



Tesi di perfezionamento in Discipline storiche

LUCA SANDONI

## **CATTOLICI E «PRINCIPES DE 1789»**

---

**L'eredità della rivoluzione  
nella cultura cattolica francese del Secondo Impero  
(1851-1870)**

Sotto la direzione del  
Prof. DANIELE MENOZZI

Anno accademico 2015-2016



## INDICE

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ABBREVIAZIONI.....                                                                                             | 7   |
| INTRODUZIONE .....                                                                                             | 11  |
| 1. Cattolicesimo francese e contro-rivoluzione: una messa a punto .....                                        | 11  |
| 2. Cattolici francesi e rivoluzione nel XIX secolo, tra politica, storia e religione .....                     | 18  |
| 3. Il Secondo impero: sincretismi politici e alleanze cangianti .....                                          | 22  |
| 4. «Principes de 1789»: sulle tracce di un sintagma sfuggente.....                                             | 24  |
| 5. Struttura della tesi e distribuzione degli argomenti.....                                                   | 28  |
| PARTE PRIMA                                                                                                    |     |
| TRA DIO E CESARE. CATTOLICI E «PRINCIPES DE 1789» NELL'IMPERO "AUTORITARIO" (1851-60) .....                    | 30  |
| CAPITOLO I                                                                                                     |     |
| Colpo di Stato e «grands principes de 1789». Reazioni e primi approcci cattolici .....                         | 33  |
| 1. Dalle «Idées napoléoniennes» ai «grands principes de 1789».....                                             | 33  |
| 1.1 <i>L'Appel au peuple</i> .....                                                                             | 33  |
| 1.2 Da Sant'Elena alle <i>Idées napoléoniennes</i> .....                                                       | 40  |
| 1.3 La costituzionalizzazione dei «grands principes de 1789» .....                                             | 42  |
| 2. Un evento provvidenziale? Il cattolicesimo francese e il colpo di Stato.....                                | 48  |
| 2.1 Alla radice di un consenso: la «peur de 1852».....                                                         | 48  |
| 2.2 Montalembert-Veuillot, l'asse del consenso cattolico .....                                                 | 51  |
| 2.3 Un'opposizione minoritaria e ritirata.....                                                                 | 56  |
| 2.4 L'adesione silenziosa dell'episcopato.....                                                                 | 64  |
| 2.5 «Acquitter la dette de l'Eglise envers la France»: l'atteggiamento della S. Sede .....                     | 73  |
| 3. I «principes de 1789» tra provvidenzialismo e contro-rivoluzione .....                                      | 82  |
| 3.1 «Le 18 brumaire de la Providence» .....                                                                    | 82  |
| 3.2 «La date la plus anti-révolutionnaire de notre histoire».....                                              | 92  |
| 3.3 «Grands principes de 1789», un sintagma ineludibile .....                                                  | 101 |
| CAPITOLO II                                                                                                    |     |
| «Le grand signe de contradiction de nos jours». Interpretazioni e divergenze cattoliche sull'Ottantanove ..... | 113 |
| 1. L'Ottantanove di Luigi XVI: cattolici legittimisti e «principes de 1789» .....                              | 113 |
| 1.1 Cattolicesimo, legittimismo, rivoluzione: una nota preliminare .....                                       | 113 |
| 1.2 «Principes de 1789» e riformismo regio: i discorsi di Falloux e Berryer (1851) .....                       | 117 |
| 1.3 Albert Du Boys tra «principes de la révolution» e «principes de 1789» (1851-54) .....                      | 129 |

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>2. L'anti-Ottantanove di Montalembert (1851-52)</b> .....                             | 142 |
| 2.1 <i>Contra Berryer</i> . genesi di un discorso anti-rivoluzionario .....              | 142 |
| 2.2 Il discorso di Montalembert, nel solco del pensiero tradizionalista .....            | 151 |
| <b>3. Divergenze cattolico-liberali sull'interpretazione dell'Ottantanove</b> .....      | 160 |
| 3.1 Le reazioni cattoliche al discorso di Montalembert .....                             | 160 |
| 3.2 «Le Correspondant» e l'Ottantanove, un rapporto complesso (1847-52).....             | 164 |
| 3.3 Ancora sulla Costituente: la schermaglia tra Du Boys e Louis de Carné (1852-55)..... | 169 |
| 3.4 Cattolici liberali e «problème de 89»: un primo bilancio .....                       | 177 |

### CAPITOLO III

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dalla storia alla politica. Prime politicizzazioni cattoliche del sintagma «principes de 1789» ..... | 185 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1. Accettare i «principes de 1789»: una discriminante intra-cattolica?</b> .....             | 185 |
| 1.1 L'«étiquette de 89» e la linea del “nuovo” «Correspondant» (1855-56).....                   | 185 |
| 1.2 «L'Univers» tra intransigenza dottrinale e flessibilità politica (1855-57) .....            | 197 |
| 1.3 Cattolici e «principes de 1789»: due politicizzazioni parallele e contrarie .....           | 208 |
| <b>2. «Principes de 1789» e neo-gallicanesimo: la proposta di Henri Maret</b> .....             | 212 |
| 2.1 Dal separatismo mennesiano al neo-gallicanesimo: continuità e contraddizioni.....           | 212 |
| 2.2 Un'alleanza in nome dei «principes de 1789»: i due <i>mémoires</i> di Maret a Rouland ..... | 220 |
| 2.3 Maret contro «L'Univers»: un'ostilità strategica.....                                       | 230 |
| <b>3. I «principes de 1789» alla prova della questione romana</b> .....                         | 236 |
| 3.1 La difesa del potere temporale tra <i>ancien régime</i> e «principes de 1789» .....         | 236 |
| 3.2 L'ombra della condanna: primo atto .....                                                    | 250 |

