Ricerche/Articles

FABIO DI GIANNATALE

LA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA E LE PROSPETTIVE DI PACE NEL PENSIERO DI LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

Fino a cinquant'anni io non avea sognato mai di essere né professore né scrittore. Giunto a quell'età fui destinato in Sicilia a insegnar diritto di natura, e postomi in mano quel tristissimo Burlamacchi [...] per quel primo anno altro non feci che confutarlo. L'anno seguente rimostrai ai Superiori che insegnar in questo modo era piuttosto tradire i giovani che un istruirli. Ed essi risposero che scrivessi da me il mio corso. Così nacque il Saggio teoretico che nella stessa sua forma si presenta improvvisato. [...] Studiando quegli autori protestanti che passavano per soli maestri in questa scienza (il diritto naturale) [...] mi formai un sistema cattolico fin dalla base. A misura poi che le dottrine nascevano, la pietra di paragone per assicurarmi di non aver sbagliato, era sempre il confrontarle con S. Tommaso [...] Così mi avvenne di riconoscere che questa scienza si trova già bella e fatta negli scolastici e particolarmente in S. Tommaso, Suarez, Bellarmino, Vitoria[1].

[1] Cfr. la lettera del 12 maggio 1862 ad uno studente gesuita residente nel Collegio di Laval, in Taparelli D'Azeglio (1932: 738-739). In realtà l'esigenza di una riforma degli studi negli istituti della Compagnia di Gesù era stata avvertita da Taparelli fin dal 1824 quando, chiamato a dirigere a solo 31 anni il Collegio Romano, si trovò di fronte ad una situazione insostenibile in cui venivano proposti agli studenti differenti sistemi tra loro in contrapposizione. Il giovane rettore – dopo una prima fase in cui intravide la possibilità di un dialogo con l'eclettismo francese (Sulas 2017), ancora richiamato nell'*Introduzione* al *Saggio Teoretico* (vol. I, ed. 1840: V-XI) – cercò di porvi rimedio attraverso un graduale ritorno alla scolastica: «la santa filosofia che infonde grande certezza e persuasione di principi scientifici; [che] non solamente accresce di molto la facilità degli studi (giacché a san Tommaso io debbo quel poco di reputazione che hanno ottenuto le mie stampe); ma trovai che anche la vita interiore, l'umiltà e la docilità religiosa, la facilità del meditare e pregare ne ricavano grande aiuto» (cfr. la lettera, del febbraio del 1861, a Pierre-Jean Becks in Taparelli D'Azeglio 1932:

In questi termini Luigi Taparelli d'Azeglio, pochi mesi prima della scomparsa avvenuta a Roma nel settembre del 1862, sintetizzava la genesi e i fondamenti teorici e dottrinali del suo celebre *Saggio teoretico sul diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-'43)[2], che rappresenterà nei decenni successivi un riferimento ineludibile con cui confrontarsi in differenti campi di studi: dalla teologia morale al diritto naturale a quello internazionale, dalla politica finanziaria all'economia politica e alla fiscalità, dalla critica delle dottrine democratiche e liberali alla difesa del temporalismo papale, dai temi della sussidiarietà e della giustizia sociale a quelli della nazionalità e della legittimità del potere politico e altri ancora. Tra i pionieri della rinascita tomistica in Italia, che promosse anche attraverso le pagine della *Civiltà Cattolica* [3], il gesuita piemontese esercitò nello schieramento intransigente del cattolicesimo italiano «una specie di dittatura morale» (Pirri 1932: 8); la sua eredità intellettuale, che gli «scrittori» della rivista hanno cercato di mantenere viva nel tempo[4], è andata però gradualmente affievolendosi per poi rivi-

717). Il suo impegno per rinnovare gli studi ridando vita all'insegnamento tomista proseguì anche a Napoli, dove nell'ottobre del '29 fu nominato Provinciale dell'Ordine prima di essere trasferito, nel 1833, al collegio Massimo di Palermo come prefetto spirituale, insegnante di musica, francese e di diritto naturale. Per un approfondimento sulle attività e sugli scritti del gesuita piemontese a favore di una riforma degli studi in chiave tomistica, rinvio alle preziose ricostruzioni di Pirri (1927a, 1929), Abbate (1997), Dianin (2000: 24-82).

[2] Alla prima edizione, pubblicata in cinque volumi tra il 1840 e il '43 (Palermo: Antonio Muratori), ne seguiranno – riviste e «accresciute» dall'autore – due napoletane (1844-1845, 5 voll., Tramater e 1850-1851, 2 voll., La Civiltà Cattolica), due livornesi (1845 e 1851, Mansi), una romana (1855, 2 voll., La Civiltà Cattolica) e una palermitana (1857, 2 voll.). La "fortuna" dell'opera è testimoniata, inoltre, dalle numerose ristampe e traduzioni, anche parziali – in tedesco, francese, spagnolo – di cui sarà oggetto ancora nel corso del XIX secolo.

[3] Sul recupero e la diffusione della filosofia tomista, poi rilanciata da Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) perché considerata l'unica in grado di fornire «il quadro concettuale e il fondamento teoretico per pensare (o ripensare) la modernità in termini cristiani» (Chenaux 2017: 15), cfr., tra i tanti – oltre ai classici lavori di Masnovo (1923) e Dezza (1942) – i contributi di Aubert (1961), Malusa (1986), Piolanti (1983), Mellinato (1993), Pangallo (2010).

[4] Si vedano, tra i tanti, i contributi di Ballerini (1862), Brucculeri (1926 e 1963), Curci (1862), Lener (1963), Messineo (1936, 1947, 1948, 1962), Pirri (1927a, 1927b, 1927c, 1928a, 1928b, 1929, 1932), Perego (1947 e 1950), Pontificia Università Gregoriana, *La Civiltà Cattolica* (1964).

talizzarsi a partire dalla fine del secolo scorso[5], probabilmente in seguito al fiorire di studi sull'organo ufficiale della Compagnia di Gesù[6].

Attraverso le pagine del *Saggio teoretico* e di alcuni suoi interventi pubblicati sulla *Civiltà Cattolica*, il presente contributo si propone di esaminare le riflessioni taparelliane su un tema poco frequentato dagli studiosi, quello della guerra – e di riflesso della pace – che ispireranno la linea editoriale della rivista e il pensiero dei pontefici ancora nel corso del Novecento, almeno fino alla *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII (cfr. Messineo 1963), che ridestò il «sogno» di Taparelli di fare del diritto internazionale il vero mezzo di garanzia della pace (Occhetta 2010: 546).

1. *La guerra «secondo natura»*

Sebbene richiamato in vari passi del *Saggio teoretico*, il concetto di guerra è affrontato nello specifico nella sesta dissertazione[7] in cui Taparelli si sofferma sui diritti e sui doveri delle nazioni considerati nell'ambito di una «futura organizzazione internazionale», composta da «società reciprocamente indipendenti», a cui affidare il compito di conservarli e perfezionarli,

[5] Una rassegna sui numerosi studi dedicati alla figura e all'opera di Taparelli, seppur circoscritta agli scritti più recenti, non può che essere parziale ed approssimativa. Mi permetto, tuttavia, di segnalare per un profilo bio-bibliografico i contributi di Di Rosa (1991: 17-65), Dianin (2000: 11-58), Vian (2013), Verdino (2017), Sulas (2019); sul tema del diritto naturale in relazione al protestantesimo Biancardi (2002), Scattola (2010), Turco (2011), Iurlaro (2024); sul dibattito alimentato dalla nota sulla *Nazionalità* Traniello (1990), Veca (2015: 27-39), Bonvegna (2016), Del Corno (2017: 160-165), Di Giannatale (2022b); sulla rilettura in chiave liberista e «personalistica» del pensiero taparelliano Chafuen Rismondo (2002), Antiseri (2010), Krienke (2012), Heritier (2013); sul concetto di giustizia sociale e sulle questioni economiche e fiscali Behr (2003 e 2019), Romani (2013); sulla sua critica agli ordini rappresentativi Di Simone (1976), Ferrero (2019).

[6] Cfr., tra i tanti, De Rosa Gabriele (1973[2]), Greco (1976), Droulers (1982), Dante (1990 e 2004), Bianchini (1996), De Rosa Giuseppe (1999), Taradel, Raggi (2000), Sale (2001), Camurani (2011), Allegri (2021), Di Giannatale (2022).

[7] Nell'edizione romana del 1855, l'ultima «corretta ed accresciuta» dall'autore – da cui citiamo salvo altre indicazioni – l'opera è articolata in sette dissertazioni, ciascuna delle quali divisa in capi (complessivamente 52), a loro volta suddivisi in articoli e poi note (135), per lo più riservate alla confutazione di «errori e pregiudizi» inerenti la materia trattata: «una vera Summa giuridica», sia per la quantità degli argomenti che per la profondità delle analisi (Di Rosa 1991: 70).

così come ai singoli Stati spetta il dovere di regolare i rapporti tra gli individui (Taparelli 1855: vol. II, 319-320 e 234-236). La matrice di tale Società internazionale – distinta dalla società umana[8] e chiamata anche «società delle genti» o «Etnarchìa» per la sua essenza «naturale e costante» che la distingue dalle confederazioni e dalle altre fattispecie di alleanze tra Stati accumunati «unicamente dalla libera volontà umana» (*ivi*: vol. II, 315-316) – è individuata nell'istinto di socialità che muove l'individuo verso la famiglia, questa ad unirsi in comune, poi in altre «società pubbliche» per dar poi vita alla nazione: «un essere sociale» che rappresenta «il compiuto appagamento delle tendenze naturali» (*ivi*: vol. II, 322-323). Nel solco della tradizione aristotelica-tomista, Taparelli recupera dunque il tema della naturale socievolezza degli uomini che si aggregano in comunità naturali successive ordinate dalla Provvidenza al «bene comune» per promuovere – in contrapposizione al modello contrattualista ispiratore delle moderne società liberali – una «ricostruzione mitica» (Massa Pinto 2003: 182) della società corporativa «integrale» (Legitimo 1963: 44), articolata come un regime di tipo tardo-medievale che si armonizza «con l'ordine naturale delle cose» (cfr. Di Simone 1976: 141-142)[9] e «governed by principles of susbsidiarity ad social justice» (Behr 2019: 71-72)[10].

