di motivi che si possono riassumere nella necessità di evitare i rischi di un conflitto tra Chiesa e Stato, di lotte religiose e della diffusione dell'indifferentismo ⁽⁵⁴⁾. Si fa notare, a questo proposito ⁽⁵⁵⁾, che l'ar-

⁽⁵³⁾ L'Autore stesso della Costituzione prevede la perplessità che il testo proposto è destinato a suscitare nel « senno » e nel « sentimento religioso » degli italiani (si noti, per inciso, che « il sentimento religioso, oltre che nel momento della formulazione delle norme, va considerato nel momento della attuazione del diritto ecclesiastico »: DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 413), i quali cercheranno « nel detto articolo una qualità che non vi trova, la professione della religione cattolica.

Questo è un dubbio che deve essere risolto dalla nazione stessa.

Se si trattasse del diritto elettorale, altamente protesterei che non debba essere escluso dal medesimo alcuno, benchè infedele o acattolico, che paghi allo Stato qualche imposta diretta. L'escluderelo sarebbe, secondo i principii adottati, una aperta ingiustizia. Ma non si può dire perfettamente lo stesso nell'eleggibilità la quale non è affissa alla proprietà, e nella gran massa de' cattolici tutti possono trovare illuminati e onesti procuratori.

Certo, è da riconoscersi altamente che l'Italia è una nazione cattolica, e che il cattolicesimo, mantenuto dai padri nostri sempre intemerato, è il cemento più forte che la unisca.

In una nazione cattolica la cattolica fede è la regola comune di tutti i membri che la compongono, gli eterodossi e gl'infedeli sono l'eccezione, eccezione tollerata, non approvata. Infatti vi avrebbe una contraddizione ne' termini, nel supporre che i cattolici approvino i culti che essi credono falsi e che non riguardano nè possono riguardare come religione ma soltanto come corruzioni della verità e come superstizioni, quantunque rispettino coloro che le professano supponendoli in buona fede.

L'Italia dunque o è cattolica e in tal caso non approva, ma tuttavia tollera, colla pienezza della carità, gli altri culti non cattolici; ovvero ella approva questi culti, e in tal caso non è più cattolica, e da quel punto deve conseguentemente rinunciare alle sue feste nazionali religiose, che pure affratellano il popolo, e spargono in esso la più pura gioia, la più sincera concordia, il tripudio più intimo dell'anima » (ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 215).

⁽⁵⁴⁾ « I Deputati cattolici adunque perderebbero una parte della loro libertà, e sarebbero obbligati in certi casi a carezzare i Deputati acattolici, e far loro delle concessioni per ottenere l'appoggio del loro voto a qualche legge contrastata. Così, oltrechè si fomenterebbe la indifferenza religiosa che è il male del secolo, si indebolirebbe altresì la libertà del cattolicesimo » (ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 217).

⁽⁵⁵⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini* cit., pp. 299-300.

gomentazione addotta per limitare ai cattolici l'eleggibilità negli organismi legislativi si rifà ad una giustificazione di natura sociologica, piuttosto che confessionale; al diritto cioè di una nazione, formata per la quasi totalità da cittadini cattolici, di « non voler essere governati da altri che da cattolici » e di « volere una legislazione formata da cittadini cattolici con lo spirito » della religione dominante ⁽⁵⁶⁾.

La tematica della *Filosofia del diritto* affiora in tutta chiarezza ⁽⁵⁷⁾ e, pur con le limitazioni che ancora paiono convenienti al Rosmini, emerge il senso della libertà applicata alla religione. Invero il Rosmini si pone il problema di una realtà, politica e confessionale, pluralistica, caratterizzando il « momento » delle Costituzioni in termini di libertà e di giustizia ⁽⁵⁸⁾. Una

(⁵⁶) ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 215. Anche ZOLO, *Il personalismo rosmينiano*, cit., p. 293 rileva come Rosmini eviti nella *Costituzione secondo la giustizia sociale* una « caratterizzazione in senso confessionale degli organismi legislativi ». Conforta questa osservazione sulla aconfessionalità dello Stato rosmينiano, emergente dal documento che si esamina, la critica che il Rosmini stesso rivolge all'articolo dello Statuto albertino che definisce il cattolicesimo come religione dello Stato. Cfr. ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 38 ss.

(⁵⁷) Potrebbe mutarsi l'evocazione oraziana, fatta da JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, cit., p. 3, per significare che l'intelaiatura teorica della *Filosofia del diritto* si è trasfusa armonicamente nella realizzazione pratica e applicatoria delle Costituzioni: *urceus coepit institui... amphora exit...*

(⁵⁸) « La libertà, in quanto si uniforma, nel raggiungimento della felicità, all'ordine dell'essere, opera giustamente perchè, secondo il Rosmini, il rispetto dell'ordine dell'essere è la giustizia » (BULFERETTI, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, cit., p. 169). « Libertà, giustizia, felicità sono indispensabili agli aggregati sociali, come le nazioni » (Ib., *op. cit.*, p. 172). « La giustizia esige che l'individuo sia trattato come persona, e che di conseguenza, il dominio o signoria si eserciti da chi ne possiede il titolo, soltanto nella parte reale della persona e sulle cose, e che ciascun individuo possa tutelare, in sede sociale colla forma rappresentativa, la propria personalità (e ciò è compito dei tribunali politici) e, qualora sia proprietario di beni reali congiunti alla persona, ossia proprietario senz'altro, possa esigere i diritti e gl'interessi che ne scaturiscono » (Ib., *op. cit.*, p. 169). « Le aspirazioni costituzionali del Rosmini a tutela della giustizia, se lo collocano tra i cattolici liberali, in posizione eminente e originale, testimoniano, d'altra parte, una scarsa esperienza dei fatti costituzionali stessi, storica-

libertà che non si disgiunge dall'uguaglianza e che verifica tutto il suo personalismo; una giustizia che ha il suo supremo tempio nel Tribunale omonimo ⁽⁵⁹⁾ e vuole conferire alla libertà stessa la dimensione che le appartiene.

L'avversione per una dialettica politica di tipo pluralistico è innegabilmente patente, ma un nuovo elemento di meditazione e di costatazione è scaturito, sì da rivelare una maturazione che non si esprime con novità ideologiche, bensì con un senso pratico di applicazione coerente della premesse teoretiche destinate ad abbracciare più vasti e ipotetici orizzonti ⁽⁶⁰⁾. E ciò anche se, nel superamento sia dell'assolutismo che dell'individualismo male intesi ⁽⁶¹⁾, « pur progredendo dalla concezione iniziale conservativa ad un illuminato liberalismo con un Tribunale di giustizia sociale per tutti, lo Statuto rosminiano non pervenne ad una costituzione forgiata sui moderni criteri sociologici cristiani » ⁽⁶²⁾.

Se questo rilievo vale per la disciplina dell'elettorato attivo e passivo suggerita dal Roveretano, non altrettanto si addice alla formulazione della parte iniziale del citato art. 3, il quale, distaccandosi polemicamente dalla adozione della religione cattolica

mente giustificatissima data la limitatezza dei concreti esperimenti siffatti in Italia, avanti il 1848. Nè gli esempi inglesi, americani, francesi, bene presenti al Rosmini, bastavano a correggere un errore che sta alla base di certo conservatorismo » (Id., *op. cit.*, p. 171).

⁽⁵⁹⁾ Scrive GALLI, *Studi rosminiani*, cit., p. 122: « dalla confusione tra uguaglianza naturale e uguaglianza sociale è nato il principio dell'uguaglianza politica che porta con sè quello dell'uguaglianza economica. A questa ingiustizia si rimedia, secondo il Rosmini, con l'istituzione di un *Tribunale politico*, in cui tutti i cittadini hanno gli stessi diritti, e a cui compete la salvaguardia della giustizia ». Rosmini concepisce un « Ordine giudiziale indipendente » (cfr. art. 80) che riserbi a un tipo di Tribunale le questioni inerenti al « diritto individuale e sociale privato » e domandi quelle relative al « diritto sociale civile » (cfr. art. 81) ad un secondo tipo. Il tutto però converge in una *Suprema Corte di Giustizia politica*, la quale *ex art.* 83 « ha un numero di giudici pari a quello di una Camera: sono nominati dal popolo con voto universale ed uguale fra gli eleggibili alla Camera che abbiano almeno 40 anni compiuti ».

⁽⁶⁰⁾ Cfr. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 300.

⁽⁶¹⁾ Cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 14.

⁽⁶²⁾ CALLOVINI, *Antonio Rosmini come uomo del Risorgimento italiano*, cit., p. 28.

come credo di Stato, fatta propria, pur senza estrinsecare « un concetto preciso » ⁽⁶³⁾, dagli statuti del tempo ⁽⁶⁴⁾, si limita ad affermare « la libertà d'azione alla Chiesa Cattolica ».

Ma la critica rosminiana alla formula « Religione di Stato » assume una configurazione più precisa nel solco della diatriba con il governo piemontese circa il tentativo di introdurre il matrimonio civile in questo Stato ⁽⁶⁵⁾. Rimandando l'analisi di quest'argomento all'ultimo capitolo, rileviamo piuttosto l'esplicità di una pagina che contiene riferimenti puntuali alla libertà di coscienza di tutti e non soltanto del cittadino cattolico. Testualmente il Roveretano afferma: « la libertà della coscienza deve

(63) ROSMINI SERBATI, *Progetti di costituzione* cit., p. 88. La presa di posizione del Rosmini è tanto più curiosa quanto più si osservi come il progetto di Costituzione « in molti punti è sulla scia dello Statuto albertino » (JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi anni* cit., p. 75) il che per altro non gli impedisce di nutrire e difendere idee ben precise, e per nulla servili per questo o quel Potere, nei confronti delle relazioni tra la Chiesa e lo Stato (cfr. ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata*, raccolte da PAGANI, Torino 1897).

(64) La Costituzione di Ferdinando II, del 10 febbraio 1848, statuisce all'art. 3: « L'unica religione dello Stato sarà sempre la cristiana cattolica apostolica romana, senza che possa mai essere permesso l'esercizio di alcun'altra religione ». Lo Statuto toscano del 15 febbraio 1848, recita all'art. 1: « La religione cattolica, apostolica e romana è la sola dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono permessi conformemente alle leggi » e all'art. 2: « I toscani, qualunque sia il culto che esercitano, sono tutti eguali al cospetto della legge, contribuiscono indistintamente agli aggravi dello Stato in proporzione degli averi, e sono tutti egualmente ammessi agli impieghi civili e militari ». L'art. 5 assoggetta a censura preventiva le opere che *ex professo* trattano argomenti di religione.

(65) Cfr. più avanti, p. 243 ss. Tra gli ecclesiasticisti questo argomento è stato studiato da VITALE, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte (1850-52)*, Roma 1951.

Si richiamano fin d'ora gli *Scritti vari di A. Rosmini sul Matrimonio Cristiano e le leggi civili che lo riguardano*, editi coi tipi di Cellini a Firenze nel 1862 e che comprendono i seguenti saggi: *Discorso dopo benedette le nozze agli sposi*, in occasione delle nozze di Adelaide baronessa de' Cristiani di Rallo con Giuseppe fratello di Rosmini, nel 1842; *Ragionamento del bene del Matrimonio Cristiano*, pubblicato in occasione delle nozze di Eleonora Solaro della Margherita con Giovanni Cantono dei marchesi di Ceva, nel 1847; *Parole dette nelle nozze Sostegno-Cavour*, celebrate nel 1851; *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*; *Dialoghi tre sul matrimonio*; *Ricordi a Marietta Rosmini di Rovereto* che si sposa con Angelo Giacomelli di Treviso, con lettera dell'11 giugno 1854 e *Ricordi dell'11 maggio 1854*.

essere inviolabile; non si deve dunque far violenza alla coscienza di un impiegato ebreo, il quale, se è vero ebreo, dee sentire un'assoluta ripugnanza ad associarsi agli atti del culto cattolico ». Per questo, « nelle feste religiose che celebra la nazione, essa non potrà essere rappresentata da impiegati acattolici » ⁽⁶⁶⁾.

D'altro lato sarebbe un « far violenza alla coscienza de' cattolici, i quali non possono senza pessato ammettere agli atti del loro culto gli acattolici » ⁽⁶⁷⁾. Non si dà libertà di coscienza se non si permette a tutti di esercitare le leggi della propria religione in tutta la loro estensione. L'obbligarli a infrangerle colla forza, colle leggi, con gli atti del governo è intolleranza, è persecuzione, è dispotismo » ⁽⁶⁸⁾.

Queste precisazioni del Roveretano che possono apparire in qualche misura ancora dissonanti dalle dichiarazioni della Chiesa attuale, protesa all'ecumenismo, vanno poste in relazione alla prospettiva storica vissuta dall'Autore, nel turbine delle tesi libertarie venute d'oltre Alpe e, in ogni caso, nel rispetto più sofferto ed ontologicamente profondo della « persona » ⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁶⁾ Analizzando le conseguenze dell'enunciato dell'art. 1 del Trattato del 1929 il quale, non diversamente che lo Statuto albertino del 1848, introduce nell'ambito dell'ordinamento statale la cattolica come « religione dello Stato », GRAZIANI sostiene che « in forza di quella qualificazione, la dialettizzazione del profano e del sacro, in tutte le possibili conseguenze giuridiche, si pone soltanto per ciò che riguarda i rapporti con la Chiesa cattolica ». E tra queste « possibili conseguenze giuridiche » vi è « anche l'intonazione cattolica, da dare a una manifestazione ufficiale in cui si desideri l'assistenza religiosa » (GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit., p. 89) che non pare ipotesi difforme, nella sua sostanza, da quella esemplificata dal Rosmini.

⁽⁶⁷⁾ Proibizione questa largamente superata dal clima ecumenico e dalle disposizioni del Concilio Vaticano secondo che « essendo tanto grande il patrimonio spirituale comune a Cristiani e ad Ebrei... vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima » (*Nostra Aetate*, n. 4). Per tutte le religioni poi « nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa esamina qui innanzitutto tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino » (*ibidem.*, n. 1).

⁽⁶⁸⁾ ROSMINI, *Progetti di costituzione*, cit., pp. 88-89.

⁽⁶⁹⁾ Sulla persona poggia l'intera concezione politica e giuridica e « l'ori-

Come è noto, la rivoluzione francese e le successive condanzioni liberali, avevano enunciato diffuso ed attuato, quasi dovunque, i principi dell'agnosticismo, del laicismo dell'aconfessionalismo assoluto dello Stato in materia religiosa ⁽⁷⁰⁾. In omaggio alle nuove ispirazioni allora imperanti di uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e di completa libertà di coscienza e di culto, si era tentato di costruire uno Stato indifferente, agnostico ed « ateo » nei confronti della problematica religiosa. Uno Stato che aveva il dovere di non aderire nè formalmente nè sostanzialmente ad alcuna credenza (considerata come un semplice fatto di coscienza individuale) e aveva il compito di assicurare a tutti i culti indistintamente la tutela delle sue leggi, e a tutti i cittadini regolarmente la medesima capacità civile e politica, indipendentemente dalla fede e dalla religione professata.

Di fatto queste tesi avevano condotto più volte a conseguenze degeneranti e del tutto prive di coerenza ⁽⁷¹⁾, come al Rosmini non poteva sfuggire ⁽⁷²⁾. Infatti nella esemplificazione proposta

generalità della teoria degli equilibri politici e sociali » come di ogni altro momento del pensiero socio-politico del Rosmini, se consiste nel « aver messo, a fondamento di ogni altro, il principio morale, cioè la persona che è il diritto » (SCIACCA, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, cit., p. 256).

⁽⁷⁰⁾ Impossibile richiamare le opere monografiche su questi movimenti ideologici, schematicamente proposti, per quanto riguarda periodi successivi, anche da D'AVACK, *La legislazione ecclesiastica*, in *La legislazione ecclesiastica* cit., p. 17 ss., e studiati, in occasione del centenario dell'unità d'Italia, da vari ecclesiastici, tra cui CAPUTO, *Il separatismo cavouriano*, cit., p. 65 ss.; GOMEZ DE AYALA, *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, cit., p. 93 ss.; BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, cit., p. 145 ss. che si segnalano anche per la ricca letteratura. Più propriamente rivolta all'esame compreso dei vari aspetti del giurisdizionalismo, è la classica opera di GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., così come ai fenomeni del laicismo e della laicità dello Stato si dedicano GIACCHI, *Lo Stato laico. Formazione e sviluppo dell'idea e delle sue alterazioni*, cit., e da ultimo GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, cit. p. 61 ss. e SPINELLI, *Problemi e prospettive in tema di rapporti tra Stato e Chiesa* cit., p. 3 ss. con una completa appendice bibliografica, pp. 40-41.

⁽⁷¹⁾ Cfr. ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., pp. 191-192, 199-200. Vedi anche *supra*, in tema di abolizione degli ordini religiosi.

⁽⁷²⁾ Nonostante la forte capacità critica e, si potrebbe dire, la forte resistenza di Rosmini verso le idee dilaganti dalla Francia, il Nostro qualche influsso

dalla Costituzione, che è frutto di annose ricerche ⁽⁷³⁾, il Rosmini riflette la sua convinzione che ogni formula ed ogni proposta vada tradotta prudentemente e intesa senza violentare *de facto* la coscienza dei credenti.

E mentre nelle altre opere il Rosmini dedicava la sua attenzione al problema della coscienza ma in funzione esclusiva dei cattolici, nell'accento alla situazione ipotizzata dell'« impiegato ebreo » ⁽⁷⁴⁾ si può notare agevolmente un superamento della consueta opinione restrittiva a tutto vantaggio di una concezione di libertà religiosa, più agile, valida ed esaustiva, più vicina alla mentalità moderna ⁽⁷⁵⁾ e rispettosa del sentimento religioso dei cittadini ⁽⁷⁶⁾.

fini col subirlo; ed un saggio in questo senso è fornito da PICCOLONI, *I tribunali politici e la suprema corte di giustizia nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Atti incontro rosminiano* (Bolzano 1954) cit., pp. 356-367.

⁽⁷³⁾ A detta del CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini*, Torino 1925, pp. 62 e 65, la Costituzione secondo la giustizia sociale risalirebbe ad una data anteriore all'anno 1827, solitamente indicato dai commentatori, in base all'interpretazione quasi letterale di quanto il Rosmini aveva dichiarato. Per limitarci ad argomenti specifici rileva ad esempio BRUNELLO, *Significato della costituzione politica rosminiana nel quadro della storia del suo tempo*, cit. p. 186, che « di un Tribunale politico il Rosmini si era occupato fin da suoi primi scritti politici, nel 1827, nell'opera della Naturale Costituzione della società civile, pubblicata postuma nel 1887; in seguito vi era ritornato sopra, perfezionando la sua concezione che trovò l'ultima elaborazione nella Costituzione secondo la giustizia sociale ».

⁽⁷⁴⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione* cit., p. 88: « Un impiegato ebreo, a cagion di esempio, che intervenga ad una messa, ad un *Te Deum* non è solamente sconveniente ed immorale, ma è una derisione delle religiose credenze, una prostituzione delle coscienze autorizzata, comandata dalla legge: meno male sarebbe che la nazione si facesse rappresentare da delle statue ».

E ancora: « La libertà di coscienza deve essere involabile: non si deve dunque far violenza alla coscienza di un impiegato ebreo, il quale, se è vero ebreo, deve sentire un'assoluta ripugnanza ad associarsi agli atti del culto cattolico » (*ibidem*, p. 89).

⁽⁷⁵⁾ Tra gli ultimi contributi al tema della libertà religiosa, con riguardo alla Spagna PERLADO, *La libertad religiosa en la Constituyentes del '69*, Pamplona 1970, p. 426; con riguardo agli Stati Uniti d'America, ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, cit., pp. 410 e CAPPONI, MISSIR, ONIDA e PARLATO, *Il separatismo nella giurisprudenza degli Stati Uniti*, Milano pp. 253.

⁽⁷⁶⁾ Sulla opportunità di una salvaguardia del sentimento religioso e di una

3. Muovendo dalla esatta considerazione che « la società civile è istituita per tutelare e svolgere tutti i diritti naturali e razionali e non per distruggerli nè per restringerne o incepparne l'esercizio » ⁽⁷⁷⁾ Rosmini non esita ad elencare nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, una serie di diritti che fanno naturalmente capo ai consociati e che lo Stato è tenuto a riconoscere nelle estrinsecazioni che li perfezionano ⁽⁷⁸⁾.

Innanzitutto quel « prezioso diritto della natura umana » ⁽⁷⁹⁾ che consiste nella libertà di insegnamento, nota alle costituzioni civili e integrantesi nella corrispondente libertà di istruzione ⁽⁸⁰⁾. Attraverso l'esercizio di queste legittime facoltà del cittadino è possibile ovviare a monopolizzazioni nell'istruzione che non giovano alla libera circolazione delle idee religiose, sulla quale è arbitra assoluta la Chiesa, senza concorrente controllo da parte dello Stato.

Sulla base di un « distinguo » che fonda la separata ma non dissimile disciplina del diritto di associazione e del diritto di riu-

attenzione sia da parte del legislatore che da parte dell'interprete cfr. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 393 ss., ma specialmente p. 413. Per una visione panoramica delle lesioni di questo sentimento: BERLINCÓ, *Rassegna di giurisprudenza in tema di delitti contro il sentimento religioso*, in *Dir. eccl.*, 1968, II, p. 30 ss.

⁽⁷⁷⁾ ROSMINI, *Progetti di costituzione*, cit., p. 156.

⁽⁷⁸⁾ Illuminanti al proposito due esegetiche precisazioni di GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 446: « lo Stato non ha privilegi sugli individui e deve seguire le stesse regole di moderazione che sono comuni a tutti gli individui: se limita i diritti individuali li deve perciò limitare nello stesso modo nel quale gl'individui limitano i diritti fra loro ». Inoltre « il bene privato deve cedere al pubblico, ma solo se la quota di bene privato sacrificato è divisa fra tutti i membri della società in proporzione dei vantaggi che hanno le varie parti della società per questo sacrificio » (p. 444).

⁽⁷⁹⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit. p. 166. La norma che fonda il diritto di libertà di insegnamento è l'art. 39, che tale libertà « garantisce ».

⁽⁸⁰⁾ Sulla libertà di insegnamento, oggi concepita non disgiunta da quella di istruzione, cfr. in particolare CRISAFULLI, *La scuola nella costituzione*, in *Riv. trim. dir. pubbl.* 1956, p. 54 ss.; ZANGARA, *I diritti di libertà della scuola*, in *Rass. dir. pubbl.*, 1959, p. 382 ss.; VALENTINI, *La libertà d'insegnamento*, ibidem, 1960, I, p. 497 ss.; POTOTSCHNIC, *Insegnamento, istruzione, scuola*, in *Giur. cost.* 1961, p. 361 ss.; LUCIFREDI, *I principi costituzionali dell'ordinamento scolastico italiano*, in *Annali fasc. giur.* Genova, 1964, p. 183 ss.

nione, anche negli ordinamenti moderni ⁽⁸¹⁾, Rosmini dedica due norme specifiche alla libertà di « adunarsi » che esprime la transitorietà della convergenza umana ed è contemplata dall'art. 36, e alla libertà di « formare associazioni » che dalla precedente differisce a causa del suo carattere di organizzazione duratura e di vincolo permanente tra i soci, e che è regolata dall'art. 35.

Quanto alla prima delle citate libertà, non diversamente da quanto anche la vigente costituzione repubblicana sancisce ⁽⁸²⁾, « si prescrive che l'adunanza sia pacifica e senz'armi, giacchè questa è la prima legge della civile società, e la prima condizione dell'incivilimento » tanto che « gl'individui che hanno da far valere i loro diritti « sono tenuti a rinunciare alle vie di fatto » per ricorrere « alle vie di diritto innanzi ai Tribunali », atteso che

⁽⁸¹⁾ Anche con riferimento alle limitazioni di cui è provvisto l'ordinamento presente con una serie di norme di Pubblica Sicurezza, il tema della libertà di associazione e riunione trova ampie e talora congiunte trattazioni nella moderna pubblicistica. Oltre alle opere segnalate da BARILE, *Associazione (diritto di)* in *Enc. dir.*, II, Milano 1958, p. 837, si vedano segnatamente BATTAGLINI, *Costituzione e leggi di P.S. in ordine alle pubbliche riunioni*, in *Foro pad.* 1949, IV, p. 136; SANDULLI, *In tema di responsabilità dei pubblici funzionari e di divieto dell'esercizio del diritto di riunione*, *ibidem*, 1953, IV, p. 93; STENDARDI, *Libertà di riunione: diritto soggettivo o interesse legittimo?*, *ibidem*, 1953, IV, p. 95; BONICHI, *Le « riunioni » secondo il T.U. della legge di P.S.*, in *Amministrazione civile*, 1961, p. 47; CHELI, *Il tema di libertà negativa di associazione*, in *Foro it.*, 1962, I, 1843; CRISAFULLI, *In tema di libertà di associazione*, in *Giur. cost.*, 1962, p. 742.

⁽⁸²⁾ Ai sensi dell'art. 17 della Costituzione i cittadini hanno diritto di riunirsi pacificamente e senz'armi non solo in privato ma anche in luoghi aperti al pubblico senza necessità di preavviso all'autorità, tanto che deve ritenersi abrogata, su questo punto, la contraria disposizione dell'art. 18 del T.U. di P.S. Da parte sua Rosmini, con l'art. 36 della sua *Costituzione secondo la giustizia sociale*, restringeva la libertà in oggetto specificando al secondo comma che « questa disposizione non è applicabile alle adunanze in luoghi pubblici o aperti al pubblico, i quali rimangono interamente soggetti alle leggi di polizia ». E il motivo è che « i luoghi pubblici non sono proprietà privata ed esclusiva di nessuno, ma la società li possiede in solido, onde ogni cittadino vi ha un uguale diritto » (ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 164).

Quanto all'attuale disciplina si è poi rilevato che « storicamente e logicamente la libertà di riunione si riconnette al principio della libertà di diffusione del pensiero e di discussione » (CERETI, *Diritto costituzionale italiano*⁷, Torino 1966, p. 201).

« l'uso della forza protettrice del diritto è riservata al Governo, a cui pure è deferita l'autorità di pronunciare sul diritto » ⁽⁸³⁾.

D'altra parte, se è vero che la società sorge da un atto libero e volontario del singolo e che è facoltà riconosciuta all'individuo di dare vita a formazioni sociali per soddisfare esigenze di vario tipo ⁽⁸⁴⁾, lo Stato ha l'obbligo morale e giuridico di non ostacolare tali forme di organizzazione nella loro struttura associativa, così come nella dimensione temporanea di semplici riunioni. E ciò anche se il convenire è determinato da ragioni di culto ⁽⁸⁵⁾ o, in ogni caso, di religione.

A norma dell'art. 35 del medesimo testo di legge rosminiano, « tutti i cittadini possono formare tra loro associazioni, purchè non segrete ». Il proponente stesso, a sostegno di questa libertà riconosciuta anche nella *Filosofia del diritto* ⁽⁸⁶⁾, afferma che si tratta di « un diritto naturale di ciascun uomo » ⁽⁸⁷⁾.

⁽⁸³⁾ ROSMINI, *Progetti di costituzione*, cit., p. 163.

⁽⁸⁴⁾ Sintetizzando la concezione di Rosmini, SOTTOCORNOLA, *Società naturale e società civile nel pensiero di A. Rosmini*, I, cit., pp. 3-4, afferma che « la società, considerata come opera di individui umani che si uniscono fra di loro secondo le più intime ed imperiose esigenze della loro natura, non può avere come fine proprio altra cosa che l'appagamento della loro natura stessa. Questo finalismo eudemologico dell'attività sociale umana è tanto naturale ed essenziale che, anche qualora i componenti della società sembrano andare in cerca di altre cose che del proprio vero ed umano appagamento, essi ricercano certamente tali cose solo nell'illusione che esse siano atte al raggiungimento di questo e come mezzi a tale fine, sicché in ultimo l'intenzione di tutti quelli che si associano, determinata dalla natura, non può mai finire che in questo, di ottenere mediante la loro associazione ciò che li contenti e li appaghi, od influisca almeno ad appagarli e contentarli » (cfr. ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., 167).

⁽⁸⁵⁾ Sul punto le osservazioni di FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 143 ss.

⁽⁸⁶⁾ Ne parla nella sezione dedicata ai diritti derivati, *Filosofia del diritto*, cit., II, 426.

⁽⁸⁷⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 155. Sul diritto naturale si vedano gli ultimi contributi di BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, in *Riv. dir. civ.*, 1962, I, p. 403 ss.; FASSÓ, *Il giusnaturalismo e la teoria moderna del diritto e dello Stato*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1962, p. 813 ss.; Io., *Il diritto naturale in Italia negli ultimi dieci anni*, in *Dir. eccl.*, 1955, I, p. 358 ss.; PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*², Milano 1962, ove riprende il discorso iniziato con *Diritto naturale e distinzione tra morale e diritto nel pen-*

Non è difficile osservare come la libertà in questione non si affacci improvvisamente, quale subitanea conquista d'ispirazione liberale, e come sia suggellata nella *Costituzione* non certo cedendo a paternalismi che avrebbero potuto semmai accennare ad un diritto vuoto di contenuti e carico di limitazioni. Tale libertà appare infatti un presupposto esistenziale per garantire funzionalità effettive; non è, nella mente del Rosmini, una semplice « possibilità » che rimane immobile ed insensibile dinanzi alle tensioni spirituali e morali, come fosse scaturita da un legislatore seguace dell'indifferentismo. La « possibilità » è superata da una « potenzialità » che rende il diritto *de quo* non solo libertà « da » qualche cosa, ma anche libertà « di » e « per » qualche cosa ⁽⁸⁸⁾.

siero di San Tommaso d'Aquino, in *Riv. fil. neoscol.*, 1937, p. 475 ss.; COTTA, *Diritto naturale e diritto positivo*, in *Iustitia*, 1962, p. 3 ss.; ID., *Diritto naturale*, in *Enc. dir.*, X, Milano 1964, p. 647 ss. Rivolti particolarmente a mostrare le tracce del diritto naturale nell'ordinamento canonico, anche questo elemento concorrerebbe a caratterizzare il diritto della Chiesa: STULZ, *Der Geist des Codex iuris canonici*, Stuttgart, 1918, p. 181 ss) sono RIBAS, *El derecho divino en el ordenamiento canónico*, in *Rev. españ. der. can.*, 1965, p. 267 ss; MUNIER, *Derecho natural y derecho canónico*, in *Jus canonicum*, 1967, p. 5 ss. nonché la relazione di FEDELE, *Diritto divino e diritto umano nella vita della Chiesa*, al Congresso di diritto canonico, Roma 1970.