### PARTE SECONDA

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| <b>I «PRINCIPES DE 1789» AL VAGLIO DI ROMA (1861-63)</b> ..... | 259 |
|----------------------------------------------------------------|-----|

### CAPITOLO IV

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Un tentativo di risoluzione. <i>Les principes de 89 et la doctrine catholique</i> di Léon-Nicolas Godard..... | 261 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1. L'abbé Godard, «un ecclésiastique qui allait un peu vite»?</b> .....          | 263 |
| 1.1 Il discepolo di Parisi: da seminarista a professore tra mura ultramontane ..... | 263 |
| 1.2 La libertà alla prova: l'esperienza del Quarantotto .....                       | 276 |
| 1.3 Missionario, esploratore, cappellano: la movimentata maturazione di Godard..... | 279 |
| 1.4 L'abbé Godard, o dell'incompiutezza .....                                       | 286 |
| <b>2. Stimoli, committenze, influenze</b> .....                                     | 289 |
| 2.1 Moventi e intenti dell'opera di Godard .....                                    | 289 |
| 2.2 Editore o committente? Il ruolo-chiave di Jacques Lecoffre .....                | 292 |
| 2.3 L'ombra del maestro: Parisi e le influenze «langroises».....                    | 299 |

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>3. Caratteri e linee-guida dell'opera di Godard</b> .....                                    | 306 |
| 3.1 Godard, il vescovo La Luzerne e la <i>Déclaration</i> del 1789: un rapporto complesso ..... | 306 |
| 3.2 Un'opera rigidamente neoscolastica .....                                                    | 315 |
| 3.3 Struttura, tematiche e argomentazioni.....                                                  | 319 |

## CAPITOLO V

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Lettera o spirito? La polarizzazione del dibattito cattolico sui «principes de 1789» ..... | 331 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1. Gli attacchi cattolico-intransigenti contro Godard</b> .....                           | 331 |
| 1.1 La requisitoria di Jules Morel .....                                                     | 331 |
| 1.2 La codificazione intransigente di Gaston de Ségur .....                                  | 337 |
| <b>2. Il cattolicesimo liberale e l'opera di Godard, tra adesioni e cautele</b> .....        | 343 |
| 2.1 <i>Pro Lecoffre</i> : la terza via del legitimista Nettement .....                       | 343 |
| 2.2 La tardiva adesione del «Correspondant» .....                                            | 348 |
| <b>3. Una conciliazione intransigente? La lettura dei «principes» di Henri Ramière</b> ..... | 354 |
| 3.1 Principi del 1789 e regalità sociale di Cristo .....                                     | 354 |
| 3.2 Critiche e perplessità intransigenti intorno alla proposta di Ramière .....              | 364 |
| 3.3 Da Tolosa a Roma: le vicissitudini censorie di <i>Les espérances de l'Eglise</i> .....   | 371 |
| <b>4. Tra lettera e spirito: approcci cattolici alla <i>Déclaration</i> del 1789</b> .....   | 380 |

## CAPITOLO VI

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Roma locuta</i> . L'intervento della S. Sede e le sue conseguenze ..... | 383 |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1. La censura dell'Indice</b> .....                                                   | 383 |
| 1.1 Tempo di condanne: la Curia romana all'inizio del 1862 e la denuncia di Godard ..... | 383 |
| 1.2 Le ragioni dei denunciatori.....                                                     | 388 |
| 1.3 Le ragioni dei censori .....                                                         | 391 |
| <b>2. Mobilitazioni e schermaglie in difesa di Godard</b> .....                          | 397 |
| 2.1 Le reazioni cattolico-liberali, tra sgomento e irrigidimento .....                   | 397 |
| 2.2 Limitare i danni: interventi ufficiosi, interventi ufficiali .....                   | 401 |
| 2.3 Tra martiri e “indirizzi”, la riunione episcopale del maggio-giugno 1862.....        | 408 |
| <b>3. I «principes de 1789» secondo Roma. Il discorso di Francesco Nardi</b> .....       | 417 |
| 3.1 Monsignor Nardi, un prelato «entre deux eaux» .....                                  | 417 |
| 3.2 «Sui principi dell'Ottantanove» .....                                                | 421 |
| 3.3 Ritorno al concreto: il cambio di strategia del «Correspondant» .....                | 424 |
| <b>4. Ripensare, riscrivere, ripubblicare: la correzione dell'opera di Godard</b> .....  | 431 |
| 4.1 Il braccio di ferro per il <i>donec corrigatur</i> .....                             | 431 |
| 4.2 Una correzione a molte mani.....                                                     | 437 |