---

[8] Sebbene sia la società universale degli individui che la società internazionale dei popoli abbiano i loro fini nel bene comune, la prima tende «all'individuale vivere onesto per mezzo dell'ordine civico», mentre la seconda – specifica il gesuita – mira alla conservazione dell'ordine politico esterno che regola la vita collettiva tra le nazioni (Taparelli 1855: vol. II, 311).

[9] Il modello di società delineata dal gesuita piemontese rappresentava un primo tentativo, seppur embrionale, di elaborare una risposta alla questione sociale che stava emergendo in maniera imponente come conseguenza della Rivoluzione industriale e che troverà sostegno nel motu proprio *I gravissimi mutamenti* del 14 maggio 1852 con cui Pio IX, sebbene con «scarsa efficacia» (Martina 1986: 20), ristabilirà nello Stato pontificio le corporazioni di arti, mestieri e commercio che erano state soppresse da Pio VII durante l'età napoleonica. Le corporazioni erano delle associazioni tra datori di lavoro ed operai, dirette da sacerdoti, che nelle intenzioni del Pontefice avrebbero dovuto conseguire la duplice finalità di arginare il degrado morale dei ceti meno agiati e di rilanciare le attività produttive che in quegli anni nella città di Roma subivano gli effetti della crisi economica (cfr. Dal Pane 1949). Una scelta certamente anacronistica pensare di poter fronteggiare i problemi connessi alla questione sociale affidandosi alla beneficenza dei singoli e favorendo un modello di organizzazione della società statico per volere della Provvidenza; scelta che tuttavia Taparelli pro-

Il passaggio dalla socialità all'associazione necessita però di un fatto contingente che il gesuita descrive – ricorrendo al linguaggio della Scolastica – come il passaggio dalla potenza all'atto tramite una o più cause determinanti (cfr. Brucculeri 1926: vol. I, 400-401) che spesso si fondono tra loro senza si riesca ad individuare quella prevalente: l'aumento crescente delle popolazioni, che genera il fenomeno dell'emigrazione, lo sviluppo del commercio e dell'istruzione che producono uniformità di desideri; ma anche l'espansione dell'agricoltura, il progresso scientifico e tanti altri fattori fanno sì che «ognun senta che abbisogna di conservar l'ordine» fra i cittadini di tutte le società con le quali si relaziona. Tale bisogno – afferma l'autore – produce «nel superiore un dovere morale [...] così l'associazione internazionale diviene un dovere fra sovrani; e tanto più urgente quanto è più necessaria l'associazione *di diritto* per difendere da ogni disastro la propria e le altrui nazioni, già associate *di fatto*» (cfr. Taparelli 1855: vol. II, 310-312).

Si tratta, dunque, di un processo naturale contraddistinto dall'«intreccio d'interessi» e della «simpatia di affetti» tra i popoli, il cui esito finale è un legame indissolubile tra tutti gli uomini esteso a poco a poco a tutte le nazioni «in modo che la nazione anche più remota può sentirsi urtata e sconvolta dagli sconvolgimenti politici di una qualunque parte del globo» (*ivi*: vol. II, 315). In tale contesto, centrale si presenta la questione del rapporto tra l'unità del Tutto e l'unità delle parti, cioè tra l'Etnarchìa – che Taparelli definisce con un neologismo anche società «ipotattica» di nazioni (cfr. Jacquin 1964) – e gli enti politici reciprocamente indipendenti e sovrani nel regolamentare la loro vita interna («*poliarchia*») che l'hanno generata attraverso il processo associativo; rapporto risolto, con un approccio «a tutti gli effetti antiliberale» (Krienke 2012: 134), limitando il po-

---

muoverà nei suoi contributi pubblicati nella *Civiltà Cattolica*, in particolare nell'articolo "I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai" (1852). Sul rapporto tra cattolicesimo e questione sociale nella lettura della *Civiltà Cattolica* rinvio ai saggi di Droulers (1982), Menozzi (1993) e Carletti (2019).

[10] Su questo interessante aspetto della riflessione taparelliana, che ha alimentato una ricca e vivace corrente di ricerche segnalo, tra i contributi più recenti, Massa Pinto (2003), Behr (2003 e 2019), Brennan (2014).

tere secondario ad essere guidato «dal supremo alle vie del giusto se talor traviasse» (Taparelli 1855: vol. II, 19)[11].

Nell'interpretazione taparelliana le società sono dunque legate tra loro dal vincolo «dell'amore reciproco» da cui discende una legge morale che impegna ciascuna nazione a procurare la felicità alle altre nazioni, in quanto «l'intento del Creatore è che l'autorità sovrana miri al bene temporale dei suoi [...] e di ogni società pubblica», sotto le leggi di giustizia ed equità (*ivi*: 236). Viene così a delinearsi quel principio di «amore internazionale» – posto alla base del diritto tra gli Stati e che per ogni nazione rappresenta contestualmente un diritto e un dovere – il cui scopo principale consiste nell'applicazione «della giustizia universale» e nella «conservazione dello Stato politico» (*ivi*: vol. II, 234 e 244). In sintesi, precisa il gesuita, «la prima legge di natura (*fa il bene*) applicata alle nazioni produce *amore* internazionale; il cui *oggetto adeguato* sono le società; il fine è la *felicità* di esse società; l'organo è il sovrano rispettivo; le norme sono *giustizia* che non lede nei diritti, e benevolenza che comunica nei beni» (*ivi*: vol. II, 237-238).

L'applicazione dell'amore internazionale, che ha il suo fine nell'esistenza politica di ogni società amica, conduce infatti «per naturale conseguenza alla difesa efficace di lei contro ingiusti assalitori». Una difesa – precisa Taparelli – non dettata esclusivamente dal «comune dovere» morale e dal diritto, ma anche dal «comune interesse» delle nazioni difenditrici in quanto il trionfo dell'oppressore costituirebbe il pericolo più immediato per gli Stati vicini (*ivi*: vol. II, 244). Tesi, questa, che indirettamente legittima il principio d'intervento sia contro l'aggressione subita ingiustamente da un altro Stato, sia contro il diffondersi di dottrine sovversive che mettano a rischio l'ordine sociale e politico anche degli Stati limitrofi e, quindi, dell'intera comunità internazionale. In tali casi l'intervento – considerato una forma di

[11] Se da un lato deve garantire ad ogni Stato membro la sua integrità territoriale e la sua indipendenza politica, l'Etnarchia ha nel contempo il dovere di favorire la cooperazione internazionale e lo sviluppo morale e sociale dei popoli, sostanziandosi in una «societé internationale naturelle [...] couronnée par la societé chrétienne» (Verdross 1964: 533-534). Concetto, questo, che ha indotto alcuni a ravvisare in Taparelli un precursore delle moderne organizzazioni internazionali; cfr. Brucculeri (1926), Brière (1932: 1), Pereña (1964), Minois (2003: 493), Occhetta (2007: 13).

applicazione dell'amore internazionale – si delinea come un'azione di polizia sopranazionale che ha il dovere e il diritto di attivarsi anche senza la richiesta di aiuto del legittimo detentore della sovranità, che si ritiene presunta data la sua impossibilità di avvalersi dell'esercizio della propria autorità (cfr. *ivi*: vol. II, 248-250).

Nell'elaborazione di questa futura organizzazione internazionale, Taparelli sembra intravedere una «possibile approssimazione del mondo contemporaneo alla cristianità medievale, di cui non si sarebbero riproposti gli assetti istituzionali, bensì i principi»; infatti i singoli governi della società etnarchìca, pur senza introdurre una legislazione politica e civile dettata dall'autorità ecclesiastica, avrebbero "naturalmente" posto in essere norme conformi alle regole morali dettate dal cattolicesimo (Menozzi 2005: 94).

È nella cornice teorica del diritto naturale «appoggiato sul fatto» e di quello internazionale che va collocato il concetto taparelliano di guerra «secondo natura», definita come «un cozzar di società uguali per sostener il diritto [che è il vero bene dell'uomo ragionevole] colla forza»; la guerra si configura, dunque, come un atto di amore internazionale a difesa – anche violenta – dell'ordine, da distinguersi assolutamente dai numerosi casi di guerre «contro natura» che si manifestano quando, pur nella ragione del diritto, ci si lascia travolgere dalle passioni e dalla sete di vendetta e si degenera nell'offesa, piuttosto che nel trionfo del bene comune attraverso l'uso della moderazione, della giustizia e dell'equità. E se ogni conflitto esprime il suo carattere pubblico nel comando dell'autorità che guida legittimamente la società guerreggiante – fino ad identificarsi in una «guerra nazionale» qualora la volontà dei sudditi coincida spontaneamente con quella dell'autorità – «*pubblicità* della guerra, sua *giustizia*, sua *efficacia*, sua *moderazione*» costituiscono, conclude il gesuita, le quattro «condizioni» naturali che contraddistinguono la guerra stessa (Taparelli 1855: vol. II, 286-287). Tra queste, particolare attenzione è dedicata alla «giustizia nel difendersi e nel punire», ossia a quelle fattispecie di guerre «tra uomini *ragionevoli*» ritenute giuste se intraprese come difesa dell'ordine oppure come reazione al disordine: «la prima sarebbe *pura difesa*, la seconda involgerebbe, per la parte della socie-

tà sostenitrice del diritto, la idea di vera *punizione*» (*ivi*: vol. II, 292).

Taparelli è ben consapevole della difficoltà di distinguere chiaramente, nella pratica, le due forme di guerra, pertanto si sofferma ad esaminarle sul piano teorico specificando le «giuste cause» che legittimano la pena internazionale nei confronti di quegli Stati che hanno violato i diritti altrui (cfr. Occhetta 2007: 212-220). Accertata la volontà «maligna ed ostinata» dell'aggressore che impedisce la risoluzione amichevole delle divergenze tra le parti e il ripristino dello *status quo*, la guerra è reputata giusta se finalizzata a punire il reato e i fiancheggiatori che lo difendono nonostante la sua manifesta evidenza, e a compensare il danno ingiustamente subito (*ivi*: vol. II, 294-296). Quella della corresponsabilità degli Stati amici che durante il conflitto continuano ad intrattenere con l'assalitore rapporti commerciali «di diretto sussidio» all'azione militare costituisce un tema più che mai attuale, così come lo sono le riflessioni taparelliane sull'arbitrato: l'accertamento del torto tra due potenze che rivendicano uguali diritti sarebbe opportuno fosse affidato – suggerisce l'autore – ad un «giudice naturale» costituito da una «società neutra» che, con animo imparziale, sia in grado di esprime un giudizio più sicuro (*ivi*: vol. II, 295-296).