(88) Specialmente analizzando i profili legislativi che sono nel tempo venuti determinando il concetto di libertà religiosa, configurandola da un lato come possibilità individuale di aderire o meno a una certa credenza, dall'altro come parità tra organizzazioni religiose, senza restrizioni contro il credo cui si rifanno, LOMBARDI, *La libertà religiosa*, in *Atti congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione: La Pubblica sicurezza*, a cura di BARILE, Milano 1967, p. 315, puntualizza: « situazione soggettiva individuale a contenuto essenzialmente negativo (libertà da, si potrebbe dire) la prima, positiva (libertà di) e tendenzialmente a base collettiva, anzi, corporativa, la seconda. Ora mentre la prima è assolutamente sconosciuta alla più antica legislazione e, manifestatasi prima sul piano della speculazione filosofica e di dottrina politica, si delinea con sufficiente nettezza di contorni sull'aprirsi del secolo scorso; la seconda, più antica, prende corpo propriamente dipartendosi dal riconoscimento della tolleranza dei vari culti, e, prima limitata nell'ambito interno dell'adesione ad essi e circoscritta all'esercizio libero dei soli atti culturali, tende progressivamente ad espandersi giungendo ad atteggiarsi come garanzia del libero aderire a qualsivoglia confessione religiosa e, in correlazione, implica il riconoscimento di autonome e differenziate libertà, come quella di proselitismo, di riunione, associazione e così via discorrendo ».

Proprio perchè tale libertà viene concepita come un bene e la libertà religiosa non può avere che un bene, individuale o collettivo, diretto o indiretto, sempre di matrice attinente alla religione, l'ordinamento giuridico che accoglie tale libertà, non può astenersi dal predisporre quanto occorre perchè, in nome di una libertà religiosa ipocritamente o dolosamente intesa, non sorgano associazioni o sette che vengano a ledere i diritti della comunità ⁽⁸⁹⁾. In verità « tutti i cittadini possono formare associazioni fra loro, purchè non segrete » e qualora il Tribunale politico « dichiarare la società immorale, o irreligiosa, o contraria al presente Statuto, ovvero dichiarare, dopo regolare processo, l'abuso che di essa fanno sistematicamente i suoi membri a fine immorale, irreligioso o per violare le leggi dello Stato, ella è disciolta » ⁽⁹⁰⁾.

Siffatte formulazioni rosminiane implicano una serie di problemi come quello di un'accettazione delle associazioni ma non dei partiti che, pur a base ideologica e religiosa, rappresenterebbero inconvenienti per un normale e pacifico andamento della società ⁽⁹¹⁾. Inoltre — cosa che maggiormente interessa la ricerca —

⁽⁸⁹⁾ « Le norme che vietano le sette segrete... sono dettate a tutela dell'ordinamento democratico in quanto mirano a reprimere quelle forze tendenzialmente portate alla sua dissoluzione, e, in conseguenza, all'abbandono di quei principi fra i quali... il più caratteristico è quello dell'eguaglianza davanti alla legge » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., pp. 67-68).

⁽⁹⁰⁾ Così l'art. 35 della *Costituzione secondo la giustizia sociale*. Non si manca di rilevare che « posciacchè i fini riprovevoli possono in certe società trovarsi mascherati sotto il colore di altri fini onesti, perciò nell'art. 35 viene indicata », oltre alle società segnate, « un'altra categoria di società che debbono essere represses dal Tribunale politico senza lesione della libertà di associazione, anzi in difesa della medesima » (ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 162). Questa libertà trova la sua ragion d'essere come diritto di natura e come tale non può contraddire a questa sua origine qualificante.

⁽⁹¹⁾ Non è un fuor d'opera notare che Rosmini riconoscesse il diritto di associazione quale diritto di libertà, tuttavia avversasse i partiti lamentando, in proposito, che questi con tutte le loro caratteristiche di estremismo erano naturale conseguenza delle Costituzioni di tipo francese. Nel partito egli vedeva un segno del principio di scissione dell'unità statale (cfr. ROSMINI, *Filosofia della politica*, in *Frammenti di Filosofia del Diritto e della Politica*, a cura di PAOLI, Firenze 1839, p. 174 ss.). Secondo alcuni l'antipatia del Rosmini era rivolta non tanto ai partiti quanto alle sette (così MINGHETTI, *I partiti politici e la loro ingerenza nella giustizia*

discoprono un più vasto orizzonte concettuale alla libertà religiosa, nel segno e nella logica di una lotta contro i profittatori e gli interpreti in mala fede di questa libertà ⁽⁹²⁾. Una società « che ha un fine immorale, non ha il diritto di esistere perchè il diritto è cosa morale e suppone la liceità dell'azione » ⁽⁹³⁾ e nello stesso modo « una società che ha un fine irreligioso perciò stesso ha un fine immorale », con la precisazione che non si tratta di fare un processo alle opinioni o di sindacare sulle credenze individuali, poichè « queste sono libere dinnanzi alla legge civile, e non costituiscono l'oggetto di una società »; tanto che « se si avesse un cittadino che non credesse all'esistenza dell'essere supremo e quindi non professasse

e nell'amministrazione, 1881, p. 186 ss.) e mostrava una « ottusità politica perfetta » (così DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1925, p. 328). Si aggiunge anche che « la speculazione politica del Rosmini tocca il livello più basso — il suo moralismo e la sua concezione statica della politica si uniscono a non fargli comprendere il legame organico fra partiti e governo liberale-democratico o semplicemente rappresentativo » (SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino 1942, p. 209).

Sui partiti, le loro funzioni disgregatrici e la critica che Rosmini elabora, cfr. MUÑOZ-ALONSO, *Los partidos en la filosofía de Antonio Rosmini*, cit., p. 72 ss.

⁽⁹²⁾ Severa condanna dei « furbi e prepotenti », che strumentalizzano la libertà religiosa a fini incompatibili con essa, era stata pronunciata nella *Filosofia del diritto*, cit. I, n. 189, ove si invocava anche l'intervento della forza pubblica per impedire questa disonestà.

⁽⁹³⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit. p. 157. Continua l'Autore: « oltre a ciò una tale società attenta al diritto che hanno gli altri uomini al bene morale e questo diritto, il più prezioso di tutti, deve essere tutelato dalla società civile come tutti gli altri diligentemente, e più degli altri ».

Scriva GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 499: « sono illecite le società ingiuste, cioè quelle che avendo per scopo la lesione di un diritto altrui, legittimano l'esercizio del diritto di difesa che può condurre sia ad impedire che a sopprimere la società ingiusta. Talvolta può essere lecito il fine ma non i mezzi e allora si può pretendere che siano mutati i mezzi, pur restando la società che è in sè lecita. Anche la disonestà o l'inesperienza dei soci possono rendere illecita una società che pure ha fini e mezzi leciti e allora sarà ammesso il diritto di difesa e di guarentigia da parte di chi può subire danni per l'imperizia ».

Assolutamente illecite sono le società immorali: e nessun uomo ha il diritto di formarle poichè ogni diritto deve avere per fine un bene e non un male». Su questa concettualizzazione del diritto, nel quadro della evoluzione terminologica e sostanziale del diritto in generale, cfr. CESARINI SFORZA, *Diritto (principio e concetto)*, in *Enc. dir.*, XII, Milano 1964, p. 630 ss.

alcuna religione, questi non potrebbe essere punito a questo titolo dalla società civile » ⁽⁹⁴⁾.

Il discorso rosminiano mostra una perfetta consequenzialità con le tesi esposte anche altrove nella libertà di coscienza e con il riconoscimento, suggellato dalla *Costituzione*, del diritto dell'uomo a professare una credenza ovvero anche a non professarne alcuna, ma, d'altro canto, non per questo legittima un'associazione che si formasse « per propagare l'Ateismo, e quindi per distruggere la Religione professata dagli altri cittadini » ⁽⁹⁵⁾. Senza arrivare a confondere poi la libertà religiosa con la libertà dell'intransigenza ⁽⁹⁶⁾ o negare l'aspetto della propaganda religiosa come propaggine logica della libertà di pensiero, esplicitamente ammessa, Rosmini palesa un forte attaccamento ai postulati della religione

⁽⁹⁴⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., loc. ult. cit.

⁽⁹⁵⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, loc. cit. In tempi assai più recenti è stato affermato (ORIGONE, *La libertà e l'ateismo*, cit. p. 65) che poiché la libertà di coscienza, di culto ed ecclesiastica, aspetti del *genus* libertà religiosa, hanno come fine la vita religiosa dei soggetti religiosi e come oggetto la religione in quanto tale, e poiché lo Stato per costituire tale libertà religiosa deve tener presente l'atteggiamento positivo dei cittadini, ne deriva che l'ateismo, non essendo atteggiamento religioso positivo, non viene contemplato dalla libertà religiosa. Questa tesi, rammentata in esteso anche da FEDELE (*La libertà religiosa*, cit., p. 187 ss) non pare accettabile, dal momento che se « si accetta lo Stato moderno, occorre accettare la convivenza di credenti e non credenti, e occorre mettere alla base di tale convivenza, alla base del diritto, la regola che nè la fede nè la miscredenza sono demeriti o titoli al cospetto del legislatore » (JEMOLO, *La famiglia e il diritto*, in *Pagine sparse di diritto e storiografia*, a cura di SCAVO LOMBARDO, Milano 1959, p. 239, citata anche da FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., pp. 154-55). Su questo argomento vedi anche ANNA RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella costituzione italiana*, cit., p. 35 ss; CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, cit., p. 166 che afferma la derivazione dell'art. 19 dall'art. 21 della Costituzione repubblicana; CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 77 ss. che sostiene la violazione dell'art. 21 da parte di un ipotetico divieto legislativo dell'ateismo attivo.

⁽⁹⁶⁾ Contro l'identificazione della libertà religiosa con la libertà dell'intransigenza, si sono pronunciati gli ecclesiasticisti moderni: CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 21 ritiene che « il principio della libertà religiosa garantisca il singolo contro ogni intemperanza e intransigenza ». Cfr. anche SARACENI, *Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, cit., p. 278 ss; GISMONDI, *L'interesse religioso nella Costituzione*, cit., 1228.

e della morale con il reclamare la distruzione di una società atea del tipo evocato, come quella che minerebbe le basi della religione, che è un bene inestimabile, e « distruggerebbe la moralità di cui è fondamento e parte principale la Religione, e a cui la Religione sola può somministrare un'efficace sanzione », evidenziandola nel rango di « diritto sacrosanto e inalienabile degli uomini » (97).

Rosmini, anche se, dinnanzi allo Stato, difende decisamente la libertà individuale con argomentazioni largamente trasfuse nelle tavole ispiratrici degli stati moderni (98), non ignorando che « libertà e costrizione non si escludono, ma al contrario sono complementari l'una all'altra » (99), non esita a suggerire all'autorità civile sindacati di merito in materia religiosa con conseguente intervento politico e legislativo. Così ove alcuni cittadini si volgessero a « false credenze » e queste fossero « l'ateismo, l'empietà ossia l'odio e l'ingiuria alla divinità, o finalmente l'indifferentismo assoluto », poichè tali teoriche « sottraggono il fondamento ad ogni società civile », Rosmini ritiene che lo Stato, pur « lasciando una piena libertà politica di opinare a quelli che avessero abbracciato tali opinioni, nè molestandoli con pene esterne

(97) ROSMINI, *op. ult. cit., loc. ult. cit.* Poco avanti Rosmini fa l'ipotesi di una società di soli atei: « È indubitato che una società civile composta di puri atei non è mai esistita, e non può esistere, perchè gli atei operando con coerenza, non possono cercare che il loro interesse temporale, e questo solo non unisce gli uomini, ma li divide, ...il solo interesse temporale non produce che uno studio egoistico degl'individui a rapire i beni ciascuno per sé, senza rispetto sincero pe' beni altrui. Non può dunque durare una società civile di soli atei ».

Il passo non interessa direttamente, ma può essere indicativo per mostrarci come questa specifica problematica, così attuale oggi per ovvi motivi, risenta in Rosmini di un certo astrattismo: siamo ancora lontani dal problema storico della convivenza di credenti e atei come si è posto nel contesto odierno.

(98) Principio questo immancabilmente ribadito negli Stati democratici e nelle Costituzioni moderne. Ad esso si informano anche più generali documenti, di portata internazionale diretti alla tutela dell'individuo nel contesto sopranazionale e dell'uomo in quanto tale. Cfr. per tutti, da ultimo PERCOLESI, *Diritto costituzionale*¹⁵, Padova 1968, II, p. 432 ss., nonché, tra gli ecclesiasticisti, MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 1 ss. e 69 ss.

(99) Cfr. SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*², cit., p. 250.

a cagione delle opinioni medesime », come vuole anche il principio della libertà di coscienza ⁽¹⁰⁰⁾, tuttavia dovrebbe « opporsi con tutti i mezzi all'erezione, di tali opinatori, in società ed agli atti esterni co' quali essi volessero propagare sì perniciose dottrine » ⁽¹⁰¹⁾.

Il rigore rosminiano non va a questo punto frainteso o valutato restrittivamente come una remora aprioristica a raccogliere le sollecitazioni di formule libertarie che attinsero ai fatti di Francia e che, in verità non trovarono insensibile questo attento pensatore anche se la sua duttilità culturale fu costantemente temperata e arginata dall'obiettività dell'analisi e dal senso prudentemente critico ⁽¹⁰²⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., pp. 229-30. Oggi, dopo il Concilio Vaticano secondo si precisa che non rientra nella « compétence propre des pouvoirs publics, d'émettre des jugements de valeur sur le contenu intrinsèque d'une croyance religieuse » poichè « le droit de la personne a la liberté religieuse, entendu comme immunité à l'égard de la contrainte ne découle pas des adhésions à la religion véritable ou supposée vraie; il découle au contraire de sa responsabilité inaliénable à résoudre le problème religieux par décision personnelle, ce qui n'exclut pas mais implique plutôt le devoir de chercher la vérité, d'y adhérer au fur et à mesure qu'on la découvre, de conformer sa vie à la vérité connue » (PAVAN, *Le droit a la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, cit., p. 185).

⁽¹⁰¹⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 158, La posizione del Roveretano anche se segna un passo avanti rispetto alle opinioni diffuse in larghi strati della Chiesa a lui contemporanea, non è ancora giunta al clima teologico e sociologico della *Dignitatis Humanae* che, non ignorando l'esistenza di regimi « nei quali anche se nelle loro costituzioni la libertà di culto religioso è riconosciuta, i pubblici poteri tuttavia si sforzano di rimuovere i cittadini dalla professione della religione e di rendere assai difficile e pericolosa la vita alle comunità religiose » (n. 15), constatando che « la società civile ha il diritto alla protezione contro i disordini che si possono verificare sotto il pretesto della libertà religiosa » (n. 7), riconosce che « spetta soprattutto alla potestà civile prestare una tale protezione... ma non in modo arbitrario... ma secondo norme giuridiche postulate e dall'efficace difesa dei diritti e dalla loro pacifica composizione a vantaggio di tutti i cittadini, e da una sufficiente tutela di quella onesta pace pubblica che è una ordinata convivenza nella vera giustizia, e dalla debita custodia della pubblica moralità » (n. 7) e in ogni caso senza che alcuno possa « essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà » (n. 10), ma piuttosto con l'esclusione « in materia religiosa » di « ogni forma di coercizione da parte degli esseri umani » (n. 10).

⁽¹⁰²⁾ Sono molto interessanti e significativi i due passi seguenti: « Dove è passione, ivi è confusione di idee. Il movimento del 1789 fu movimento d'irritazione: non era la civil società che tranquillamente movesse al suo progresso;

I valori di libertà e di uguaglianza, del resto, storicamente considerati, riflettono una faticosa elaborazione politica ed una assimilazione progressiva negli schemi giuridici, alle quali non poteva sottrarsi neppure la *Costituzione secondo la giustizia sociale*. Inevitabili aporie vengono denunciate come quella che rende la proclamazione della « Religione di Stato » ⁽¹⁰³⁾ un ostacolo sulla via dell'acquisizione e della maturazione della libertà religiosa. Questa etichetta alla quale peraltro non sottende una chiarezza di contenuti ⁽¹⁰⁴⁾, non collima con una società pluralista che, come si esaminerà nel paragrafo seguente, non voglia soffocare la libertà confessionale con privilegi o limitazioni unilaterali e con scelte che non giovano al perfezionamento dell'uomo ⁽¹⁰⁵⁾ e paio-

ma la società civile entrata in furore contro la società fanigliare e signorile; le idee dovevano dunque essere e furono orribilmente confuse. Dopo la sanguinosa esperienza, dopo tanta discussione di principj esausta si può dire per quella età, noi possiamo ora portare tranquillo giudizio; ed accordiamo senza pericolo, che dentro all'abisso della malvagità s'agitava per ishocciare un germe buono e salutare » (*Filosofia del diritto*, cit., II, n. 2088). Nonchè: « e si nasconde per avventura un bisogno religioso dove pare che più trionfi l'irreligione; ... e il grido irreligioso mentisce a se stesso, e nell'odio di un mistero della religione asservato, confonde e ravvolge per errore la religione medesima; e nell'ordine della Provvidenza si prepara un rimescolamento delle nazioni che han ben altro fine che diminuire i tributi (cui i popoli rivoluzionari sopportano pazientemente maggiori) ma, chi lo crederebbe? di liberare la Chiesa di quel Cristo, in cui mano sono tutte le cose » (*Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., pp. 164-165).

⁽¹⁰³⁾ Non si scordi che « il proclamare la religione cattolica religione dello Stato può valere come constatazione di fatto, non già risolvere il problema dell'estensione in cui lo Stato intende informare il proprio ordinamento giuridico ai principj religiosi, e regolare i suoi rapporti con la Chiesa » (GRAY, Introduzione, cit., p. LXXXIII, nota n. 2).

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 89: « Le costituzioni adottate fin qui in Italia dichiarano religione dello Stato la Cattolica. Ma questa frase "Religione di Stato" non esprime un concetto preciso: il gruppo de' diritti politici che fu attribuito con essa ai cittadini cattolici andò variando secondo i tempi ». Inoltre cfr. anche la lettera del 30 aprile 1848 a mons. Moreno, con commento all'art. 1 dello Statuto piemontese: « la Costituzione del Piemonte ha gli stessi vizi gravissimi di tutte l'altre, e non garantisce in alcun modo la libertà della Chiesa » (*Epistolario completo*, cit., X, p. 287).

⁽¹⁰⁵⁾ Questo perfezionamento è nell'essere e nella libertà, come conchiude anche DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, cit., p. 245: « il limite ontologico è la condizione e il fondamento della libertà, tolto

no inconciliabili anche con un sistema filosofico autonomo e fondato ⁽¹⁰⁶⁾ per il quale « la libertà è viale, da un minimo al massimo; itinerario che ha la stessa estensione infinita della volontà » ⁽¹⁰⁷⁾.

4. In un momento storico in cui la libertà religiosa veniva sentita in tutta la sua vitale complessità e « la libertà di coscienza, e quindi la libertà dei culti che ne deriva quale logica conseguenza », era additata « fra le maggiori, le più importanti conquiste della civiltà » ⁽¹⁰⁸⁾, Rosmini si prospetta due ipotesi per poi risolverne legislativamente gli aspetti rilevanti per l'ordinamento della sua *Costituzione*.

Si fa innanzitutto il caso in cui la maggioranza dei cittadini professi « erronee credenze » mentre la « vera religione » sia appannaggio della sola minoranza ⁽¹⁰⁹⁾. Distaccandosi dall'idea di Stato laico che, nata dalla Rivoluzione francese, era destinata a penetrare nella legislazione di molti paesi, il Roveretano propone

il limite è tolta la libertà. La libertà è capacità dell'uomo di realizzarsi nell'ordine dell'essere, per essa la volontà aderisce o rifiuta l'essere, riconosce ed ama ogni ente ed ogni cosa secondo l'ordine dell'essere ».

⁽¹⁰⁶⁾ Annota la RASCHINI, *Attualità della tematica della « Teosofia » di Antonio Rosmini*, in *Riv. rosm.*, 1968, 2-3, p. 142, che « se esistenzialismo, fenomenologia, storicismo sono i contrassegni di gran parte del pensiero contemporaneo, il Rosmini nella sua speculazione ha indicata la via per un recupero autenticamente teoretico del filosofare, promuovendone il ritorno dall'esilio mondano cui è costretto quando nei vari modi si nega il fondamento, e con questo l'autonomia, della filosofia ».

⁽¹⁰⁷⁾ SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965, p. 146.

⁽¹⁰⁸⁾ Rammaricandosi che « questo gran principio non venne proclamato nel nostro Statuto » CAVOUR, nel maggio del 1848, dichiarava anche che tale principio della libertà dei culti « non può essere introdotto nella Costituzione di un popolo altamente civile, per via indiretta: deve essere proclamato come una delle basi fondamentali del patto sociale ». Pertanto, quando si sarebbe compiuta l'opera di unificazione nazionale « allora non si ometterà più nella Magna carta italiana di dichiarare nel modo più esplicito essere ogni coscienza un santuario inviolabile, e doversi accordare a tutti i culti un'intera libertà » (cfr. FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 43).

⁽¹⁰⁹⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 159. Ponendosi analogo problema, JEMOLO, *Libertà religiosa e libertà per il sionismo*, in *Antisemitismo e antisemitismo*, Roma 1949, p. 53 ss., conclude che gli ebrei, in minoranza nei vari paesi, possono egualmente essere ottimi cittadini.

che il « savio governo » favorisca « la propagazione di quest'ultima come sola vera e pienamente morale e però sola utile da essere professata da tutti » ⁽¹¹⁰⁾. L'univoca soluzione indicata trova però un riassetto in qualche misura equilibratore nell'ulteriore suggerimento all'autorità pubblica costituita perchè proceda « senza offendere le sette eterodosse già stabilite, e anzi, difendendole efficacemente da ogni atto esterno che possa turbare le funzioni del culto ch'esse professano » e usi una « cotale temperanza, per la quale venga evitato lo sconcio gravissimo che uno zelo imprudente da parte sua nuoccia, anzicchè giovare, alla propagazione della verità religiosa » ⁽¹¹¹⁾.

Quasi anticipando la problematica connessa alla realtà del pluralismo religioso odierno ⁽¹¹²⁾, Rosmini esamina un secondo caso, per altro non utopistico neppure per la sua epoca, cioè quello di un « governo che non è cattolico o non è formato inte-

⁽¹¹⁰⁾ A ben guardare questa formulazione programmatica sta alla base delle rivendicazioni avanzate dalle minoranze religiose e non è difficile scorgere, nella copiosa letteratura che si occupa della posizione delle confessioni diverse dalla cattolica in Italia, una serie di argomentazioni che avrebbero potuto interessare lo stesso Rosmini anche se, ovviamente, l'applicazione del Roveretano si sarebbe diretta a favorire la religione cattolica anzicchè le altre confessioni, per le quali appunto si è espressa la dottrina in questione. Cfr., oltre gli autori citati da PETROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica* cit., p. 521 ss. e specialmente pp. 547-548: FALCO, *Le minoranze religiose ed il progetto del nuovo codice penale*, in *La rassegna mensile di Israel*, Città di Castello, 1930, pp. 1-17 dell'estratto; MAGNI, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, cit.; GIACCHI, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano 1934; BARILE, *Appunti sulla condizione dei culti acattolici in Italia*, in *Dir. eccl.*, 1952, I, p. 342 ss.; ESPOSITO, *Libertà e potestà delle confessioni religiose*, in *Giur. cost.*, 1958, p. 901; BELLINI, *Confessioni religiose*, in *Enc. dir.*, VII, Milano, p. 926; JEMOLO, *Culti (libertà dei)*, *ibidem*, XI, Milano, p. 456; GISMONDI, *Culti acattolici*, *ibidem*, XI, p. 440. Quest'ultime voci si segnalano anche per la bibliografia da integrarsi con quella riportata da DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa* cit., p. 354 ss. e da D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano* cit., pp. 321 e 374.

⁽¹¹¹⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., loc. ult. cit.

⁽¹¹²⁾ Tra gli altri, esamina il fenomeno pluralistico, nelle sue conseguenze in ordine alla problematica religiosa, LARICCIA, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Milano 1967, specie p. 133 ss.

ramente di uomini che professino la vera religione » ⁽¹¹³⁾. Anche questa volta non vi sono esitazioni e, in coerenza con le formulazioni generali, Rosmini afferma che « gli uomini del Governo dovranno avere in ogni caso un sincero amore alla verità e alla moralità, a ricercare la prima e confermare alla seconda la loro vita. Dovranno in secondo luogo rispettare tutte le credenze de' governanti, alla suddetta condizione che non vi sia ingiuria nella Divinità, ateismo, indifferentismo e a condizione, altresì, che tali credenze non siano contrarie alla giustizia e alla moralità » ⁽¹¹⁴⁾. Inoltre, sempre in aderenza con il riconoscimento delle libertà come diritto soggettivo ⁽¹¹⁵⁾, l'autore della *Costituzione* auspica un atteggiamento dei governanti tale da « permettere che ciascuna credenza si eriga in una società per l'esercizio del culto; tutelare l'esercizio di questo culto in modo che non sia mai turbato dalla violenza esterna o dalla contumelia; tutelare la libertà di coscienza di tutti i religionari che compongono la società civile, in modo che nessuno di essi venga mai posto a cimento dalla legge civile o dalle ordinanze ministeriali di violare la propria coscienza, anzi possa adempiere pienamente a tutto ciò ch'egli afferma essere, secondo la sua sincera credenza, un dovere di coscienza » ⁽¹¹⁶⁾.

⁽¹¹³⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 160.

⁽¹¹⁴⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, loc. ult. cit.

⁽¹¹⁵⁾ Sulla libertà religiosa come diritto soggettivo e sui diritti soggettivi in genere, alla letteratura già citata si aggiungano, oltre a OLIVERO, *Intorno al problema del diritto soggettivo nell'ordinamento canonico*, cit., alcune opere elaborate segnatamente con attenzione all'ordinamento della Chiesa: DE LUCA, *Lo « ius remonstrandi » contro gli atti legislativi del Pontefice*, in *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, I, Milano 1953, p. 243 ss.; BEYER, *De iuribus humanis fundamentalis in statuto iuridico christifidelium assumendis*, in *Periodica de re mor. can. lit.*, 1969, p. 29 ss.; nonché le relazioni di BIDACOR, DELLA ROCCA, DE ECHEVERRIA, GISMONDI, CIPROTTI, FEDELE, LEFEVRE ONCLIN, METZ, GRAZIANI e DE LUCA, nel congresso sul diritto soggettivo del 1950, ora in « *Acta Congressus internationalis iuris canonici* », Roma, 1953.

⁽¹¹⁶⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., pp. 160-161 che sostiene anche il dovere del governo « di, in buona fede, promuovere e favorire pacificamente e prudentemente tutto ciò che egli soggettivamente stima più conforme alla verità e alla moralità ».

Come si vede, al di là di un concetto di libertà religiosa ancora perfettibile, segnatamente a motivo di una spiccata avversione all'ateismo ⁽¹¹⁷⁾, il potere civile ha il dovere di tutelare la libertà di coscienza di tutti, credenti e non credenti, e di favorire quei culti che non siano contrari all'ordine pubblico.

Nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, giusta le individuazioni conseguite, la problematica attinente il pluralismo religioso, proprio dello Stato moderno per il quale « il diritto alla libertà religiosa resta salvo anche a chi erra invincibilmente in buona fede » ⁽¹¹⁸⁾, viene affrontata in una prospettiva molto più profonda e molto meno ingenua di quella del liberalismo post-rivoluzionario che proponeva la soluzione dello Stato agnostico, dell'indifferentismo programmatico e della « legge atea » ⁽¹¹⁹⁾.

Anche se Rosmini propugna una libertà religiosa che, alla luce delle attuali conquiste conciliari può apparire incompleta ⁽¹²⁰⁾, non per questo la sua concezione perde valore, perchè,

⁽¹¹⁷⁾ Ribadisce MUÑOZ-ALONSO, *Sobre la libertad religiosa*, cit., p. 6 « no cabe pensar, como podría suponerse con superficialidad, que el problema de la libertad religiosa atañe sólo a los creyentes. La libertad religiosa es un problema en el que ha de entrar el ateísmo, ya que la abstención, completa o parcial, consciente o inconsciente, de aplicación del ateísmo a la libertad religiosa, está en contradicción con la idea de libertad ».

⁽¹¹⁸⁾ BEA, *Libertà religiosa e trasformazioni sociali*, cit., p. 30.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. BUGAN, *Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle Nazioni Unite*, Roma 1965, che ricorda come « la proclamazione della libertà di coscienza » contenuta nella Dichiarazione del 1789; « apre un nuovo periodo nella storia delle leggi costituzionali, ispirate da idee liberistiche nei confronti delle religioni » (p. 39). Lo stesso Autore analizza i diritti di libertà religiosa nelle Costituzioni prima e dopo la seconda guerra mondiale (p. 47 ss.). Cfr. ROCHE, *Eglise et liberté religieuse*, Paris 1966, p. 27 ss.; SEARLE BATES, *La libertà religiosa*, cit., che esamina il problema nelle Costituzioni nazionali (p. 689 ss.) e nel diritto internazionale (p. 649 ss.).

⁽¹²⁰⁾ Per un commento alla *Dignitatis Humanae*, cfr. PAVAN, *Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, cit., p. 158 ss.; DE SMEDT, *Les conséquences pastorales de la Déclaration*, cit., p. 216 ss. che riafferma la necessità di una educazione alla libertà religiosa; COURTNEY MURRAY, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, in *La liberté religieuse*, cit., p. 116 ss. che analizza lo sviluppo del concetto nel secolo scorso è nell'attuale fino al Vaticano secondo; SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa*, cit., specie p. 8 ss.

tra l'altro, è frutto di una riscoperta della tradizione cristiana ed un rifiuto delle ideologie in voga al tempo dei suoi studi socio-politici.

Senza ricorrere ad enfemismi, il nobile Roveretano ⁽¹²¹⁾ espone con molta chiarezza il suo pensiero escludendo categoricamente il ricorso a protezioni statuali perchè la Chiesa, garante dei supremi valori della libertà anche prima del 1789 ⁽¹²²⁾, possa realizzare insieme la libertà religiosa dei consociati e la sua libertà istituzionale. Per l'autorità spirituale non è infatti auspicabile un ritorno a situazioni per cui « si proclamò la libertà di tutti i culti, e, con una perfida incoerenza, si lasciò sussistere e si andò formando sempre più, accanto alla legge fondamentale, un diritto pubblico che impediva alla Chiesa Cattolica ogni libera sua azione » ⁽¹²³⁾. Ma nemmeno è opportuno che, per espletare il divino mandato in piena libertà, debba porsi sotto l'egida del potere secolare, instaurando un giurisdizionalismo dalle perniciose conseguenze ⁽¹²⁴⁾.

⁽¹²¹⁾ Sulle origini nobiliari di Rosmini, cfr. *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, rivista ed aggiornata da Rossi, cit., I, p. 29.

⁽¹²²⁾ « Quello che la Rivoluzione fece in materia di libertà religiosa costituisce un fenomeno unico nella storia. Questa non ci ha mostrato fin qui e non ci mostrerà anche in seguito se non eccessi di intolleranza, perpetrati in nome delle credenze più diverse, è vero, ma pur sempre di credenze positive; la Rivoluzione ci ha fatto invece vedere in opera per la prima ed unica volta la intolleranza della miscredenza, o della negazione » (RUFFINI, *La libertà religiosa* cit., p. 225).