|                                                                                                |                                                                                                            |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.3                                                                                            | Un'«édition corrigée» o un'opera ripensata radicalmente? .....                                             | 440        |
| 4.4                                                                                            | «La mesure autorisée de ce qu'on peut penser relativement aux principes de 89» .....                       | 451        |
| <br><b>PARTE TERZA</b>                                                                         |                                                                                                            |            |
| <b>NEL SEGNO DEL <i>SILLABO</i> (1863-70) .....</b>                                            |                                                                                                            | <b>461</b> |
| <br><b>CAPITOLO VII</b>                                                                        |                                                                                                            |            |
| Dopo Godard, prima del <i>Sillabo</i> . Allargamenti, riposizionamenti, radicalizzazioni ..... |                                                                                                            | 463        |
| <b>1.</b>                                                                                      | <b>«Un soggetto [...] il più degno di essere considerato»: i principî del 1789 fuori di Francia .....</b>  | <b>463</b> |
| 1.1                                                                                            | Al cuore di un'incompatibilità essenziale: l'intervento della «Civiltà cattolica» .....                    | 464        |
| 1.2                                                                                            | Ulteriori allargamenti del dibattito .....                                                                 | 470        |
| 1.3                                                                                            | Circolazione e fortuna dell'opera di Godard nell'Italia conciliatorista .....                              | 474        |
| <b>2</b>                                                                                       | <b>La “lezione” di Godard e l'accentuazione delle divergenze cattolico-liberali .....</b>                  | <b>485</b> |
| 2.1                                                                                            | Un manifesto divisivo? I discorsi di Montalembert a Malines (1863) .....                                   | 485        |
| 2.2                                                                                            | Tra “tesi” e “ipotesi”: tentativi di dialogo tra «Correspondant» e «Civiltà cattolica» .....               | 493        |
| 2.3                                                                                            | Il «Correspondant» a un bivio: prendere o lasciare «principes de 1789»? .....                              | 506        |
| <b>3</b>                                                                                       | <b>Il rilancio della proposta neo-gallicana, tra religione, politica e potenziali alleati .....</b>        | <b>511</b> |
| 3.1                                                                                            | Per una «réforme libérale et catholique»: il <i>mémoire</i> di Maret del settembre 1862 .....              | 511        |
| 3.2                                                                                            | L'asse Maret-Darboy .....                                                                                  | 519        |
| 3.3                                                                                            | “Convergenze parallele”: cattolici liberali e neo-gallicani .....                                          | 524        |
| <br><b>CAPITOLO VIII</b>                                                                       |                                                                                                            |            |
| <i>L'Encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789</i> .....                          |                                                                                                            | 541        |
| <b>1.</b>                                                                                      | <b>Un problema di costituzionalità: governo e vescovi francesi di fronte al <i>Sillabo</i> .....</b>       | <b>544</b> |
| 1.1                                                                                            | Strategie neo-gallicane e proibizioni governative .....                                                    | 544        |
| 1.2                                                                                            | Reazioni e interpretazioni episcopali .....                                                                | 549        |
| 1.3                                                                                            | L'interpretazione del cardinal Bonnechese durante il dibattito in Senato .....                             | 554        |
| <b>2.</b>                                                                                      | <b>Stratificazioni interpretative: <i>Sillabo</i> e principî del 1789 nell'opinione cattolica .....</b>    | <b>564</b> |
| 2.1                                                                                            | «Le temps des compromis est passé»? Le schermaglie dialettiche degli intransigenti .....                   | 564        |
| 2.2                                                                                            | Per un'altra “tesi”: Maret, il <i>Sillabo</i> e la legittimazione dottrinale dei «principes de 1789» ..... | 570        |
| 2.3                                                                                            | Dopo il “diluvio”. Il «Correspondant» e il ritorno al piano storico-politico .....                         | 579        |
| <b>3.</b>                                                                                      | <b>Ricondurre l'ipotesi nella tesi: la proposta intransigente di Emile Keller .....</b>                    | <b>589</b> |
| 3.1                                                                                            | Un «catholique avant tout»: Emile Keller .....                                                             | 589        |
| 3.2                                                                                            | Oltre i «principes de 1789»: ripensare una società cristiana per il XIX secolo .....                       | 591        |
| 3.3                                                                                            | Una risposta senza domanda? Le reazioni alla proposta di Keller .....                                      | 604        |

## CAPITOLO IX

Verso il Concilio. Ripensare l'Ottantanove tra passato e presente .....615

### 1. La lenta decantazione di un approccio cattolico-liberale all'Ottantanove .....615

1.1 Une «œuvre purement politique»: ancora Carné sulla rivoluzione del 1789.....616

1.2 Le oscillazioni del «Correspondant» .....621

1.3 «Telle qu'elle s'est faite...»: separare la storia dell'Ottantanove dai suoi principi.....631