Una terza motivazione che rende lecita la guerra è data dal «sicurarsi da un pericolo», ma solo se «certo e vero». Taparelli ritiene infatti che «la forza» materiale di un popolo, che si è armato in modo eccessivo e straordinario, non rappresenti di per sé una causa sufficiente a legittimare gli Stati confinanti a dichiarargli guerra ma solo a predisporre adeguate difese. Per giustificare una guerra preventiva sono necessarie, oltre alle circostanze materiali, anche «le disposizioni morali», cioè che una nazione dichiari apertamente di potenziare i propri armamenti per attaccare un altro Stato (cfr. *ivi*: vol. II, 286-300). Connesso al principio di giustizia è quello di moderazione che – ispirata alla legge fondamentale per cui il fine della guerra è il conseguimento della pace intesa come «tranquillità che risulta dall'ordine» – induce ad essere sempre pronti ad accogliere le proposte di pace del nemico se ritenute sincere e leali, e a guerreggiare nel rispetto del principio di umanità, che vieta ad impiegare il «male non necessario» per sconfiggere il nemico, ma

anche ad ostinarsi in una resistenza inutile e dannosa perché, così facendo, si manifesta «pazzia, non valore» (*ivi*: vol. II, 304-308).

Considerata «una teoria intermedia tra le quelle bellicistiche e quelle pacifiste» (Bobbio 1997: 57), la teoria del *bellum iustum*, secondo la quale la guerra sarebbe in via di principio illecita, ma eccezionalmente accettata e legittimata dal diritto come risposta ad un atto antigiuridico, aveva radici lontane nella teologia cattolica[12]. Una prima formulazione, che si affermerà «senza interruzione sino a età moderna avanzata» (Staico 2006: 23-25), era già presente negli scritti di sant'Agostino[13] il quale, pur ravvisando la pace come fine auspicabile della guerra, aveva affermato l'obbligo da parte del cristiano a partecipare ad un conflitto armato se dichiarato – per ripristinare la pace – da un'autorità legittimamente costituita, confutando così le tesi di quei patristi, in particolare di Tertulliano, che dallo spirito e da alcuni passi del Vangelo avevano tratto il principio della condanna assoluta della guerra (*De Corona*, lib. XI e XII). Successivamente tale dottrina sarà oggetto di precisazioni e nuove interpretazioni anche nel *Decretum Gratiani* (causa XXIII), nella costituzione LXXI *Ad liberandam Terram Sanctam de manibus impiorum* del IV Concilio Lateranense che nel 1215 codificherà l'istituzione della crociata e assolverà dai peccati «l'esercito cristiano», nella *quaestio* 40 (parte II, II) della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino e, tra il XVI e XVII secolo, nelle opere dei «teologi-giuristi» dell'*Escola* di Salamanca. In particolare Francisco De Vitoria, nella *Relectio de Indis* (1539a: 100-134) e nella *Relectio de jure belli* (1539b: 3-98), e Francisco Suárez nel *De bello* (1584: 4-140) e nel *De charitate* (1621), riconoscendo il principio della sovranità assoluta dello Stato, focalizzarono l'attenzione sul diritto alla guerra, intesa come «una procedura giudiziaria volta a cancellare l'ingiustizia» (Geuna 2013: 156),

[12] Non è questa la sede opportuna per ricostruire i complessi termini del vasto dibattito giuridico e storiografico relativo alla teoria della guerra giusta, in ambito cattolico, tra Medioevo ed età moderna; mi limito pertanto a segnalare, tra le più recenti rassegne, Daverio Rocchi (2013), Cassi (2015: 41-102), Bonanate (2005: 93-104) Prosperi (2005), Cova (2006), Barberini (2012), Bondolfi (2022).

[13] Si veda, in particolare, il *De Civitate Dei* (III, 10-14; IV, 15; XV 5; XIX, 7 e 15), lo scritto *Contra Faustum manichaeum* (XXII, 74-75), le *Quaestiones in Heptateuchum* (IV, 44; VI, 10) e le *Epistolae* 138, 153 e 229.

puntualizzando requisiti e modalità con le quali il *bellum iustum* deve essere condotto e avviando «il passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello* che connoterà la riflessione groziana» (Cassi 2003: 136-137). Si trattò, dunque, di un'operazione di legittimazione morale e giuridica della guerra, sulla base di «un cattolicesimo declinato in modo tale da accogliere in sé il diritto naturale razionale» (Galli 2004: XIII). Va precisato, tuttavia, che la dottrina della «guerra giusta», pur diventando «classica» nel pensiero cristiano – in quanto nel corso dei secoli è stata comunemente accettata ed insegnata da teologi e moralisti cattolici – non è mai stata «ufficialmente sancita nel magistero della Chiesa» poiché presupponeva il riconoscimento della sovranità assoluta dello Stato; ammesso tale principio, si sarebbe riservato allo Stato la legittimità di intraprendere una guerra ogniqualvolta si fosse ritenuto giusto difendere i propri interessi (cfr. *LCC* 1983: 9-10).

Padre Taparelli raccolse la rielaborazione proposta dagli esponenti spagnoli della Seconda Scolastica e l'adattò ai suoi tempi (Pereña 1964: 406-407), ancorando il rispetto dei principi cristiani e l'inviolabilità del diritto ad una comunità sopranazionale ispirata alla fede e ai dettami del Vangelo, l'«etnarchìa», a cui era avocata «un'autorità, una legge e un tribunale ove si accertasse autorevolmente il diritto e se ne assicurasse con la forza l'esecuzione» (Taparelli 1855: vol. II, 417). Questa visione di una comunità internazionale, in grado di porsi ad argine non solo contro le prevaricazioni degli Stati ma anche contro le ribellioni interne e gli eccessi dei governanti, traslava le relazioni tra gli Stati dalla prospettiva del conflitto a quello della ricerca della pace, ridimensionando in maniera significativa anche il peso economico e politico degli eserciti permanenti (cfr. *ivi*: vol. II, 197 e 331).

2. *La critica al «nazionalismo pagano»*

Nel gennaio del 1847 uscì a Genova, pare all'insaputa dell'autore, il breve saggio taparelliano *Della Nazionalità*[14], che alimentò non poche polemiche negli ambienti liberali della Penisola perché – in contrasto con le recenti pubblicazioni delle *Speranze d'Italia* di Balbo (1844) e degli *Ultimi casi di Romagna* del fratello Massimo (1846) – sembrava disconoscere le aspirazioni indipendentiste di tutti quei popoli che alla vigilia del Quarantotto lottavano per l'emancipazione nazionale[15]. Recuperando «lontane suggestioni scolastiche» riproposte nell'impostazione neotomistica già tracciata nel *Saggio teoretico* (Formigoni 1998: 26-27), l'autore affrontava infatti il tema dell'idea di nazione attraverso un percorso teorico vasto e in taluni passi originale, ma con esiti legittimisti che si riteneva comprovassero i legami tra il gesuitismo e le autorità austriache. Egli affermava, infatti, che l'unità nazionale rappresentasse un fattore positivo ed auspicabile, voluta dalla natura umana e dalla Sapienza celeste per il progresso del corpo sociale, ma la sua realizzazione non avrebbe dovuta essere affidata né al «cittadino volgare», incapace di distinguere il progresso civile dalla «coltura materiale», né alle classi culturalmente più eleva-

[14] Elaborato come capitolo integrativo al *Saggio teoretico* – di cui costituirà nelle edizioni successive la *Nota* n. CXL al capitolo IV della dissertazione VII – il *pamphlet* fu invece pubblicato a mo' di singolo opuscolo, per i tipi di Ponthenier, probabilmente su iniziativa di un suo confratello a cui Taparelli lo aveva inviato affinché fosse inserito nella nuova edizione del *Saggio* che si stava preparando in Piemonte, che poi non fu mai dato alle stampe. Cfr. la lettera di Luigi al fratello Roberto del 28 gennaio 1847 in Taparelli (1932: 205-208); Messineo (1948: 492).

[15] Lo scritto fu accolto con estrema amarezza e delusione anche dai familiari, in particolare i fratelli Roberto e Massimo i quali, persuasi che Luigi fosse stato raggirato e fatto strumento di un nuovo attacco condotto dalla Compagnia di Gesù, si rivolsero al cugino Cesare Balbo e all'amico Vincenzo Gioberti affinché replicassero dai sofismi esposti nella *Nazionalità* con una «dichiarazione di principi dimostrante la legalità e la religiosità di chi opera per la nazionalità e l'indipendenza italiana» (si veda la lettera di Massimo a Gioberti del 9 febbraio 1847 in M. Taparelli D'Azeglio 1992: 271-273). Sdegnata fu, però, la replica di Luigi il quale, in una lettera a Roberto dell'aprile 1847, rivelò che «i superiori non solo non ordinarono, ma vietarono da principio quella stampa per non offendere nessun partito, e a stento me la permisero quando rappresentai che era da inserirsi come nota» (Taparelli D'Azeglio 1932: 237-239).

te pur in grado di riconoscere e sviluppare il bene della nazione, ma esclusivamente ai detentori del potere politico, cioè a coloro che sono legittimati dalla Provvidenza a promuovere il bene comune e ad ordinare la società «con mezzi pubblici», assecondando il processo formativo della nazione (Taparelli 1849: 37).