⁽¹²³⁾ ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, cit., p. 89.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 262-63: « il sistema giurisdizionalista viene ad assegnare un *imperium* allo Stato sulla Chiesa, affermando che, quante volte il benessere del popolo e le necessità sociali e politiche lo esigano, lo Stato ha il diritto di arrestare l'attività regolatrice della Chiesa, e di avocare a sè la disciplina della materia, anche se per natura sua prettamente ecclesiastica e spirituale, e sostenendo che il giudizio sull'esistenza o meno di una siffatta ipotesi nel caso concreto sia compito esclusivo e sovrano dello Stato ». Come si vede, questo tipo di giurisdizionalismo confessionista, pur ripristinato dalla Restaurazione, cara al Rosmini, dal Rosmini stesso viene rifiutato per una libertà della Chiesa anche da uno « Stato *fidelis*, confessionista, cattolico, credente ». Su questo tipo di giurisdizionalismo cfr. PIOLA, *Giurisdizionalismo*, in *Noviss. dig. it.*, VII, Torino 1961, p. 984.

Invero « la religione che si impantana nella politica si mette in una coltura di bacilli. L'infezione la corrompe: il sentimento religioso dei fedeli è strumentalizzato da parte del clero e dei cattolici furbi ai fini della potenza politica, e dallo Stato per avere l'appoggio del clero e dei cattolici » ⁽¹²⁵⁾. Del resto « non è il posto che la Chiesa ha in un ordinamento giuridico quello che più conta; più conta che la Chiesa, anche per mezzo della sua riconosciuta libertà ed indipendenza, possa aspirare ad avere e a mantenere un posto nella coscienza degli uomini » ⁽¹²⁶⁾. Lo scopo vero, che fonda la stessa disciplina della Chiesa come popolo di Dio ⁽¹²⁷⁾, è la *salus animarum* e la lotta contro il male morale, tanto che queste costituiscono « una delle maggiori forze coesive e distintive della società cristiana, stando in essa come un motore centrale dal quale prendono impulso molteplici istituti canonistici, che attribuiscono ai singoli poteri di iniziativa e di intervento in proprio, a difesa e a promovimento degli interessi della Chiesa » ⁽¹²⁸⁾.

Imprescindibile esigenza è dunque quella dell'autonomia giuridica e della libertà politica della Chiesa. Esse sono così intensamente avvertite e sofferte dal Roveretano che, non senza eccessi, giunge a sacrificare a questo fine alcune frange della libertà religiosa ⁽¹²⁹⁾, come hanno dimostrato i due casi, d'ambien-

⁽¹²⁵⁾ SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*², cit., p. 270.

⁽¹²⁶⁾ CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra alla attuale reciproca autonomia tra Stato e Chiesa*, Milano 1964, p. 119.

⁽¹²⁷⁾ In questa prospettiva la Chiesa si regola ed il *corpus* di norme che costituiscono l'ordinamento canonico assume il ruolo di « diritto del popolo di Dio ». Tale l'opinione recentemente espressa da EICHMANN-MÖRSDOFF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*¹¹, I, cit., p. 14 ss.

⁽¹²⁸⁾ OLIVERO, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*, Milano, 1953, p. 129.

⁽¹²⁹⁾ La necessità di non conculcare la libertà è avvertita fortemente dai liberali contemporanei del Rosmini, i quali, non diversamente che dai liberali crociani d'oggi, erano convinti che « la libertà non è valore morale, ma necessità elementare di vita; non è prerogativa dei buoni o dei santi, ma patrimonio comune ai buoni e ai cattivi, ai santi e ai ladroni, poichè non è altro che l'energia stessa con cui si afferma la vita, la forza, cioè, con cui si opera il bene e il

tazione pluralistica, testè esaminati e come comproverà anche la analisi del problema relativo alla tentata introduzione in Piemonte del matrimonio civile. Se si volessero riconoscere al Roveretano virtù divinatorie, si potrebbe forse opinare che questa radicalizzazione in senso cattolico — che pur non critica — gli deriva dal presentimento che la Chiesa romana « nei modi che solo la Provvidenza sa e che ci sono ancora nascosti, sarà la espressione unificatrice di tutte le Chiese cristiane » ⁽¹³⁰⁾.

male » (IOFRIDA, *La libertà come fondamento dello Stato*, Varese-Milano, 1959, p. 176).

⁽¹³⁰⁾ GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, cit., p. 49. Ma, anche se questo è il luminoso destino del cattolicesimo, non si deve dimenticare che « la via più persuasiva di cui la Chiesa può disporre per chiedere la libertà là dove essa le è negata, è appunto l'affermazione e la difesa della libertà religiosa, dovuta a tutti gli uomini » (COLOMBO, *La libertà religiosa*, cit., p. 321). Invero « anche in questo campo può trovare qualche applicazione il principio evangelico: cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, il resto vi sarà dato per giunta » (*Mt.*, 6, 33; *Lc.*, 12, 31).

CAPITOLO VII

IL MATRIMONIO CIVILE IN PIEMONTE

SOMMARIO: 1. Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte e l'intervento di Rosmini. — 2. La dottrina cattolica sul matrimonio e la confutazione rosminiana delle tesi legaliste. — 3. La libertà di coscienza e la tolleranza civile nelle visioni liberale e rosminiana. — 4. La critica alla falsa uguaglianza dei cattolici e la prospettiva confessionale pluralistica.

1. Dopo gli eventi dell'anno in cui « tutto cominciò e nulla fu deciso » ⁽¹⁾ i quali danno « la testimonianza della presenza coraggiosa e lineare di Rosmini nel tessuto concreto dei problemi storici della Chiesa » ⁽²⁾, il Roveretano decise di ritirarsi nella solitudine religiosa di Stresa, dove da qualche anno aveva trasferito il noviziato del suo Istituto, con l'intenzione di completare e perfezionare l'elaborazione della propria dottrina filosofica ⁽³⁾ e di impegnarsi in occupazioni « le quali pur tendono alla gloria di Dio » ⁽⁴⁾.

Rosmini, che pur ebbe la forza di declinare sollecitazioni autorevoli per collaborare ad « opere santissime » ⁽⁵⁾, non mancò

(1) Così Alessandro CASATI, *Saggi, postille e discorsi*, Milano 1957, p. 141; cfr. SALVATORELLI, *Spiriti e figure del Risorgimento*, Firenze 1961, p. 261.

(2) CRISTALDI, *Presenza di Rosmini*, cit., p. 86.

(3) La riorganizzazione della *Teodicea* inizia nel 1852 e questi ultimi anni sono largamente rivolti a problemi d'indole filosofica e teologica. Cfr. le considerazioni di TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 336 ss.

(4) Cfr. lettera a Gustavo di Cavour del 14 ottobre 1850, in *Epistolario Completo*, cit., XI, n. 6669, p. 113.

(5) Cfr. la lettera a mons. Moreno, del 25 settembre 1850, in *Epistolario completo*, cit., XI, n. 6650, p. 98. Una adesione al rifiuto manifestato dal Rosmini a mons. Moreno, che reclamava una sua partecipazione più attiva alle questioni politiche in discussione, è espressa allo stesso Rosmini dal marchese Gustavo di Cavour con una lettera del 20 settembre 1850: cfr. *Riv. rosm.*, 1958, 4, p. 283 ss.

di informarsi costantemente circa la situazione politica italiana e — cosa che sommamente interessa il nostro tema della libertà religiosa — neppure mancò di intervenire nella « polemica », aperta dal tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte ⁽⁶⁾, con puntualizzazione su *L'Armonia* le quali, anche nello stile giornalistico, rivelano robustezza di discorso, validità di argomentazioni ed una portata così ampia da non solo costituire un felice momento applicatorio delle tesi espresse sulla libertà religiosa, ma anche da investire tutta la problematica dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa.

Davvero Rosmini a questa « polemica » non voleva direttamente partecipare, come attestano sicuri documenti ⁽⁷⁾. Tuttavia, dietro le insistenze di mons. Moreno e di altri, appena qualche mese dopo essersi rifiutato di esprimere la sua opinione in proposito, Rosmini acconsentì a scrivere qualche articolo « intorno alla legge sul matrimonio civile » ⁽⁸⁾ che non poteva peraltro lasciarlo insensibile per la vastità complessa delle conseguenze, sia in ordine alle sorti della vita religiosa, sia nei confronti dello Stato che, per l'inarrestabile logica liberale, si allontanava sempre più dai primigeni schemi vagheggiati dal pensatore influenzato dalla Restaurazione ⁽⁹⁾.

Nell'ottobre del 1849, in verità, Rosmini manifesta l'apprensione che in lui suscitavano le « macchinazioni così empie

⁽⁶⁾ Cfr. *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, rivista e aggiornata da Rossi, cit., II, p. 441 ss.

⁽⁷⁾ Il 15 ottobre 1849, alla baronessa di Koenneritz, Rosmini rivelava: « Ringrazio Iddio di potermi ritirare nella mia solitudine religiosa, alla quale sono incamminato. Il mondo chiama questa disgrazia: io non sono ritornato mai da Roma così allegro come al presente. Ho operato secondo la coscienza: il Signore mi ha premiato col sottrarmi agli istanti pericoli e ad una grave responsabilità che poteva essere funesta all'anima mia » (cfr. *Epistolario completo*, cit., X, p. 625).

⁽⁸⁾ Cfr. la lettera a mons. Moreno del 27 gennaio 1851, in *Epistolario completo*, XI, n. 6734, p. 184.

⁽⁹⁾ Cfr. ROMEO, *Il Risorgimento in Piemonte. La rivoluzione nazionale e liberale*, in *Storia del Piemonte*, I, Torino 1960, ora in *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Torino 1963, p. 101 ss.

e così opposte ai principî più elementari del giusto e dell'onesto », ordite per « ispogliare la Chiesa delle distanze temporali e renderla schiava del Governo, che le getti un tozzo di pane perchè viva » ⁽¹⁰⁾. Non era difficile arguire che il suo animo non avrebbe tardato a spingerlo nell'agone polemico che la legge Siccardi del 9 aprile 1850 doveva sollevare. Tale legge, come è noto, sostituiva l'abolizione del foro ecclesiastico e del diritto di asilo nelle chiese e nei luoghi immuni ⁽¹¹⁾, ma soprattutto conferiva l'incarico al governo perchè presentasse al parlamento « un progetto di legge inteso a regolare il contratto di matrimonio nelle sue relazioni con la legge civile, la capacità dei contraenti, la forma e gli effetti di tale contratto ⁽¹²⁾, sicchè « preannunciando il disconoscimento civile della *jurisdictio Ecclesiae*, in fatto di co-

⁽¹⁰⁾ Così la lettera del 9 ottobre 1949 a Gustavo di Cavour, in *Epistolario completo*, cit., X, p. 624: « Mi danno gran dolore le cose pubbliche del Piemonte, mia seconda patria... chi avrebbe aspettato in un regno poco fa così devoto alla Chiesa, macchinazioni così empie... E questa deve essere la strada della libertà? Povera Italia! Traditi Governi ».

⁽¹¹⁾ La legge del 9 aprile si integra con quella del 5 giugno successivo, diretta ad introdurre il controllo dello Stato sugli acquisti patrimoniali degli enti ecclesiastici (cfr. SALERNO, *La legislazione e la prassi in materia di patrimoni ecclesiastici*, cit., p. 434; MOLTENI, *Autonomia della Chiesa e intervento dello Stato nella amministrazione dei benefici ecclesiastici*, cit., p. 62).

⁽¹²⁾ Per alcune considerazioni sul diritto dello Stato in materia matrimoniale, cfr. MAGNI, *Variazioni sui subalpini*, cit., p. 37, mentre per un esame della vicenda parlamentare delle leggi Siccardi e la posizione del Cavour cfr. MAGNI, *I subalpini e il Concordato*, Padova 1961, p. 28 ss.

Disquisendo sulla prima, come sulla seconda legge Siccardi, Consoli fa una osservazione esatta: « ciò che alla Chiesa si voleva imporre era il ripudio della vecchia legislazione giurisdizionalistica, dei concordati dell'epoca della Restaurazione, rappresentanti un modello nelle relazioni tra società civile e società religiosa che oramai non si riteneva più confacente allo Stato unitario, avente una struttura diversa di quella dello Stato assoluto al quale istituti, già abrogati o abrogandi, si riferivano. Ma imposto, e per alcuni aspetti, da imporre il rinnegamento del passato, ed offerta la libertà alla Chiesa, libertà corrispettiva alla sua rinuncia alla sovranità territoriale, non si voleva determinare unilateralmente nè il modo concreto di atteggiarsi di questa libertà, nè la nuova condizione ritenuta più vantaggiosa per la Chiesa che non sarebbe stata irretita nella soffocante protezione statuale e con la quale essa avrebbe continuato ad esistere nella società italiana » (CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra alla attuale reciproca autonomia tra Stato e Chiesa*, cit., p. 16).

stituzione e dissoluzione del vincolo matrimoniale, minacciava un colpo durissimo alla capacità di presa della gerarchia cattolica sulla vita reale del paese » ⁽¹³⁾.

Sorta in un clima di tendenza separatista e preceduta da una eccezione sollevata dal Brofferio già nel 1848 in seguito alla richiesta avanzata da un cittadino di essere liberato da una promessa di matrimonio non mantenuta ⁽¹⁴⁾, il progetto fu presentato nel giugno del 1852 dal Boncompagni e, pur rallentata da alcuni emendamenti, subì il varo della Camera il 5 luglio successivo ⁽¹⁵⁾. La reazione dei cattolici fu immediata e tempestosa, tanto che alcuni numeri de *L'Armonia*, de *La Campana* e de *Il Cattolico* furono sequestrati; essa, sia pure con qualche divergenza di margine, rivendicò la tradizione penetrata nelle leggi e nel popolo piemontese ⁽¹⁶⁾, denunciò i cedimenti dei proponenti alle ideologie di stampo francese, coinvolse lo stesso Sovrano e il Pontefice ⁽¹⁷⁾, condusse ad ulteriormente irrigidire le parti arroccate sulle loro posizioni ⁽¹⁸⁾ e fu suggellata da una dichiarazione collettiva dell'episcopato del Regno ⁽¹⁹⁾.

⁽¹³⁾ BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste* (1848-1867), cit., pp. 155-56.

⁽¹⁴⁾ Per un richiamo della vicenda cfr. VITALE, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte (1850-1852)*, cit., p. 108.

⁽¹⁵⁾ Erano presenti 132 deputati; votanti 129: voti favorevoli 94, contrari 35, astenuti 3: *Atti del Parlamento subalpino dal 12 maggio al 14 luglio 1852*, Pubblicazioni ufficiali, 390, Bibl. naz. Brera, Milano, p. 1444. Il documento approvato dalla Camera abbraccia sette capitoli; 1) *Del contratto civile di matrimonio e delle condizioni richieste per la sua validità* (artt. 1-16); *Delle pubblicazioni e delle opposizioni* (artt. 17-20); *Della celebrazione e registrazione del matrimonio* (artt. 21-25); *Delle cause di nullità* (artt. 26-33); *Della separazione personale* (artt. 34-42); *Delle infrazioni alla presente legge e delle pene* (artt. 43-45); *Disposizioni generali* (artt. 46-52).

⁽¹⁶⁾ Testualmente l'art. 108 del Codice albertino: « il matrimonio si regola giusta le regole e con le solennità prescritte dalla Chiesa Cattolica, salvo ciò che è in appresso stabilito riguardo ai non cattolici ed agli ebrei ».

⁽¹⁷⁾ Particolare importanza assumono le lettere inviate da Pio IX a Vittorio Emanuele II, in data 2 luglio e 19 settembre 1852, per la loro influenza esercitata sul monarca piemontese.

⁽¹⁸⁾ Il 5 gennaio 1852 Gustavo di Cavour, collocatosi in posizioni moderate, scriveva a Rosmini « Disgraziatamente ora e qui (*hic et nunc*) i liberali sono di

Le preoccupazioni dei Vescovi piemontesi si articolavano in tre punti salienti; sotto il profilo della continuità religiosa e della stabilità spirituale, si rilevava che l'oltraggio alla religione dello Stato era rivolta alla stessa autorità giurisdizionale che investiva la Chiesa dopo che il Concilio tridentino aveva chiaramente formulato l'inscindibilità tra contratto e sacramento nel matrimonio ⁽²⁰⁾; sotto l'aspetto socio-politico, si osservava che l'affermazione di assoluta indipendenza dello Stato dalla religione favoriva il dispositismo governativo e il processo di laicizzazione, mentre ostacolava trattative già iniziate tra Piemonte e Santa Sede e comun-

mal umore contro il clero e la Santa Sede, e i sinceri cattolici sono per lo più prevenuti contro il liberalismo e contro le istituzioni costituzionali; che se tutti non trovansi in tale disposizione di spirito almeno temono di passare per mezzo eretici amando il sistema costituzionale mentre da molti si suppone che il Sommo Pontefice l'abbia in avversione. Io non credo aver mutato opinione del 1848, eppure molti che erano assai più caldi di me per la causa liberale e italiana, ora mi biasimano perchè sono rimasto fautore delle libertà costituzionali che sono oggi la base del nostro diritto pubblico patrio » (in *Riv. rosm.*, 1961, 3, p. 202 ss.).

(19) Cfr. *L'indirizzo degli Arcivescovi e Vescovi subalpini e liguri al Senato del Regno sul progetto di legge sul matrimonio*, 9 giugno 1852, in *Archivio Storico della Curia Arcivescovile di Torino*. I Vescovi firmatari erano 24 più il Vicario generale capitolare di Genova.

(20) Il legittimo contratto tra l'uomo e la donna, secondo la verità di fede che il Concilio di Trento ha definito per riecheggiarsi oggi nel can. 1012, fu « a Christo Domino ad sacramenti dignitamen evectus ». Su tale dottrina poggiano i più recenti contributi canonistici: GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*³, cit., con il bellissimo capitolo conclusivo sulla essenza del vincolo; In., *Sulla essenza del matrimonio*, in *Jus*, 1950, p. 35 ss.; DI ROBILANT, *Il fine e l'essenza del matrimonio in alcune recenti dottrine*, in *Dir. eccl.* 1951, p. 601 ss.; SCAVO LOMBARDO, *Riflessioni preliminari per l'individuazione dell'essenza giuridica del matrimonio*, in *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, cit., I, 2, p. 1399 ss.; MANTUANO, *Essenza del matrimonio e oggetto del consenso matrimoniale nella dottrina canonistica post-tridentina*, in *Arch. giur.* 1965, p. 172; FAGIOLÒ, *Essenza e fini del matrimonio secondo la costituzione « Gaudium et spes »*, in *Ephem. iur. can.*, 1967, p. 135 ss.. Inoltre la letteratura accuratissima indicata da DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*¹², cit., p. 293 e per lo spirito che le informano, le due relazioni al congresso di diritto canonico del 1970: GRAZIANI, *La Chiesa e il matrimonio*, e DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugale*.

Da ultimo tentativi di ulteriormente scandagliare questo nucleo del matrimonio canonico, alla luce delle tesi affiorate al Concilio, sono illustrati da ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Ipotesi di sviluppo della dottrina del matrimonio dopo il Concilio Vaticano II*, Milano 1971, specie p. 29 ss.

que vanificava gli accordi già in vigore ⁽²¹⁾; infine si deploreava, da un punto di vista morale e pastorale, una iniziativa destinata ad incrementare il malcostume e il tormento interiore dei cittadini, divisi tra il rigore della coscienza e l'ossequio alle disposizioni dello Stato ⁽²²⁾.

Nella guida teorica e nella forza morale delle idee fermamente esposte dall'episcopato, una parte preponderante va ascritta al Rosmini che, circa il problema matrimoniale allora agitato, volle bandire le affermazioni concilianti perchè equivoche, anche se di « giusto mezzo » ⁽²³⁾. Si possono distinguere tre fasi della partecipazione rosminiana alla « polemica ». Innanzitutto quella degli articoli su *L'Armonia*, con la spinta di mons. Moreno e l'appoggio di Gustavo di Cavour: i 28 articoli, apparsi anonimi tra il febbraio e il giugno del 1851, furono raccolti in volume e largamente diffusi, oltre che fatti pervenire a Pio IX e al cardinale Antonelli ⁽²⁴⁾. Dopo l'approvazione della legge alle Camere, l'ar-

(21) Cfr. *L'indirizzo*, cit., p. 2. « Elleno vedranno di legger se sia conveniente giusto e conforme agli accordi stabiliti colla S. Sede nel 1836, il derogarvi in ora del tutto per la sola parte del potere civile, e se sia ancora consentaneo all'articolo 1 dello Statuto ». I vescovi richiamano in nota l'Istruzione della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici agli Arcivescovi e Vescovi di terra ferma, in data 25 agosto 1836; la lettera di papa Gregorio XVI a re Carlo Alberto, del 26 agosto 1836 e la risposta del re al papa del 29 ottobre successivo.

(22) Quello di un turbamento interiore di coloro che sono ad un tempo *subditi legum e canonum*, è tema ricorrente in una pletora di scritti, spesso a livello non scientifico e disordinato, anche recentemente. Si fa oggi, ovviamente, riferimento alla legge Fortuna-Baslini, e ai problemi insorgenti circa la « quies fidelium ». Per tutti, anche per la letteratura, MANTUANO, *Divorzio e nullità del matrimonio concordatario*, Roma 1970, p. 15 ss.

(23) « Vero è che alcuni signori, di quelli che si dicono del giusto mezzo, hanno proposto come componimento amichevole di fare una legge sul matrimonio che fosse mezzo pia e mezzo empia: le leggi che si volevano introdurre in Piemonte erano appunto di questo tenore, ma il buon senso, non meno che la Religione piemontese, resero vani fin qui gli sforzi di questi incivilizzatori di giusto mezzo... il giusto mezzo infatti è uno di quei sistemi che non trovò mai un'argomentazione a suo favore che non possa essere rivolta contro di lui » (ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 75).

(24) Rosmini incaricò lo stesso vescovo-senatore di Ivrea di trasmettere copia degli scritti al Pontefice (cfr. lettera del 26 giugno 1851, in *Epistolario completo*,

civescovo-senatore di Vercelli sollecitò nuovamente il pensatore di Stresa ⁽²⁵⁾ che, pur col dissenso di Gustavo di Cavour ⁽²⁶⁾, stese i tre ampi dialoghi dal titolo *Le leggi civili in relazione al matrimonio* ⁽²⁷⁾. Il terzo periodo è caratterizzato dagli articoli dell'aprile 1853 su *L'Armonia*, scritti per demolire i rigurgiti liberali, dopo che il Senato ebbe a respingere quanto la Camera aveva approvato, e per riesporre organicamente la tesi cattolica, poi ribadita e ampliata, dietro ulteriore insistenza di mons. Moreno ⁽²⁸⁾, nelle *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte* ⁽²⁹⁾.

L'opposizione di Rosmini alla legge introduttiva di una duplice giurisdizione matrimoniale non era intesa a mantenere lo *status quo* di privilegi e diritti favorevoli alla Chiesa poichè era, per esempio, incline già da tempo ad una regolamentazione del foro ecclesiastico. Egli però non poteva ammettere, per i princì-

cit., XI, n. 6867, p. 304) e mons. Moreno acconsentì tanto che Rosmini non tardò a ringraziarlo (cfr. lettera del 1° luglio 1851, *ibidem*, n. 6876, p. 311).

La raccolta di articoli prese titolo *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani* e trattò le seguenti cinque questioni: Qual'è la dottrina della Chiesa intorno al matrimonio; se ed in quanto l'autorità del governo civile possa far leggi sul matrimonio; qual'è la relazione delle leggi civili sul matrimonio colla libertà religiosa; qual'è la relazione delle stesse leggi colla tolleranza civile; qual'è la relazione delle stesse leggi colla Religione dello Stato.

⁽²⁵⁾ Cfr. la lettera di Rosmini a mons. D'Angennes, arcivescovo di Vercelli, in *Epistolario completo*, cit., XI, n. 6876, p. 652.

⁽²⁶⁾ Sull'atteggiamento del fratello di Camillo di Cavour, cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Gustavo di Cavour e le idee separatiste nel dibattito politico-religioso del 1850-52 in Piemonte*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, 1961, 4, p. 646 ss.

⁽²⁷⁾ Il primo e secondo dialogo furono pubblicati a Casale nel 1852; il terzo nel 1853 nella biblioteca « Religione e Patria ». Questi, insieme agli altri scritti sul matrimonio riapparvero a Firenze nel 1862, mentre più tardi la tipografia del Senato, nel 1902, li ristampava uniti nel volume *Scritti vari sul matrimonio*.

⁽²⁸⁾ Cfr. la lettera del 24 febbraio 1853 inedita. Cfr. *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, riveduta e aggiornata da Rossi, cit., II, p. 448, ove si rammenta che i sofismi di cui agli articoli del 2, 7 e 8 febbraio 1853 su *L'Armonia* erano « libertà di coscienza »; « matrimonio uguale a contratto civile »; « oggetto di giurisdizione statale » ed avevano come titolo *Di alcuni sofismi coi quali si pretende giustificare l'istituzione di un matrimonio puramente civile*.

⁽²⁹⁾ Alle otto questioni, il Pagani che provvide alla pubblicazione in volume, ne aggiunse una nona, intitolata *Licenza* e rimasta inedita.

più che ispiravano tutta la sua concezione politica ed ecclesiastica, che ciò avvenisse per atto unilaterale dell'autorità statale ⁽³⁰⁾.

L'intervento vero e proprio del Rosmini nella gestione del matrimonio civile fu caldeggiata come si è detto, in particolare da monsignor Luigi Moreno, vescovo d'Ivrea ed esponente del Senato, allorchè nel 1851 sembrava che i deputati fossero impazienti di iniziare la discussione del progetto e « tutto il mondo cattolico guardava al Piemonte » ⁽³¹⁾.

Quando Rosmini accettò, gli articoli cominciarono a uscire su *L'Armonia*, « il giornale della più battagliera opposizione cattolica piemontese » ⁽³²⁾, a partire dal 22 febbraio 1851 col proposito di « eccitare l'attenzione de' nostri uomini di Stato e dei membri del Parlamento, sulle difficoltà principali dell'argomento e ciò affinchè, se mai si volesse presentare alle Camere la legge pro-

⁽³⁰⁾ In due lettere di questo periodo è Rosmini stesso a chiarire i motivi della sua opposizione: « La questione del foro deve dividersi in due: il modo col quale si è abolito, e questo fu con violazione de' patti più sacri e delle leggi della Chiesa sancite dagli anatemi; e il merito della questione e questo fu trattato troppo leggermente, e purtroppo con malafede. Se la questione fosse stata ritenuta entro i suoi giusti confini, si potea sciogliere affermativamente, ma sempre e poi sempre coll'intervento dell'autorità ecclesiastica, se non vogliono essere eretici col riconoscere la potestà legislativa data da Gesù Cristo alla Sua Chiesa. Questo parere, stia tra noi ora che le teste tanto bollono, e non è acqua che possa estinguere l'incendio »: così la lettera a don A. Bertetti a Tortona, in *Epistolario completo* cit., XIII, p. 16.

E nell'altra: « del resto sono io il primo di tutti a dire che i tribunali ecclesiastici per le cose puramente civili dovrebbero essere aboliti. Ma che tocca se non al Governo d'intenderla col Papa? Que tribunali furono istituiti da un concordato fra le due supreme potestà. Il clero dello Stato non c'entrò per nulla. Se dunque il Regio Governo desidera che anche il clero sia eleggibile e crede che i tribunali eccezionali costituiscano una grave difficoltà lo mostri coll'adoperarlo per levarlo: certo gli sarà facilissimo intendersi con Pio IX » (lettera al canonico don Lorenzo Gastaldi del 14 marzo 1843, in *Epistolario completo* cit., XIII, p. 610).

⁽³¹⁾ Cfr. lettera inedita di Mons. Moreno, del 21 settembre 1850, citata in *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, rivista ed aggiornata da Rossi, cit., II, p. 444, dove si riporta anche una lettera del medesimo Moreno, in data 10 gennaio 1851, con l'assicurazione che, se Rosmini lo volesse, « niuno mai saprebbe di chi siano (gli articoli per *L'Armonia*) e nemmeno vedrebbe il carattere della scrittura ».

⁽³²⁾ Così TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini* cit., p. 340.

messa sul matrimonio, non facciasi con quella leggerezza e con quella improntitudine con cui si procedette riguardo alle leggi Siccardi, e così non si dia all'Italia un nuovo scandalo, e all'Europa lo spettacolo di una discussione parlamentare imperita, incoerente, piena di sofismi legali e soprattutto di passioni cieche e di spiriti irreligiosi, come purtroppo fu giudicata quella da tutti gli uomini assennati e profondi » ⁽³³⁾.

L'indecisione che Rosmini mostra tutte le volte che viene richiesto di « fare il punto » con i suoi scritti non significa che il suo è un impegno non sentito o una partecipazione molto distaccata. Una volta superato il dilemma, se intervenire rispondendo alle sollecitazioni esterne o indugiare sugli studi filosofici dietro gli impulsi interiori, riesce a entrare nel vivo della polemica politica con una incidenza ed una risoluzione tali da sconcertare, solo che si ponga mente al suo isolamento fisico sulle sponde del Verbano.

Un breve passo di un articolo contro il progetto Bertolini ⁽³⁴⁾ dà la misura del vigore polemico con cui Rosmini sa rivestire le sue solide argomentazioni. Infatti, in risposta a questo deputato che in Parlamento aveva sfidato la « reazione » come quel-

⁽³³⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, Senato Roma, 1902, Partizione dell'opera, p. 16.

⁽³⁴⁾ Il 14 giugno 1851 il Bertolini presentò alla Camera un progetto, riproducente il sistema francese, che non fu discusso dal momento che era in arrivo il progetto governativo in elaborazione presso la Commissione apposita. All'apertura dei lavori della Camera nello stesso anno i deputati avrebbero subito discusso la proposta se non fossero stati impediti dall'avvento di Luigi Napoleone che arrestava la politica piemontese, sicchè il discorso avrebbe potuto essere ripreso soltanto con Cavour e il nuovo governo nel febbraio 1852. Era poi intervenuta anche la condanna delle tesi del prof. Nuytz, docente di diritto canonico all'università di Torino e fautore del giurisdizionalismo laico, con il breve pontificio « *Ad Apostolicam* » del 22 agosto 1851 al quale lo stesso docente replicava con un indirizzo ai torinesi: NUYTZ, *Il prof. Nuytz ai propri concittadini*. Al caso accennò in una lettera a Gustavo di Cavour del 26 ottobre 1851, lo stesso ROSMINI: *Epistolario completo*, cit., XI, n. 6973, p. 396. Cfr. anche LUPANO, *Il quarto d'ora di celebrità del prof. Giovanni Nepomuceno Nuytz*, in *Salesianum*, 1948, p. 503 ss., e FERROGLIO, *Processo di Nepomuceno Nuytz*, in *Dir. eccl.* 1948, p. 149 ss.

la che non sarebbe mai riuscita a soffocare le due grandi conquiste liberali dell'autonomia dello Stato e della libertà di coscienza, il commento di Rosmini pur affidato ad un testo più polemico che dottrinale, ancor oggi si rivela puntuale: « E questa parola di *reazione*, incastonata lì come una gioia nell'oro, è proprio un'altra di quelle parolone di moda, che bastano sole sole per fare che tutti i gonzi che le ascoltano dicano incontamente: — l'oratore ha ragione — benchè egli non dica nulla, o delle castronerie solennissime » ⁽³⁵⁾.

Rosmini, poi, sempre più conscio della necessità di una chiarezza di fondo, nel secondo dialogo pubblicato su *L'Armonia* ⁽³⁶⁾, si scaglia contro l'ammasso confuso di parole e di idee indeterminate che costituiscono « la terribile scienza de' nostri politici, avvocati e giornalisti, e d'una turba che vive delle miche che cadono dalle mense di questi epuloni » ⁽³⁷⁾.