1.4 Cattolici liberali e «principes de 1789» sul finire degli anni Sessanta: un bilancio .....642

1.5 Oltre il «Correspondant»: l'Ottantanove separatista di Arnaud (de l'Ariège).....648

### 2. Il Concilio vaticano, un «89 pour l'Eglise»? .....653

2.1 I «principes de 1789» di nuovo alla sbarra? .....653

2.2 Memoria e presenza storica dell'Ottantanove nelle polemiche conciliari .....665

EPILOGO .....675

### 1. *Vingt ans après*. Riflessioni intorno al centenario del 1889 .....675

### 2. Ottantanove o Rivoluzione?.....689

### 3. Influenze politiche e politicizzazioni.....693

### 4. «Principes de 1789», libertà di coscienza e secolarizzazione .....698

FONTI E BIBLIOGRAFIA.....707

### 1. Strumenti di consultazione e di lavoro .....707

1.1 Strumenti bibliografici e archivistici .....707

1.2 Enciclopedie, dizionari, repertori.....709

### 2. Fonti manoscritte .....711

### 3. Fonti edite.....729

3.1 Giornali e periodici.....729

3.2 Corrispondenze e raccolte epistolari .....730

3.3 Diari e memorie.....733

3.4 Raccolte di documenti ufficiali .....735

3.5 Discorsi, rapporti e atti parlamentari.....736

3.6 Scritti episcopali .....736

3.7 Pubblicistica .....738

### 4. Bibliografia secondaria.....745

4.1 Volumi e saggi relativi a singole personalità.....745

4.2 Chiesa e cattolicesimo nel XIX secolo.....771

4.3 Storia istituzionale e politica della Francia del XIX secolo.....790

4.4 Ottantanove, rivoluzione e contro-rivoluzione .....795





## ABBREVIAZIONI

|                          |                                                                                           |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| AAEES                    | Archivio della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (Città del Vaticano) |
| ACDF                     | Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede (ivi)                             |
| <i>Index</i>             | <i>Archivum Index Librorum Prohibitorum</i>                                               |
| <i>S. Officio</i>        | <i>Archivum Sancti Officii Romani</i>                                                     |
| ACGA                     | Archivio della Curia generalizia degli Assunzionisti (Roma)                               |
| <i>Alzon</i>             | <i>Fonds Emmanuel d'Alzon</i>                                                             |
| ACGMA                    | Archivio della Curia generalizia dei Missionari d'Africa (Roma)                           |
| <i>Lavigerie</i>         | <i>Fonds Charles-Martial Lavigerie</i>                                                    |
| <i>Corr. Lavigerie</i>   | <i>Idem – Correspondance générale (série chronologique)</i>                               |
| ACSE                     | Archives de la Congrégation de Saint-Esprit (Chevilly-Larue, Val-de-Marne)                |
| <i>Gaultier</i>          | <i>Fonds Mathurin Gaultier</i>                                                            |
| ACSS                     | Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice (Parigi)                                        |
| <i>Corr. Dupanloup</i>   | <i>Fonds Dupanloup – Correspondance passive</i>                                           |
| <i>Journal Dupanloup</i> | <i>Idem – Journal de Mgr Dupanloup</i>                                                    |
| ADAR                     | Archives du diocèse d'Arras                                                               |
| ADB                      | Archives de la famille Du Boys (Saint-Martin-de-la-Place, Maine-et-Loire)                 |
| ADCO                     | Archives départementales de la Côte-d'Or (Digione)                                        |
| <i>Foisset</i>           | <i>Fonds Foisset</i>                                                                      |
| <i>Montalembert</i>      | <i>Archives de Charles de Montalembert (microfilm)</i>                                    |
| ADHM                     | Archives départementales de la Haute-Marne (Chaumont)                                     |
| ADML                     | Archives départementales de Maine-et-Loire (Angers)                                       |
| ADLA                     | Archives du diocèse de Langres (Chaumont)                                                 |

|                            |                                                                                           |
|----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| AFCJ                       | Archives françaises de la Compagnie de Jésus (Vanves, Hauts-de-Seine)                     |
| <i>Ramière</i>             | <i>Fonds Henri Ramière</i>                                                                |
| AHAP                       | Archives historiques de l'archevêché de Paris (Parigi)                                    |
| «AHP»                      | «Archivum historiae pontificiae»                                                          |
| AICP                       | Archives de l'Institut catholique de Paris (Parigi)                                       |
| <i>«L'Univers»</i>         | <i>Fonds «L'Univers» – Correspondance</i>                                                 |
| <i>Maret</i>               | <i>Archives Henri Maret</i>                                                               |
| <i>Veuillot</i>            | <i>Fonds Veuillot</i>                                                                     |
| AMAE                       | Archives du Ministère des Affaires étrangères (ivi)                                       |
| ANF                        | Archives nationales de France (ivi)                                                       |
| <i>Berryer</i>             | <i>Fonds Pierre-Antoine Berryer</i>                                                       |
| <i>Donnet</i>              | <i>Fonds du cardinal Donnet</i>                                                           |
| <i>Dupanloup</i>           | <i>Papiers de Mgr Dupanloup</i>                                                           |
| <i>Fortoul</i>             | <i>Fonds Fortoul</i>                                                                      |
| ARSI                       | Archivum romanum Societatis Iesu (Roma)                                                   |
| ASV                        | Archivio segreto vaticano (Città del Vaticano)                                            |
| <i>Arch. Pio IX</i>        | <i>Archivio particolare di Pio IX</i>                                                     |
| <i>Nunz. Parigi</i>        | <i>Archivio della Nunziatura di Parigi</i>                                                |
| <i>Segr. Stato</i>         | <i>Segreteria di Stato (parte moderna)</i> (si citeranno: anno, n. rubrica, n. fascicolo) |
| <i>Segr. Stato. Spogli</i> | <i>Segreteria di Stato. Spogli di cardinali e ufficiali di Curia</i>                      |
| ASVR                       | Archivio di Stato di Verona                                                               |
| <i>Giuliani</i>            | <i>Archivio Della Torre – Giuliani – Torri. Buste Giuliani</i>                            |
| BBKL                       | <i>Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon</i>                                      |
| BCVR                       | Biblioteca civica di Verona                                                               |
| <i>Giuliani</i>            | <i>Carte Giuliani</i>                                                                     |
| BDLA                       | Bibliothèque diocésaine de Langres                                                        |
| <i>Godard</i>              | <i>Fonds Godard (Léon-Nicolas)</i>                                                        |

|                  |                                                                                                                                                                                                           |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BETTONI          | <i>Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia</i> , III serie: 1848-1860, vol. III: 16 aprile 1850 – 10 novembre 1853, a cura di M. Bettoni, Roma 1976.                               |
| BNF              | Bibliothèque nationale de France (Parigi)                                                                                                                                                                 |
| <i>Dupanloup</i> | <i>Lettres et papiers de Mgr Dupanloup</i>                                                                                                                                                                |
| <i>Falloux</i>   | <i>Papiers d'Alfred de Falloux</i>                                                                                                                                                                        |
| <i>Landriot</i>  | <i>Correspondance de Mgr Landriot</i>                                                                                                                                                                     |
| <i>Veillot</i>   | <i>Correspondance et papiers de Louis Veillot</i>                                                                                                                                                         |
| BSVV             | Biblioteca del seminario vescovile di Vittorio Veneto                                                                                                                                                     |
| «Civ. Catt.»     | «La Civiltà cattolica»                                                                                                                                                                                    |
| DBF              | <i>Dictionnaire de biographie française</i>                                                                                                                                                               |
| DBI              | <i>Dizionario biografico degli Italiani</i> [online]                                                                                                                                                      |
| DHGE             | <i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i>                                                                                                                                           |
| DPF              | <i>Dictionnaire des parlementaires français, [...] depuis le 1<sup>er</sup> mai 1789 jusqu'au 1<sup>er</sup> mai 1889</i> , sous la dir. de A. Robert, E. Bourlouton et G. Cougny, 5 voll., Paris 1889-91 |
| DSE              | <i>Dictionnaire du Second Empire</i> , sous la dir. de J. Tulard, Paris 1995                                                                                                                              |
| DSP              | <i>Dictionnaire de spiritualité</i>                                                                                                                                                                       |
| DTC              | <i>Dictionnaire de théologie catholique</i>                                                                                                                                                               |
| GODARD 1861      | [L. N. GODARD], <i>Les principes de 89 et la doctrine catholique</i> , par un professeur du grand séminaire, Paris 1861                                                                                   |
| GODARD 1863      | L. N. GODARD, <i>Les principes de 89 et la doctrine catholique</i> , édition corrigée et augmentée, Paris 1863                                                                                            |
| LAROUSSE         | P. LAROUSSE, <i>Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle</i> , 17 voll., Paris 1866-77                                                                                                      |
| MARTINA          | G. MARTINA, <i>Pio IX</i> , 3 voll., Roma 1974-90                                                                                                                                                         |
| MAURAIN          | J. MAURAIN, <i>La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869</i> , Paris 1930                                                                                                               |
| MAURAIN (II)     | J. MAURAIN, <i>Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits</i> , Paris 1930                                                                                              |