Definiti i caratteri costitutivi della nazionalità «nella costante di unità di associazione, di lingua e di schiatta, poi nell'esplicazione normale delle forme ed istituzioni sociali e nella natural limitazione del territorio», il gesuita focalizzava l'attenzione sulla connessione tra nazionalità ed indipendenza interrogandosi se una nazione potesse «ella dipendere da un'altra? O almeno da un principe straniero?» (*ivi*: 47). Un'autorità di governo – affermava – si acquista non solamente con l'elezione popolare, come oggi si tende a rivendicare, ma con differenti modalità stabilite dal Creatore affinché in determinate circostanze chi è insignito dell'autorità guidi con ordine il popolo a realizzare i propri fini. Pertanto una nazione è «schiava» se ordinata «al ben privato del solo suo principe, ovvero al ben di popolo straniero» e, in quanto sottoposta ad una indebita soggezione, ha diritto all'indipendenza; ma se il governante, anche se straniero, esercita il potere politico «giustamente» e in virtù di un diritto consolidato non è lecito rivendicare l'autodeterminazione della nazione o di una parte di essa perché significherebbe anteporre la lingua, il commercio, la geografia ed altri elementi materiali all'osservanza del diritto, la cui priorità è sancita dalla Provvidenza e dalla natura delle cose (*ivi*: 55).

L'«intima relazione» tra il principio di nazionalità e il cattolicesimo sarà messa ulteriormente in risalto nella seconda edizione del *pamphlet* – data alle stampe nel 1849 con delle integrazioni in risposta alle critiche di Gioberti (1847) [16] – in cui Taparelli assegnerà all'unità religiosa il ruolo di «primo elemento» del sentimento d'identità nazionale in quanto fattore necessario a rafforzare i rapporti tra i cittadini e la Chiesa «come serve al tutto la parte», precisando però che la nazionalità dev'essere sempre subordinata al cattolicesimo giacché «l'unità nazionale formata dalla religione cattolica è tanto più perfetta di quella

[16] Per un approfondimento rinvio a Traniello (1990), Giovagnoli (2000: 323-331), Di Giannatale (2022b: 25-31).

che formar si potrebbe per interesse, per affetto, per ischiatta, per convivenza e per ogni altro titolo dedotto dall'ordine sensibile e dall'uomo sensitivo» (*ivi*: 69). Uno stretto connubio, quello tra nazionalità e cattolicesimo, che estende i suoi esiti positivi anche nelle relazioni internazionali, infatti la singola nazione, entrando a far parte dell'«immensa società di nazioni», perde la propria indipendenza «dissociante e selvaggia» per acquistare quella grandezza, quella sicurezza e quei vantaggi che si hanno nell'essere parte di una comunità sovranazionale, come avviene, ad esempio, alle città e agli «Stati minori [...] quando in una sola nazione vengono ad incentrarsi e confondersi» (*ivi*: 71). L'unità di pensieri e di affetti ispirata dalla «carità fratellevole» dalla religione cattolica fa sì che «tutte le nazioni prendano parte al bene ed al mal di ciascuna» ed agiscano nel rispetto del diritto e del bene civile e politico delle altre nazioni: «in tale associazione la diplomazia diviene un trattar leale ed amichevole; il commercio, un mezzo di prosperar gli altrui come i propri interessi; la guerra, una protezione accordata ai dritti del debole contro la prepotenza del forte». Purtroppo – si rammarica il gesuita piemontese – la realtà effettuale, corrotta dalle passioni politiche, non corrisponde «perfettamente all'idea del suo divin fondatore» di un'associazione cattolica «veramente regnante» nelle relazioni internazionali: «in tal caso, egli è chiaro che le nazioni cattoliche non muoiono» (*ivi*: 70-72).

Il paragrafo *La Nazionalità nel cattolicismo*, inserito nella seconda edizione del *pamphlet* (*ivi*: 62-87), contribuì non poco a chiarire le precedenti argomentazioni di un Taparelli, preoccupato che l'affermarsi dell'«indole della nazionalità esagerata» generata da un protestantesimo avulso dai valori cattolici e dal rispetto del diritto, potesse sovvertire «la pubblica tranquillità» deteriorando le relazioni tra gli individui e, soprattutto, tra i popoli verso una forma di «nazionalismo» espressione della «grettezza dello spirito municipale» (*ivi*: 81 e 53-54). L'amor patrio – precisa ora il gesuita, impiegando i termini «patria» e «nazione» quasi come sinonimi, a differenza del padre e dei cattolici reazionari del primo Ottocento (cfr. Veca 2015: 30-33) – costituisce in se stesso un sentimento lodevole, ma decade in «idolatria» se gli uomini, discostandosi dai valori cattolicesimo, ergono la patria a fine ultimo della propria esistenza dimenticando

che la vita terrena costituisce solo «uno sgabello per sollevarsi al cielo» (*ivi*: 76-77). L'accusa è esplicitamente rivolta allo spirito nazionale delle società «ammodernate» pervase dal «funesto sentimento dell'individuale egoismo» che, contagiando anche i rapporti tra le nazioni, ha fatto precipitare «la politica e la civiltà alle guerre spietate e alla feroce bramosie di conquiste»; al «nazionalismo pagano», avvezzo a risolvere i conflitti sul campo di battaglia, contrappone pertanto la nazione cattolica, perfezionatasi grazie alla secolare influenza della Chiesa sulle istituzioni politiche e civili, riverente ad ogni lecita manifestazione del diritto e alle autorità legittimamente costituite (*ivi*: 77-81).

La severa critica alle ideologie moderne generate dalla Riforma sembra, dunque, avvalorare la prevalente interpretazione in chiave reazionaria del pensiero taparelliano, «martello delle concezioni liberali» (Messineo 1948: 378), sebbene dalla disamina, in particolare, dei suoi scritti di economia politica sembrano emergere invece elementi e sollecitazioni orientati a non considerarlo «estraneo al pensiero liberale» (cfr. Chafuen Rismondo 2002, Antiseri 2010, Heritier 2013). Differenti letture che confermano i giudizi di quanti hanno posto in evidenzia *in primis* la poliedricità e le «fluttuazioni» delle sue teorie, dovute sia alla mole dei suoi scritti sia alla loro diversa natura (Frattini 1964: 172).

3. *Lo «scrittore» della* Civiltà Cattolica

Nel gennaio del 1848, allo scoppio dei moti per l'autonomia siciliana e per l'attuazione di un programma di riforme di stampo liberale, i padri della Compagnia di Gesù stanziati nell'isola aderirono alla rivolta[17], che per Taparelli rappresentò probabilmente «l'ultima riviviscenza» del suo sogno di conciliare cattolicesimo e liberalismo sostenuto con entusiasmo nei primi anni Quaranta sulla scia del *Primato* giobertiano (Sulas 2019: 844). La posizione filo insurrezionale dei gesuiti siciliani fu, però, biasimata da molti[18], in particolare proprio dall'abate torinese il

[17] Si veda la lettera di Luigi al fratello Massimo del 21 gennaio 1848, in Taparelli D'Azeglio 1932: 243-244.

[18] Per una ricostruzione dell'aspro confronto pubblicistico che, in quell'«anno fatale» per il gesuitismo siciliano, vide contrapposti i seguaci di sant'Ignazio e i

quale stigmatizzò la doppiezza e «l'ipocrisia politica» dei seguaci di sant'Ignazio che si sarebbero mostrati liberali pur di evitare l'espulsione dell'Ordine dall'isola (Gioberti 1851: vol. II, 777-778). Le vicende del biennio rivoluzionario 1848-'49 – che a causa della persecuzione antigesuitica Taparelli trascorse prima nella sua Torino e poi a Marsiglia, dove si era rifugiata la Curia generalizia della Compagnia – segnarono il suo definitivo allontanamento dalle posizioni, seppur molto moderate, risorgimentali e la sua piena adesione all'intransigentismo cattolico promosso poi dalla *Civiltà Cattolica* (Spadolini 1958: 309-311), che si proporrà di fomentare nell'opinione pubblica «una sorta di obiezione di coscienza» (Del Corno 1992: 22) da opporre alla secolarizzazione della società e all'imporsi dello Stato laico teorizzato dalle ideologie moderne[19].

La Primavera dei popoli, alimentata dall'affermarsi del liberalismo e dal principio di nazionalità, era in realtà l'espressione di una «guerra fra le patrie d'Europa» fomentata dalla nascita di nuovi Stati sovrani (Fumagalli Beonio Brocchieri 2006: 92), che coinvolgeva direttamente anche la Chiesa di Roma e il suo Papa-re chiamati a prendere posizione: la guerra dei patrioti italiani contro l'Austria si configurava come una «guerra giusta»? (Minois 1994: 470). Era questo un interrogativo cruciale per i cattolici non solo italiani, a cui il Pio IX rispose autorizzando la piccola armata di volontari costituitasi nello Stato pontificio, guidata da Giovanni Durando, a ricongiungersi alle truppe sabaude nella «guerra nazionale» contro l'esercito austriaco, in quella che veniva "narrata" come «una guerra altamente cristiana», tanto da accettare che i patrioti portassero «la croce di Cristo sulle uniformi» (Durando 1848). Dopo appena un mese, però, il pontefice cambiò posizione e si schierò a difesa dell'ordine costituito, esortando gli Italiani a restare «fedeli ai loro Principi, dei quali [avevano] già sperimentata la benevolenza»; l'appello con cui, nell'allocuzione *Non semel* del 29 aprile 1848, offriva ai governanti e ai popoli europei cristiani la sua

loro denigratori cfr., tra gli altri, i contributi di G. De Rosa (1963 e 1964), Di Carlo (1964), Sindoni (1971: 399-404), Piazza (1989: 117-124).

[19] Per un approfondimento sull'attività della *Civiltà Cattolica* nel decennio di preparazione rinvio a Greco 1976; De Gregorio 2006, Allegri 2021, Di Giannatale 2022.

autorevole mediazione «a conciliare gli animi» e a ristabilire la pace sembrava recuperare il progetto etnarchìco taparelliano che non aveva avuto molta fortuna e che era stato confinato per lo più nella sfera dell'«utopie» (Jacquin 1939: 221; Minois 1994: 493) a causa – com'egli stesso aveva previsto – della «troppa immaginazione ed astrattezza» (Taparelli 1855: vol. II, 309)[20].