⁽³⁵⁾ *L'Armonia*, 18 luglio 1851, n. 86.

⁽³⁶⁾ Ruggero Bonghi, che pure nutriva sentimenti di vera devozione verso il Rosmini, espresse un giudizio negativo sull'atteggiamento del Rosmini nella polemica per li matrimonio civile in Piemonte. In particolare, referendosi al secondo dialogo rosminiano, disse che era « nullo come dialogo, poco come ragionamento » e, per quello che attiene la questione vera e propria, « saltata a piè pari » (BONGHI, *I fatti miei e i miei pensieri*, Firenze 1927, p. 173). Si noti che il Bonghi era favorevole alla precedenza del matrimonio religioso su quello civile, contrario al divorzio, ma non aveva dubbi circa l'opportunità di introdurre anche il matrimonio civile.

⁽³⁷⁾ ROSMINI, *Scritti sul matrimonio*, Roma 1902, dialogo secondo, pp. 190-191. Forse si comprenderanno meglio le parole di quest'ultimo passo, non certo tenere verso gli avversari, se si leggono alcuni stralci da *L'Opinione*. Scrive BIANCHI GIOVINI su *L'Opinione*, 2 febbraio 1851, n. 33 « *L'Armonia* sostiene che la celebrazione delle nozze non è cosa estranea alla Chiesa. Se per Chiesa si intendono i preti, noi domandiamo: perchè cosa i preti non pigliano moglie? perchè essi ricusano di partecipare alle grazie ed agli effetti spirituali di tanto sacramento quale è il matrimonio? Ma poscia che essi, non addicono al matrimonio, non ne viene forse la limpidissima conseguenza che il matrimonio è una cosa affatto estranea alla chiesa dei preti, e che i preti non hanno il diritto di immischiarsi in un contratto o in un sacramento che non appartiene loro? »

E, ancora, sul n. 40 del 1851: « Conchiudendo, noi riteniamo che non si avrà mai una buona legislazione matrimoniale, se essa non ha per sua base il contratto civile, rimessa affatto ogni intervento ecclesiastica come autorità legislativa. Non è egli infatti un assurdo ridicolo che papi, cardinali, vescovi, preti, frati, che possono avere delle amanti ma non delle mogli, e che sono o celibi o concubinari od

Nel complesso, però, tutto l'intervento politico di Rosmini in questo periodo è caratterizzato da un atteggiamento di « passività »: da un lato una grande aderenza storica, dall'altro una grande « attenzione » a leggere la volontà di Dio ⁽³⁸⁾.

Scrive a monsignor Moreno nel novembre del 1852: « Sono persuaso che convenga continuare a combattere la proposta di legge sul matrimonio civile e, più ancora gioverebbe trovare de' modi di diffondere per tutto, prima nel clero e poi in tutti gli angoli del paese scritti di questo argomento; perchè ho veduto che quando s'arriva a fare che qualche scritto vada veramente nelle mani di tutti, fa inevitabilmente grande effetto nel pubblico; e quest'arte troppo bene la sanno quelli che sono *prudenteriores filius lucis*. Duolmi che io per le mie faccende non posso darli come vorrei a queste polemiche; che se fossi libero e spedito spererei di poter trovare delle vie molto efficaci per difendere la verità: ma il Signore non vuole, perchè m'ha date altre occupazioni che mi rapiscono il tempo e le forze » ⁽³⁹⁾.

Ma le cure sacerdotali ed organizzative non fecero demordere il Rosmini dal completamento delle *Questioni politico-religiose*, scritte per vincere gli estremismi ancora piuttosto rumorosi ⁽⁴⁰⁾. Vi si affrontano i principali problemi del momento com-

adulteri, abbiano a dettar legge a coloro che vogliono contrarre legittime unioni e che costituiscono la parte più morale e più elementare della società? Se la Corte di Roma insiste ancora sopra questo proposito non è per alcuno interesse religioso, ma perchè fornisce un pretesto onde ingerirsi nell'azione economica degli stati. Oltrechè il commercio delle dispense, come anco varie cause matrimoniali costituiscono un ramo di rendite alle finanze papali... Anche i vescovi vi hanno la loro bottega e in quanto ai parrochi, vivono sull'artigianato e d'altre persone del popolo, ed cziando a più altre quando possono ».

⁽³⁸⁾ Cfr. lettera a don P. Luigi Bertetti, del 19 dicembre 1853, in *Epistolario completo*, cit., X, p. 770. Cfr. anche TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 343.

⁽³⁹⁾ Lettera a monsignor Luigi Moreno del 13 novembre 1852, in *Epistolario completo*, cit., XI, p. 719.

⁽⁴⁰⁾ Nel messaggio a don P. Luigi Bertetti del 19 dicembre 1853, cit. Rosmini afferma, dopo aver licenziato il terzo dialogo: « non ho in animo di scrivere altro di tali questioni o di cose che riguardano la politica, a meno che il Santo Padre non mi comandasse di trattare qualche subietto determinato. Credo proprio

presa la libertà religiosa, e al fondo del discorso si trovano coerenti le premesse teoretiche delle grandi opere politico-giuridiche della maturità. Il contesto politico poi ha reso le concezioni più lucidamente concrete e, infatti, proprio in questa ultima opera si colgono gli sviluppi di alcune problematiche, già del resto ravvisabili *in nuce* nel sistema filosofico, nella produzione giuridica e politica nonchè nelle costituzioni che, insieme ad problema in esame, rappresentano il momento applicatorio e verificante dell'intera teorica socio-politica di Rosmini.

2. Con il prestigio che « dalla missione romana uscì accresciuto per la coerenza e la dignità con le quali si era comportato » ⁽⁴¹⁾, abbassando « gli occhi sugli uomini e sulle cose, dalle altezze nelle quali di solito abitava il suo spirito » ⁽⁴²⁾, Rosmini si apprestò a dare il suo contributo dottrinale alla questione matrimoniale che involgeva non solo la *naturalis amicitia inter virum et mulierem* ⁽⁴³⁾ ovvero il vincolo *in facto esse* ⁽⁴⁴⁾, ma l'intero sistema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, nonchè, in particolare, quella libertà religiosa, invocata « nel corso dei secoli, o

che non sarebbe prudente lo scriver da sè, cercando a tastoni di individuare cosa si vorrebbe che io dicessi. *Non soddisferei mai ai partiti estremi, ai quali non vorrei soddisfare* (sottolineatura nostra); tuttavia lo scrivere avrebbe l'aria che io volessi piaggiare l'autorità per qualche segreta ambizione, onde sono risoluto di starmene zitto e di rimettere ogni cosa a Dio ».

⁽⁴¹⁾ SCIACCA, *La filosofia nell'età del Risorgimento*, Milano, 1948, p. 271.

⁽⁴²⁾ CIAMPINI, in BOZZETTI, MARRUCHI, FOSSI e CIAMPINI, *Rosmini, L'asceta, il filosofo, l'uomo, l'amico*, Roma 1943, p. 39.

⁽⁴³⁾ Questo punto è stato da ultimo trattato da GRAZIANI, *La Chiesa e il matrimonio*, cit. ove anche ha ribadito la tesi della incontrovertibile importanza della volontà dei nubenti in ordine all'oggetto del consenso e all'amore coniugale, in precedenza esposta in *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*, Milano 1956, p. 23 ss.

⁽⁴⁴⁾ Per una esauriente analisi di questo momento del matrimonio cfr. la relazione di DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugale*, cit., diretta a mostrare come il nuovo orientamento della Chiesa sul matrimonio (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 47 ss.) sottolinei la *societas inter virum et mulierem* più che lo *ius* in ordine agli atti coniugali materialmente intesi (cfr. per un riferimento VANNICELLI, *Sul I Congresso internazionale di diritto canonico dedicato alla Chiesa post-conciliare*, in *Temi*, 1970, 2, p. 23 dell'estratto).

come libertà della Chiesa nei confronti dello Stato, o come reciproca autonomia di due ordinamenti, o come libertà dei cittadini di professare una religione diversa da quella dominante » ⁽⁴⁵⁾.

Il Roveretano mirò a colpire due bersagli; l'uno riguardava direttamente la formulazione della legge civile, scaturita, con superficialità di vedute, da equivoci di base, da manifesta incompetenza a trattare la materia e da inesperienza atta solo a improvvisare senza valutare tutta la gravità delle conseguenze connesse all'iniziativa ⁽⁴⁶⁾; l'altro concerneva gli errori di metodo e la falsità ideologica di una legge che evidenziava non solo i proponenti ma anche, e più, le linee direttrici della civiltà fiorita dalle idee razionaliste e atee della Rivoluzione francese ⁽⁴⁷⁾. Questi due aspetti di un medesimo problema appalesavano l'intento rosminiano di impedire che la società piemontese ed italiana cedesse alla tentazione di distaccare l'umano dal divino, di separare la tensione religiosa dai problemi quotidiani e di fondare una « città terrena » che perdesse l'aggancio con la prospettiva che la sovrasta ⁽⁴⁸⁾.

Rosmini è soprattutto preoccupato che l'argomento matrimoniale assuma più vaste proporzioni e alimenti i movimenti separatisti con tutte le connessioni, nel piano legislativo, della spac-

⁽⁴⁵⁾ FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 1.

⁽⁴⁶⁾ Scrive Rosmini ne *L'Armonia*: « i legislatori cattolici che si accingono a formare una legge sul matrimonio e bramano procedere con quella serenità di mente e certezza di intelligenza, senza la quale non si possono fare che leggi funeste al paese, e disonorevoli a chi le fa, devono prima di tutto studiare profondamente e risolvere coscienziosamente diverse questioni, a cui dà luogo una sì grave ed importante materia » (ROSMINI, *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*, in *Scritti vari*, cit., p. 55).

⁽⁴⁷⁾ L'obiettivo è presente nei *Dialoghi*: « Un gran numero di sofismi, diffusi in tutta Europa in quest'ultimi cent'anni, aiutati da passioni materiali e da interessi mal intesi, occuparono talmente le intelligenze che presero forma di pubblica opinione. E avvenne quel che suol sempre avvenire, che gli errori splendidi di una falsa luce e avvalorati da una qualche specie di consenso della moltitudine semidotta che invase la stampa, nel tempo stesso che asservirono le menti, le imbaldanzarono » (ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, in *Scritti vari*, cit., p. 339).

catura tra il potere religioso e quello civile ⁽⁴⁹⁾, che è appunto « una delle frasi che rumoreggiano come le noci mescolate in un sacco, rumore che nulla significa, perchè niuno fin qui si curò di conoscere il valore, l'importanza, le conseguenze di quella ipotesi » ⁽⁵⁰⁾. Perciò quest'uomo, la cui filosofia, « accettata o combattuta, rappresentava ormai da alcuni anni, insieme a quella di Gioberti, il pensiero ufficiale italiano nell'età eroica del Risorgimento » ⁽⁵¹⁾, si rivolge agli « uomini di buona fede » che, « se danno un orecchio alla turba che grida, riservano l'altro alla ragione » con la speranza che « solo dal tempo, che più presto o più tardi separa la verità dall'errore, si può aspettare il pieno rimedio a questo delirio di vanità e d'ignoranza » di cui è « spettatore » ⁽⁵²⁾.

Per superare l'*empasse*, provocata dall'orgoglio dei politici e dall'ignoranza dei legislatori, il Rosmini ripropone uno studio attento della struttura teologica e giuridica del matrimonio ⁽⁵³⁾,

(48) La Chiesa « è composta da uomini, i quali appunto sono membri della città terrena, chiamati a formare già nella storia dell'umanità la famiglia dei figli di Dio, che deve crescere costantemente fino all'avvento del Signore » (*Gaudium et Spes*, n. 40). Poi, « mentre consideriamo la vita di coloro che hanno seguito fedelmente Cristo, per un motivo di più ci sentiamo spinti a ricercare la Città futura » (*Lumen Gentium*, n. 50). Tuttavia la « compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede » (*Gaudium et Spes*, n. 40).

(49) Sulle leggi separatiste e segnatamente sulle leggi Siccardi, cfr. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionali (1848-1867)*, cit., pp. 147 ss. e 154 ss.

(50) ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, in *Scritti vari*, cit., p. 364.

(51) SCIACCA, *La filosofia nell'età del Risorgimento*, cit., p. 272.

(52) ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, in *Scritti vari*, cit., p. 339.

(53) Giuridicamente, oggi nel *codex*, il matrimonio gravita attorno alla norma del can. 1081, par. 1 che recita: « matrimonium facit partium consensus ». Tuttavia di tale consenso « non è facile indicare il contenuto positivo, oltre a quello che è dato dalle elementari nozioni che si possono attingere più dall'esperienza che dalla riflessione » (GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*³, cit., p. 47). Per tale motivo si configurano numerose ipotesi di ignoranza della natura del matrimonio (cfr. dopo il recente concilio MARTINEZ, *De scientia debita in matrimonio ineundo*, Romae, 1966; per il periodo precedente, tra i più cospicui contributi D'AVACK, *Sul « defectus discretionis indicii » nel diritto matrimoniale canonico*, in *Arch. dir. eccl.*, 1940, p. 157 ss; BIDACOR, *Circa ignoratiam naturae matrimonii*,

così come è tradizionalmente insegnata dalla dottrina ufficiale della religione comune alla maggioranza dei piemontesi. Invero

in *Periodica de re mor. can. lit.*, 1940, p. 268 ss.; GRAZIANI, *Osservazioni nella fattispecie della ignorata natura del matrimonio*, in *Dir. eccl.* 1957, II, p. 31 ss). Comunque « il consenso, richiesto per la validità del matrimonio, non è altro se non l'adesione dei nubenti al nucleo essenzialissimo dell'istituto matrimoniale, quale è affermato dal canone 1082, in cui il matrimonio è indicato, dal punto di vista della sua riduzione al minimo termine identificante, come la *societas permanens inter virum et mulierem ad filios procreandos* » (GIACCHI, *op. ult. cit.*, loc. ult. cit.).

L'oggetto del consenso, secondo la tradizionale dottrina, è fissato dal can. 1081, par. 2, e si concreta nella *traditio et acceptatio ius in corpus perpetuum et exclusivum in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* (cfr. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Torino 1941, p. 75). Anche se tale canone contiene la definizione « meramente scientifica » del consenso (così HUIZING, *Bonum prolis ut elementum essenziale obiecti formalis consensus matrimonialis*, in *Gregorianum*, 1962, p. 675), tuttavia consente ai canonisti di affermare che lo *ius in corpus* è l'oggetto formale ed essenziale del contratto matrimoniale, mentre la *communio tori, mensae et habitationis pertinet ad integritatem, non ad essentiam matrimonii* (GASPARRI, *Tractatus de matrimonio*, ed. nova, Typis Polygl. Vatic., 1932, pp. 15 e 85). D'altro canto le qualità dell'unità, indissolubilità e sacramentalità, seppure essenziali (si parla di « inescindibile nesso » tra l'oggetto contrattuale e quello sacramentale: cfr. GRAZIANI, in *Dir. eccl.*, 1957, II, p. 7) non danno « l'identità del negozio matrimoniale, e perciò anche se esse siano con grave danno spirituale e affettivo ignorate, il matrimonio non è per questo men valido » (GIACCHI, *op. ult. cit.*, p. 86). Ne deriva la configurazione del matrimonio secondo il *Codex*: come atto o negozio giuridico può definirsi « *contractus legitimus maris ac foeminae ad generandam et educandam prolem ordinatum* » mentre come stato o rapporto giuridico, viene definito « *unio viri ac mulieris perpetua et esclusiva, ex mutuo ipsorum consensu orta, ad problem procreandam atque educandum ordinata* » (cfr. CAPPELLO, *De matrimonio*, Torino-Roma, 1961, p. 30). Le critiche che a tale dottrina sono state mosse derivano spesso dal fatto che la procreazione della prole è stata considerata come elemento spesso decisivo, *de facto*, per le sorti di un matrimonio (cfr. FAGIOLO, *Essenza e fine del matrimonio secondo la costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, in *Ephem. iur. can.*, 1967, p. 184). In ogni caso, pur con inevitabili squilibri, la dottrina tradizionale ha mostrato come « l'amore coniugale non è un semplice moto dell'animo, una passione occasionalmente connessa ad ogni singolo matrimonio, che ordinariamente precede e spinge alle nozze, bensì una realtà che è pertinente all'essenza del matrimonio, ed anzi assurge ad elemento costitutivo di essa » (LENER, *Concezione personalistica ed indissolubilità intrinseca*, in *Civ. catt.*, 1970, 4, p. 322). In questo senso anche VANNICELLI, *Un nuovo concetto di norma per un migliore ordinamento giuridico matrimoniale*, in *Iustitia*, 1968, 2 p. 235.

per fare una legge « non basta avere in mano la potenza: questa l'ebbero anche i tiranni; non basta neppure avere l'autorità legislativa, anche questa l'ebbero molti tiranni, e ne abusarono a dar forma legale ai loro arbitrii ». Una regolamentazione adeguata e responsabile deve nascere dalla « giustizia », alla cui luce essa impone i doveri e gli obblighi. Una legge che non si ispiri a questo criterio risulta contraria alle « vere tendenze di un popolo », le quali, per il principio sacrosanto della libertà individuale e collettiva di fronte alla religione, reclamano rispetto da parte della autorità legiferante cattolica e di coloro che « per tali si dichiarano, e s'offendono di chi lo neghi o ne dubiti » ⁽⁵⁴⁾.

Per conoscere quale sia la dottrina cattolica occorre guardare alla unione mistica tra Cristo e la sua Sposa e ai riflessi giuridici di questo esempio d'amore ⁽⁵⁵⁾ senza andarla a cercare « nei libri de' legali o nelle massime dei Parlamenti francesi, dalla Chiesa riprovate, e ripiantate tuttavia da lungo tempo in Piemonte; nè negli usi e costumi dei popoli e dei senatori d'Europa » che nulla aggiungono di illuminante a quello che la Chiesa « ora e sempre » ha proclamato ⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁴⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*, cit., in *Scritti vari*, cit. pp. 57-58.

⁽⁵⁵⁾ Valorizzano l'amore nella considerazione inescindibile dello scambio di consensi con la sacramentalità del vincolo, una serie di opere recenti: SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio è sacramento*, Milano 1963 pp. 78; HECLÉN, *Il matrimonio e la famiglia*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966, p. 139 ss.; JUBANY Y AMAR, *El matrimonio cristiano a la luz del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1967, pp. 101; TETTAMANZI, *Sacramento e spiritualità-coniugale*, Roma 1967, pp. 258; DAVID, *Nuovi aspetti della dottrina ecclesiale sul matrimonio*, Roma 1967, pp. 176; ALLMAN, *La coppia cristiana in S. Paolo*, Torino, 1968, pp. 133; MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1968. Si aggiungano poi le opere collettive *Il matrimonio*, Roma 1967; *Mistero e mistica del matrimonio*, Torino 1968, *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino 1970. Adde, la ricapitolazione, perfettamente *de jure*, al recente Congresso di diritto canonico (Roma, 1970), di D'AVACK, *Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale*.

⁽⁵⁶⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., in *Scritti vari*, cit., p. 61.

Il matrimonio per i cristiani è sacramento ⁽⁵⁷⁾, ammonisce Rosmini, e il sacramento in quanto segno visibile e carnale della

(57) Il carattere sacramentale nel matrimonio cattolico non è accidentale ma attiene alla stessa essenza del vincolo, tanto che diviene un « contratto supernaturale » da celebrarsi in determinate forme, fuori dalle quali vi è concubinato. Questa dottrina inequivocabilmente era affermata ai tempi di Rosmini da Pio IX nel breve già citato, contro il prof. Nuytz e nell'allocuzione *Acerbissimum vobiscum*, del 27 settembre 1852, seguita più tardi dalla allocuzione *Multis gravibusque*, del 17 dicembre 1860, dal *Syllabus* (paragrafo VIII) con la bolla *Quanta cura*, dell'8 dicembre 1864. Di questo sacramento, secondo l'insegnamento più tardi rielaborato dalla canonistica, alla luce anche del *Codex* del 1917, è causa *efficiens* il consenso legittimamente manifestato « qui nulla humana potestate suppleri valet » (can. 1081, par. 1) e che trova ministri gli stessi sposi, giusta le proposizioni dal Concilio (cfr. *Lumen Gentium*, nn. 10, 31; *Apostolicam Actuositatem*, nn. 2, 11; *Presbyterorum Ordinis*, n. 2, *Ad Gentes* n. 15). Dalla inscindibilità tra contratto e sacramento deriva che le condizioni di validità, i fini e le proprietà del matrimonio cristiano coincidono con quelle del contratto come tale, sicché una loro esclusione determina la caduta del contratto sacramento, non potendo claudicare un vincolo dal quale siano stati positivamente esclusi tutti o anche uno solo dei *bona* (*poli*, *fidei*, *sacramenti*), come rilevano una serie di studi: STAFFA, *De iure et eius exercitio relate ad bonum prolis*, in *Ephem. iur. can.*, 1951, p. 269 ss; GIACCHI, *Sulla esclusione dell'indissolubilità nel matrimonio canonico*, in *Riv. dir. matr.*, 1958, p. 1 ss; BACCARI, *Disamina della recente giurisprudenza rotale sulla c. d. simulazione parziale*, in *Dir. eccl.* 1953, II, p. 384 ss; OESTERLE, *De distinctione inter voluntatem sive obligandi ed inter voluntatem obligationes susceptas non adimplendi*, in *Dir. ecc.* 1955, I, p. 291 ss.; MAESTRI, *Sui principi ispiratori della giurisprudenza rotale circa la simulazione parziale*, in *Monit. eccl.*; 1958, p. 417 ss; ID., *Ancora in tema di distinzione tra intentio contra ius ed intentio contra iuris exercitium nella simulazione parziale nel matrimonio canonico*, in *Riv. dir. matr.*, 1959, p. 255 ss; REGATILLO, *Presunción de exclusión del derecho a tener hijos*, in *Ius canonicum*, 1966, p. 201 ss.; DE LA HERA, *Intento contra bonum poli*, *ibidem*, 1967, p. 207 ss; FEDELE, *Intentio e conditio contra matrimonii substantiam*, in *Riv. dir. priv.*, 1936, I, p. 31 ss; ID., *Rassegna ragionata di giurisprudenza rotale*, in *Archiv. dir. eccl.*, 1939, p. 125 ss; ID., *In tema di intentio e conditio contra bonum sacramenti*, *ibidem* 1940, p. 87 ss; ID., *Ancora in tema di intentio e conditio contra matrimonii substantiam*, *ibidem* 1942, p. 564 ss; ID., *In tema di esclusione della prole nel matrimonio canonico*, in *Ephem. iur. con.*, 1967, p. 267; GRAZIANI, *Riserva di divorzio ed esclusione dell'indissolubilità del matrimonio*, in *Dir. eccl.* 1943, p. 54 ss.; ID., *La prova congetturale della intentio contra prolem*, *ibidem* 1943, p. 310 ss.; ID., *Ancora sulla intentio contra bonum prolis*, *ibidem*, 1944-45, p. 66 ss; ID., *Sul patto de prole vitanda e sullo ius accusandi*, *ibidem*, 1947, p. 134 ss; ID., *Sulla esclusione della fedeltà coniugale*, *ibidem*, 1948, p. 292 ss.; ID., *La c.d. esclusione dell'esercizio del diritto e l'interpretazione del c. 1086 par. 2*, *ibidem* 1949, p. 156 ss.; ID., *In tema di simulazione del consenso matrimoniale*, *ibidem*, 1949, p. 394 ss;

grazia, è istituito da Cristo e tramandato dalla Chiesa. Infatti l'*unio naturalis et perpetua* dell'uomo con la donna, formata per mezzo di un contratto « almeno implicito, essendo essi razionali », è stata istituita e benedetta da Dio, « antecedentemente ad ogni civile società ». Essa, come « bellissimo segno od espressione della congiunzione spirituale ed intima di Dio coll'uomo, di Cristo colla Chiesa », è un sacramento, di cui Cristo è il « principale agente », la Chiesa il « secondario agente » e il ministro del culto « non è che un istrumento di Cristo e della Chiesa » la quale deve necessariamente intervenire « col suo consenso, colla sua fede, colla sua autorità ministeriale » per dar vita a questa sacramentalità del vincolo ⁽⁵⁸⁾.

Contro i legalisti che, nel riconoscere alla Chiesa la giurisdizione sul matrimonio religioso, ne affrancavano l'autonomia giurisdizionale in ordine al vincolo civile ⁽⁵⁹⁾, Rosmini, non senza accennare ai presupposti etici e al diritto naturale ⁽⁶⁰⁾, replica che col matrimonio si definisce un unico *status* dei nubenti ⁽⁶¹⁾, sicchè di vincoli « non ce n'è, e non ce ne può essere che uno solo e scinderlo in due è un assurdo il più grossolano, perchè è un

Id., *De omnis iuris in corpus exclusione*, in *Ephem. iur. can.* 1947, p. 537 ss.; Id., *Atto positivo di volontà, condizione e patto contra matrimonii substantiam*, in *Dir. eccl.*, 1950, p. 411 ss; Id., *Breve postilla sull'actus positivus voluntatis*, ibidem, 1950, p. 958; Id., *Ius ad prolem*, in *Ephem. iur. can.* 1951, p. 214; Id., *Ius ad exercitium iuris*, in *Dir. eccl.* 1951, p. 549; Id., *Intentio contrahendi e intentio sese obligandi*, in *Ephem. iur. can.*, 1954, p. 28 ss.

⁽⁵⁸⁾ ROSMINI, *op. cult. cit.*, p. 73.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. quanto l'Autore riferisce nei *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., p. 359.

⁽⁶⁰⁾ La legge civile non può mai in nessun caso creare un contratto da se sola, senza riguardo ad altre leggi, perchè essa non è la prima legge, ma deve dipendere, nell'aggiungere la sua sanzione ad un contratto, da una legge anteriore a lei, qual è la legge morale e religiosa » (ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., p. 375).

⁽⁶¹⁾ Recenti studi hanno puntualizzato la nozione di *status* nel diritto canonico: SARACENI, *Il concetto di « status » e sua applicazione nel diritto ecclesiastico*, in *Arch. giur.*, 1945, p. 107 ss; PIOLANTI, *Sacerdozio dei fedeli*, in *Enc. catt.*, X, p. 1544 ss.; LARICCIA, *Il communis christifidelium status nell'ordinamento della Chiesa*, in *Arch. giur.*, 1970, 1-2, p. 52 ss con letteratura aggiornata a p. 58.

pretendere che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo » ⁽⁶²⁾. Giustamente dunque il supremo magistero ⁽⁶³⁾ ha statuito che « è dogma di fede che il matrimonio, che prima di Cristo non era altro se non un certo contratto indissolubile, dopo la venuta di Cristo, è divenuto uno dei sette sacramenti della legge evangelica » ⁽⁶⁴⁾.

In effetti, sempre secondo Rosmini, i cristiani che contraggono matrimonio fuori dagli schemi ecclesiastici, compiono un atto immorale e invalido, non solo nell'ordine sacramentale, come è evidente, ma anche *facie naturae*, in quanto un atto è interiormente valido per il cristiano solo se realizzato secondo i principi della sua fede ⁽⁶⁵⁾. E tale affermazione è possibile in forza dell'unità concreta che esiste, in ciascuno, fra natura e soprannatura, fra uomo e cristiano, e quindi fra contratto e sacramento. I cristiani, essendo elevati all'ordine soprannaturale ⁽⁶⁶⁾, formano

⁽⁶²⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 448.

⁽⁶³⁾ Cfr. Pio VI, Breve del 16 settembre 1788; Pio VIII, enciclica *Tradidit humilitati*, del 24 maggio 1829; GREGORIO XVI, enciclica *Mirari vos*, del 15 agosto 1832, citati anche da Rosmini.

⁽⁶⁴⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., in *Scritti vari*, cit., p. 66. Cfr. la definizione del matrimonio come sacramento del Concilio di Trento, sessio XXIV, *Doctrina de Sacramento Matrimonii* (11 novembre 1563), can. 1. Per richiami storici anche dei precedenti di tale formula tridentina, per tutti, cfr. LE BRAS, *Mariage*, in *Dictionnaire théologie catholique*, IX, II, 2043 ss.

⁽⁶⁵⁾ « Il vincolo di iniquità non lega nessuno dei cristiani, li obbliga anzi a recedere da quel patto che non avevano autorità morale di stringere fra loro » (ROSMINI, *Sulle leggi civili*, cit., p. 69) e perfino i protestanti, quantunque « abbiano distrutto il Sacramento del matrimonio, tuttavia essi hanno ritenuto per lungo tempo il principio, che egli appartiene alle cose sacre e spirituali, e quindi ch'egli è di giurisdizione ecclesiastica » (*Id.*, *op. cit.*, p. 89, nota).

⁽⁶⁶⁾ Il Vangelo anche se « onora come sacra la dignità della coscienza e la sua libera decisione, non si stanca di ammonire a raddoppiare tutti i talenti umani a servizio di Dio » (*Gaudium et Spes*, n. 41) nel quale è « la chiave, il centro, e il fine dell'uomo, nonchè di tutta la storia umana » (*idem*, n. 10). Cfr. anche *Inter Mirifica*, n. 6; *Apostolicam Actuositatem*, n. 31; *Ad Gentes*, n. 2; *Dignitatis Humanae*, nn. 3, 10; *Nostra Aetate*, nn. 1, 5; *Gravissimum Educationis*, n. 1 nonchè *Gaudium et Spes*, nn. 3, 10, 13, 14, 18, 20, 21, 24, 29, 41, 45, 64, 76. Queste direttrici conciliari si trasfondono poi nella revisione del *Codex*, in

una unione perfetta solo nel sacramento, altrimenti manca « quel sacro vincolo che è la più intima e preziosa parte dell'unione di cui sono capaci » ⁽⁶⁷⁾; la disciplina poi di questo momento esistenziale spetta integralmente alla Chiesa non soltanto per ragioni d'indole giurisdizionale ma, prima ancora, di natura metafisica che investono i valori imprescindibili di quell'uomo ⁽⁶⁸⁾ che Rosmini ha assiduamente valorizzato nella costruzione di una società vitalizzata dalla « persona », in prospettiva dell'« essere ».

L'atteggiamento dei sostenitori del matrimonio civile, disgiunto da quello canonico, appare pertanto una sfida aperta alla Chiesa e al cittadino. Confinando l'autorità e la competenza della Chiesa nell'ambito dei soli valori morali, in quanto hanno relazione con la coscienza, si consuma un tentativo diretto a ledere l'autonomia e l'indipendenza del potere ecclesiale e a conculcare la legittima attuazione, in tutta la sua ampiezza, anche sotto il profilo della *iurisdictio*, del principio della *libertas Ecclesiae* ⁽⁶⁹⁾.

atto dopo il Vaticano secondo: cfr. FELICI, *El Concilio Vaticano II y la nueva codificación canónica*, in *Ius canonicum*, 1967, p. 316 ss.

⁽⁶⁷⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, p. 372, n. 198.