|                           |                                                                                                                                                     |
|---------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| «MEFRIM»                  | «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée»                                                                                     |
| MONT., <i>Journal</i>     | CH. DE MONTALEMBERT, <i>Journal intime inédit</i> , texte établi, présenté et annoté par L. Le Guillou e N. Roger-Taillade, 8 voll. Paris 1990-2009 |
| «RHE»                     | «Revue d'histoire ecclésiastique»                                                                                                                   |
| «RHEF»                    | «Revue d'histoire de l'Eglise de France»                                                                                                            |
| «RSCI»                    | «Rivista di storia della Chiesa in Italia»                                                                                                          |
| «RSLR»                    | «Rivista di storia e letteratura religiosa»                                                                                                         |
| «RSR»                     | «Rassegna storica del Risorgimento»                                                                                                                 |
| VEUILLOT, <i>Corr.</i>    | <i>Correspondance</i> , in L. VEUILLOT, <i>Œuvres complètes</i> , introduction et notes de F. Veillot, voll. XV-XXVI, Paris 1931-32                 |
| VEUILLOT, <i>Mélanges</i> | <i>Mélanges</i> , ivi, voll. XXVII-XL, Paris 1933-38                                                                                                |

### 1. Cattolicesimo francese e contro-rivoluzione: una messa a punto

Il rapporto tra la rivoluzione del 1789 (intesa come momento fondativo, per la Francia e per l'Europa, dei valori e delle strutture della modernità socio-politica) e la cultura cattolica offre indubbiamente una chiave di lettura privilegiata per comprendere il posizionamento dei cattolici rispetto alle istituzioni e alle libertà moderne. Ciò vale a maggior ragione per i cattolici francesi, i quali, prima e più di quelli di altri paesi, furono toccati dal fenomeno rivoluzionario e dalle sue profonde conseguenze. I loro giudizi su quell'avvenimento epocale, considerato ora come un tutto indivisibile, ora come un insieme di fasi successive e distinte, costituiscono infatti la cornice interpretativa che ha inquadrato e giustificato, dalla fine del XVIII secolo in poi, il loro atteggiamento di fronte all'affermazione e permanenza, in Francia, di un'organizzazione socio-politica, variamente modulata negli anni sotto il profilo istituzionale, che si definiva e si voleva "moderna" per distinguersi non soltanto dall'*ancien régime*, ma anche, più generalmente, da ogni altro regime e ordinamento ad essa precedente.

Fin dagli anni immediatamente successivi al 1789, il rapporto tra cattolicesimo e rivoluzione si è costantemente declinato su due versanti, distinti ma complementari. Da un lato, quello dell'esegesi storica, o meglio, storico-apologetica: portati a ricercare negli eventi umani il segno e la razionalità del disegno divino, i cattolici cominciarono fin da subito a interrogarsi sul senso, sia politico sia, più profondamente, provvidenziale, e sulla natura del grande sconvolgimento rivoluzionario. Dall'altro, quello dei rapporti politici con i regimi succedutisi in Francia dopo la frattura rivoluzionaria: il giudizio storico-morale dei cattolici su quest'ultima non poté che influenzare la loro postura nei confronti di istituzioni e governi che ne riconoscevano la validità ideologica, rivendicandola, o che dovevano quantomeno rassegnarsi a subirne l'invincibile realtà fattuale.

Indubbiamente questo rapporto, nel corso del XIX secolo e della prima metà del XX, ha assunto soprattutto i tratti di un esasperato e irriducibile antagonismo, fondato sulla convinzione che tra i principî cattolici e quelli rivoluzionari vi fosse un'alterità insuperabile e che la rivoluzione francese fosse un'opera totalmente empia, anzi satanica, permessa da Dio come

ammaestramento e punizione per i peccati della Francia e dell'Europa. L'indebita intromissione delle assemblee rivoluzionarie nelle questioni ecclesiastiche, la creazione di una Chiesa costituzionale, le persecuzioni e le violenze contro il clero refrattario, l'opera di scristianizzazione ai tempi della Convenzione, e ancora l'invasione dello Stato pontificio, la prigionia di Pio VI e Pio VII, erano tutti elementi che concorrevano a provare, agli occhi degli interpreti cattolici, il carattere essenzialmente, originalmente anti-cristiano della rivoluzione, il cui vero intento non era stato la riforma socio-politica della Francia e la soppressione degli abusi dell'*ancien régime*, ma la definitiva distruzione del cattolicesimo e del papato, nel quadro di un processo plurisecolare di apostasia socio-politica e di insubordinazione alla guida ecclesiale. Strutturata e rafforzata, tra XVIII e XIX secolo, da pensatori come Augustin Barruel, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais<sup>1</sup>, tale visione religiosamente contro-rivoluzionaria s'impose tra i cattolici francesi e condizionò pesantemente il loro modo di rappresentarsi e ripensare la rivoluzione del 1789 e la sua eredità ideologica, costituendo uno degli assi portanti e identitari dell'intransigentismo cattolico<sup>2</sup>.