Le iniziali resistenze di papa Mastai Ferretti sull'opportunità di patrocinare la nuova iniziativa editoriale in discussione tra i gesuiti caddero all'indomani delle vicende del biennio rivoluzionario 1848-49 quando, ormai irrimediabilmente compromessa la sua immagine di papa riformista e liberale e difensore della nazione italiana (Veca 2019), si persuase della necessità di fornire il mondo cattolico di una voce ufficiale in grado di contrastare «la piaga» sociale del giornalismo moderno – accusato di «spander l'errore» piuttosto che d'informare oggettivamente i lettori – per mezzo di «un'assidua, regolare e logicamente concatenata diffusione di dottrine sociali e cattoliche» (Curci 1850: 14)[21]. Tra i numerosi contributi pubblicati da Taparelli sulla *Civiltà Cattolica* – di cui fin dalla fondazione fu una delle penne più influenti, assumendone anche la direzione negli ultimi anni di vita – particolare attenzione va riservata alla serie di articoli sulla «forza armata» che nel 1854 confluiranno, insieme ad altri interventi e ad alcune parti estrapolate dal *Saggio Teoretico*, nei volumi dell'*Esame critico degli ordini rappresentativi*, in cui l'autore svilupperà un'analisi critica dei governi «ammodernati»,

[20] L'elaborazione dottrinale del gesuita piemontese – ha evidenziato Daniele Menozzi – tuttavia «non diventò prassi di governo durante il papato Pio IX». Il suo offrirsi come supremo moderatore delle ragioni della pace e della guerra tra gli Stati cristiani fu l'esito della revisione alla *Non semel* compiuta dal cardinale Antonelli (cfr. Martina 1974: 235-254); mentre il suo riproporsi nel 1863, in occasione del Congresso per la pace lanciato da Napoleone III (cfr. Liberatore 1864), e nel 1870, nel contesto della guerra franco-prussiana, sembrano dettati più dalla viva preoccupazione per la sopravvivenza dello Stato pontificio che dal suo ruolo di capo della cristianità (Menozzi 2005: 97-98).

[21] Tra la rivista e papa Mastai Ferretti si instaurò fin da subito un legame solido e privilegiato, attestato dal breve *Gravissimun Supremi* del 12 febbraio 1866 con il quale Pio IX istituirà «perpetuamente» il Collegio degli Scrittori della *Civiltà Cattolica*, dipendente completamente dal Superiore Generale della Compagnia di Gesù. Prerogative che saranno confermate da Leone XIII nella lettera apostolica *Sapienti consilio* dell'8 luglio 1890. Per un approfondimento sui caratteri dello Statuto rinvio a G. De Rosa (1999: 33-44).

sia sul piano teorico e che su quello della complessa applicazione pratica dei principi.

In questa cornice politica si colloca il suo aspro biasimo nei confronti del «catafalco» sistema costituzionale volto a far «affratellare» milizie e cittadini, affidandone il comando al popolo attraverso i suoi rappresentanti i quali, a loro volta, delegano il loro potere a ministri autorizzati ad esercitarlo, se necessario «per il ben dello Stato», anche in modo «pieno e dittatorio» contravvenendo agli stessi principi liberali secondo i quali il popolo deve comandare e non solo obbedire (cfr. Taparelli 1852a: 113-126). L'obiettivo della «Grande Nazione», a cui tendono gli Stati ammodernati che aspirano a primeggiare attraverso la forza «sotto lo specioso titolo di unica genealogia», risulta in chiara contraddizione con il contrattualismo liberale elaborato, invece, a tutela della sicurezza e delle libertà individuali; rendere più potente una nazione richiede inevitabilmente che il cittadino, «per il ben della patria», sacrifichi se stesso ai propri rappresentanti e, quindi, al Governo, tanto da «non esservi più uomo che non militi, non più una moneta che non si spenda pei militari» (*ivi*: 243 e 227-230).

La coscrizione obbligatoria rappresenta l'espressione più evidente del «tributo di sangue» a cui è obbligato il popolo da dispotici ministri che, magnificando la «falsa» funzione civilizzatrice delle caserme, cercano di dissimulare il malcontento generato in tutte le classi sociali (*ivi*: 232-237). Considerata dai governi liberali uno dei «primi premi di un popolo», la leva militare era invece ritenuta dal Principe una «dolorosa necessità» a cui dover ricorrere solo in situazioni di estremo pericolo per la comunità; imporre, infatti, all'individuo la propria professione equivale a violare il suo diritto naturale a provvedere alla sua sussistenza e felicità (*ivi*: 238-240). Censurata anche «l'assurda e tirannica» istituzione della guardia nazionale (*ivi*: 364-377), Taparelli conclude le sue riflessioni ribadendo, però, la necessità di una forza armata capace a contrapporsi alle passioni violente dell'uomo e della società; una forza armata individuata in un esercito disciplinato, sempre aggiornato sui nuovi armamenti e sulle tattiche di combattimento, e guidato dal Sovrano, l'unica figura in grado di mantenere l'ordine in quanto «solo

possessore dell'autorità suprema e insieme supremo motor della forza» (*ivi*: 114-117).

Il tema dell'inevitabilità della guerra[22] è al centro anche del saggio *La tregua di Dio e la pace filantropica* (1859 e 1860a) – ispirato dal volume *La Paix et la Trève de Dieu* (1857) dello storico francese Ernest Semichon[23] – in cui Taparelli contrappone la potenza del cattolicesimo, che già nel Medioevo barbarico ed anarchico aveva avviato un nuovo ordine sociale fondato sui principi cristiani e sulla supremazia del diritto sulla forza, alla «nullità del razionalismo filantropico» che continuava a fallire nei suoi propositi di pace, nonostante la fervida attività diplomatica messa in campo dalle cancellerie europee e i vari Congressi organizzati fin dall'inizio del secolo dalla galassia pacifista: «dopo 45 anni di apostolato – osserva il gesuita indicando – gli eserciti stanziali che dovevano abolirsi sono quasi raddoppiati, gli arbitri imparziali che dovevano ascoltarsi parlano a' sordi, il debito pubblico che doveva impedirsi è cresciuto a dismisura, l'intervenimento straniero che doveva evitarsi è divenuto continuo e necessario, la pubblica opinione chiede la pace e non può più ottenerla» (Taparelli 1859: 541). Si tratta di un fallimento annunciato che l'autore imputa «all'empietà luterana», matrice dell'individualismo selvaggio delle ideologie moderne, che ha disgregato la grande famiglia cristiana in cammino verso l'unità, l'ordine e la prosperità, per sostituirla con «l'equilibrio europeo», introducendo nella società religioni nazionali, fini utilitaristici, gelosie e ragioni di Stato. Affinché si possa sperare un giorno in una pace europea, seppur temporanea, è necessario che la società riabbracci il cattolicesimo e che

[22] Su questo aspetto, in particolare, ci lascia perplessi il rinvio di Taparelli alle *Soirées de Saint-Pétersbourg* di De Maistre il quale nel definire la guerra «divine [...] puisque c'est une loi du monde», lo aveva esaltato come strumento utilizzato da Dio «pour venger l'iniquité que les habitants du monde ont commise contre lui» (De Maistre 1821: vol. II, 36-37). Visione, questa, assai distante da quella gesuita che invece giustificava il ricorso alle armi per ripristinare il corretto ordine morale, sociale e politico.

[23] Per un approfondimento sulle iniziative della Pace di Dio e della Tregua di Dio, promosse in Francia dalla Chiesa Cattolica sul finire del X secolo per contrastare il dilagare della violenza e dei conflitti tra feudatari che, dopo il collasso dell'impero carolingio, si contendevano il controllo dei territori, cfr. Duby (1968), Dumas (1973), Vauchez (1985: 97-108), Head, Landes (1992), Barthélemy (1999), Cardini (2003).

i prìncipi si affidino all'arbitrato del Pontefice: giudice imparziale, autorevole e competente. Ciononostante – ribadisce Taparelli – non bisogna giudicare la guerra come il male assoluto, perché essa equivale al «diritto penale fra le nazioni» e, pertanto, «può essere non solo lecita, ma perfino doverosa dovendo il Principe assicurare i sudditi non solo dai perturbatori interni, ma anche dagli esterni assalitori» (Taparelli 1860b: 134-135). Del resto il quadro rivoluzionario che ci circonda, fomentato da massoni e settari divulgatori dei principi dell'89, non permette alternative: «l'Europa è al bivio: o restituite alla Chiesa un'influenza politica, fidandone il governo dei popoli a persone salde nel seguire le dottrine e i precetti morali con quella fermezza che ispira la fede; o rassegnarsi a vedere il mondo scompigliato dalle rivolture» (cfr. Taparelli 1861a, 1861b).

Gli ultimi anni di vita del gesuita piemontese coincisero con gli avvenimenti della seconda guerra d'indipendenza italiana che conclusero il lungo processo d'unità nazionale a discapito anche dello Stato Pontificio che, in seguito alle annessioni plebiscitarie del 1860, si vide limitare i propri confini al solo territorio laziale[24]. Taparelli, che già all'indomani del "lungo Quarantotto" aveva avviato una forte revisione del suo pensiero, era fermamente convinto che il corso degli eventi fosse stato condizionato dall'imponente campagna diffamatoria orchestrata dai liberali che erano riusciti, grazie al favore della stampa, a forzare le coscienze degli Italiani; le sue iniziali aspirazioni ad una collaborazione tra cattolici e liberali moderati avevano ormai ceduto il passo ad un intransigentismo orientato, in chiave «monolitica», a difesa delle prerogative temporali della Chiesa (Dante 1990b: 40-55). Alle ripetute rimostranze e scomuniche di Pio IX nei confronti il governo subalpino e dei suoi fiancheggiatori, accusati di aver fomentato «empie ribellioni» nelle legazioni pontificie e in seguito averle ingiustificatamente invase (Pio IX 1859b e1860a), e ai suoi appelli ai fedeli e ai sovrani europei affinché intervenissero di comune accordo in una sorta di "guerra santa" a protezione della sede apostolica del vicario di

[24] Mano a mano che aumentava la stretta attorno allo Stato Pontificio le pagine della *Civiltà Cattolica* – ha osservato Gabriele De Rosa (1973: 69) – diventarono «sempre più volente», con commenti a «tinte dichiaratamente apocalittiche» (Rusconi 2005: 12).