⁽⁶⁸⁾ Non è questione soltanto di rapporto o di supremazia tra autorità civile e religiosa che i liberali-separatisti proclamano « uguali, indipendenti e supreme » (cfr. ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., p. 536). Oltre il problema della competenza, di carattere fondamentale esterno e disciplinatorio proprio della legge positiva, vi è un più interiore problema che afferisce alla sfera metafisica dei valori irrinunciabili dell'uomo. Il potere religioso non appare altro che l'espressione della natura umana e cristiana nel rapporto primario con Dio, poichè Dio è il creatore dell'essere e della grazia. Sempre secondo Rosmini, la suprema autorità divina è l'origine della vita come ne è la causa ultima. Tutto dipende dall'onnipotenza divina. La legge civile, opponendosi all'autorità religiosa va contro la vita, la natura, il divino. E per eguagliare la divinità, sacrifica tutto, uomini e cose e... « istituiremo un matrimonio nostro proprio, con la nostra propria autorità, contrapporremo il matrimonio istituito colle leggi che facciamo noi, a quello di Dio: così l'autorità nostra sarà pari a quella di Dio » (*op. cit.*, p. 537). In questa presunzione convergono l'orgoglio, l'incredulità, il dispotismo, « ma che il Piemonte, questo regno mantenutosi fin qui religioso e savio, voglia emulare quello spirito d'ateismo e di paganesimo, e nel tempio della libertà introdurre con la forza il culto dello Stato-Dio, questa è una aberrazione, che difficilmente mi pare potersi spiegare » (*op. cit.*, p. 542).

⁽⁶⁹⁾ Il discorso rosminianiano pare accettabile sotto un duplice profilo: quello

Inoltre l'introduzione del matrimonio civile nella legislazione piemontese, lungi dal realizzare la libertà religiosa con la possibilità aperta ai cittadini di accedere ad un tipo nuovo di vincolo coniugale, in realtà opprime il diritto di libertà religiosa stessa poichè i cittadini reclamano il rispetto del loro sentimento religioso, la libera decisione che li ha portati ad aderire alla religione cattolica, così come è consacrata nello Statuto, quale confessione dello Stato ⁽⁷⁰⁾. I valori libertari dell'uomo, soffocati da norma-

per cui la sfera della Chiesa non si risolve certo nello spirituale (oggi il problema è esaminato da CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, cit., p. 14 ss. e, dal punto di vista del matrimonio, da CASUSCELLI, *Note in tema di giurisdizione ecclesiastica matrimoniale*, in *Dir. eccl.* 1968, p. 219 ss.) anche se in funzione dello spirituale essa è disposta a rinunciare ad altri benefici (cfr., *Gaudium et Spes*, n. 76). Poi l'altro profilo, relativo alla scorrettezza di una violazione unilaterale di situazioni giuridicamente definite, rispondenti agli orientamenti confessionali della Corona e del popolo, ispirati ad una collaborazione proficua (cfr. anche SPINELLI, *Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, Modena 1970, pp. 3 ss. e *passim*) che consente alla Chiesa di far sentire la sua influenza, pure senza contravvenire alla sovranità dello Stato, nell'ambito secolare (in questo senso, LOMBARDIA, *Le droit public ecclesiastique selon Vatican II*, in *Apollinaris*, 1967, p. 59 ss.

Ovviamente le tesi del Rosmini non collimano, stante la loro base teocratica che vuole una libertà della Chiesa alla maniera delle Cinque Piaghe, senza ammissione di una parità contrattuale tra potere civile e potere religioso, ovvero di una competenza dello Stato non subordinata a quella della Chiesa, ovvero anche di una distinzione, non anticonfessionale, ma aconfessionale, delle due sfere, secondo schemi pluralistici richiamati anche dalle relazioni congressuali (Roma 1970) di SARACENI, *Jus publicum ecclesiasticum externum e prospettive conciliari*; DE LA HERA, *Il pluralismo e il futuro dei sistemi concordatari*; MALDONADO, *Nuove relazioni fra l'ordinamento della Chiesa e gli altri ordinamenti*; BELLINI, *Sui caratteri essenziali della « potestas Ecclesiae circa temporalia »*; CALVO OTERO, *Relaciones a nivel científico-constitucional entre el ordenamiento de la Iglesia y los ordenamientos estatales*; CONDORELLI, *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nel recente magistero ecclesiastico*; DE REINA, *La llamada « era costantiniana ». Posibilidades científicas de la expresión*; MARTIN, *Libertad religiosa y estado confessional*, nonché D'AVACK, *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, ove sostiene la fine dell'« era costantiniana ».

⁽⁷⁰⁾ Infatti « o conviene dunque prima di tutto cangiare la costituzione piemontese, o conveni confessare che la legge stessa, la Costituzione di questo regno, condannerebbe, come infrattori del patto fondamentale della nazione, coloro che alle nostre Camere proponessero, o che in essa votassero detta legge » (ROSMINI, *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*, cit., in *Scritti vari*,

zioni che, dietro il pretestuoso cammino della civiltà, nascondono la volontà autoritaria della imposizione in materia di fede e di culto, non trovano rispetto e tutela nel progetto di legge criticato dal Rosmini anche perchè si risolverebbe in una negazione del primato dei contenuti morali su quelli civili ⁽⁷¹⁾, della concezione oggettiva dell'uomo secondo l'unità esistenziale, della dignità umana e cristiana del matrimonio, della autorità di magistero e pastorale della Chiesa; e al contempo lascerebbe libera facoltà al dispotismo estremizzante del governo e alla radicalizzazione liberale delle già perniciose e infide ideologie emerse dalla Rivoluzione francese.

Altro discorso è quello che verte sul potere di intervento dello Stato circa aspetti anche giuridicamente importanti ma non attinenti alla perfezione del vincolo: lo Stato può certamente disporre registrazioni, sanzioni e norme in ordine al concreto e pieno conseguimento degli effetti da parte del matrimonio celebrato secondo l'unico rito ⁽⁷²⁾. L'unione coniugale, intesa nella sua glo-

cit., p. 328). E ancora: « se si promulga qualche legge, o si fa qualche disposizione o atto governativo contrario ai principi di quella religione, che la legge fondamentale confessa per l'unica vera, chi governa si mostra di mala fede, abusa del suo potere, tradisce lo Stato » (*ibidem*, loc. cit.).

⁽⁷¹⁾ Afferma ROSMINI, *Sulle leggi civili*, cit., p. 403, che « come l'ordine morale è superiore ad ogni civile governo, ed ogni governo dee riconoscersi a lui soggetto, così pure è superiore all'autorità civile il matrimonio, e in virtù della spiritualità e della morale onoranza di questo, gli è superiore altresì la famiglia, che col matrimonio si istituisce e si forma, da' penetrali della quale una cotal riverenza morale, diffusa per tutto, e la sapienza stessa de' migliori legisti ripelle e discaccia l'ingerenza governativa, per quantunque essa curiosa o superba vi si voglia intramettere ».

⁽⁷²⁾ Questo potere statale, oggi, attraverso un collegamento tra ordinamenti civile e canonico, si attua con la trascrizione. Da ultimo l'istituto è considerato nella unitarietà dei suoi problemi da SPINELLI, *La trascrizione del matrimonio canonico* ², Milano 1966. Essa, nella sintesi che fornisce, con la consueta precisione, il MAGNI, *Gli effetti civili del matrimonio canonico*, Padova 1957, p. 6, è « dichiarativa rispetto all'effetto civile della volontà e del vincolo dei nubenti; è invece costitutiva della documentazione, attestazione e prova privilegiata degli accertamenti pubblici di quel vincolo » quindi « è esatta la moderna qualificazione della trascrizione, che viene classificata fra gli atti d'accertamento costitutivo ». Alla trascrizione si riconnette il discorso della libertà religiosa poichè il cittadino ha

bilità, riguarda il rapporto reciproco tra i coniugi ma anche la loro relazione alla società teocratica, poichè nel coniugio si consuma il più alto accostamento a Dio, nonchè alla società civile trovandosi il rapporto inserito in un contesto costituito dall'insieme

un diritto pubblico soggettivo in ordine alla formazione di una famiglia, il quale non può essere violato senza che ne soffra il principio della libertà religiosa. Infatti, come osserva FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 266, « nel vigente regime matrimoniale di cittadino avrebbe, oltre alla possibilità di scegliere tra il matrimonio civile e quello religioso con effetti civili, anche quella di contrarre un matrimonio religioso destinato a non tramutarsi in vincolo civilmente valido ».

Se i coniugi hanno un diritto o un interesse in ordine alla trascrizione, la dottrina ha però indicato, alla luce dell'art. 14 della legge matrimoniale, altre persone come quelle che possono avere un interesse collegato al compimento della registrazione civile del matrimonio. Cfr. JEMOLO, *Il matrimonio*³, Torino 1961, p. 325; GANCI, *Il matrimonio*³, Milano 1953, p. 225; DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*¹⁰, cit., p. 295 ss.; CIPROTTI, *Diritto ecclesiastico*², cit., p. 349 ss.; PETRONCELLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*², cit., pp. 533-84; SPINELLI, *La trascrizione del matrimonio canonico*², cit., p. 147 ss. Si è discusso se possa procedersi alla trascrizione ove uno dei coniugi premuoa. Appellandosi alle esigenze della certezza del diritto, ognora imprescindibile (cfr. da ultimo, anche se in prospettiva canonistica, le considerazioni di FUMACALLI CARULLI, *Soggettività dell'interpretazione e diritto della Chiesa*, cit., p. 95 ss.), negano tale possibilità, tra gli altri JEMOLO, *Il matrimonio*³, cit., p. 327 e GIMONDI, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose*², Milano 1965, p. 209, mentre la tesi opposta è sostenuta da OLIVERO, *Trascrizione tardiva e poteri dell'autorità ecclesiastica. Trascrizione tardiva e salvezza dei diritti dei terzi*, in *Foro pad.*, 1956, I, 1293. Circa l'obbligo del parroco di trasmettere l'atto di matrimonio all'ufficio di stato civile perchè proceda alla trascrizione, si è affermato che la Chiesa ha piena facoltà discrezionale a questo proposito essendo per essa valido e perfetto già il vincolo religioso (cfr. ROVERA, *Il matrimonio religioso nel sistema concordatario italiano*, in *Riv. dir. matrim.*, 1968, p. 553) e che pertanto un rifiuto del parroco è legittimo, anche se rende la trascrizione inattuabile (cfr. D'AVACK, *La base giuridica del nuovo diritto matrimoniale concordatario vigente in Italia*, Roma 1932, p. 65). Non è mancato però chi affermasse la possibilità di ottenere la trascrizione, anche contro la volontà del parroco, attraverso l'esibizione dell'atto di matrimonio da parte dei coniugi (cfr. OLIVERO, *Matrimonio canonico e volontà degli effetti civili*, in *Annali seminario giur. Univ. Catania*, 1949-50, p. 108).

Tale problematica attiene al matrimonio concordatario celebrato in Italia, mentre complessa è la discussione in ordine al medesimo tipo di matrimonio celebrato all'estero, poichè il legislatore non l'ha contemplato (cfr. per tutti, FINOCCHIARO, *Efficacia civile dei matrimoni canonici contratti all'estero*, in *Riv. dir. priv.*, 1951, p. 813 ss.; BISCOTTINI, *Ancora sul matrimonio all'estero*, in *Riv. dir. matrim.*, 1959, p. 587 ss.; GRAZIANI, *A proposito di matrimoni celebrati nella ba-*

di più famiglie. Il bene morale del matrimonio va appunto considerato nell'armonizzazione di questi collegamenti che consentono peraltro sia alla società teocratica che alla civile « il potere di fare leggi regolative de' matrimoni, salvo sempre il diritto razionale, ed anzi solo in ordine ad esso » ⁽⁷³⁾. Non si tratta quindi di riconoscere la facoltà dello Stato di « statuire sui diritti civili », ma di valutare « come possa e come debba statuire, non potendosi attribuirgli il diritto di fare leggi stramballate per l'unica ragione che ha il diritto di far leggi » ⁽⁷⁴⁾.

Come non è ammissibile che l'autorità statale si isoli in un agnosticismo incurante di ogni esigenza religiosa ⁽⁷⁵⁾, così non è da accogliersi la tesi dei legalisti, per i quali « il governo civile può fare e disfare i matrimoni dei cattolici come meglio gli garba », proprio a motivo del fatto incontrovertibile che « il governo e i legislatori civili » non hanno « solamente *diritti e poteri da esercitare* », ma pure « *obbligazioni da rispettare* e da

silica di S. Pietro, in *Dir. eccl.* 1960, I, p. 435 ss.; MAURO, *Questioni in tema di matrimonio canonico celebrato all'estero*, in *Foro it.*, 1959, IV, 235; SENOFONTE, *Ancora sul matrimonio canonico celebrato all'estero*, in *Dir. giur.*, 1963, p. 277.

Due recentissimi lavori ripropongono il tema, in molteplici aspetti e nella considerazione della sentenza Trib. Udine, 16 febbraio 1970, in *Giur. it.*, 1971, I, 2: FINOCCHIARO, *Omessa trasmissione dell'atto di matrimonio canonico all'ufficiale dello stato civile e poteri dell'autorità giudiziaria in ordine alla trascrizione tardiva post mortem del vincolo*, *ibidem*, loc. cit.; LO CASTRO, *Considerazioni intorno alla trascrizione del matrimonio canonico su sentenza del giudice italiano in luogo dell'atto di matrimonio non trasmesso*, in *Riv. dir. civ.*, 1971, p. 3 ss. dell'estratto.

⁽⁷³⁾ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., II, p. 371, n. 1192.

⁽⁷⁴⁾ Ancora il Roveretano, in *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., p. 365. Cfr. anche *Filosofia del diritto*, cit., II, p. 371, n. 1193: « Il governo della società civile può certamente fare leggi regolative de' matrimoni, purchè non ne stringa la libertà naturale, ma si limiti a regolare la *modalità* del suo esercizio ».

⁽⁷⁵⁾ Intelligente e sapida l'osservazione di JEMOLO, *In tema di libertà*, in *Arch. giur.*, 1954, p. 4: « non sarebbe in pratica possibile alcun ordinamento ed alcuna società la quale ammettesse un agnosticismo indiscriminato, e privasse se stessa di ogni supporto ideale ». Infatti bisogna « giungere ai deliri di un marchese de Saade e della sua *Philosophie dans le boudoir* per ipotizzare una società che si inchinasse ad ogni affermazione di un suo membro, di ritenere buona una certa sua regola di condotta ».

adempiere » (⁷⁶). Tra queste, *in primis*, non disattendere la legge di Colui al quale « è stata data ogni potestà in cielo e in terra » (⁷⁷) e desistere dalla pretesa assurda di concepire norme *uniformi, invariabili e universali*, come opera attuabile solo dal potere civile (⁷⁸).

Al di là di ogni utopia, Rosmini distingue due tipologie: una *uniformità materiale*, nel senso inteso dai legalisti, cioè l'unità negatrice di ogni diversità concreta e assertrice di astrazioni fondanti una perfetta uguaglianza dei cittadini; una *uniformità formale*, nel senso di differenti realtà nell'unità dell'ordine, secondo l'esatta constatazione delle singolarità di ciascuno (⁷⁹). A quest'ultimo tipo di uniformità il Roveretano dichiara, poi, di accedere poichè non è compito dello Stato quello di creare diritti uguali per tutti, ma quello di rispettare i diritti che fanno capo ai sudditi, prima ancora che per la loro proiezione sociale, per la loro natura personale. Tale carattere « naturale » e « personale » deve temperarsi, per le necessità della dinamica comunitaria, con le esigenze concorrenti degli altri consociati, sicchè anche la libertà religiosa conoscerà, circa il suo esercizio, inevitabili limitazioni (⁸⁰), ma non potrà essere soffocata da va-

(⁷⁶) ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., in *Scritti vari*, cit., p. 86.

(⁷⁷) Così il Vangelo: Mt. 26, 18.

(⁷⁸) ROSMINI, *Dialoghi tre sul matrimonio*, cit., p. 100.

(⁷⁹) Per Rosmini l'uniformità materiale dei cittadini è conseguenza della concezione perfettistica della società, tipica delle ideologie materialistiche: quelli che tirano deduzioni egoisticamente ed esasperatamente vantaggiose dal principio di uniformità ed universalità delle leggi, sono infatti « i livellatori, i socialisti, i comunisti, i fourieristi, i discepoli di Proudhon ed altri tali » (ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., in *Scritti vari*, cit., p. 102).

(⁸⁰) Trasportando il problema delle limitazioni in prospettiva attuale, vediamo che la libertà religiosa, « giustamente considerata come il precipuo tra i diritti dell'uomo, il fondamento dell'ordine costituzionale » (FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 45), poichè attiene al momento religioso che è « il momento dell'espressione piena del cittadino » (ANNA RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella costituzione italiana*, cit., p. 28), non può tuttavia esprimersi senza limitazioni, onde non contraddice a se stessa arreando sofferenze ad altri consociati egualmente titolari del medesimo diritto. Dopo che alcune anticipazioni già introducevano al clima del Concilio (cfr. JIMÉNEZ-URRESTI, *La*

gheggiamenti sovversivi e dispotici che alla inconfutabile realtà oppongano, per tornaconto di parte, « astrazioni chimeriche, concetti indeterminati, parole senza senso, come sono quelle che si usano per ingannare i popoli » ⁽⁸¹⁾.

A siffatto inganno conduce anche la proposta di legge avversata dal Rosmini, la quale manipola subdolamente il concetto di uniformità materiale dei *subditi legum*, « senza riguardo alcuno alle diverse religioni » che animano gli stessi cittadini, titolari di diritti naturali ed acquisiti, e segnatamente di quelli che « appartengono alla coscienza, alla credenza, alla religione o al culto professato da essi » ⁽⁸²⁾. Ma, proprio perchè questo metodo appro-

*libertad religiosa ante el próximo Concilio Vaticano y en el « Consejo ecumenista », in Rev. españ. der. can., 1962, p. 49 ss.), l'assise ecumenica, piuttosto che sul bene comune ha posto l'accento, sempre ai fini di una necessaria limitazione delle libertà de qua, sull'ordine pubblico (cfr. *Dignitatis Humanae*, n. 7).*

Si è a questo proposito osservato (SPINELLI, *La libertà religiosa*, cit., p. 21) che « l'indicazione del limite dell'ordine pubblico, quale parte del bene comune, affidato per natura ai pubblici poteri e che lo Stato ha il compito di difendere e di promuovere, rappresenta una svolta rispetto all'insegnamento del magistero più recente ed a tanta parte della dottrina cattolica tradizionale, in quanto per la prima volta si abbandona il concetto etico-teologico del bene comune come limite della libertà individuale. Il bene comune, assunto come criterio per restringere l'ambito della libertà religiosa, era, invero, norma troppo generica che lasciava la possibilità a limitazioni eccessive e perfino a limitazioni che potevano portare, con una apparenza di legittimità, alla estinzione della medesima. Si è messo da parte il concetto etico-teologico di bene comune, che nella sua elasticità di applicazione, poteva talvolta sacrificare la libertà religiosa, per adottarsi un concetto più determinato, di carattere essenzialmente politico-giuridico, quale quello dell'ordine pubblico, che, nella concretezza degli estremi che lo caratterizzano, più difficilmente può compromettere l'applicazione del principio di libertà religiosa ».

⁽⁸¹⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili*, cit., p. 120. L'Autore si scaglia contro i legalisti che « sono amantissimi delle finzioni legali e credono che l'onnipotenza della legge possa sostituire la finzione della verità, possa fingere che esista quello che non esiste, e fingere che non esista quello che esiste ».

⁽⁸²⁾ La legge apparentemente ignora i diritti di cui sopra e chiama matrimonio una unione tra due cristiani che matrimonio non è, incurante di un'effettiva presenza del consenso interiore della fede e della tradizione della Chiesa. Ma, esclama il Rosmini (*op. ult. cit.*, p. 123), « quando mai fu detto da chi ebbe un po' di senno, che nel contratto matrimoniale possa la legge fingere il consenso che non esiste o che non può esistere? Questo sarebbe un offendere la dignità personale dell'uomo; insultare e violare la natura umana intelligente e libera; abbassare la persona a grado di cosa ».

da alla lesione della libertà religiosa dei cattolici piemontesi, ai quali si propone un modello di vincolo coniugale che non coincide con quello che la loro fede ha tradizionalmente sentito ⁽⁸³⁾, Rosmini argomenta con veemenza contro di esso, apparentogli manifesta la distonia di un matrimonio civile in uno Stato che voglia la libertà di coscienza e di culto per i suoi consociati, tanto abbarbicati al cattolicesimo... da facilitare anche l'ipotesi di una Chiesa libera e teocraticamente sovraordinata.

3. Il criterio ispiratore dei legalisti e l'argomento basilare a sostegno del matrimonio civile era la libertà di coscienza con la conseguente possibilità di scelta tra diverse forme per instaurare il vincolo coniugale.

Ma per Rosmini questa era soltanto « la gran parola, colla quale si crede di rovesciare d'un tratto, senza nemmeno bisogno di ragionare, tutto quello che noi abbiamo fatto fin qui » ⁽⁸⁴⁾.

In realtà l'espressione celava — ed è questo il nucleo essenziale che provoca l'avversione del Rosmini — l'esaltazione dell'uomo e dello Stato al di sopra di ogni legame naturale e religioso e al di fuori di ogni senso razionale; era in definitiva il rifiuto di Dio come creatore e legislatore supremo ⁽⁸⁵⁾ per attuare una piena secolarizzazione dello Stato.

⁽⁸³⁾ Per una storia di questa tradizione, che garanti la indissolubilità del vincolo anche quando la legislazione laica introdusse, nel 1865, il matrimonio civile obbligatorio, rimasto poi come forma unica di matrimonio fino ai Patti lateranensi, cfr. NANI, *Storia del diritto privato italiano*, Torino 1902, p. 178 ss.; BESTA, *La famiglia nella storia del diritto italiano*, Padova 1933, p. 87 ss.; JEMOLO, *Il matrimonio* ³, cit., p. 21 ss. Cenni anche in ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico* ³, cit., p. 439 ss.; DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico* ¹⁰, cit., p. 258; PETRONCELLI, *Manuale di diritto ecclesiastico* ², cit., p. 501 ss.; CIPROTTI, *Diritto ecclesiastico* ², cit., p. 323; nonché, per quanto attiene aspetti più reconditi nei rapporti intercorsi tra l'autorità monarchica piemontese e quella spirituale romana, PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, I, Roma 1944, 79 ss.

⁽⁸⁴⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 156.

⁽⁸⁵⁾ « La legge per Rosmini è una nozione della mente, norma universale secondo la quale si deve agire e giudicare la moralità o le nostre azioni. Abbiamo visto che l'idea dell'essere è lume della ragione e perciò la legge morale si esprime

La libertà di coscienza si perfeziona, negli schemi degli stessi liberali, con il diritto che ha il cittadino di non essere costretto a compiere degli atti confessionali nei quali non crede, nonchè con la possibilità di fare atti contrari alla religione; ovvero, in senso lato, con il diritto di ogni cittadino di fare ciò che crede opportuno secondo coscienza, anche se contravvenga alla religione imperante o ufficiale, purchè non sia a lesione delle prescrizioni governative. Il primo momento concettuale indica una opposizione alla religione, qualificata dal Rosmini « antipatia religiosa »; il secondo invece una indifferenza religiosa, materiata spesso di incredulità e talora fomentata dall'anarchia morale ⁽⁸⁶⁾.

nella formula « segui nel tuo operare, il lume della ragione ». L'essere ideale è universale, oggettivo, divino, ecc. Tali sono anche i caratteri della legge morale. Essa pertanto, quantunque indisciungibile dal soggetto umano, non s'identifica con questo. L'uomo non è legge a se stesso, nè la legge va commisurata al suo benessere o al suo piacere. Per il Rosmini, dire che lo spirito crea a se stesso la sua legge, anche se si parla di spirito universale, dell'umanità o delle razionalità in generale, e non dell'uomo singolo, è divinizzare l'uomo stesso, è porre l'uomo al posto di Dio. Solo Dio è legislatore; l'uomo non crea la legge, ma l'applica. La volontà ubbidisce non ad una legge da essa stessa creata, ma ad una legge che la preesiste. Se l'ordine morale fosse creazione dell'uomo, che ci starebbe a fare Dio? » (SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 87-88). Cfr. ID., *La filosofia morale di Antonio Rosmini*⁵, cit., p. 110.

(86) L'acuzione degli aspetti deteriori del concetto liberale di libertà religiosa si manifesta chiaramente esaminando le precisazioni della attuale dottrina, che non ignora il travaglio della evoluzione liberale. Scrive D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 339 che « tra i diritti di libertà quello della libertà religiosa è sempre stato considerato come uno dei primi e più importanti diritti propri dello *status libertatis*, sia quale prodotto storico, sia quale categoria logico-giuridica, così da parlarsi addirittura di esso come di una libertà fondamentale, rispetto alla quale tutte le altre non sarebbero che semplici corollari e derivazioni, o da collocarlo comunque al vertice della gerarchia dei diritti di libertà, quale il precipuo tra i diritti dell'uomo e il fondamento dell'ordine costituzionale ». In tal senso cfr. anche JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, cit., p. 130.

Il contenuto di tale libertà, nella sua ultima formulazione giuridica è anzi tutto negativo; tuttavia essa « non si esaurisce affatto nella affrancazione da ogni genere e forma di costrizione, che imponga l'adesione coattiva a una determinata religione contro il giudizio della propria coscienza, e quindi nella sola inibizione o condanna delle cosiddette conversioni forzate e nel conseguente diritto meramente negativo di non credere a una data religione e di non professare una determinata fede.

Al contrario, essa consiste altresì nella facoltà positiva spettante all'individuo

Una libertà così intesa non ha nè principi naturali nè principi etici su cui fondarsi, ma l'unico punto di riferimento è il pacifico funzionamento della società civile, che diviene un paradigma capace di sacrificare la libertà di culto al culto dello Stato.

Dinnanzi a questi orientamenti liberaleggianti non privi di pericoli per le deformazioni di cui possono essere oggetto, Rosmini si propone il tema della libertà considerandola secondo due ordini distinti: libertà metafisica, che è il diritto inalienabile di ciascun uomo « di soddisfare pienamente alle *obbligazioni*, che gli impone la propria coscienza » ⁽⁸⁷⁾. Esiste poi la libertà morale e psicologica, configurantesi come la facoltà del libero arbitrio insita nella psiche umana, in forza della quale l'uomo può optare per il bene o il male. La libertà morale è in dipendenza da quella metafisica, di cui costituisce la tradizione pratica nell'agire. Esiste fra le due libertà un rapporto, secondo il quale la libertà di scelta non potrà essere in contrasto con il diritto fondamentale della coscienza; e la coscienza non potrà mai essere costretta ad agire in determinato senso senza l'adesione della propria scelta. Ciò comporta che il libero arbitrio dovrà seguire i dettagli della coscienza e questa guidare la volontà umana alle decisioni respon-

di credere a quello che più gli piace o, se lo preferisce, di non credere a nulla, cioè di prendere legittimamente partito tanto per la fede quanto per la miscredenza, tanto per l'ortodossia quanto per l'eterodossia» (D'AVACK, *op. ult. cit.*, p. 340). Cfr., RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 7 ss. Una libertà religiosa così strutturata, « in senso moderno, può concepirsi solo se riferita a tutti gli uomini » (FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 19) e viene intesa, nel superamento dei suoi aspetti negativi, come « potere ». Infatti cfr. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 64 ss.; SARACENI, *Libertà religiosa e rilevanza civile dell'ordinamento canonico*, p. 263 ss.

⁽⁸⁷⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 157: « La libertà di coscienza è il diritto che ha ciascun cittadino e ciascun uomo di soddisfare pienamente alle *obbligazioni*, che gli impone la propria coscienza, senza che le leggi civili gli mettano alcun impedimento, o gli arrechino, per cagion di questo, castigo o molestia, ed anzi difendendolo contro gli impedimenti che potessero mettere a lui gli altri uomini con modi ingiusti. Ecco quello che significa l'espressione, libertà di coscienza ». E la cosa pare evidente poichè « il più sacro diritto dell'uomo è quello di poter soddisfare liberamente ai doveri che la propria coscienza gli impone ».

sabili, che per essere tali devono sfuggire ad ogni costrizione, sicchè non è ammissibile un libero arbitrio avulso dai diritti della coscienza, che sono innestati nella natura e nel lume oggettivo dell'essere ideale. In egual modo la coscienza non potrà rimanere distaccata dall'agire, e i relativi diritti, nella loro inalienabilità, non verranno dimenticati al punto da distruggere, in nome della libertà, l'essenza che la definisce ⁽⁸⁸⁾. Le azioni dell'uomo dovranno rispecchiare i suoi diritti e dovranno per questo essere lasciate libere; protette, se occorre, dalla società.

Lo Stato non può ignorare le obbligazioni di coscienza dei sudditi, vale a dire i doveri morali attinenti alla sfera religiosa ⁽⁸⁹⁾, i quali esistono sopra e prima delle leggi civili e fondano la libertà metafisica. La possibilità poi di soddisfare ai doveri essenziali posti da quest'ultima dà luogo alla libertà morale che si manifesta nelle azioni esteriori conseguenti alle convinzioni più intime. La società civile ha il dovere di rispettare e favorire tale

(88) Riferendosi ai *Principi della scienza morale* di ROSMINI, si è esattamente puntualizzato che « la libertà non consiste nel volere le azioni indipendentemente dal loro essere, perchè è contraddittorio volerle senza amarle; se dunque noi siamo liberi di volere o non volere le azioni, siamo tali perchè siamo liberi di amarle e di non amarle, perchè siamo liberi di accrescere o di diminuire il nostro amore o il nostro odio verso questa o quella azione od omissione. Questa nostra *potenza* che si chiama *libertà*, si esercita adunque prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguente si esercita poi sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: insomma, le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti. In breve: siamo padroni delle nostre azioni, perchè siamo padroni dei nostri affetti » (SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 120).

(89) Partendo dal presupposto che « la religione sta a fondamento della morale e quindi anche del diritto » non escluso quello di libertà religiosa (GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, cit., p. 170), alla luce dei principi sistematici scaturenti dalla considerazione del « diritto razionale » (cfr. CALZA e PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, cit., II, p. 293 ss.). Rosmini non sa trattare « i diritti degli uomini fra loro senza considerare i diritti dell'Essere Supremo perchè, essendo Dio fonte della moralità, i diritti umani si annullerebbero diventando immorali nel caso di una ipotetica collisione con i diritti divini » (GONELLA, *op. cit.*, p. 175). Infatti « il diritto non riguarda solo il rapporto degli uomini fra di loro, ma anche dell'uomo con Dio; vi è cioè un dovere giuridico umano corrispondente ad un diritto divino (Id., *op. cit.*, loc. ult. cit.).

libertà di coscienza che spetta a coloro che « riconoscono di avere una coscienza, e delle obbligazioni religiose e morali, loro imposte dal dettame di questa coscienza », cioè a coloro che « professano una religione e una morale » ⁽⁹⁰⁾.

Come si vede, il Roveretano ha rovesciato il concetto di libertà di coscienza dei liberali. Essi, pur di salvaguardare il principio dell'« indifferenza » in materia religiosa, non esitavano a frenare la libertà di coscienza dei cattolici, sconsigliandone i presupposti ideologici; *ex adverso*, per Rosmini la libertà di coscienza si concreta nella possibilità del cristiano di soddisfare liberamente al proprio dovere religioso. In Rosmini la libertà è un concetto eminentemente positivo, in quanto originato dalla natura della persona umana, aperta verso l'essere infinito; nella intuizione liberale il problema è distaccato dai valori metafisici e si risolve, negativamente, nel ricercare da parte dei credenti quelle concessioni governative che meglio rispondano alle loro esigenze culturali e comunque religiose.