La storiografia ha insistito, non senza ragione, sulla permanenza e pervasività di questa tradizione contro-rivoluzionaria nella cultura e nella mentalità cattolica otto-novecentesca<sup>3</sup>; e tuttavia questa insistenza, senza le opportune sfumature, ha finito per provocare degli effetti distorsivi, facendo apparire troppo unilaterali i risultati conoscitivi a cui essa era pervenuta e lasciando implicitamente che si trascurasse di continuare ad indagare criticamente le modalità mediante le quali il pensiero contro-rivoluzionario si era effettivamente affermato nel mondo cattolico, i molteplici motivi di questa affermazione, nonché le resistenze o le visioni alternative che esso aveva certo dovuto affrontare e superare per potersi imporre sempre più esclusivamente. Così, mentre non sono mancati studi e ricerche sull'evoluzione ottocentesca della memoria, delle interpretazioni, dell'immaginario della rivoluzione in ambienti e contesti culturalmente laici (cioè non-cattolici), un disinteresse pressoché totale è stato riservato a quanto

---

<sup>1</sup> Cfr. J. GODECHOT, *La contre-révolution. Doctrine et action, 1789-1804*, Paris 1984 [1961], in part. pp. 93ss, S. RIALS, *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987, pp. 13-40, e G. GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques*, Paris 1999 [1989].

<sup>2</sup> Cfr. PH. BOUTRY, *Ce catholicisme, qu'on pourrait dire intransigeant*, avant-propos à M. SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris 1998, pp. XIII-XXIII, e H. MULTON, *Dire et écrire la révolution à l'âge romantique. La pensée de Joseph de Maistre, aux sources d'un certain catholicisme intransigeant*, in *L'historiographie romantique*, sous la dir. de F. Claudon, A. Encrevé et L. Richer, Bordeaux 2007, pp. 139-50. Sulla formazione del pensiero intransigente e la sua matrice contro-rivoluzionaria rimane fondamentale G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità* [1980], in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92.

<sup>3</sup> Come mostra, per esempio, la rassegna compilata da L. FIORANI, *L'opposizione cattolica nella storiografia*, in L. FIORANI, D. ROCCIOLO, *Chiesa romana e rivoluzione francese, 1789-1799*, Roma 2004, pp. 41-90; su un particolare aspetto del pensiero contro-rivoluzionario cattolico cfr. anche B. VAN DER HERTEN, *La révolution française: prélude à la fin des temps*, «RHE», 89 (1994), pp. 29-53.

di analogo veniva contemporaneamente elaborato negli ambienti cattolici, nella convinzione preconcetta, forse, che le loro idee a riguardo non andassero oltre la riproposizione epigonica della dottrina contro-rivoluzionaria, ormai cristallizzata nelle sue linee fondamentali dai corifei sette-ottocenteschi<sup>4</sup>. Questo disinteresse è particolarmente evidente e vistoso in relazione ai decenni centrali del XIX secolo, cioè proprio quelli in cui il cattolicesimo francese conobbe uno dei momenti di maggior espansione e dinamicità, sia politica che intellettuale.

Basta sfogliare alcune delle sillogi di studi pubblicate in occasione del bicentenario rivoluzionario e specificamente dedicate al rapporto tra religione e rivoluzione o alle interpretazioni ottocentesche dell'evento rivoluzionario, per constatare la sostanziale marginalità, se non la vera e propria rimozione del punto di vista cattolico. Ad esempio, nella raccolta *Réligion et révolution en mémoire*, pubblicata nel 1988 sulle «Annales de sciences sociales des religions», solo uno studio, quello di Paul Ladrière su *La révolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle*<sup>5</sup>, affrontava esplicitamente il nesso tra cattolicesimo e rivoluzione (pur privilegiando una prospettiva istituzionale che, per stessa ammissione dello studioso<sup>6</sup>, si rivelava poco pregnante), mentre ben altro spazio e attenzione venivano dedicati, *et pour cause*, alle letture offerte da figure di punta del panorama storiografico del pieno Ottocento, come Michelet e Quinet<sup>7</sup>. L'elemento cattolico era invece del tutto assente nella raccolta, frutto anch'essa di uno dei tanti convegni celebrati in occasione del bicentenario, uscita nel 1992 con l'ambizioso titolo: *Le XIX<sup>e</sup> siècle et la révolution*. In venticinque saggi veniva scandagliata la multiforme presenza della memoria e dell'eredità rivoluzionaria nelle riflessioni e nelle controversie ottocentesche (nelle «visions dix-neuviémistes de la révolution», come le definiva Maurice Agulhon nella premessa<sup>8</sup>); tutte le principali famiglie politiche e intellettuali

---

<sup>4</sup> Un esempio significativo a riguardo viene fornito dalla sintesi di A. GÉRARD, *La rivoluzione francese. Miti e interpretazioni (1789-1970)*, trad. it. di G. Vigni, Milano 1982 [1970], la quale, dopo aver descritto con una certa precisione il pensiero controrivoluzionario di Maistre e Bonald (cfr. pp. 23-7 e 33-5), condensa in due striminzite paginette poche idee su *La controrivoluzione (bonapartista, legittimista, cattolica)*, giustapponendo scrittori e opere molto diversi tra loro (cfr. pp. 55-6). La scarsa attenzione della Gérard alle implicazioni religiose del mito rivoluzionario è stata rilevata anche da B. PLONGERON, *Débats et combats autour de l'historiographie religieuse de la révolution (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, «RHEF», 197 (1990), pp. 258-9.