Cristo (1859a e 1860b), fecero eco due significativi contributi di Taparelli tesi a confutare il «gran principio del non intervento» che aveva permesso le conquiste sabaude nell'Italia centrale nell'indifferenza delle potenze del vecchio continente. Si tratta di un principio alquanto aleatorio – denuncia l'autore – che muta con estrema «elasticità» a seconda degli interessi delle parti in causa, come dimostrano le differenti prese di posizioni assunte dai vari governi in merito al conflitto in Crimea rispetto alla rivoluzione italiana (1860c: 278); ma è soprattutto un agire in contrasto sia con la naturale tendenza dell'uomo ad associarsi, sia con la volontà del Creatore al «mutuo sussidio» che rappresenta «l'essenza dell'umana società [...] regolata da un'autorità, la quale costituisce ordine, e per conseguenza, unità nella moltitudine». Pertanto quando un legittimo sovrano vede attentate i beni e l'ordine pubblico da cospiratori interni o assalitori esterni non solo ha il dovere di chiedere aiuto alla società internazionale ma anche il diritto di ottenerlo (1860a: 644-653).

Le riflessioni taparelliane sulla guerra e sulla pace continueranno ad orientare – almeno fino alla Grande Guerra[25] – la linea editoriale della rivista sui temi del connubio tra protestantesimo e rivoluzione (Ballerini 1873), della rincorsa degli Stati europei agli armamenti (Curci 1862; Liberatore 1868; Ballerini 1876, 1884 e 1887), della coscrizione obbligatoria (Liberatore 1869 e 1875), della risoluzione delle controverse internazionali da affidarsi all'arbitrato del Pontefice (Ballerini 1885b e 1886, Zocchi 1898, Rinaldi 1899) o all'istituzione di un tribunale internazionale (Polidori 1900), della politica coloniale italiana (Ballerini 1885a e 1896, Previti 1891, Zocchi 1896), della critica ai nazionalismi generati dall'affermazione del principio di nazionalità preteso dai liberali (Rosa 1915a e 1915b), della legittimità del principio d'intervento, e quindi della guerra, se conforme al diritto (Chiaudano 1915).

[25] Su questo aspetto rinvio a Del Soldato (2006), Di Giannatale (2015).

Bibliografia

Elemento caratteristico della *Civiltà Cattolica* (*LCC*) dalla sua fondazione fino al 1933 (per la sezione della "Cronaca contemporanea" bisognerà attendere il 1968) sarà l'anonimato sull'autore dei singoli articoli, attribuiti alla Redazione ad indicarne l'omogeneità ideologica. Sebbene non siano stati firmati è possibile in molti casi risalire all'autore degli articoli grazie ai preziosi contributi di Giuseppe Del Chiaro (1904 e 1911).

ABBATE EMMA, 1997, "Luigi Taparelli d'Azeglio e l'istruzione nei collegi gesuitici del XIX secolo", *Archivio Storico per le Province Napoletane*, n. CXV, pp. 467–516.
ALLEGRI MARIO, 2021, *Ricomporre l'idea della civiltà sul concetto cattolico: «La Civiltà Cattolica» 1850-1859*, in Id. (a cura di), *Pensare gli Italiani 1849-1890*, vol. I, *1849-1859*, Rovereto: Memorie della Accademia Roveretana degli Agiati, Scripta Edizioni, pp. 99-147.
ANTISERI DARIO, 2010, *Luigi Taparelli d'Azeglio «Il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria dello Stato»*, in ID., *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai giorni nostri*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 17-28.
AUBERT ROGER, 1961, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in Giuseppe Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del Convegno (Bologna, 27-28-29 dicembre 1960), Roma: Cinque Lune, pp. 133-227.
BALBO CESARE, 1844, *Delle speranze d'Italia*, Parigi: Firmin Didot.
BALLERINI RAFFAELE, 1862, "Del P. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù", *LCC*, vol. IV, pp. 98-101;
_____, 1873, "La civiltà moderna e l'abolizione della guerra", *LCC*, vol. XII, pp. 385-397;
_____, 1876, "Del disarmo europeo", *LCC*, vol. IX, pp. 513-528;
_____, 1884, "Della pace armata", *LCC*, vol. XII, pp. 513-526;
_____, 1885a, "Dell'impero coloniale d'Italia", *LCC*, vol. XI, pp. 257-268;
_____, 1885b, "La mediazione papale e la rivoluzione italiana", *LCC*, vol. XII, pp. 262-270;
_____, 1886, "Delle conseguenze della mediazione papale", *LCC*, vol. I, pp. 257-271;
_____, 1887, "Degli armamenti europei", *LCC*, vol. VI, pp. 641-654;
_____, 1896, "Del flagello eritreo", *LCC*, vol. V, pp. 5-15.

BARBERINI GIOVANNI, 2012, "Principi di diritto internazionale nella teologia cattolica", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, pp. 1-20.
BARTHÉLEMY DOMINIQUE, 1999, *L'An Mil et la Paix de Dieu. La France chrétienne et féodale (980-1060)*, Paris: Fayard.
BEHR THOMAS, 2003, "Luigi Taparelli D'Azeglio, SJ (1793-1862) and the development of Scholastic natural-law thought as a science of society and politics", *Journal of Markets & Morality*, vol. 6, n. 1, pp. 99-115;
_____, 2019, *Social Justicie and Subsidiarity. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Thought,* Washington DC: The Catholic University of America Press.
BIANCARDI GIUSEPPE, 2002, "Aspetti dell'apologetica ottocentesca nelle inedite Lezioni filosofiche sulla Religione del p. Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)", *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, vol. 8, pp. 111-169.
BIANCHINI MARCO, 1996, *La «Civiltà Cattolica» e il carattere etico dell'economia politica*, in Massimo M. Augello, Marco Bianchini, Marco E.L. Guidi (a cura di), *Le riviste di economie in Italia (1700-1900). Dai giornali scientifico-letterari ai periodici specialistici*, Milano: Franco Angeli, pp. 289-310.
BONANATE LUIGI, 2005, *La guerra*, Roma-Bari: Laterza.
BONDOLFI ALBERTO, 2022, "Attorno alla dottrina della «guerra giusta» – la sua evoluzione storica dall'antichità alla prima modernità", *Filosofia Morale*, n. 2, pp. 13-38.
BONVEGNA GIUSEPPE, 2016, *Nazionalità, indipendenza, cattolicesimo: il contributo di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. (1793-1862)*, in L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *La nazione «alternativa»*, Crotone: D'Ettoris, pp. 11-32.
BRENNAN MCKINLEY PATRICK, 2014, *Subsidiarity in the Tradition of Catholic Social Doctrine*, in Michelle Evans, Augusto Zimmermann (a cura di), *Subsidiarity in Comparative Perspective*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, pp. 29-38.
BRIÈRE DE LA YVES, 1932, *La communauté des puissances: d'une communauté inorganique à une communauté organique*, Paris: Beauchesne.
BRUCCULERI ANGELO, 1926, "Un precursore italiano della Società delle Nazioni", *LCC*, vol. I, pp. 395-405; vol. II, pp. 28-37 e 121-131;
_____, 1963, "La scienza economica nella concezione del Padre Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. I, pp. 222-231.
CALORE ANTONELLO, 2009, *Agostino e la teoria della "guerra giusta"*, in Aldo Andrea Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età moderna*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 13-24.
CAMURANI ERCOLE, 2011, *1810-2010: duecento anni di liberalismo. La questione liberale e la «Civiltà Cattolica». Liberalismo cattolico e cattolicesimo liberale*, Fidenza: Mattioli 1885.

CARDINI FRANCO, 2003, *Guerra e crociata*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente Medievale. Temi e percorsi*, vol. I, Torino: Einaudi, pp. 498-516.
CARLETTI GABRIELE, 2019, *La Chiesa baluardo dell'antisocialismo*, in ID., *O cattolici col Papa o barbari col socialismo. L'antisocialismo in Italia (1849-1899)*, Napoli: Guida, pp. 73-116.
CASSI ALDO ANDREA, 2003, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del* bellum iustum, in Antonello Calore (a cura di), *Seminari di storia e di diritto. «Guerra giusta»? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano: Giuffrè, pp. 101-158;
_____, 2015, *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma: Salerno.
CHAFUEN RISMONDO ALEJANDRO, 2002, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore*, in Enrico Colombatto, Alberto Mingardi (a cura di), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 109-143.
CHENAUX PHILIPPE, 2017, "All'insegna del neotomismo e dell'intransigentismo nella Roma di Leone XIII", *Ioannes XXIII. Annali della Fondazione papa Giovanni XXIII*, n. 5, pp. 15-24.
CHIAUDANO GIUSEPPE, 1915, "La guerra e l'insegnamento della scuola cattolica", *LCC*, vol. II, pp. 3-22.
COVA LUCIANO, 2006, *Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano*, in Gilda Manganaro Favaretto (a cura di), *La guerra. Una riflessione multidisciplinare*, Trieste: EUT, pp. 135-179.
CURCI CARLO MARIA, 1850, "Il giornalismo moderno ed il nostro programma", *LCC*, vol. I, pp. 1-22;
_____, 1862, "La pace armata della moderna Europa", *LCC*, vol. II, pp. 129-144.
DANTE FRANCESCO, 1990a, *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium;
_____, 1990b, *La collaborazione tra laici e cattolici nel disegno politico di Prospero Taparelli D'Azeglio*, in Id., *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium, pp. 11-56;
_____, 2004, *«La Civiltà Cattolica» e la «Rerum Novarum». Cattolici intransigenti nell'Europa del XIX secolo*, Milano: Unicopli.
DAL PANE LUIGI, 1949, "Genesi della riforma corporativa di Pio IX", *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, nuova serie, n. 11-12, pp. 603-608.
DAVERIO ROCCHI GIOVANNA (a cura di), 2013, *Dalla concordia dei greci al* bellum iustum *dei moderni*, Milano: Franco Angeli - San Marino: San Marino University Press.