Alla libertà individuale di Rosmini, valore assoluto della persona, superiore alla società e allo Stato, si oppone la libertà individuale che i liberali facevano discendere dagli indirizzi programmatici e dalla politica agnostica dello Stato ⁽⁹¹⁾; pertanto l'auspi-

⁽⁹⁰⁾ Aggiunge ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio dei cristiani*, cit., p. 160, che chi ritiene di non avere alcuna religione, e pertanto non riconosce di avere obbligazioni di tal genere, « non può avere il diritto di essere libero di adempierle ».

⁽⁹¹⁾ È interessante osservare come Rosmini, nonostante sia irremovibile circa l'etichetta cattolica che deve assumere lo Stato piemontese, accusi i liberali di preconstituire delle maggioranze avverse alla Chiesa e, attraverso il gioco stesso della contrapposizione, magari artificiosa, tra una maggioranza agnostica e una minoranza cattolica, in sede parlamentare o governativa, di infrangere la reale maggioranza che è, nel popolo e nelle strutture, soltanto cattolica.

Contro questo sistema di contrapposizione, i liberali si scaglieranno a loro volta, respingendo le tesi democratiche. Per essi « nulla può fare lo Stato democratico per assicurare la libertà contro una maggioranza liberticida; nulla perchè non è uno Stato libero. La libertà democratica sfocia nella tirannide perchè è tolleranza, libertà cioè largita dal detentore del potere e come tale revocabile a suo libito.

La vera libertà non può generare la tirannide, come la verità non può generare l'errore, o il bene generare il male; contro di essa non vi è maggioranza

cata liberazione dai legami religiosi era in realtà una fagocitazione del cittadino nella spirale giurisdizionalista dello Stato la cui laicità non temperava la volontà di incidere sulle convinzioni religiose dei subordinati attraverso ammissioni dell'ateismo e indifferenza verso il cattolicesimo ⁽⁹²⁾.

Secondo Rosmini la libertà di coscienza viene violata quando il cittadino è ostacolato o impedito nell'adempimento dei propri doveri religiosi, ma non vi sarebbe lesione della coscienza qualora il cittadino venisse costretto a fare qualcosa, nella cui obbligatorietà non crede. In altri termini, nel primo caso una persona è spinta ad agire contro coscienza; nel secondo caso invece non agisce contro coscienza, poichè non deve fare nulla che gli appaia illecito, ma tutt'al più inopportuno. Di conseguenza, la legge sul matrimonio civile si pone come violazione della libertà religiosa del cristiano, in quanto lo costringe a fare un atto contrario alla propria fede, mentre il matrimonio religioso non viola la libertà di colui che non crede ma solo gli impone una cosa per cui nutre indifferenza ⁽⁹³⁾. I legislatori liberali, a detta di Rosmi-

che valga, perchè essa assomma in sé la forza di tutte le possibili maggioranze e perciò domina e piega qualsiasi maggioranza per ampia e estesa che sia » (IOFRIDA, *La libertà come fondamento dello Stato*, cit., p. 174). Come si vede riecheggiano qui le parole di TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, tr. it., Bologna 1953, I, p. 251: « è nell'essenza stessa dei governi democratici che il dominio della maggioranza sia assoluto, poichè, fuori della maggioranza, nelle democrazie non vi è nulla che possa resistere ».

⁽⁹²⁾ Cfr. ROSMINI, *Sulle leggi civili*, cit., p. 161. Il medesimo Autore lamenta poi che « si confonde il diritto, che ha ogni uomo di fare quello a cui si tiene obbligato in coscienza, col piacere di soddisfare alle proprie antipatie religiose » (op. cit., p. 163).

⁽⁹³⁾ Pare chiaro che Rosmini non specifica tra « indifferenza » ed « avversione ». Nella complessità delle angolature che compongono il sentimento religioso (cfr. su questo, DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 393 ss.; FINOCCHIARO, *Appunti in tema di vilipendio della religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, cit., p. 523 ss.; A. CRESPI, *I nuovi presupposti istituzionali e i delitti di vilipendio della religione cattolica e di ingiurie pubbliche contro la persona del Sommo Pontefice*, in *Riv. it. dir. pen.*, 1951, p. 588 ss.; CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, cit., *passim*; VITALI, *Vilipendio della religione dello Stato. Contributo all'interpretazione dell'art. 402 del codice penale*, Padova 1964; LARICCIA, *La rilevanza giuridica dell'interesse religioso*, in *La legisla-*

ni, confonderebbero la seconda con la prima ipotesi e, in nome della esigenza di pochi increduli, farebbero violenza alla coscienza dei credenti, mirando a distruggere il sentimento religioso dei cittadini. « Altro — dice Rosmini — è una molestia qualunque, altro un rimorso: altro soggiacere ad un incomodo, ed altro vedersi costretto ad una colpa. Il primo potrà lamentarsi che gli si toglie la felicità; il secondo potrà lamentarsi a troppo più forte ragione, che gli si insidia l'onestà morale » (⁹⁴).

Il distinguo rosminiano non va ascritto ad una sterile sottigliezza logica, ma ad un esatto senso del rapporto fra legge civile e libertà individuale. La legge ha lo scopo di permettere al cittadino la libera professione dei doveri di coscienza derivanti dalla propria fede religiosa senza costrizioni di sorta, nonchè di difendere e promuovere il bene morale della società. Ora la legge sul matrimonio civile non rispetta la fede della maggior parte dei cittadini, anzi li obbliga ad atti contrari, anche se protegge l'indifferenza religiosa di alcuni, creando delle premesse per un male

zione ecclesiastica, cit., p. 295 ss., con ampia letteratura a p. 321 ss.) non può misconoscersi che dinanzi ad un atto religioso l'uomo può mostrarsi non soltanto indifferente, ma provare una antipatia ed una avversione che a loro volta possono riguardare una specifica religione o la religione come tale.

(⁹⁴) ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 161. Su questo concetto Rosmini torna con insistenza anche nella IV Questione: « Qual è la relazione delle stesse leggi colla tolleranza civile », respingendo l'affermazione di quanti sostenevano che non è compito della legge civile imporre un sacramento a chi non lo vuole. Rosmini ribadisce che la legge civile non impone al cittadino di credere al sacramento, ma di eseguirlo come una formalità cui si può sottomettere insieme ad altre disposizioni legislative. La legge fa questo per il bene pubblico, per non violare la libertà dei credenti, « a' quali soli sembrano i nostri legalisti voler negare questa libertà », lo fa per rispettare maggiormente la libertà di coscienza dei miscredenti qualora volessero passare alla fede, per tutelare e rispettare la società religiosa, riconosciuta dallo Stato. La Chiesa non vuole fedeli per forza nè si contenta di avere degli infedeli per forza. Tuttavia tollera il male minore, quale è quello che i cristiani ricevano il sacramento del matrimonio anche se hanno perduto la fede, piuttosto che si uniscano concubinarmente per mano d'un notaio e che il governo, colle sue leggi atee, corrompa i fedeli e faccia loro perdere la vera fede della Chiesa (ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, Torino 1897, cit., pp. 310-17).

inevitabile ⁽⁹⁵⁾. Questa tesi, di chiara matrice a favore della religione cattolica, viene poi mitigata dall'auspicio di una legge che asseconi gli obblighi di cittadini appartenenti, non solo alla cattolica, ma a qualsiasi religione, difendendo la libertà di religione in senso universale. Rosmini infatti prende in considerazione la legislazione inglese e americana ⁽⁹⁶⁾, che tengono conto dei diversi doveri religiosi spettanti ai loro cittadini senza fare delle imposizioni a nessuno. Il principio della libertà di coscienza è valido per tutti i credenti, poichè esso è un diritto fondamentale della natura umana ⁽⁹⁷⁾.

La legge civile poi non solo deve adattarsi alle coscienze dei cittadini « mostrandosi rispettosa delle loro religiose credenze », ma non può svolgere i suoi compiti prescindendo da quelle stesse credenze, come se non esistessero, ovvero, lasciandole ai margini della vita sociale, ignorandole, mossa in questo da un falso rispetto per il sacro e per l'interiorità delle coscienze e del reale deside-

⁽⁹⁵⁾ A Rosmini replicavano gli avversari, tacciandolo di intransigenza. Eloquentemente il commento del Boncompagni alle critiche rosminiane contro il progetto presentato sul matrimonio civile: « quella libertà che consiste nel non essere impediti, i nostri avversari l'ammettono, quella che consiste nel non essere costretti, la negano » (Atti del Senato, 18 dicembre 1852, cit. anche da VITALE, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte*, cit., p. 85 nota 18).

⁽⁹⁶⁾ Per una panoramica recente su quest'ultimo, ONIDA, *Uguaglianza e libertà religiosa nel separatismo statunitense*, specie p. 105 ss.

⁽⁹⁷⁾ Nelle *Questioni politico-religiose*, cit., pp. 288-89, Rosmini afferma che in un governo ove sono ammesse diverse confessioni religiose a condizioni uguali, come in Belgio, i governanti devono rispettare le singole credenze. Anche qualora essi fossero cattolici, convinti che la sola vera religione è quella da essi professata e desiderosi che gli altri uomini partecipino della stessa verità, « come uomini politici, debbono altresì gelosamente tutelare la libertà religiosa, rispetto ai credenti di quelle diverse religioni ammesse dallo Stato ». L'apertura d'animo di Rosmini è senz'altro frutto del rispetto da lui coltivato per la dignità della persona umana anche nei confronti della scelta fondamentale com'è quella della verità religiosa. È da notare quest'atteggiamento di nobile sentire umano congiunto alla intransigenza cattolica verso la legislazione piemontese; sono due aspetti diversi della stessa verità: quella del valore infinito della persona umana nel suo rapporto con Dio; nel Belgio questo rapporto è multiforme e va rispettato nella sua varietà, nel Piemonte è unico e va rispettato nell'unità della fede cattolica. L'atteggiamento rosminiano è interessante poichè si mostra in linea col Concilio Vaticano II (cfr. *Dignitatis Humanae*, nn. 1, 2).

rio di una sfera indipendente di azione; non può astrarre « da tutte le obbligazioni religiose, affine di riuscire materialmente uniforme per tutti i cittadini, qualunque religione professino ». È facile per lo Stato la tentazione di nascondere dietro un « signorile » distacco religioso, non imputabile di ateismo, anzi ossequioso ai crismi della libertà personale dei cittadini senza parzialità alcuna, promuovere una sottile lotta antireligiosa, frutto di un fariseismo che qualifica un cattivo governo ⁽⁹⁸⁾. Quindi la tendenza a prescindere dalla fede del popolo è causata da mal celata attività di potere, da programmi di livellamento generale dei cittadini, i quali vengono coartati nei loro sentimenti interiori, dallo strapotere dello Stato, che inequivocabilmente appare « vizioso, immorale, ed illiberale » ⁽⁹⁹⁾.

Considerando specificamente il governo piemontese, che si professa cattolico, la sua responsabilità appare maggiore nella considerazione dell'assunzione della religione cattolica come religione dello Stato.

Un governo coerente se non vuole ignorare la religione, in linea di principio, deve ammetterne ogni manifestazione; se astraе da essa, non può ammetterne alcuni aspetti e negarne altri ⁽¹⁰⁰⁾. I doveri religiosi sono molteplici e complessi e « non si

⁽⁹⁸⁾ A proposito dei caratteri che qualificano il potere esecutivo, nella scia del Rosmini, si è affermato che « è buon governo quello che si impone come prima cura la conservazione del principio costitutivo dell'esistenza della società governata e fa che esso sostanzi tutti gli accidenti o gli sviluppi di essa società, fedele alla 'cagione sommaria per la quale una società sussiste'; ed è mal governo quello che perde di vista il principio e si preoccupa solo degli accidenti, che, come accidenti o sviluppi di nessun principio, non sono più nemmeno tali e niente significano se non la rovina e il perire della società » (SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, cit., p. 174).

⁽⁹⁹⁾ « Quando le leggi sono *materialmente uniformi*, il governo si assicura con esse il più sformato dispotismo; chè con tali leggi tormenta a sua volta tutti i cittadini, li sottomette tutti e li schiaccia sotto il peso inesorabile della sua legge; ha un pretesto di entrare per tutto, di ficcare il naso e le mani dove gli piace, e nella proprietà e nei corpi morali, e nelle famiglie e nelle coscienze » (ROSMINI, *Delle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., pp. 177-78).

⁽¹⁰⁰⁾ Drastica l'affermazione del ROSMINI, *Sulle leggi civili*, cit., p. 181: « non c'è nulla di mezzo, o ammettere [la religione], e quindi trattarla nelle leggi

possono trascurare senza danno altrui, senza che de' diritti altrui naturali o religiosi rimangono offesi » ⁽¹⁰¹⁾.

Questa realtà si evidenzia particolarmente nel matrimonio in cui i coniugi hanno doveri e diritti reciproci, peraltro non soltanto fondati nell'amore ⁽¹⁰²⁾. La loro esecuzione non può pertanto essere lasciata alla responsabilità privata, poichè i diritti dell'uomo non sarebbero sufficientemente tutelati e ne verrebbe a mancare la libertà, « perchè, tolti via i diritti che nascono all'uomo dalla religione, è tolta la libertà, chè il diritto non è altro che una libertà: cioè una libera facoltà di avere, di godere, o di far qualche cosa » ⁽¹⁰³⁾.

L'introduzione del matrimonio civile non è accettabile neppure alla luce di una libertà religiosa diluita in termini di tolleranza civile. Questa infatti non consiste nel permettere « tutti i disordini delle passioni umane », le quali devono pur subire un limite imposto dal bene comune. Per giustificare il matrimonio

secondo i suoi principi... oppure distruggerla: sarete in tal caso empì, ma non sarete sleali e ipocriti ».

⁽¹⁰¹⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 321.

⁽¹⁰²⁾ L'amore coniugale ha avuto una forte esaltazione nella *Gaudium et Spes* n. 47 ss. e ad essa si rifanno recenti studi di ecclesiastici: GISMONDI, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, cit., p. 136 ss.; FEDELE, *L'« ordinatio ad prolem » e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione « Gaudium et spes » del Concilio Vaticano II*, in *Ephem. iur. can.*, 1967, p. 62 ss.; ID., *L'enciclica « Humanae vitae » e l'essenza del matrimonio canonico*, *ibidem*, 1968, p. 223 ss.; FACIOLO, *Essenza e fini del matrimonio secondo la costituzione pastorale « Gaudium et spes » del Concilio Vaticano II*, *ibidem*, 1967, p. 135 ss.; GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico* ³, cit., p. 358 ss.; HUIZING, *Problèmes fondamentaux du droit matrimonial ecclésiastique*, in *Concilium* 1966, n. 18, p. 139; NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, in *Periodica de re mor. can. lit.*, 1968, p. 169 ss.; BALDANZA, *In che senso ed entro quali limiti si può parlare di una rilevanza giuridica dell'amore coniugale dopo la costituzione pastorale « Gaudium et spes »*, in *La scuola cattolica*, 1968, p. 46 ss.; il volume composito *Il matrimonio dopo l'Humanae Vitae*, Bologna 1969; ROBLEDA, *Amore coniugale e matrimonio-res facti*, in *Gregorianum*, 1970; BALDANZA, *L'amore coniugale*, in *Matrimonio, famiglia e divorzio*, Napoli 1971. Da segnalare pure gli interventi di D'AVACK e MANTUANO al recente Congresso di diritto Canonico (Roma 1970).

⁽¹⁰³⁾ Così ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 191.

civile non vale invocare la tolleranza, poichè la legge fa qualcosa di più che tollerare, chiama matrimonio ciò che non è tale, applica « un titolo onorevole e santo a ciò che non è altro che l'effetto dell'infermità e della corruzione umana ». Il concubinato non è matrimonio. La legge potrà affermare di tollerare il concubinato, ma non il matrimonio civile, poichè questo non è matrimonio e propriamente lede quella libertà religiosa che fonda la *libertas Ecclesiae* ⁽¹⁰⁴⁾, le relazioni tra il potere religioso e quello civile ⁽¹⁰⁵⁾ e l'autonomia della persona ⁽¹⁰⁶⁾.

Una realtà rimane ferma, ed è quella che la legge civile « non ha forza per se stessa, ma la riceve dal diritto naturale che si appropria », altrimenti diventa stoltezza, vano formalismo, capace solo di « ingannare il mondo con delle parole e delle forme », prive di contenuto, che porteranno la legge stessa in inevitabili e ridicole contraddizioni ⁽¹⁰⁷⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ Da ultimo ripete questo concetto CONDORELLI, *Concordati e libertà della Chiesa*, cit., p. 268 ss.

⁽¹⁰⁵⁾ In prospettiva attuale il tema è svolto da FOGLIASSO, *Il ius publicum ecclesiasticum e il Concilio ecumenico Vaticano II*, Torino 1968, p. 114 ss.

⁽¹⁰⁶⁾ Recentemente questo punto è stato illustrato da GISMONDI, *I principi conciliari e il diritto canonico*, in *Dir. eccl.*, 1968, p. 17 s. s. e D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 307 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili*, ecc., pp. 196 e 202. L'Autore considera le contraddizioni in cui è incorsa la legislazione francese. La quale afferma nel medesimo contesto che il matrimonio non è un atto civile nè religioso ma naturale e che nel diritto civile si considera solo il contratto civile e non il contratto naturale. Che cos'è questo contratto civile e cosa il contratto naturale? Che cos'è questo contratto civile se il matrimonio è solo un contratto naturale? Una astrazione sofistica. « Il formalismo della legge qui è al sommo grado, cioè all'assurdo ». Rosmini esamina il caso della morte civile di uno dei coniugi, in forza della quale la legge dichiara sciolto il matrimonio precedentemente contratto e dà la facoltà all'altro coniuge di risposarsi. La morte civile è chiamata « finzione legale » dagli stessi legalisti, poichè riconoscono che il coniuge vive ancora, ma si finge che sia morto; essi affermano inoltre che lo scioglimento del vincolo e le nuove nozze sono contrarie al diritto naturale. La legge può sorvolare su questo e creare essa un vincolo altrettanto forte da distruggere quello esistente. Tale legge civile, dice Rosmini, è « una pura Legge Legale priva di ogni *substratum* naturale; e pure quella forma legale così vuota è quella che dee prevalere ». La natura è annullata. Come in altri casi la legge fa in modo che il matrimonio, pur non esistendo naturalmente, esista come atto legale. « La legge sostituisce parole alle cose ». Tuttavia

Nè quindi in nome della libertà nè in forza della tolleranza il matrimonio civile ha diritto alla cittadinanza piemontese e cristiana. Inoltre la stessa tolleranza va posposta alla libertà di coscienza, che deve essere garantita da ogni governo, poichè la possibilità per i cittadini di compiere liberamente il bene e liberamente soddisfare ai propri doveri religiosi conta assai più della facoltà loro concessa di fare il male e di venire meno agli obblighi morali, tanto più se ciò impedisce a chi è più responsabile di svolgere il bene secondo la propria coscienza. In realtà la tolleranza civile, che permette di violare i doveri religiosi dei cittadini, « diminuisce la loro stessa libertà di coscienza e la offende collo scandalo pubblico e colla seduzione » ⁽¹⁰⁸⁾.

4. La critica rosminiana alla « legge atea » matrimoniale si fa sempre più penetrante, quando viene a colpire il principio fondamentale su cui poggiano le concezioni dei legalisti. Innanzitutto il principio della legge uniforme, uno dei postulati su cui poggia lo Stato post-rivoluzionario, viene messo in crisi dall'analisi rosminiana che colpisce duramente, più che il principio stesso, l'applicazione pratica che se ne è fatta, sulla base di una errata interpretazione, capace solo di sconcertare i cittadini e di confondere la stessa libertà religiosa con la tolleranza civile ⁽¹⁰⁹⁾.

l'intenzione del legislatore, secondo quanto egli stesso afferma, è quella di attenersi alla natura delle cose. Ecco il colmo della contraddizione. La legge riconosce come legittimo matrimonio l'adulterio che commette uno dei coniugi passando ad altre nozze quando l'altro è morto civilmente: lo sostiene colla forza e si scusa dichiarando non essere sua intenzione che abbia luogo quell'adulterio. Rosmini usa terribili parole contro « tali menzogne obbrobriose della pubblica autorità » (*ibidem*, pp. 205-208).

⁽¹⁰⁸⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 297. Poco prima aveva notato: « Due modi di ledere la libertà di coscienza sono questi appunto, il sedurla e il violentarla, e non meno è colpevole il primo che il secondo » (*ibidem*, p. 296).

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 297 ove è definita la « tolleranza ». Per un excursus storico di quest'ultima, cfr. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nella elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*, Milano 1960, p. 19 ss., ma per interessanti puntualizzazioni concettuali, p. 1 ss.; D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della*

Volendo i proponenti che anche per il matrimonio vi fosse una legge uniforme « per tutti i cittadini, ne venne di conseguenza che la legge dovesse stabilire un matrimonio estraneo ad ogni credenza religiosa; e in tal modo s'ottenne in Francia di stabilire per tutti, anche per la gran massa de' cittadini che non hanno rinunciato alla fede, cioè per la immensa maggioranza, quello che a tutta ragione si può definire — Il matrimonio privilegiato de' pochi increduli —. Così questa legge uniforme, favorevole esclusivamente agli increduli, è gravosa, ingiuriosa ed ostile a tutti gli uomini religiosi pei quali il matrimonio è sacro, e costituisce un vero privilegio sotto coperta d'uniformità » ⁽¹¹⁰⁾.

Il paradosso per cui la legge atea, liberalizzando le forme del matrimonio, anzicchè introdurre la eguaglianza tra i cittadini, attribuisce privilegi, non si attenua neppure sostenendo che il fenomeno religioso gode di un favore che non può se non contemperarsi con il principio generale di libertà ⁽¹¹¹⁾. Tuttavia la logica

libertà religiosa, cit., p. 47 ss.; *Id.*, discorso conclusivo del Congresso Diritto Canonico 1970, in *L'Osservatore Romano*, 19-20 gennaio 1970; P. DE LUCA, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiasticistico contemporaneo*, cit., pp. 167 ss. e 305 ss.

Utili contributi anche in OLIVERO, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*, cit., e in LERCARO, *Tolleranza e intolleranza*, in *Dir. eccl.*, 1958, I, p. 97 ss.

⁽¹¹⁰⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 106.

⁽¹¹¹⁾ Il problema del rapporto tra fenomeno religioso e diritto di libertà è anche oggi al centro di una vivace polemica e vede schierata autorevole dottrina a sostegno della tesi che rileva nella nostra Costituzione un *favor* per il fenomeno religioso nei confronti del principio di libertà. Così DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 403; ORIGONE, *La libertà religiosa e l'ateismo*, in *Studi in memoria di L. Rossi*, Milano 1952, p. 417 ss.; GISMONDI, *La posizione della Chiesa cattolica e delle altre confessioni ai fini della tutela penale*, in *Giur. cost.*, 1957, 1209 ss.; *Id.*, *Le riunioni a carattere religioso e la loro speciale disciplina costituzionale*, *ibidem*, 1957, 579 ss.; *Id.*, *L'interesse religioso nella Costituzione*, *ibidem*, 1958, 1221; D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, cit., p. 187 ss.; SPINELLI, *La tutela penale del sentimento religioso nel vigente ordinamento costituzionale*, in *Annuario Univ. Modena*, 1958-59, Modena 1960, p. 27 ss.; *Id.*, *Appunti in tema di tutela del sentimento religioso nell'ordinamento penale italiano*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 1962, p. 370 ss.; JEMOLO, *Premesse ai rapporti fra Stato e Chiesa*², cit., p. 174 ss.; ANNA RAVÀ, *Contributo*

rosminiana anche se giunge talora a conclusioni perplessitanti, nell'ultima delle *Questioni politico-religiose* precisa il grave equivoco in cui sono incorsi i legislatori nell'applicazione del principio della uniformità della legge.

È ben vero che l'uguaglianza dei cittadini dinnanzi alla legge « è principio santissimo » ⁽¹¹²⁾ ma così enunciato si presta, a causa della sua indeterminatezza, ad un gravissimo equivoco: affermare infatti « che i cittadini sono uguali in faccia alla legge » non significa per niente affermare che « le leggi debbano essere uniformi per tutti i cittadini » ⁽¹¹³⁾, come affermano i sostenitori della legge atea.

Al di là delle argomentazioni anche speciose di entrambe le parti, va rilevato che pure un tenace vagheggiatore della teocrazia, qual'è certamente il Rosmini, si pone il problema, estremamente reale, di una società pluriconfessionale, anche se l'etichetta dello Stato eleva a somme considerazioni soltanto una religione e, nella specie, la cattolica.

Tale problema, vivo anche nell'ora presente ⁽¹¹⁴⁾, non viene

allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana, cit., p. 35 ss.; CAPUTO, *Il problema della qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 127 ss. Nota è la vertenza cui diede luogo il pronunciato Trib. Ferrara, 3 agosto 1948, che vide schierarsi, nel commento che ne fecero, nel senso della summenzionata dottrina BIGIAMI, *Ateismo, educazione laica ed assegnazione dei figli di coniugi separati*, in *Giur. it.*, 1949, I, 2, 14 ss. e contro questo indirizzo ALLORIO, *Ateismo ed educazione dei figli*, in *Giur. it.*, 1949, I, 2, 11. Su questa questione si vedano FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 153 ss. e FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., p. 199 ss.

⁽¹¹²⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 103.

⁽¹¹³⁾ Ancora il Roveretano, *op. ult. cit.*, p. 104.

⁽¹¹⁴⁾ Impossibile riferire l'intera letteratura sull'argomento; ci si limita pertanto a segnalare, oltre agli Autori indicati da SPINELLI, *Problemi e prospettive in tema di rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., p. 62, le relazioni di BEA, *Libertà religiosa e trasformazioni sociali*, cit., p. 15 ss.; GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, cit., p. 35 ss.; D'AVACK, *La Chiesa cattolica nell'ordinamento statale italiano*, cit., p. 100 ss.; GISMONDI, *Le confessioni acattoliche nell'ordinamento costituzionale vigente*, cit., p. 135 ss.; nonché, per le conseguenze circa l'uguaglianza giuridica delle varie confessioni religiose operanti nel contesto pluriconfessionale, FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 145 ss.

direttamente trattato da Rosmini ma, in questa ultima fase dell'intervento politico, possiamo leggere tra le pagine degli articoli de *L'Armonia* i segni evidenti di una sua presenza, non trascurabile, nella mente di Rosmini.

Nell'ultima delle *Questioni politiche religiose*, quella dedicata appunto alla « legge uniforme », Rosmini rileva con una certa insistenza che la legge civile considera le differenze d'età, di sesso, delle professioni e delle arti, perfino le differenze del sapere, delle fortune e della nobiltà della stirpe; e gli sorge spontanea una domanda: « dunque la legge civile è obbligata a considerare, per la necessità stessa del suo fine, tutte le altre differenze di religione? » ⁽¹¹⁵⁾. Ben conoscendo la tesi degli avversari, Rosmini ritiene di concludere così: « forse se si risponderà che il legislatore non considera le differenze di religione, perchè egli non vuole perscrutare i pensieri e le opinioni degli uomini; e che le differenze religiose non sono differenze esterne » ⁽¹¹⁶⁾.

Ma questa obiezione non può essere fatta che da persone che ignorano come la « Religione Cristiana Cattolica per la sua stessa essenza non si restringe già alle cose interne e spirituali » ⁽¹¹⁷⁾ ma abbraccia orizzonti molto più vasti, diffusamente vivi anche nei documenti del magistero romano e conciliare ⁽¹¹⁸⁾.

⁽¹¹⁵⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 108.

⁽¹¹⁶⁾ Ancora ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 109.

⁽¹¹⁷⁾ Senza esitazioni Rosmini ricorda che « nelle religioni pagane il sacerdozio si restringeva ad aver cura dei riti religiosi, e non credeva di sua spettanza tutto ciò che eccedesse le pratiche religiose e l'onoranza de' falsi Dei. Ma Gesù Cristo ha fondato una religione che non riguarda già soltanto alcuni riti e pratiche, ma riguarda tutta la vita dell'uomo e tutte le sue azioni private e pubbliche, e che ha per iscopo l'intera santificazione e salute dell'uomo stesso » (ROSMINI, *Questioni politico-religiose*, cit., pp. 23-24).

⁽¹¹⁸⁾ I rapporti della Chiesa col mondo contemporaneo sono dal Concilio Vaticano secondo contemplati in *Lumen Gentium*, n. 36; *Gaudium et Spes*, nn. 1 ss.; *Ad Gentes*, nn. 1, 10, 11; *Presbyterorum Ordinis*, n. 22; *Gravissimum Educationis*,

L'inganno secondo il Roveretano « nasce da questo, che tali persone suppongono sempre che la legge civile possa talmente separarsi dalle cose religiose senza venire in alcuna collisione e contraddizione con le medesime. Ma questa è una supposizione interamente falsa, e che nasce da una imperfetta considerazione della legge civile, delle sue disposizioni e de' suoi oggetti » ⁽¹¹⁹⁾. In realtà è assurdo pensare che una legislazione possa « riuscire indifferente alle credenze religiose » poichè « sempre e necessariamente, in qualunque modo ella si faccia, riesce o amica o nemica delle medesime » ⁽¹²⁰⁾. Le « collisioni » sono pertanto ineliminabili e la « legge atea » non fa che violentare le coscienze dei credenti quando segue il principio « di non badare affatto a niuna credenza religiosa come se non esistesse » ⁽¹²¹⁾.

È importante notare come nello svolgimento di questo discorso non si menzioni specificamente la « Religione Cattolica » ma si parli di credenze religiose in generale ⁽¹²²⁾; la riprova di questo fatto l'abbiamo nella frase « restringiamo il nostro discorso per intanto alla Religione Cattolica » ⁽¹²³⁾ con cui s'introducono le osservazioni sulla caratteristica essenziale di questa religione:

Conclusiones; Dignitatis Humanae, nn. 1, 15. L'attenzione e l'azione della Chiesa è rivolta a molteplici settori: alla attività umana in genere (*Gaudium et Spes*, nn. 33 ss.; 39 ss.) alla comunità internazionale (*Gaudium et Spes*, nn. 83 ss.); alla cultura (*Gaudium et Spes*, nn. 53 ss.); alla famiglia (*Gaudium et Spes*, nn. 47 ss.); alla pace (*Gaudium et Spes*, nn. 77 ss.); ai problemi economici (*Gaudium et Spes*, nn. 63 ss.); alla vita politica (*Gaudium et Spes*, nn. 73-76); alla sua missione nel mondo (*Gaudium et Spes*, nn. 40 ss. e 76); all'ateismo (*Gaudium et Spes*, nn. 19-21); alla conoscenza del mondo (*Gaudium et Spes*, nn. 4, 44; *Apostolicam Actuositatem*, n. 29; *Presbyterorum Ordinis*, n. 6).

⁽¹¹⁹⁾ ROSMINI, *Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, cit., p. 58.