<sup>5</sup> P. LADRIÈRE, *La révolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, in *Religion et révolution en mémoire*, «Archives des sciences sociales des religions», 66 (1988), pp. 87-112.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, p. 87: «Il est peu question de la révolution française de manière tout fait explicite dans les documents doctrinaux des papes de Pie VI Pie XII. Autant elle est omniprésente dans les archives diplomatiques du Vatican autant sa présence est modeste dans les grands textes pontificaux de nature spécifiquement doctrinale». Per di più, Ladrière ometteva di citare i principali documenti dottrinali emanati da Pio VI di fronte agli avvenimenti rivoluzionari, preferendo concentrarsi sui pontificati novecenteschi.

<sup>7</sup> Mi riferisco ai due saggi di P. VIALLANEIX Jules Michelet, *évangéliste de la révolution française*, e di S. BERNARD-GRIFFITHS, *Autour de 'La révolution' d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté*, *ivi*, rispettivamente pp. 43-51 e 53-64.

<sup>8</sup> M. AGULHON, *Préface*, in *Le XIX<sup>e</sup> siècle et la révolution française*, Paris 1992, pp. 7-8.

francesi erano più o meno direttamente prese in conto (bonapartisti, repubblicani, giacobini, radicali), tutte eccetto i cattolici<sup>9</sup>. Qualche spazio in più veniva loro riservato in una successiva raccolta di studi, *Religion et révolution*, del 1994<sup>10</sup>; il curatore, Jean-Clément Martin, sottolineava nell'introduzione la necessità di sfumare le contrapposizioni troppo nette tra religione e rivoluzione e di scandagliare più approfonditamente l'esistenza, da parte cattolica, di atteggiamenti e di aspirazioni di mediazione nei confronti del nuovo ordine socio-politico rivoluzionario<sup>11</sup>. Tale proposito era però ancora declinato quasi esclusivamente sul versante della storia religiosa della rivoluzione, cioè in relazione al ruolo e all'azione della Chiesa e dei cattolici durante gli sconvolgimenti rivoluzionari, mentre restavano in ombra, una volta di più, le interpretazioni e le rielaborazioni cattoliche post-rivoluzionarie. I soli spunti in questo senso, contenuti nella sezione *Héritages du XIX<sup>e</sup> siècle, lectures du XX<sup>e</sup>*, si trovavano nel saggio di Jean-Luc Mayaud dedicato alla «mémoire contre-révolutionnaire» cattolica intorno alla cosiddetta *Petite Vendée du Doubs*<sup>12</sup>, ma si trattava di spunti ancora piuttosto acerbi e isolati. Di maggior spessore erano invece le riflessioni svolte da Emile Poulat in un altro saggio della stessa raccolta, intitolato un po' provocatoriamente: *Contre-révolution et religion, pour une contre-histoire de la contre-révolution*, in cui egli intendeva esprimere «une réaction personnelle forte, et universitaire, non confessionnelle», contro certe lacune degli studi sulla contro-rivoluzione. Poulat vi denunciava l'indebita confusione tra l'elemento politico (monarchico) e quello religioso (cattolico) della contro-rivoluzione, confusione che impediva, a suo parere, di cogliere la specificità di quella tradizione di pensiero e di comprendere davvero «ce que fut très concrètement, dans toute son extension et sous toutes ses formes, la réaction du corps catholique à la révolution française»<sup>13</sup>.

Le considerazioni di Poulat evidenziavano in effetti una fragilità degli studi sull'approccio post-rivoluzionario dei cattolici francesi alla rivoluzione, soprattutto ottocentesco: la presenza di una vistosa tradizione cattolica contro-rivoluzionaria era sottolineata a tal punto da

---

<sup>9</sup> Nel saggio di N. DAUPHIN, *1815: la révolution en question?*, ivi, pp. 19-35, si parlava diffusamente di contro-rivoluzione, citando anche Maistre e Bonald, ma il ruolo e le posizioni dei cattolici in proposito non erano mai espressamente evocati.

<sup>10</sup> *Religion et révolution*, sous la dir. de J.-C. Martin, Paris 1994.

<sup>11</sup> «Si l'historiographie a souvent insisté sur les antagonismes qui ont opposé religion et révolution française», scriveva Martin, si trattava adesso «de rendre compte de la différenciation des deux ordres de réalité, religion et révolution, de montrer la complexité des liens et des équilibres divers établis selon les régions, les personnalités et les opportunités, enfin d'identifier les sources d'incompréhension génératrices d'affrontements, tels que l'historiographie les a réinterprétés»; J.-C. MARTIN, *Introduction*, ivi, p. 4.

<sup>12</sup> J.-L. MAYAUD, *Pour une généalogie catholique de la mémoire contre-révolutionnaire: la Petite Vendée du Doubs*, ivi, pp. 215-27.