DE GREGORIO FULVIO, 2006, *I rapporti tra Stato e Chiesa nel 1850 nelle cronache di «Civiltà Cattolica»*, in ID., *Per una storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. Considerazioni generali sul cattolicesimo liberale dell'Ottocento. Profili storico-giuridici*, Roma: Aracne, pp. 66-77

DEL CHIARO GIUSEPPE, 1904, *Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-decembre 1903)*, Roma: La Civiltà Cattolica;

_____, 1911, *La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1904-1910*, Roma: La Civiltà Cattolica.

DEL CORNO NICOLA, 1992, *Gli scritti sani: dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano: Franco Angeli;

_____, 2017, *Patrie reazionarie*, in *Italia reazionaria. Uomini e idee dell'antirisorgimento*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, pp. 155-176.

DE MAISTRE, JOSEPH, 1821, *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris: Cosson.

DEL SOLDATO EVA, 2006, "Le molte guerre di padre Enrico Rosa. Gli articoli censurati de «La Civiltà Cattolica» durante la Grande Guerra", *Storia e problemi contemporanei*, vol. 19, fasc. 42, pp. 37-59.

DE ROSA GABRIELE, 1963, *I gesuiti in Sicilia e la Rivoluzione del '48*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura;

_____,1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e i moti del '48 in Sicilia*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 115-128;

_____, 1973², *Le origini della Civiltà Cattolica*, in Id. (a cura di), *Civiltà Cattolica 1850-1945. Antologia*, vol. I, Firenze: Landi, pp. 9-101.

DE ROSA GIUSEPPE, 1999, *La Civiltà Cattolica 150 anni al servizio della Chiesa (1850-1999)*, Roma: La Civiltà Cattolica.

DE VITORIA FRANCISCO, 1539a [1996], *Relectio de Indis*, testo critico di Luciano Pereña, edizione italiana e traduzione di Ada Lamacchia, Bari: Levante;

_____, 1539b [2005], *Relectio de iure belli o paz dinámica*, edizione italiana, traduzione, introduzione e note di Carlo Galli, Bari-Roma: Laterza.

DEZZA PAOLO, 1942, *I neotomisti italiani del XIX secolo*, 2 voll., Milano: Bocca.

DIANIN GIAMPAOLO, 2000, *Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Roma: Glossa.

DI CARLO ENRICO, 1964, *Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di*

Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 129-144.
DI GIANNATALE FABIO, 2015, *"The Most Terrible Calamity That Has Ever Fallen on Europe": The Great War Commented by La Civiltà Cattolica*, in Antonello Folco Biagini, Giovanna Motta (a cura di), *The First World War: Analysis and Interpretation*, vol. I, Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 151-165;
_____, 2022a, *«La Civiltà Cattolica» e la critica della modernità (1850-1861)*, Napoli: Guida Editori;
_____, 2022b, *Il principio di nazionalità tra diritto e politica*, in ID. *«La Civiltà Cattolica» e la critica della modernità (1850-1861)*, Napoli: Guida Editori, pp. 17-64.
DI ROSA LUIGI, 1991, *Luigi Taparelli. L'altro d'Azeglio*, Milano: Cisalpino.
DI SIMONE MARIA ROSA, 1976, "Stato e ordini rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli D'Azeglio*", Rassegna Storica del Risorgimento*, fasc. II, pp. 139-151.
DROULERS PAUL, 1982, *Question sociale, État, Église, dans la «Civiltà Cattolica» à ses débuts*, in *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 95-121.
DUBY GEORGE, 1968, *I laici e la pace di Dio* in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 448-461.
DUMAS ANDRÉ, 1973, *La direzione morale della società laica. Il mantenimento della pace*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, vol. VII, in A. Dumas, É. Amann (a cura di), *L'epoca feudale. La Chiesa del particolarismo (888-1057)*, seconda edizione italiana curata da Ovidio Capitani, Torino: S.A.I.E., pp. 637-658.
DURANDO GIOVANNI, 1848, *Ordine del giorno al corpo d'operazione. 5 aprile 1848*, Bologna: Tip. Governativa.
FERRERO IDA, 2019, *La polemica tra Luigi Taparelli d'Azeglio e Luigi Amedeo Melegari: il casus belli della «moderazione degli ordini rappresentativi»*, in Enrico Genta, Andrea Pennini, Domenico De Franco (a cura di), *«Une très-ancienne famille piémontaise». I Taparelli negli anni sabaudi (XVII-XIX secolo)*, Torino: Ledizioni, pp. 138-150.
FORMIGONI GUIDO, 1998, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna: Il Mulino.
FRANZINELLI MIMMO, BOTTONI RICCARDO (a cura di), 2005, *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino.
FRATTINI ERNESTO, 1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e il tradizionalismo della Restaurazione*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 171-190.

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI MARIATERESA, 2006, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a Papa Wojtlya*, Roma-Bari: Laterza.
GALLI CARLO, 2004, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Guerra*, Roma-Bari: Laterza, pp. VII-XXVIII.
GEUNA MARCO, 2013, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in Giovanna Daverio Rocchi (a cura di), *Dalla concordia dei greci al* bellum iustum *dei moderni*, Milano: Franco Angeli - San Marino: San Marino University Press., pp. 143-174.
GIOBERTI VINCENZO, 1847, *Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Il Gesuita moderno*, tomo V, Losanna: Bonamici, pp. 417-465;
_____, 1851, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, 2 voll., Parigi, Torino: Bocca.
GIOVAGNOLI AGOSTINO, 2000, *Cattolici e stato nazionale: il dibattito del 1848*, in Pier Luigi Ballini (a cura di), *La rivoluzione liberale e le nazioni divise*, Venezia: Istituti Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, pp. 315-334.
GRECO GAETANO, 1976, "La Civiltà Cattolica nel decennio 1850-1859. Appunti sulla pubblicistica reazionaria durante il Risorgimento", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. VI, fasc. 3, pp. 1051-1095.
HEAD THOMAS, LANDES RICHARD (a cura di), 1992, *The peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca, London: Cornell University Press.
HERITIER PAOLO, 2013, *Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in Philippe Nemo, Jean Petitot (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 505-530.
IURLARO FRANCESCA, 2024, *The Law of International Love: Luigi Taparelli d'Azeglio on Catholic Natural Law and the Law of Nations*, in Elisabetta Fiocchi Malaspina, Gabriella Silvestrini (a cura di), *Natural Law and the Law of Nations in Eighteenth- and Nineteenth-Century Italy*, Leiden, Boston: Brill, pp. 257-284.
JACQUIN ROBERT, 1939, *L'ordre international d'après Taparelli d'Azeglio*, in *Vitoria et Suarez: contribution des théologiens au droit international moderne; Préface* par James Brown Scott, *Introduction* par Yves de la Brière, Paris: Pedone, pp. 209-226;
_____, 1964, *L'actualité du droit hypotactique*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 191-206.
KRIENKE MARKUS, 2012, "Rosmini anticipatore della svolta personalistica nell'etica sociale cristiana. Contemporaneamente un contributo alla determinazione del rapporto tra Rosmini e Taparelli sull'etica del diritto", *Synaxis*, n. 2, pp. 99-136.

LCC, 1983, "La Chiesa, la guerra e la pace. Dall'«inevitabilità» della guerra alla «possibilità» della pace", *LCC*, vol. I, pp. 3-14.
LEGITIMO GIANFRANCO, 1963, *Sociologi cattolici italiani- De Maistre – Taparelli – Toniolo*, Roma: Gianfranco Volpe.
LENER SALVATORE, 1963, "Il diritto naturale appoggiato sul fatto del padre Taparelli e l'antigiusnaturalismo contemporaneo", *LCC*, vol. IV, pp. 346-359 e 594-607.
LIBERATORE MATTEO, 1864, "Le risposte dei sovrani pel Congresso europeo", *LCC*, vol. IX, pp. 129-145;
_____,1868, "Gli odierni armamenti, ossia la forza surrogata al diritto", *LCC*, vol. I, pp. 641-647;
_____,1869, "I chierici assoggettati alla leva", *LCC*, vol. VI, pp. 513-530;
_____,1875, "La legge per la leva dei chierici", *LCC*, vol. VI, pp. 528-540.
MALUSA LUCIANO, 1986, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., Milano: IPL.
MARTINA GIACOMO, 1974, *Pio IX (1846-1850)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana
_____, 1986, *Pio IX (1851-1866)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
MASNOVO AMATO, 1923, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milano: Vita e Pensiero.
MASSA PINTO ILENIA, 2003, *La concezione antica dell'origine dello Stato e il principio di sussidiarietà: Luigi Taparelli D'Azeglio*, in ID., *Il principio di sussidiarietà. Profili storici e costituzionali*, Napoli: Jovene, pp. 213-305.
MELLINATO GIUSEPPE, 1993, *Carteggio inedito Liberatore-Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica durante il secondo Ottocento*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia Teologica Romana.
MENOZZI DANIELE, 1993, *Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII*, in ID., *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino: Einaudi, pp. 73-90;
_____, 2005, *Ideologia di cristianità e pratica della «guerra giusta»*, in Mimmo Franzinelli, Riccardo Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino, pp. 91-127;
_____, 2007, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in Alberto Mario Banti, Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annale n. 22, *Il Risorgimento*, Torino: Einaudi, pp. 451-478.
MESSINEO ANTONIO, 1936, "Gian Domenico Romagnosi e il P. Luigi Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. I, pp. 20-31;
_____, 1947, "Il P. Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. II, pp. 448-451;