⁽¹²⁰⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 59.

⁽¹²¹⁾ Ancora il Roveretano *op. ult. cit.*, p. 62.

⁽¹²²⁾ Una puntualizzazione sull'uso dei vari termini e sulle conseguenze concettuali collegate alle questioni terminologiche in MAGNI, *Avviamento allo studio analitico del diritto ecclesiastico*, cit., p. 77 ss. ove si fissano anche le nozioni di « religione » e di « confessione religiosa ». Cfr., per richiami, CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, cit., p. 3; JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*², cit., p. 4.

⁽¹²³⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, p. 59.

quella di occuparsi di tutto l'uomo e non soltanto delle sue manifestazioni interiori.

Per quanto il discorso si restringa spesso alla libertà religiosa che riconosce alla società dei cattolici, dal momento che il Piemonte è uno stato a grande maggioranza cattolica, i riferimenti alla libertà religiosa degli ebrei e degli eretici (nome che in Piemonte serviva a identificare soltanto i valdesi) sono numerosi e sono fondati sulla medesima visione globale su cui si fonda il discorso della libertà religiosa dei cattolici, fatta di « una sfera di intangibile autonomia » per la persona ⁽¹²⁴⁾ e costituita al vertice gerarchico della libertà ⁽¹²⁵⁾.

Mentre si critica ripetutamente, per il danno che arreca, la legge uniforme, si registra un accenno ed una proposta positiva: « la nazione si unisce e fortifica non già coll'uniformità materiale, ma coll'armonia fra le diverse membra, come un corpo

(124) Cfr. Lo CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Milano 1969, p. 283.

(125) Anche se non crede che vi sia « una gerarchia delle libertà », tuttavia JEMOLO (*I problemi pratici della libertà*, cit., pp. 130-31) rileva che « l'affermazione... della libertà religiosa prima tra le libertà, può avere un qualche fondamento in due sensi diversi.

In quello che per l'uomo religioso nulla conta di più di questo aspetto della vita, della possibilità di comunicare con Dio nei modi ch'egli sente migliori (e non importa il giudizio che altri possa recare sugli aspetti esteriori della sua religiosità), di muoversi liberamente alla ricerca di Dio, anche di prestare incondizionato ossequio ed illimitata obbedienza all'autorità religiosa in cui egli scorge il maestro datogli da Dio, e di educare i figli secondo le proprie convinzioni, preservandoli (o almeno procurando di preservarli) da ogni pericolo di errore, senza trovare mai a ciò ostacolo in leggi o provvedimenti dello Stato. Qualsiasi mancanza di libertà in altri campi è meno penosa per il credente di quella che si verifichi in questo... E l'affermazione della libertà religiosa prima tra le libertà può avere un fondamento nel senso che storicamente essa è di gran lunga la prima libertà che venga difesa; almeno per chi ritenga che non siano riconducibili entro il quadro delle lotte per la libertà che abbiamo presenti al pensiero quelle dell'antichità, di città o di Stati contro tiranni, che ci pare fossero lotte d'indipendenza, per la propria libertà, non già per la regola di libertà. Soprattutto la libertà religiosa è la prima intorno alla quale si impernano discussioni, si accende una grande polemica che percorre i secoli. Polemica che si inizia sul finire del mondo antico, il quale aveva ignorato il problema, al primo urto fra cristianesimo e paganesimo, e quindi tra il cattolicesimo e le prime eresie ».

umano dove i piedi non possono ricevere la forza delle mani, nè la testa quella dello stomaco » ⁽¹²⁶⁾.

La prospettiva rosminiana si discopre a questo punto in uno dei suoi aspetti più efficaci e significativi e pur rimanendo allo stato di proposta, di semplice abbozzo per una soluzione del problema, contiene in sè gli elementi positivi non solo per tentare un superamento del sistema della legge atea, ma per inserirsi nello sforzo di avanzamento che la Chiesa, attraverso le strettoie delle contingenze storiche, ha perseguito in modo lineare perchè il patrimonio della tradizione giungesse integro, oltre i tempi e gli spazi, fino a noi.

Il problema dello Stato a contesto confessionale pluralista dovrà occupare le generazioni successive ⁽¹²⁷⁾, in Rosmini però troviamo se non l'applicazione più autentica del principio di uguaglianza, certo una sensibilizzazione a questa esigenza, solennemente proclamata dalla Rivoluzione francese. Ma perchè siffatto principio generale e astratto potesse afferire ad una realtà politica di vera giustizia, « immancabile meta e incorruttibile sostanza del diritto » ⁽¹²⁸⁾, occorreva forse l'apporto di un uomo che aveva maturato la sua sistematica non in preda a sollecitazioni incontrollate e distaccato dall'ambiente culturale a lui contemporaneo, per attingere alle fonti del pensiero cristiano che porta in sè, quando è scrutato alla luce dei « segni di tempi », una inesauribile attualità.

⁽¹²⁶⁾ ROSMINI, *Sulle leggi civili che regolano il matrimonio de' cristiani*, cit., p. 158.

⁽¹²⁷⁾ Per un'ampia considerazione dei punti di arrivo della dottrina a proposito del tema confessionale cfr. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 305 ss. e più in generale, per un inquadramento della problematica anche sotto il profilo politico e filosofico, ID., *op. cit.*, p. 245 ss. Ampie elaborazioni anche in CONDORELLI, *Concordati e libertà della Chiesa*, cit., p. 226 ss.

Una disamina sintetica ma accurata dello *status* della dottrina sull'argomento è fornita poi da DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 342 ss.

⁽¹²⁸⁾ Cfr. Il saluto a SCAVO LOMBARDO di CATALANO, in *Dir. eccl.* 1968, I, p. 183.

CONCLUSIONE

In un momento storico in cui il pensiero ufficiale della Chiesa si esprimeva assai cautamente nei confronti della libertà di coscienza ⁽¹⁾ che, per note contingenze, veniva spesso strumentalizzata da ideologie antireligiose, Rosmini ne rivendicò la originalità al pensiero cattolico.

La Chiesa ha sempre portato in sè la proclamazione dei valori della persona e della sua inviolabilità ⁽²⁾. Ai figli spirituali della Rivoluzione francese che affermavano la libertà di coscienza in funzione antichiesastica, fondandosi su una visione di scetticismo e indifferenza religiosa a causa della « influenza che esercitò l'incredulità nella loro formazione » ⁽³⁾, spetta forse il merito di avere messo in luce quelle esigenze di libertà della persona in un contesto storico che ignorava e più spesso soffocava l'esercizio di questi valori. Ma il discorso rosminiano è permeato di quella libertà di vivere la propria fede che ha trovato nel cristianesimo i suoi più saldi fondamenti e una non discontinua e convinta esaltazione ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ In una prospettiva piuttosto frenante, la Chiesa di Pio IX si collocava in una posizione di difesa rispetto alle « libertà » che si rifacevano a Lamennais, Montalembert e Dupanloup e auspicava piuttosto rivendicazioni come quella siglata dall'art. 1 del Concordato tra la Santa Sede e l'Ecuador nel 1862: « la religione cattolica apostolica e romana continuerà ad essere la religione della Repubblica dell'Ecuador... Perciò nella Repubblica dell'Ecuador non potrà mai essere permesso un altro culto o comunità condannata dalla Chiesa » (cfr. *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, a cura di EHLEH e MORRAL, Milano 1958, p. 308).

⁽²⁾ Tra i più recenti appelli alla difesa dei « Valori umani autentici », cfr. PAOLO VI, *Allocuzione del 30 dicembre 1970*, in *L'Osservatore Romano*, 31 dicembre 1970, p. 1.

⁽³⁾ ROSMINI, *Progetti di costituzione*, cit., p. 89.

⁽⁴⁾ Si veda a questo proposito l'ispirato ed efficace richiamo biblico del

Nella elaborazione teoretica sul problema della libertà religiosa è ribadita quella profonda consapevolezza della inesauribile attualità che il pensiero cristiano possiede davanti ad ogni epoca storica e ai diversi ambienti culturali quando esso sia compreso a fondo e pienamente vissuto nella fede.

Il messaggio di libertà che Rosmini ha affidato alla sua multiforme ma armoniosa opera non potrebbe comunque brillare in tutta la sua significanza se non venisse intuito e verificato interamente quale frutto di quell'intenso e profondissimo *sensus Ecclesiae* ⁽⁵⁾ che è il prodromo filosofico e l'elemento propulsore del Rosmini anche politico e giurista. Si polarizza così l'attenzione sulla libertà della Chiesa che « tra tutte le libertà del popolo è la più preziosa » proprio perchè la Chiesa è garante che i valori della piena libertà in materia religiosa saranno sempre custoditi e propugnati ⁽⁶⁾.

Libro di Daniele fatto da GIACCHI, *Significato e sviluppo della libertà religiosa*, in *Iustitia*, 1966, 1, p. 45. Per consentire poi la libertà interiore dell'uomo, la Chiesa e lo Stato debbono essere « indipendenti e autonomi l'una dall'altro nel proprio campo » (*Gaudium et Spes*, n. 76) ma porsi « a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane » (*ibidem*). Anche se non sono reciprocamente subordinate queste due comunità « s'incontrano nello stesso uomo che esse aiutano a perfezionarsi umanamente e — per quanto riguarda la missione specifica della Chiesa — a salvarsi » (SPINELLI, *Problemi e prospettive in tema di rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 17-18).

⁽⁵⁾ Ancora il *sensus Ecclesiae* ispira concezioni unitarie delle componenti di cui la Chiesa è materiata. Si è così largamente sostenuto (cfr. per tutti, FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, p. 3 ss.) che è basilare questo « senso » anche per un'adeguata comprensione dell'ordinamento canonico. Per quanto ci riguarda, nel condividere pienamente questa opinione che pare rafforzata dagli orientamenti conciliari e post-conciliari, abbiamo anche teorizzato la connessione tra il *sensus Ecclesiae*, il *sentire Ecclesiam* e il *vivere in Ecclesia*, per concludere che « una volta 'armonizzata la propria personalità con la vita perenne della Chiesa', difficilmente si può evitare che questo non coincida con un vero e proprio *vivere cum Ecclesia*, perchè il giurista che si sforza di scandagliare i segreti reconditi della realtà che gli sta innanzi, che anzi, a questo punto, lo circonda, quasi rapito da un dolce vortice, 'anche senza avvertirlo, viene come condotto dalla mano di Dio' » (MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, cit., p. 176).

⁽⁶⁾ Cfr. GIACCHI, *Lo Stato e la libertà religiosa*, cit., p. 35 ss. Questo Autore testualmente: « Nella realtà effettuale, in quella politica sostanziale che è

Per questo il primo evidenziarsi di Rosmini si concreta in un discorso sulla Chiesa, che deve maturare la libertà nella libertà e in un richiamo appassionato a vivere sempre più *intus* la vita ecclesiale perchè reclamare la sua libertà comporta poi la responsabilità di avvertire questa esigenza in modo allargato, in quanto « ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia » ⁽⁷⁾, con tutte le conseguenze che derivano anche sul piano strettamente giuridico. A questo proposito va ricordato che, come fu autorevolmente affermato, « la libertà religiosa non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio filosofico; non è neppure come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio teologico; ma è un concetto o un principio essenzialmente giuridico » ⁽⁸⁾.

Una Chiesa che, annunziando al mondo quei valori di libertà che hanno le ultime radici nella stessa parola di Dio, sappia accrescere e potenziare dentro di sé lo spirito autentico di carità è capace anche di insegnare come « tirare una linea, un grande muro di separazione, fra l'errore e l'errante, impugnando quello senza pietà e questo rispettando ed amando » ⁽⁹⁾.

Indicazioni che sono capisaldi di meditazione, pietre angolari di strutturazione e viviscenza cristiana e penetrarono profondamente in animi attenti, come Geremia Bonomelli e Antonio Fogazzaro, che vissero la dura esperienza rosminiana con il medesimo atteggiamento spirituale di uomini disposti a rischiare la perdita del favore di Roma per affermare le conquiste della loro speculazione, elaborata sotto la spinta di un attaccamento ai destini ecclesiali degno di vivo plauso ⁽¹⁰⁾.

l'unica che abbia un vero valore per il bene e per il male, una sola forza può essere di scudo non soltanto alla libertà religiosa ma anche alla libertà generale che si incardina e si giustifica sovranamente proprio nella libertà religiosa. Questa forza è la Chiesa, soprattutto la Chiesa Cattolica » (*op. cit.*, p. 49).

(7) Così dirà la *Gaudium et Spes*, n. 22. Cfr. anche *Lumen Gentium*, n. 16.

(8) RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., p. 7. Sui modi di intendere la libertà religiosa, GIACCHI, *Significato e sviluppo della libertà religiosa*, cit., p. 46.

(9) ROSMINI, *Apologia*, cit., prefazione cit., p. VIII.

(10) Nel volume di MARCORA, *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli*, Milano

Atteggiamenti questi non destinati a cadere nel nulla ma a influire marcatamente anche su pontefici particolarmente vicini nel tempo e vivi nella simpatia del popolo cristiano.

L'enciclica giovannea *Pacem in terris* ⁽¹¹⁾ è la prova eloquente della validità, anche ribadita a distanza di tempo, del sacrificio intellettuale e spirituale di coloro che, sorretti da un grande amore per la Chiesa, seppero attendere nel silenzio che l'atmosfera di sospetto e di intolleranza, di cui essi stessi erano vittime, venisse gradualmente dissolta dalla progressione inarrestabile della Chiesa e dalla concorrente maturazione di una realtà sociale che ha condotto studiosi, pure di formazione laica, a sostenere e diffondere nuove dimensioni di pensiero anche per quanto attiene il tema della libertà religiosa ⁽¹²⁾.

1968, troviamo parecchie testimonianze dell'influenza dell'esempio rosminiano su Fogazzaro e Bonomelli. Leggiamo in una lettera di quest'ultimo a Fogazzaro del 26 ottobre 1907: « È tempo di lutto, tempo di tacere, adorare, pregare e lasciarci condurre dalla provvidenza. Ella nel suo discorso di Trento dipinse sì bene Rosmini, ora è da seguire in tutto tanto maestro » (*op. cit.*, p. 234). Cfr. anche Fogazzaro a Bonomelli, 9 marzo 1908 (*ibidem*, pp. 104-105); e Bonomelli a Fogazzaro 7 marzo 1909 (*ibidem*, p. 250).

⁽¹¹⁾ Giovanni XXIII scrisse diverse pagine di ascetica ispirate profondamente dalla spiritualità rosminiana. Cfr. per questo accostamento PUSINERI, *Il « mio ritiro spirituale » di Giovanni XXIII nell'agosto 1961*, in *Charitas*, 1963, luglio, pp. 268-272; agosto, pp. 316-320; settembre, pp. 353-358.

È interessante uno studio che possa mettere in luce il collegamento del filone rosminiano, tramite Bonomelli e Fogazzaro, e la formazione di Giovanni XXIII, che nella *Pacem in terris* riporta quasi identico il pensiero rosminiano che abbiamo appena citato dall'*Apologia* (Prefazione, cit., p. VIII) sulla distinzione tra l'errore e l'errante che ogni cristiano dovrebbe sempre tenere presente.

⁽¹²⁾ È ormai una conquista della nostra civiltà una sempre più puntuale visione del problema sul quale, peraltro, largamente si sofferma la dottrina ecclesiasticistica italiana, tra tutti: CATALANO, *La libertà religiosa*, cit., p. 3 ss.; PIA-CENTINI, *La libertà religiosa secondo le norme della vigente Costituzione*, in *Studi in onore di Eula*, III, Milano 1957, p. 292; MAGNI, *Interpretazione del diritto italiano sulle credenze di religione*, Padova 1959, p. 90 ss.; RAVÀ, *Contributo allo studio dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa nella Costituzione italiana*, cit., p. 1 ss.; CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, cit., pp. 1 ss. e 148 ss.; FEDELE, *La libertà religiosa*, cit., specie pp. 1-102 ss.; DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico* ¹⁰, cit., p. 55 ss.; GISMONDI, *Lineamenti storico-giuridici per uno studio del vigente sistema di rapporti tra Chiesa e Stato*, cit., p. 583; D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*,

Alla luce di tutto il pensiero rosminiano sulla libertà, intesa anzitutto come indipendenza della Chiesa, nonchè di quella conseguente riforma ecclesiastica implicante « un giudizio su di un'intera concezione ecclesiastica profondamente innovatrice, che tentava di porre, tra l'altro, in termini originali la più complessa questione dei rapporti tra società civile e società religiosa » ⁽¹³⁾, acquista adeguata proporzione anche l'impegno alla difesa degli apporti essenziali del cristianesimo ⁽¹⁴⁾, pur nella proposizione di un sistema dualistico, benefico sia per lo Stato che per la Chiesa. Codesta visione che gli consentirà un superamento dello stesso guelfismo, sia nell'atteggiamento di principio che nella sua attiva realizzazione politica ⁽¹⁵⁾, non si traduce tutta-

cit., pp. 196 ss. e 220; Id., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 323 ss.; CONSOLI, *Il superamento del conflitto risorgimentale tra Stato e Chiesa nel secolo XX*, in *Studi Parmensi*, Milano 1967, p. 367 ss.; JEMOLO, *Religione (libertà di)*, in *Noviss. dig. it.*, XV, Torino 1968, p. 370 ss. Utili cenni anche in BERLINGÒ, *L'indisponibilità del diritto di libertà religiosa*, in *Dir. eccl.*, 1966, I, p. 3 ss. mentre con riferimento al parallelo problema dell'uguaglianza cfr. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, cit., p. 13 ss. Tutta la problematica va poi inquadrata nelle linee generali cui intende ispirarsi la comunità statutale, secondo una articolazione di atteggiamenti che consentono una classificazione di tipi e una qualificazione dello Stato stesso. Per questo argomento, da ultimo e limpidamente DE LUCA, *La qualifica dello Stato in materia religiosa*, cit., p. 325 ss.

⁽¹³⁾ TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, in *Aevum*, I-II, 1963, p. 65.

⁽¹⁴⁾ La tutela del cristianesimo si imponeva anche perchè questo « dava al genere umano un fine essenzialmente individuale e personale » (ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 290).

⁽¹⁵⁾ Con riguardo particolare alla missione a Roma del sacerdote di Rovereto, si è magistralmente scritto: « Rosmini non è un neoguelfo; ma pensa con i neoguelfi che la religione cristiana abbia concepito nel Medioevo e più tardi partorito la civiltà europea, è con loro nel desiderare l'unificazione d'Italia. Conforme alla sua profonda religiosità ed a tutto il suo abito mentale, vuole però che tale unificazione si compia 'in modo giusto e onesto', rispettando le varietà fisiche, intellettuali e morali tra le varie regioni della Penisola, varietà che non si possono fare sparire d'un tratto. Aspira quindi ad una confederazione di quattro grandi Stati, Alta Italia, Toscana, Pontificio, Due Sicilie, chè i ducati non gli sembra abbiano vitalità sufficiente per mantenersi. Se questi Stati avranno uguale Statuto costituzionale, uguali leggi civili, commerciali, penali e di procedura, uguale sistema monetario; se ci sarà un comune diretto di cittadinanza, per cui ogni italiano possa ricoprire uffici in qualsiasi Stato d'Italia; se siederà in Roma una Dieta

via nella affermazione di una drastica separazione tra i due Enti. Essa non può instaurarsi dal momento che la Chiesa è giudice supremo della liceità o della illiceità delle azioni, mentre lo Stato giudica soltanto l'utilità di tali azioni e in questa prospettiva la comunità civile è chiamata anche a proteggere i diritti religiosi dei cittadini una volta acclarati, nei loro contenuti, dalla religione.

Anche l'autonomia dello Stato non scaturisce pienamente dalla ammissione rosminiana del dualismo. Invero essa è riconosciuta soltanto nell'ambito di una gerarchizzazione dai vagheggiamenti teocratici e, in ogni caso, con l'onere a che il legislatore civile, nell'esercizio delle sue facoltà, non si sottragga ai limiti posti dalla religione che può frenare anche l'opera delle assemblee parlamentari, idonee come sono a consentire che la tirannia della maggioranza soffochi le istanze della fede.

Non approdando a quella separazione la cui pretesa è che « lo Stato debba fare le sue proprie leggi e prendere le sue disposizioni governative senza avere nessun riguardo alle leggi, prescrizioni e disposizioni della Chiesa, come se non esistessero o fossero da lui del tutto ignote » ⁽¹⁶⁾ e come se « la sfera dell'utile » non fosse « subordinata a quella dell'onesto » ⁽¹⁷⁾, il

permanente, che 'riceverà un carattere unico di maestà e di grandezza dalla Religione che vi presiede', avendo a naturale suo protettore il pontefice; alla unità italiana si sarà provveduto nel modo migliore. È uno svolgimento dell'idea di Pio IX, di una unità consistente nelle analoghe riforme dei principi e nella lega doganale. La Dieta dovrebbe essere costituita da nunzi, nominati per ogni Stato, in pari numero dal sovrano, dalla Camera alta, dalla Camera bassa. Essa avrebbe per compito le relazioni estere, il sistema delle dogane italiane, la conservazione della uniformità politica di tutti gli Stati. Il meccanismo federale dovrebbe venire completato dal giudizio del Concistoro presieduto dal Pontefice sui reclami dei singoli Stati, che si credessero pregiudicati nei loro diritti dalle decisioni della Dieta.

Queste le idee di Rosmini, cui è coerente la sua attività di negoziatore » (JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 57).

⁽¹⁶⁾ ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. seconda, p. 20.

⁽¹⁷⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, Quest. terza, pp. 42-43; cfr. *ibidem*, Quest. seconda, p. 23: « l'utile non si può separare dall'onesto ». Ciò comporterebbe la

Rosmini rifiuta pure le soluzioni della « immistione » e della « alleanza » tra la Chiesa e lo Stato.

Infatti è chiaro che « nel sistema dell'immistione le due potestà si confondono » (18). Anche se si suole affermare che questo sistema presuppone l'esistenza di *materiae mixtae*, quest'ultime non sarebbero configurabili dal momento che i due Poteri « possono bensì determinare qualche cosa intorno ad uno stesso soggetto, ma sempre sotto un rispetto diverso » (19). Più esatto parrebbe sostenere che vi sono materie affini per le quali è arduo tracciare una linea di demarcazione circa le relative giustificazioni, « di che la necessità che i due poteri entrino tra loro in amichevoli e coscienziuose trattazioni: di cui conseguentemente la necessità dei concordati » (20).

Se « la grande tesi del pensiero rosminiano » (21) rifiuta in maniera opinabile l'esistenza di materie miste, riconosce però ai concordati un senso, non di necessità, ma certo di attuabilità che ancora rivive nelle formulazioni del Concilio Vaticano secondo, auspice di « una sana collaborazione » (22) tra Stato e Chiesa, quale si realizza anche attraverso strumenti pattizi la cui menzione nei documenti conciliari è trascurata soltanto per « una ragione di opportunità » (23).

rinuncia alla Chiesa così come è stata istituita da Cristo, affinché « si estendesse a tutto l'ordine morale, a tutti i doveri dell'uomo, anche a quelli dell'imperante » (*ibidem*, Quest. seconda, p. 24).

(18) ROSMINI, *op. ult. cit.*, Quest. quarta, p. 45.

(19) *Id.*, *op. cit.*, *loc. ult. cit.* Il Concilio Vaticano secondo userà, in luogo della locuzione « sotto un rispetto diverso », l'espressione « a titolo diverso » (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 76).

(20) ROSMINI, *op. ult. cit.*, Quest. quarta, p. 46.

(21) GIACCHI, *Il concordato del Laterano e la tradizione italiana*, cit., p. 71.

(22) *Gaudium et Spes*, n. 76.

(23) Così SPINELLI, *Problemi e prospettive in tema di rapporti tra Stato e Chiesa*, cit., p. 31. Il silenzio circa il sistema concordatario, quale valido mezzo per una definizione dei rapporti tra Chiesa e Stato, « è dettato anzitutto da una ragione di opportunità, per il fatto che la stipulazione di un concordato presuppone in ogni caso che la società civile riconosca alla Chiesa una posizione di diritto pubblico internazionale, riconoscimento questo che, non riscontrandosi in molti

Ancora più nociva dell'« immistione » appare l'« alleanza », attraverso la quale « le due potestà si obbligano ad aiutarsi reciprocamente in maniera che le disposizioni dello Stato riescano vantaggiose al fine della Chiesa, e le disposizioni della Chiesa riescano vantaggiose al fine dello Stato » (24). Dietro questa finzione intesa, che peraltro attenua la volontà dei due Poteri, la Chiesa, obbligandosi ad influire direttamente sullo Stato, degrada « le cose di un ordine superiore, come sono le religiose e le divine, ad un ordine inferiore, e questo è altamente riprovevole » (25). Inoltre il governo civile, permettendo che la Chiesa influisca nelle cose dello Stato, provoca e alimenta la corruzione del clero (26) e l'odio per la religione da parte del popolo, poiché se « la religione fu direttamente e in proposito causa comune in tutto co' governi esistenti, egli è naturale che venga combattuta dai partiti e considerata anch'essa un partito politico o come un istrumento politico » (27). Lo Stato poi, quale corrispettivo per il suo appoggio, pretende di interferire negli *interna corporis* della Chiesa, ergendosi a giudice non solo di

ordinamenti giuridici, non può dare luogo ad un principio generale di cui un documento conciliare, rivolto a tutta la Chiesa, può dare indicazione. Altra ragione di maggior rilievo ricorre per giustificare l'assenza di un esplicito richiamo, e cioè che il documento conciliare... usa un'espressione di più ampio respiro che implicitamente comprende anche il concordato ».

(24) ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. quarta, p. 47.

(25) *Id.*, *op. cit.*, *loc. ult. cit.*

(26) « Effetto delle cose spirituali usate ad un fine temporale è purtroppo quello di accecare gli uomini. Avviene appunto così quell'identificazione de' beni temporali con la dignità episcopale, che chiaramente indica l'adulazione e la corruzione del clero » (ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 206).

(27) Così ancora ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. quarta, p. 48.

Aliunde si condannano quei principi « che di religione fanno una serva della politica, la dispogliano di quell'una prerogativa per la quale potrebbe essere utile. Chè la religione è religione, e come religione è potentissima da ciò, che non servendo essa a nulla, tutto serve a lei » (*Id.*, *Panegirico alla Santa e Gloriosa Memoria di Pio VII, Pontefice Massimo*, in *Opere edite e inedite*, I, *Predicazione*, Milano 1843, p. 424).

ciò che è utile, ma anche di ciò che è giusto, e impone « che la Chiesa riceva da lui la direzione » ⁽²⁸⁾, infliggendo in tal modo una infausta coartazione di libertà alla Chiesa stessa.

Muovendo da siffatte considerazioni il sacerdote di Rovereto mostra di preferire il sistema dell'« organismo ». Osservando infatti le due giurisdizioni, si vede come nella distinzione, che è « propria della natura delle cose », trova « la sua applicazione quel principio di moralità che, secondo Rosmini, è il riconoscimento pratico dell'ordine intrinseco dell'Essere, della sua natura e delle sue esigenze » ⁽²⁹⁾ e si realizza una proficua « armonia » tra le due « società distinte ed inconfusibili » ⁽³⁰⁾ « senza che per questo si debba ammettere una potestà diretta della Chiesa sulle cose dello Stato » ⁽³¹⁾.

L'intuizione rosminiana, cui non è estranea l'aspirazione a costruire « una nuova organizzazione dell'umanità, secondo un ideale profondamente segnato dalla grandiosa concezione di una rinnovata *Repubblica cristiana* » ⁽³²⁾, dove la libertà della Chiesa si dovesse intendere bene supremo proprio in virtù degli aspetti che implicano la sua trascendenza e lo Stato, nell'espletamento delle sue funzioni, salvaguardasse con positiva azione la reciproca indipendenza, non nega in tal modo il ricorso, sia pure eccezionale, ai concordati.

L'« armonia organica » è propriamente diretta a coordinare la sfera dello Stato con quella della Chiesa ma tutto ciò non esclude che vi siano questioni, quanto meno d'ordine pratico e contingente, per le quali è inevitabile la composizione pattizia « tutte le volte che, non osservando fedelmente la natura

⁽²⁸⁾ ROSMINI, *Questioni politico religiose della giornata*, cit., Quest. quarta, p. 49.

⁽²⁹⁾ BOZZETTI, *Opera completa*, II, *Tra la Chiesa e lo Stato*, Milano 1966, p. 1721.

⁽³⁰⁾ ROSMINI, *op. ult. cit.*, Quest. quarta, p. 52.

⁽³¹⁾ ROSSI, *Il pensiero politico del Rosmini*, Roma 1940, p. 153.

⁽³²⁾ TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., p. 349.

delle cose, i due Enti si scontrino perchè vogliono un'artificiosa regolamentazione in materie non loro » ⁽³³⁾.

Segno della collaborazione così instaurantesi tra la Chiesa e lo Stato sono i concordati, il cui valore Rosmini non dimenticò in occasione della sua missione a Roma ⁽³⁴⁾, anche quale tutela giuridica efficiente della libertà di coscienza dei singoli e quale freno per una eventuale volontà dispotica dello Stato. Il governo civile invero non deve far nulla che leda la coscienza religiosa del cittadino e di conseguenza non può assumere posizioni di indifferenza nei confronti del fenomeno religioso ⁽³⁵⁾.

Così prepotenti sono tali considerazioni che il Rosmini stesso è travolto dalla spirale di tutto ricondurre al momento religioso, intriso di cristianesimo autentico, e, nella esaltazione di una libertà religiosa connessa ad una visione magnanimente ma esasperatamente cattolica, accede ad una « negazione dello Stato con una sua tavola di valori morali, dello Stato casa comune a tutti i cittadini, di ogni fede ed opinione » ⁽³⁶⁾.

⁽³³⁾ GIACCHI, *Il concordato del Laterano e la tradizione italiana*, cit., p. 71.

⁽³⁴⁾ Cfr. SORANZO, *La formazione e lo sviluppo del patriottismo in Antonio Rosmini*, p. 315. Del resto, dalle istruzioni di Gioberti a Rosmini si ricava che « la libertà ecclesiastica unita all'indipendenza civile e quindi la separazione del potere spirituale e del potere temporale era il fine a cui mirava il governo con il concordato religioso » (MARCHETTI, *Antonio Rosmini a Roma e a Gaeta nel 1848-1849*, in *Il Risorgimento*, 1955, p. 28).

⁽³⁵⁾ L'attenzione, positiva o negativa, al problema religioso, secondo una intelligente concezione dottrinarìa, validissima di certo per i paesi cattolici, ha dato vita anche ad una specifica disciplina. Il diritto ecclesiastico è sorto e si è affermato come mezzo di lotta dello Stato avverso le confessioni religiose. (Cfr. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico e sentimento religioso*, cit., p. 393). Lo stesso Autore fornisce anche una dotta indagine sul concetto di « diritto ecclesiastico » concludendo che « quell'espressione, sorta in un primo tempo ad indicare non il diritto oggettivo della Chiesa, ma la sua potestà di legare e di sciogliere, usata in seguito tradizionalmente come sinonimo di *ius canonicum*, ... è pervenuta ad essere usata per indicare una parte del diritto dello Stato, la quale — generalmente — è la più lontana dal diritto della Chiesa, in quanto spesso si trova con questo in diretto e irriducibile contrasto per importare una negazione degli stessi principi fondamentali su cui poggia l'ordinamento della Chiesa » (DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, cit., p. 113).

⁽³⁶⁾ JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 77.

Ma, se va riconosciuto che una costruzione così concepita pecca di condizionamenti che in qualche misura « costringono » l'ambito della società civile, a Rosmini va anche ascrivito il merito di aver dato un contributo « non minore » al progresso ecclesiale.

Nel superamento di angustie o esoterismi, infatti, anche per Rosmini « l'Uomo degli uomini » ha fondato una Chiesa che « doit être simultanément corporelle et spirituelle, évidente et mystérieuse » ⁽³⁷⁾ e non si risolve in pratiche rituali o in considerazioni marginali dei problemi esistenziali; ma abbraccia l'intera vita dell'uomo ed anche « questo mondo d'oggi, così secolarizzato, così allergico a tutto quanto si manifesta rivestito di carattere sacro e collegato con il mondo trascendente e religioso » ⁽³⁸⁾, al fine di proporre vie di affrancamento dal male, di perseguimento del bene comune e di « un ordine temporale più perfetto » ⁽³⁹⁾ e più sapientemente animato ⁽⁴⁰⁾ nonchè « una speranza vera, una speranza che non muore col tempo, una speranza che assicura alle native aspirazioni del cuore, tanto più dilatate ed esigenti quanto più l'uomo oggi è colto e progredito, una soddisfazione reale e totale » ⁽⁴¹⁾.

Ora che la tensione tra la Sede di Pietro e lo Stato italiano, anche da un punto di vista di psicologia retrospettica, è sdrammatizzata da cento anni di unità nazionale intorno a Roma, « città eter-

⁽³⁷⁾ JOURNET, *L'Eglise du verbe incarné*¹², II, Fribourg 1962, p. 1.

⁽³⁸⁾ PAOLO VI, *Messaggio del 25 dicembre 1970*, in *L'Osservatore Romano*, 28-29 dicembre 1970, p. 1. Sulla dimensione del « sacro » nel tempo che volge, da ultimo e bene CRESPI P., *La coscienza mitica. Fenomenologica del sacro in una società in transizione*, Milano 1970, pp. 176 e DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 14 ss.

⁽³⁹⁾ *Gaudium et Spes*, n. 4.

⁽⁴⁰⁾ *Apostolicam Actuositatem*, n. 4; i veri cristiani « nel pellegrinaggio della vita presente, nascosti con Cristo in Dio, ... si dedicano... ad animare e perfezionare con lo spirito cristiano l'ordine temporale ».

⁽⁴¹⁾ PAOLO VI, *Messaggio del 25 dicembre 1970*, cit. Cfr. anche, da ultimo, ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1971*, in *L'Osservatore Romano*, 2-3 gennaio 1971, p. 1.

na » ⁽⁴²⁾, e che è «superato il vano polemizzare fra impazienti conciliatoristi e tenaci asserteri d'un *separatismo a rovescio* » ⁽⁴³⁾ su quest'uomo il cui « solco incidè nel profondo la storia d'Italia » ⁽⁴⁴⁾ può essere dato un giudizio più vasto che lo inquadri nella tumultuosa vita della nazione italiana e in quella misteriosa e perenne della Chiesa.

E tale giudizio pare mirabilmente sintetizzato dalle parole stesse che il 3 luglio 1854, al Rosmini, ormai non lontano dalla conclusione della sua operosa giornata terrena, rivolgeva Pio IX a suggello del *Dimittamur opera* ⁽⁴⁵⁾: Sia lodato Iddio che manda di quando in quando, per il bene della Chiesa, uomini come l'abate Antonio Rosmini.

⁽⁴²⁾ Circa l'adozione dell'appellativo tibulliano da parte dell'art. 1 del Concordato, sostiene esattamente GRAZIANI, *Il carattere sacro di Roma*, cit., p. 64, nota 24, che « è verosimile che l'indicazione metaforica 'città eterna' non sia stata altro che retorica; ma è anche verosimile che quella indicazione sia allusiva al fondamento della sacralità di Roma nell'eternità del divino disegno ».

⁽⁴³⁾ PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna del pensiero del Rosmini nella cultura del Risorgimento*, cit., p. 100.

⁽⁴⁴⁾ JEMOLO, *Il centenario di una nobile figura, Rosmini*, in « *La Nuova Stampa* » di Torino, anno XI, n. 71.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, cit., p. II, p. 412.

INDICE DEGLI AUTORI E DEI NOMI

- ACETI, 12, 144.
 ADACTUS (PENZO), 42.
 ALBERGHI, 128.
 ALIOTTA, 115, 213.
 ALLMAN, 258.
 ALLORIO, 282.
 AMBROSETTI, 21, 90, 94, 100, 101, 103,
 125, 147.
 AMORTH, 92.
 ANTONELLI, 28, 34, 118.
 ARASA, 140.
 ARIAS, 206.
 ATTISANI, 28.
 AUBERT, 72, 75.
 AVANCINI, 30.
 AZARA, 114.

 BACCARI, 180, 259.
 BACHELET, 205.
 BAGOLINI, 181.
 BAHIMA, 69.
 BALDANZA, 278.
 BALLADORE PALLIERI, 114.
 BARALE, 121.
 BARBAINI, 9.
 BARBERO, 113.
 BARILE, 92, 227, 229, 237.
 BARILLARO, 181.
 BATTAGLIA, 114.
 BATTAGLINI, 227.
 BASAVE FDEZ. DEL VALLE, 140.
 BAYET, 98.
 BEA, 120, 130, 239, 282.
 BENEDETTO XV, 120.
 BELLARMINO, 47.
 BELLINI, 49, 165, 191, 224, 237, 246,
 256, 263.
 BENDIT, 77.
 BENVENUTI, 129, 155.
 BEQUET, 179.

 BERGAMASCHI, 127.
 BERLINGÒ, 69, 226, 291.
 BERSELLI, 57.
 BERTRAMS, 159.
 BERTOLINO, 178.
 BESCHIN, 108, 122, 132, 133, 170, 171,
 193.
 BESSERO BELTI, 18, 30, 31, 33, 37, 44,
 50, 97, 134, 140, 174, 187.
 BETTERMANN, 179.
 BESTA, 269.
 BEYER, 238.
 BIAGIONI, 28.
 BIANCHI GIORINI, 252.
 BIDAGOR, 238, 256.
 BIGIAYI, 282.
 BISCOTTINI, 265.
 BOBBIO, 207, 228.
 BOGGIO, 185.
 BOGLIOLO, 28, 138, 167.
 BON VALSASSINA, 98, 218.
 BONAFEDE, 101, 173, 216.
 BONALI, 58, 61, 66, 73, 76, 214.
 BONGHI, 89, 252.
 BONICHI, 227.
 BOZZETTI, 25, 28, 36, 56, 90, 102, 128,
 142, 143, 254, 295.
 BOURBON DI PETRELLA, 121.
 BRAGA, 53.
 BRANCAFORTE, 139.
 BRUNELLO, 26, 27, 93, 100, 146, 157,
 181, 197, 212, 225.
 BUCAN, 239.
 BULFERETTI, 20, 40, 146, 162, 220.
 BURCHARDT, 179.

 CALISSE, 211.
 CALLOVINI, 87, 212, 213, 221.
 CALVO, 206.
 CALVO QTERO, 263.

- CALZA, 118, 143, 144, 183, 196, 212, 272.
 CANDOGNA, 78.
 CANGEMI, 39, 100.
 CAPOGRASSI, 11, 12, 94, 108, 113, 114,
 116, 24, 147, 165.
 CAPONE, 53.
 CAPONIGRI, 21.
 CAPPELLO, 47, 257.
 CAPPONI, 52, 63, 225.
 CAPUTO, 21, 22, 86, 211, 224, 282.
 CARTABELLESE, 13.
 CARACCILOLO, 76.
 CARAMELLA, 85, 90.
 CARILLO DE ALBORNOZ, 77.
 CARLYLE A., 113.
 CARLYLE R., 113.
 CARON, 60.
 CARRARO, 29.
 CASATI, 243.
 CASSESE, 140.
 CASSIRER, 176.
 CASTELLI, 76, 77, 83.
 CASUSCELLI, 263.
 CATALANO, 25, 32, 157, 178, 186, 232,
 263, 271, 284, 286, 290.
 CATTABIANI, 189.
 CAVICLIONE, 102, 225.
 CAVOUR (Camillo), 185, 236.
 CAVOUR (Gustavo), 243, 246.
 CERETI, 114, 227.
 CESARINI SFORZA, 231.
 CHABOD, 56.
 CHAIX-RUY, 38, 90, 147, 156.
 CHECCHINI, 210.
 CHELI, 227.
 CHIANTELLA, 24, 111.
 CIAMPINI, 55, 254.
 CIPROTTI, 158, 190, 211, 238, 265, 269.
 COLLIARD, 182, 186.
 COLOMBO, 75, 79, 130, 150, 151, 166,
 174, 218, 242.
 COMPOSTA, 125.
 CONDORELLI (M.), 46, 48, 197, 263,
 279, 280, 286, 270.
 CONDORELLI (O.), 113.
 CONGAR, 27, 32, 77, 205.
 CONSOLI, 79, 161, 232, 241, 245, 274,
 291.
 CONTE A CORONATA, 47, 205.
 CONTRI, 13, 30, 37, 85, 153, 171.
 CORDERO, 36.
 CORECCO, 69.
 CORSINI, 101, 173, 216.
 COSTA, 132.
 COSTE, 218.
 COTTA, 76, 110, 113, 119, 166, 176, 229.
 COURTNEY MOURKAY, 77, 239.
 COZZI, 92, 145.
 CRESPI (A.), 274.
 CRESPI (P.), 297.
 CRISAPULLI, 226, 227.
 CRISTALDI, 13, 85, 148.
 CROCE, 26, 89.
 CROSA, 185, 277.
 CUCIUFFO, 78, 136, 195.
 CURTO, 30, 53.
 D'AMELIO, 57.
 DANSETTE, 54.
 DANTE, 212.
 D'AVACK (A.), 278.
 D'AVACK (P.A.), 7, 22, 24, 42, 48,
 48, 49, 60, 76, 98, 130, 175, 178,
 185, 186, 205, 210, 211, 224, 237,
 240, 256, 258, 263, 265, 270, 271,
 277, 279, 280, 281, 282, 286, 290.
 DAVID, 258.
 DE BROGLIE, 164.
 DE DIEGO-LORA, 206.
 DE ECHEVERRIA, 159, 238.
 DE FUENMAYOR, 91, 159, 218.
 DE LAGARDE, 98.
 DE LA HERA, 69, 205, 259, 263.
 DELGADO, 206.
 DEL GIUDICE, 32, 36, 76, 141, 190, 206,
 247, 265, 269, 290.
 DELLA ROCCA, 238.
 DEL LUNGO, 63.
 DEL NOCE, 14, 26, 131, 297.
 DEL PORTILLO, 69, 205, 259, 263.
 DE LUCA (L.), 8, 21, 24, 76, 78,
 90, 98, 158, 178, 180, 190, 210, 219,
 226, 237, 238, 247, 254, 274, 281,
 286, 291, 296.
 DE LUCA (P.), 281.
 DEL VECCHIO, 107, 113.

- DE MICHELI, 140.
 DE NARDI, 215.
 DE NAUROIS, 98.
 DE REINA, 49, 159, 263.
 DE RIVERA, 142.
 DE RUGGIERO, 231.
 DE SANCTIS, 25, 26, 66.
 DÉCHET, 133, 235.
 DE SMEDT, 77, 80, 239.
 DESPOTOPULOS, 162.
 DI CARLO, 11, 89, 108, 111, 125, 183.
 DI ROBILANT, 247.
 D'ONOFRIO, 146.
 DUPUY, 140, 205.
 DÚRIC, 179.
- EHLER, 287.
 EICHMANN, 205, 241.
 EISSEN, 140.
 EMONET, 97.
 ESPOSITO (C.), 92, 237.
 ESPOSITO (G.), 216.
 EVAIN, 13, 28, 152.
- FABRO, 127.
 FACCHI, 24, 99, 106, 125.
 FALCO (G.), 211.
 FALCO (M.), 21, 56, 211, 237.
 FAGIOLO, 247, 257, 278.
 FALZEA, 92.
 FARINELLA.
 FARINI, 67.
 FASSÓ, 228.
 FAZY, 179.
 FEDELE, 5, 41, 92, 98, 121, 158, 178,
 185, 186, 210, 216, 228, 229, 232,
 236, 238, 259, 267, 278, 282, 288,
 290.
 FELICI, 262.
 FERNÁNDEZ, 205.
 FERRARA, 23, 125.
 FERROGLIO, 251.
 FINOCCHIARO, 23, 39, 52, 76, 78,
 79, 92, 98, 132, 153, 157, 161, 178,
 194, 197, 211, 217, 230, 232, 255,
 265, 266, 271, 274, 282, 291.
 FLORES D'ARCAIS, 13.
- FOGAZZARO, 39.
 FOGLIASSO, 121, 279.
 FORGUES, 86.
 FOSCOLO, 53.
 FOSSI, 254.
 FRUGONI, 10, 138.
 FUMAGALLI CARULLI, 69, 166, 205, 265.
- GABRIELI, 178.
 GALATI, 121.
 GALEOTTI, 113.
 GALLI, 85, 105, 112, 169, 194, 221.
 GAMBARO, 25, 53, 58, 86, 89, 150, 187.
 GANCI, 265.
 GARCIA SUAREZ, 205.
 GARGANO, 99, 125, 152, 155, 160, 162.
 GASFARRI, 257.
 GEMELLI, 28, 169.
 GENTILE, 53, 87, 110.
 GIACCHI, 7, 8, 31, 54, 57, 60, 69,
 87, 98, 115, 126, 130, 164, 166,
 210, 224, 237, 242, 247, 256, 257,
 259, 278, 282, 287, 288, 289, 293,
 296.
 GIACON, 139.
 GIERKE, 113.
 GIOBERTI, 67, 87, 116, 132, 188, 201.
 GIOVANNI (SAN), 176.
 GIOVANNI XXIII, 156.
 GISMONTI, 14, 22, 24, 73, 76, 130,
 181, 187, 206, 224, 232, 237, 238, 265,
 278, 279, 281, 282, 290.
 GOMEZ DE AYALA, 22, 84, 224.
 GONELLA, 43, 46, 50, 88, 90, 109, 111,
 125, 135, 142, 145, 146, 169, 174,
 175, 178, 184, 195, 207, 216, 221,
 226, 231, 234, 272.
 GONZALES DEL VALLE, 69, 159.
- GOUTIER, 76.
 GRASSO, 207.
 GRAY, 19, 23, 95, 104, 128, 143, 144,
 157, 181, 193, 202, 204, 206, 212,
 214, 216, 218, 235.
 GRAZIANI, 35, 44, 56, 98, 185, 223,
 238, 247, 254, 257, 259, 265, 298.
 GREGORIO XVI, 150, 163, 261.
 GRITTI, 89.

- GUELI, 113.
 GUERZONI, 98, 24.
 GURVITCH, 113.
 GUTIERREZ, 159, 206.

 HAMEL, 179.
 HAMER, 177.
 HEGLEN, 258.
 HERGENRÖTHER, 47.
 HERVADA, 159, 205, 206.
 HOFMANN, 178.
 HUIZING, 257, 278.

 INCARDONA, 28.
 IOERIDA, 242, 274.

 JACINI, 56.
 JAJA, 123, 220.
 JANSSEN, 178.
 JEMOLO, 7, 8, 52, 59, 60, 75, 78,
 87, 96, 98, 151, 153, 158, 167, 174,
 186, 201, 211, 213, 232, 236, 257,
 265, 266, 269, 270, 281, 284, 285,
 291, 292, 296, 298.
 JIMENEZ URRESTI, 47, 267.
 JOLIVET, 161, 163.
 JONE, 205.
 JOURNET, 297.
 JUBANY Y AMAR, 258.

 KUTTNER, 69.
 KRAUS, 19.
 KELSEN, 110, 113.

 LAMBRUSCHINI, 187.
 LAMENNAIS, 86, 164.
 LAMPERT, 179.
 LANARES, 186.
 LARICCIA, 92, 159, 197, 237, 260, 274.
 LAURENTIN, 205.
 LA VIA, 109, 141.
 LAVIOSA, 51, 110.
 LE BRAS, 261.
 LEFEVRE, 238.
 LENER, 257.
 LEONE XIII, 120, 153.
 LEOPARDI, 53.
 LERCARO, 281.

 LICATA, 89, 131.
 LIÉCÉ, 77.
 LIBRIZZI, 28.
 LO CASTRO, 266, 285.
 LOMBARDI, 175, 229.
 LOMBARDIA, 69, 158, 159, 206, 263.
 LÓPEZ ALARCÓN, 159, 205, 206.
 LUCA (SAN), 36, 242.
 LUCIFREDI, 226.
 LUPANO, 251.

 MAESTRI, 69, 259.
 MAGNI, 59, 71, 185, 210, 216, 237,
 245, 264, 284.
 MALDONADO, 69, 263.
 MANCINI, 26, 44, 57, 76, 95, 116, 126,
 139, 156, 171.
 MANFREDINI, 145.
 MANGANELLI, 122.
 MANTUANO, 75, 247, 248, 278.
 MANZONI, 37, 155.
 MARANINI, 211.
 MARCHETTI, 296.
 MARCIANO, 140.
 MARCORA, 65, 289.
 MARGIOTTA BROGLIO, 21, 60, 96, 98, 114,
 140, 233.
 MARIANI, 104.
 MARITAIN, 156.
 MARRUCCHI, 254.
 MARTELET, 258.
 MARTIN, 179, 263.
 MARTINA, 215.
 MARTINS GIGANTE, 205.
 MARTINEZ, 256.
 MASPETIOL, 160.
 MATTEO (SAN), 36, 56, 176, 242, 267.
 MAURO, 266.
 MAZZIOTTI, 114, 207.
 MENZIO, 87.
 MERLI, 139.
 MESSINEO, 40, 93, 142.
 METZ, 238.
 MINGHETTI, 230.
 MISSIR, 225.
 MISSORI, 54, 55, 69, 164.
 MOGLIA, 116.

- MOLTENI (G.), 36, 69, 70, 74, 97, 205, 245, 288.
 MOLTENI (Giuseppe), 156, 202.
 MOLTENI (M.), 127.
 MONTALEMBERT, 54.
 MONTERO Y GUTIERREZ, 47.
 MONTESQUIEU, 176.
 MONZINI, 156.
 MORANDO, 103, 138, 143, 192.
 MORANGE, 114.
 MORRA, 76, 98, 119.
 MORAL, 287.
 MÖRSBORG, 205, 241.
 MORTATI, 114.
 MOSLER, 140.
 MOSTAZA, 218.
 MUNIER, 229.
 175, 184, 197, 218, 231, 239.
 MUÑOZ-ALONSO, 38, 119, 123, 142, 144.
 175, 184, 197, 218, 231, 239.
 MURRAY, 77.
 MUZIO, 139, 215.
- NANI, 269.
 NAVARRETE, 278.
 NAVARRO LEYES, 130.
 NICOLA, 95, 104, 144, 145.
 NIPPERDEY, 179.
 NUYTZ, 251.
- OESTERLE, 259.
 OLCIATI, 113, 126.
 OLIVERO, 158, 197, 238, 241, 265, 281.
 ONCLIN, 158, 238.
 ONIDA, 25, 98, 225, 276.
 ORECCHIA, 117, 126.
 ORIGONE, 178, 232, 281.
 ORLANDO, 113, 211.
 OTTAVIANI, 47, 121.
 OTTONELLO, 13, 139, 145.
- PALADIN, 92.
 PAOLI, 17, 230.
 PAOLO (SAN), 141, 151, 176, 186.
 PAOLO VI, 3, 36, 287, 297.
 PANIKKAR, 76.
 PARADISI, 113.
- PARSONS, 181.
 PARLATO, 225.
 PASSERI PIGNONI, 13, 100, 157.
 PASSERIN D'ENTRÈVES, 55, 88, 105, 145, 228, 249, 298.
 PAVAN, 77, 80, 151, 234, 239.
 PELLEGRINO, 13, 79, 120, 167, 203.
 PEREZ, 19, 118, 143, 144, 183, 196, 212, 272.
 PERCOLES, 233.
 PERLADO, 225.
 PERRONE, 93.
 PERTICONE, 113.
 PETRONCELLI, 73, 98, 190, 210, 265, 269.
 PETROT, 187, 237.
 PIACENTINI, 290.
 PIEMONTESE, 112, 140.
 PIGNOLONI, 13, 32, 88, 104, 112, 126, 139, 152, 225.
 PIO VI, 261.
 PIO VIII, 26.
 PIO IX, 120, 153, 215, 259.
 PIO XI, 121.
 PIO XII, 121, 150, 205.
 PIOLA, 240, 263.
 PIOLANTI, 260.
 PIOVANI, 10, 60, 93, 94, 102, 103, 105, 126, 130, 131, 143, 147, 161, 173, 188, 195, 196, 197, 217.
 PIRRI, 269.
 POTOTSCHNIG, 226.
 POZZO, 114, 129, 133, 135, 140.
 PRINI, 139.
 PRIVOZNIK, 98.
 PRUNAS, 63.
 PUGLIATTI, 146.
 PULLARA, 19, 60.
 PUSINERI, 33, 58, 64, 123, 154, 290.
- RADICE, 203.
 RANELETTI, 178.
 RASCHINI, 13, 28, 31, 77, 91, 119, 236.
 RAVÀ (Adolfo), 113.
 RAVÀ (Anna), 41, 157, 186, 197, 232, 267, 281, 290.
 REBORA, 28.
 REGATILLO, 205, 259.

- RIBAS, 229.
 RIVA, 9, 10, 13, 20, 22, 25, 27, 28,
 29, 41, 71, 73, 78, 79, 115, 133, 138,
 160, 213, 217.
 RIVERO, 98.
 RIZZO, 120, 133.
 ROBLEDA, 159, 278.
 ROCHE, 239.
 ROMANO (Santi), 114.
 ROMEO, 244.
 ROSMINI, 18, 19, 25, 27, 28, 29, 30,
 31, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43,
 44, 48, 49, 50, 51, 55, 59, 60, 61,
 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
 71, 72, 73, 75, 78, 84, 91, 92, 93,
 95, 97, 98, 99, 104, 107, 108, 109,
 111, 112, 116, 117, 118, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145,
 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154,
 155, 157, 160, 161, 163, 166, 167,
 169, 171, 172, 173, 177, 180, 181,
 182, 183, 184, 187, 189, 190, 191,
 192, 193, 194, 196, 202, 203, 204,
 207, 209, 212, 213, 214, 216, 217,
 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225,
 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233,
 234, 235, 236, 237, 238, 240, 248,
 251, 252, 255, 256, 258, 260, 261,
 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269,
 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278,
 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286,
 287, 289, 291, 292, 293, 294, 295.
 ROSSANO, 92.
 ROSSI, 28, 33, 115, 133, 147, 176,
 191, 202, 205, 240, 244, 250, 295.
 ROUSSEAU, 113.
 ROVELLI, 113.
 ROVERA, 265.
 RUFFINI, 21, 52, 90, 174, 175, 178,
 185, 186, 240, 271, 289.
 RUGGIERO, 102.
 RUIZ NAGORE, 140.
 RUSCONI, 203.
 RUYSSSEN, 125, 146.
 SALCEDO, 13, 32, 45, 49, 85, 125.
 SALERNO, 191, 245.
 SALLIS, 179.
 SALVATORELLI, 57, 72, 89, 97, 102, 164,
 231, 243.
 SANCIPRIANO, 21, 39, 1, 97, 102, 147,
 150, 160, 169, 181, 188.
 SANDULLI, 227.
 SARAGENI, 46, 49, 98, 153, 178, 186,
 218, 232, 260, 263, 271.
 SARTI, 104.
 SCAVO LOMBARDO, 232, 247, 286.
 SCHEUNER, 179.
 SCHILLEBEECKX, 77, 258.
 SCHIAPPOLI, 46.
 SCHIAVONE, 28, 33.
 SCHOLLER, 179.
 SCIACCA (G.), 181.
 SCIACCA (M.F.), 11, 13, 22, 29, 38, 40,
 44, 78, 91, 92, 94, 95, 96, 105,
 110, 116, 125, 126, 128, 140, 147, 152,
 154, 155, 162, 174, 183, 193, 204,
 212, 213, 218, 233, 236, 241, 254,
 256, 270, 272, 277.
 SEARLE BATES, 174, 239.
 SENOFONTE, 266.
 SIPOS, 205.
 SOFRI, 53.
 SOLARI, 10, 19, 60, 95, 101.
 SORANZO, 18, 26, 88, 104, 201, 202,
 296.
 SOTTOCORNOLA, 135, 228.
 SOUTO, 159, 205, 206.
 SPADOLINI, 67.
 SPAVENTA, 85.
 SPERDUTI, 114.
 SPINELLI, 76, 80, 98, 150, 224, 239,
 263, 264, 265, 281, 282, 288, 293.
 SPIRITO, 116.
 STAFFA, 259.
 STEFANINI, 114, 147.
 STENDARDI, 197, 227.
 STOCCHETTI, 14.
 STULZ, 229.
 SUAREZ, 47.
 TAVIANINI, 116.
 TEDESCHI, 28, 69.
 TETTAMANZI, 258.

- TISATO, 23, 187.
TOESCA, 19.
TOCQUEVILLE, 274.
TOMMASEO, 30, 33, 37, 53, 63, 87, 165.
TORREL, 75.
TRANIELLO, 8, 11, 12, 14, 19, 51, 52, 55, 56, 62, 64, 67, 70, 72, 83, 89, 102, 103, 104, 105, 132, 172, 189, 190, 214, 219, 221, 243, 250, 253, 291, 295.
TREVES, 110.
TROTABAS, 98.
URETA, 140.
VALENTINI, 226.
VALLE, 172.
VANNI ROVIGHI, 149.
VANNICELLI, 254, 257.
VARALTA, 159.
VERENO, 76.
VECCHI, 172.
VEGA REÑÓN, 140.
VERONDINI, 28, 122.
VERONESI, 95.
VERUCCI, 27, 56.
VETTORI, 19.
VIDLER, 27.
VILADRICH, 159, 206.
VIOGA, 185.
VITALE, 73, 222, 246, 276.
VITALI, 274.
WALDOCK, 140.
WEILL, 98.
YTURRIOZ, 75.
ZABKAR, 140.
ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, 247.
ZANCARA, 226.
ZAZO, 215.
ZIZAK, 125, 155.
ZOLO, 93, 94, 101.

INDICE DELLE FONTI CONCILIARI

CONCILIO VATICANO I

Constitutio dogmatica prima, 74.

CONCILIO VATICANO II

Ad Gentes: 7, 128, 259, 261, 283.

Apostolicam Actuositatem: 36, 179, 257, 261, 284, 297.

Christus Dominus: 36, 65, 77, 80.

Dei Verbum: 151, 170.

Dignitatis Humanae: 7, 149, 150, 151, 156, 167, 179, 184, 261, 268, 276, 284.

Gaudium et Spes: 7, 34, 44, 128, 151, 156, 170, 179, 180, 256, 261, 263, 278, 283, 284, 288, 289, 293, 297.

Gravissimum Educationis: 7, 151, 179, 261, 283.

Inter Mirifica: 151, 179, 261.

Lumen Gentium: 7, 34, 35, 74, 151, 170, 256, 259, 283, 289.

Nostra Aetate: 128, 151, 223, 261.

Perfectae Caritatis: 151.

Presbyterorum Ordinis: 151, 179, 259, 283, 284.

Unitatis Reintegratio: 151.

INDICE-SOMMARIO

Introduzione	pag. 1
------------------------	--------

PRIMO « MOMENTO »

La libertà religiosa come libertà della Chiesa

CAPITOLO I

IL SENSO DELLA CHIESA

1. Gli influssi ideologici e la concezione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato .	17
2. L'ecclesiologia nel <i>Saggio sulla Provvidenza</i> e nelle <i>Massime di perfezione cristiana</i>	30
3. La tematica della persona e della libertà nella <i>Teodicea</i>	37
4. La libertà della Chiesa e la <i>potestas in temporalibus</i> nella <i>Filosofia del diritto</i>	41

CAPITOLO II

PER LA LIBERTÀ DELLA CHIESA

1. La situazione storica e l'ambiente culturale delle <i>Cinque Piaghe</i> . .	51
2. La Chiesa e l'ingerenza dello Stato nella nomina dei Vescovi . . .	57
3. La povertà della Chiesa e il superamento delle remore alla <i>renovatio christiana</i>	68
4. La realtà ecclesiale, la libertà religiosa e la dottrina dei Concili . .	74

SECONDO « MOMENTO »

La libertà religiosa, l'individuo e la società

CAPITOLO III

LE INTUZIONI GIURIDICO-POLITICHE DELLA MATURITÀ

1. La libertà religiosa nelle opere della maturità e l'apporto liberale . .	83
---	----

	<i>pag.</i>
2. Il fine della società e la libertà religiosa nella coerenza delle concezioni giuridico-politiche	89
3. Le qualificazioni del Rosmini: presupposti e prospettive per la libertà religiosa	95

CAPITOLO IV

LA PERSONA, IL DIRITTO, LA SOCIETÀ

1. La persona come congiunzione speculativa e sintesi concettuale dell'essere e del diritto	107
2. L'intelletto, la volontà e il sentimento come attivismo, supremazia e libertà della persona	116
3. La società quale dimensione esistenziale e finale della persona. Critica al perfettismo	128
4. La dialettica Stato-individuo nel diritto extrasociale della libertà religiosa	139

CAPITOLO V

NELLA LIBERTÀ VERSO LA VERITÀ

1. La <i>libertas a coactione</i> e la libertà dell'intelligenza. La persuasione nella logica della libertà di pensiero	149
2. Lo scetticismo religioso e l'enciclica <i>Mirari vos</i> . La libertà di coscienza e la tolleranza dell'errore	162
3. Il problema della buona o cattiva fede, i doveri dello Stato e la libertà religiosa come diritto subiettivo	175
4. La critica della « legge atea » e la proclamazione del principio di uguaglianza	187

TERZO « MOMENTO »

La libertà religiosa e la dinamica politica

CAPITOLO VI

LA LIBERTÀ RELIGIOSA NELLE COSTITUZIONI

1. La partecipazione alle vicende storico-politiche e il <i>Progetto di Costituzione per lo Stato Romano</i>	201
2. La tematica della <i>Costituzione secondo la giustizia sociale</i> : la libertà e il sentimento religioso	213
3. I diritti di associazione, riunione, insegnamento e il loro rapporto con la libertà religiosa	226
4. I problemi pratici della libertà religiosa in un contesto di pluralismo confessionale	236

CAPITOLO VII

IL MATRIMONIO CIVILE IN PIEMONTE

	<i>pag.</i>
1. Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte e l'intervento di Rosmini	243
2. La dottrina cattolica sul matrimonio e la confutazione rosmينiana delle tesi legaliste	254
3. La libertà di coscienza e la tolleranza civile nelle visioni liberale e rosmينiana	269
4. La critica alla falsa uguaglianza dei cittadini e la prospettiva confessionale pluralistica	280
Conclusione	287
<i>Indice per autori</i>	299
<i>Indice delle fonti conciliari</i>	307