_____, 1948, "Il P. Luigi Taparelli D'Azeglio e il Risorgimento italiano", *LCC*, vol. III, pp. 373-386 e 492-502;
_____, 1962, "Il P. Luigi Taparelli D'Azeglio e la Civiltà Cattolica", *LCC*, vol. III, pp. 544-555;
_____, 1963, "Comunità mondiale e autorità mondiale", *LCC*, vol. III, pp. 313-324 e 430-441.
MINOIS GEORGES, 2003, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Bari: Dedalo.
OCCHETTA FRANCESCO, 2007, *Jesuitas y Papas, la guerra y la paz. La evolución del pensamiento de la Santa Sede sobre la guerra y la paz leída por los Jesuitas de La Civiltà Cattolica*, Madrid: Endymion;
_____, 2010, "La pace nel pensiero dei Papi del Novecento", *LCC*, vol. IV, pp. 540-551.
PANGALLO MARIO, 2010, "Il tomismo e la filosofia cristiana secondo Leone XIII", in Philippe Chenaux (a cura di), *Leone XIII: tra modernità e tradizione*, *Lateranum*, a. LXXVI, n. 2, pp. 257-266.
PEREGO ANGELO, 1947 e 1950, "L'imposta progressiva nel pensiero di Luigi Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. IV, pp. 136-147; vol. III, 368-378 e 614-624.
PIAZZA SALVATORE, 1989, "I primi anni de «La Civiltà Cattolica»", *Il Diritto Ecclesiastico e Rassegna di Diritto Matrimoniale*, a. C, parte prima, pp. 102-129.
PIO IX, 1848, Non semel, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-non-semel-29-aprile-1848.html;
_____, 1859a, *Ad Gravissimum*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-ad-gravissimum-20-giugno-1859.html;
_____, 1859b, *Maximo Animi*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-maximo-animi-26-settembre-1859.html,
_____, 1860a, *Cum Catholica Ecclesia*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/breve-cum-catholica-ecclesia-26-marzo-1860.html;
_____, 1860b, *Novos et Ante*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-novos-et-ante-28-settembre-1860.html;
_____, 1866, "Gravissimus supremi", *LCC*, vol. VI, pp. 6-15.
PIOLANTI ANTONIO, 1983, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
PIRRI PIETRO, 1927a, "Il P. Taparelli D'Azeglio e il rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano", *LCC*, vol. I, pp. 107-121 e 398-409;
_____, 1927b, "Le idee del P. Taparelli D'Azeglio sui governi rappresentativi", *LCC*, vol. II, pp. 207-219 e 397-412;

_____, 1927c, "La Scolastica e la politica dei gesuiti. A proposito di una polemica", *LCC*, vol. III, pp. 193-205;
_____, 1928a, "Il Padre Luigi Taparelli D'Azeglio artista", *LCC*, vol. II, pp. 304-318;
_____, 1928b, "Intorno alle origini del rinnovamento tomista in Italia", *LCC*, vol. IV, pp. 215-229 e 396-411;
_____, 1929, "La rinascita del tomismo a Napoli", *LCC*, vol. I, pp. 229-244 e 422-433; vol. II, pp. 31-42;
_____, 1932, *Il Taparelli e il Risorgimento*, in Pietro Pirri (a cura di), *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1870)*, vol. XIV, Torino: Bocca, pp. 1-24.
POLIDORI EUGENIO, 1900, "La questione del tribunale internazionale", *LCC*, vol. XII, pp. 277-290.
PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, «LA CIVILTÀ CATTOLICA» (a cura di), 1964, *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
PREVITI LUIGI, 1891, "Errori menzogne e delitti", *LCC*, vol. X, pp. 129-138;
PROSPERI ADRIANO, 2005, *«Guerra Giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento*, in Mimmo Franzinelli, Riccardo Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino, pp. 29-90.
RINALDI CARLO, 1899, "La Russia e l'arbitrato della Santa Sede per la pace", *LCC*, vol. V, pp. 385-398.
ROMANI ROBERTO, 2013, "Fiscalità cattolica e fiscalità liberale. Taparelli D'Azeglio e la «Civiltà Cattolica»", *Contemporanea*, n. 1, pp. 7-38.
ROSA ENRICO, 1915a, "Nazionalismo e amor di patria secondo la dottrina cattolica", *LCC*, vol. I, pp. 129-144 e 420-435;
_____, 1915b, "Equivoci di nazionalismo: "martiri" in guerra e "preti in zaino", *LCC*, vol. II, pp. 423-440.
RUSCONI ROBERTO, 2005, "Devozione per il pontefice e culto per il Papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di «La Civiltà Cattolica»", *Rivista di storia del cristianesimo*, n. 1, pp. 9-37.
SALE GIOVANNI, 2001, *«La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Milano: Jaca Book – Roma: La Civiltà Cattolica.
SCATTOLA MERIO, 2010, *Protestantesimo e diritto naturale cattolico nel XVIII secolo*, in Giulia Cantarutti, Stefano Ferrari (a cura di), *Illuminismo e protestantesimo*, Milano: Franco Angeli, pp. 131-148.
SEMICHON ERNEST, 1857, *La Paix et la Trève de Dieu. Histoire des premiers développements du Tiers-État par l'Église et les associations*, Paris: Didier et Ce.

SINDONI ANGELO, 1971, "Le Scuole Pie in Sicilia. Note sulla storia dell'ordine scolopico dalle origini al secolo XIX", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, n. 2, pp. 375-421.
SPADOLINI GIOVANNI, 1958, "L'intransigentismo cattolico: dalla «Civiltà Cattolica» al «Sillabo»", *Rassegna Storica Toscana*», vol. 4, fasc. I, pp. 309-332.
STAICO UBALDO, 2006, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, Roma: Aracne.
SUÁREZ FRANCISCO, 1584 [2014], *Sulla guerra*, a cura e con un saggio introduttivo di Aldo Andrea Cassi, Macerata, Roma: Quodlibet;
_____, 1621 [1858], *De Charitate*, in *Opera omnia*, vol. XII, Parisiis: Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, pp. 635-763.
SULAS CINZIA, 2017, "La riforma della Ratio studiorum di fronte al paradigma scientifico moderno. La prospettiva di Luigi Taparelli SJ, rettore al Collegio Romano (1824–1829)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n. II, pp. 300-336;
_____, 2019, *Taparelli D'Azeglio Prospero [Luigi]*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 94, p. 84 con rinvio a https://www.treccani.it/enciclopedia/prospero-taparelli-d-azeglio_(Dizionario-Biografico)/.
TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI, 1855, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1843, 5 voll., Palermo: Stamperia d'Antonio Muratori); ed. corretta ed accresciuta dall'Autore, 2 voll., Roma: Coi tipi della Civiltà, Cattolica;
_____, 1849, *Della nazionalità. Breve scrittura* (1847, Genova: Ponthenier), nuova edizione rivista e accresciuta notabilmente con una risposta alle *Osservazioni di Vincenzo Gioberti*, Firenze: Ducci;
_____, 1852a, "La forza armata nelle costituzioni moderne", *LCC*, vol. IX, pp. 113-126 e 226-246;
_____, 1852b, "La milizia cittadina. Sulla forza armata nelle costituzioni moderne", *LCC*, vol. IX, pp. 364-377;
_____, 1852c, "I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai", *LCC*, vol. X, pp. 225-236 e 368-380;
_____, 1854, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, 2 voll., Roma: Tipografia della Civiltà Cattolica;
_____, 1859 e 1860b, "La tregua di Dio e la pace filantropica", *LCC*, vol. II, pp. 529-541; vol. VII, pp. 129-144;
_____, 1860a, "Il non intervento", *LCC*, vol. V, pp. 641-659;
_____, 1860c, "Il gran principio del non intervento", *LCC*, vol. VIII, pp. 277-284;
_____, 1861a, "Rovina e rimedio della pace europea", *LCC*, vol. XI, pp. 5-25;
_____, 1861b, "Il rimedio dov'è", *LCC*, vol. XII, pp. 5-19;

_____, 1932, *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, a cura di Pietro Pirri, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1870)*, vol. XIV, Torino: Bocca.

TAPARELLI D'AZEGLIO MASSIMO, 1846, *Degli ultimi casi di Romagna. Riflessioni*, Italia (ma Firenze: Tip. Ricci);

_____, 1992, *Epistolario (1819-1866)*, vol. III, Torino: Centro Studi Piemontesi.

TARADEL RUGGIERO, RAGGI BARBARA, 2000, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma: Editori Riuniti.

TRANIELLO FRANCESCO, 1990, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in ID., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano: Franco Angeli, pp. 43-62.

TURCO GIOVANNI, 2011, "Protestantesimo e modernità. Soggettivismo religioso e soggettivismo politico nell'analisi di Balmes, de Maistre e Taparelli", *Espíritu*, n. 142, pp. 311-377.

VAUCHEZ ANDRÉ, 1985, *Nascita di una cristianità (metà del secolo X – fine dell'XI)*, in Robert Fossier (a cura di), *Storia del Medioevo*, vol. II, *Il risveglio dell'Europa: 950-1250*, Torino; Einaudi, pp. 86-125.

VECA IGNAZIO, 2015, *«Le nazioni cattoliche non muoiono». Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)*, in Daniele Menozzi (a cura di), *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo / Catholicism, Nation and Nationalism*, Pisa: Edizioni della Normale, pp. 11-40;

_____, 2019, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma: Viella.

VERDINO STEFANO, 2017, *Luigi Taparelli*, in ID., *La buona causa. Storia e voci della Reazione in Italia*, Torino: Nino Aragno, pp. 559-568.

VIAN GIOVANNI, 2013, *Taparelli D'Azeglio Luigi*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Storia e Politica*, https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-taparelli-d-azeglio_%28altro%29/.

ZOCCHI GAETANO, 1896, "Italianità, Civiltà e Religione in Africa", *LCC*, vol. V, pp. 385-396 e 513-531;

_____, 1898, "Pax", *LCC*, vol. IV, pp. 11-29.

Abstract

LA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA E LE PROSPETTIVE DI PACE NEL PENSIERO DI LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

(THE JUSTIFICATION OF WAR AND PROSPECTS FOR PEACE IN THE THOUGHT OF LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO)

Keywords: Luigi Taparelli D'Azeglio, war, peace, Jesuits, Catholic Intransigentism, *La Civiltà Cattolica*.

A pioneer of the Thomistic revival in Italy, the Piedmontese Jesuit Luigi Taparelli d'Azeglio was one of the most prominent and influential figures within the intransigent front of 19th-century Italian Catholicism. Through his *Saggio teoretico* and various writings in *La Civiltà Cattolica*, of which he was a founding member, this paper seeks to explore Taparelli's reflections on a topic rarely studied by scholars: war and, by extension, peace. These reflections would later shape the journal's editorial stance and influence papal thought well into the 20th century.

FABIO DI GIANNATALE
Università degli Studi di Teramo
Dipartimento di Scienze della Comunicazione
fdigiannatale@unite.it
ORCID: 0000-0002-5557-9713

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.01