<sup>13</sup> E. POULAT, *Contre-révolution et religion, pour une contre-histoire de la contre-révolution; la généalogie d'une tradition catholique*, ivi, pp. 229-38; citazioni a pp. 229-30 e 238.



oscurare l'esistenza di letture e interpretazioni differenti, originando una visione decisamente stereotipata nella sua univoca fissità, e finiva al tempo stesso per imporre al pensiero contro-rivoluzionario un carattere indebitamente monolitico che non permetteva di coglierne né la complessità né l'evoluzione nel corso del secolo. Questa distorsione interpretativa è in parte spiegabile alla luce dell'apparente mancanza, nell'Ottocento, di una vera e propria storiografia cattolica sulla rivoluzione e di riflessioni alternative che potessero competere con l'ampiezza e la forza suggestiva di quelle messe a punto da un Maistre o da un Barruel; questa mancanza, però, invece di stimolare un approfondimento critico e un ulteriore sforzo di problematizzazione da parte degli studiosi, è stata unilateralmente eretta in dato di fatto. Così, ad esempio, anche uno dei più autorevoli studiosi della storia religiosa della rivoluzione, Bernard Plongeron, nel ricostruire il percorso dell'«historiographie religieuse de la révolution», dal tardo Settecento al presente, accorpava tutto l'Ottocento in un'unica fase, che egli denominava «phase post-révolutionnaire», e citava come unici rappresentanti del pensiero cattolico ottocentesco sulla rivoluzione la triade Barruel-Maistre-Bonald (i «trois pères de l'Eglise contre-révolutionnaire»), affermando senza ulteriori precisazioni né sfumature che le loro dottrine costituirono «pour un siècle et demi la grille idéologique de la pensée *officielle* de l'Eglise catholique», «la vulgate *officielle* du catholicisme», e concludendo laconicamente: «Telles sont les caractéristiques d'une première étape de l'historiographie qui a, pour elle, la force de l'autorité»<sup>14</sup>.

Anche per la storiografia cattolica, quindi, l'Ottocento cattolico era e restava un secolo pervasivamente e unilateralmente contro-rivoluzionario, nel quale l'unico approccio possibile all'evento rivoluzionario era quello del rigetto totale e incondizionato, della demonizzazione. Se uno studioso cattolico come Pierre Pierrard cercava di restituire a questo quadro una certa varietà e dinamicità, individuando, nel volume *L'Eglise et la révolution*, l'esistenza di filoni interpretativi cattolici paralleli o alternativi al pensiero unico contro-rivoluzionario<sup>15</sup>, la maggior parte della storiografia cattolica preferiva nondimeno muovere dall'assunto, dato per dimostrato, di un cattolicesimo ottocentesco compattamente contro-rivoluzionario per poi indagare come e perché i cattolici fossero passati, nel corso del Novecento, da un simile approccio repulsivo a un altro più sensibile e aperto verso il retaggio e la storia della rivoluzione, in linea

---

<sup>14</sup> B. PLONGERON, *Débats et combats autour de l'historiographie religieuse de la révolution (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, «RHEF», 197(1990), pp. 260-2 (corsivi miei). Occorre precisare che l'articolo di Plongeron intendeva soffermarsi soprattutto sulla storiografia più recente, ragion per cui le considerazioni sulle prime fasi della storiografia religiosa della rivoluzione avevano un carattere necessariamente cursorio e introduttivo. La difficoltà nel trattare e inquadrare la fase ottocentesca era provata anche dal fatto che Plongeron la collocava nel periodo 1796-1850, ma datava la fase seguente solo dal 1890, lasciando così quarant'anni del tutto scoperti, come se in quel periodo non si fosse detto o scritto niente di nuovo o rilevante, da parte cattolica, intorno alla rivoluzione francese.

<sup>15</sup> P. PIERRARD, *L'Eglise et la révolution, 1789-1889*, Paris 1988. Si noti, comunque, che tutta la seconda parte del volume, relativa all'Ottocento, era unificata sotto il titolo di *La contre-révolution*.

con l'aggiornamento del Concilio vaticano II. Emblematica di questo orientamento storiografico era l'impostazione del volume *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre, 1889-1989*, il quale pubblicava gli atti di un convegno tenutosi all'*Institut catholique* di Parigi nel marzo 1989 e si presentava come il contributo offerto da un gruppo di «universitaires catholiques» alle celebrazioni del bicentenario rivoluzionario<sup>16</sup>.

Il titolo scelto indicava già chiaramente quale fosse la prospettiva cronologica adottata. Come spiegava René Rémond nella sua presentazione, gli organizzatori del convegno, «plutôt que de remonter à l'origine», avevano preferito prendere come data di partenza il primo centenario dell'Ottantanove perché allora l'«événement [la rivoluzione] était déjà incorporé à la mémoire collective, intégré dans la trame de l'histoire» e il giudizio che la stragrande maggioranza dei cattolici francesi aveva di quell'avvenimento si era ormai consolidato nei termini di una netta affermazione contro-rivoluzionaria<sup>17</sup>. Il 1889 era quindi scelto come osservatorio privilegiato per comprendere cosa pensavano i cattolici ottocenteschi dell'Ottantanove e per seguire la parabola storico-interpretativa che li avrebbe portati, cent'anni dopo, a rivedere radicalmente i loro giudizi critici e ad aderire, nel post-Concilio, alla cultura dei diritti umani e alla libertà di coscienza che formavano uno dei tratti distintivi dell'eredità del 1789. La scelta degli organizzatori era più che legittima, e proficua sotto molti punti di vista, ma nondimeno tradiva una precisa premessa interpretativa: l'idea, cioè, che i giudizi nettamente negativi sulla rivoluzione del 1789 che il clero e i cattolici francesi emisero nel 1889, in un contesto di forte scontro con le autorità repubblicane allora al potere, fossero l'esito necessario e fedele di una preesistente e coerente tradizione contro-rivoluzionaria, la quale aveva informato nei decenni precedenti il rapporto tra cultura cattolica e rivoluzione e aveva trovato, nell'anno del centenario, la sua definitiva e vistosa consacrazione. L'ostilità cattolica per le cerimonie e la retorica del 1889 finiva così per essere indiscriminatamente proiettata su tutto il XIX secolo, configurandosi come l'atteggiamento-tipo del cattolicesimo ottocentesco sia nei confronti dell'eredità e dei valori del 1789, sia verso le istituzioni e i regimi che se ne erano richiamati. Rémond sembrava presupporre proprio questa proiezione a ritroso quando scriveva:

En 1889 l'attitude des catholiques à l'égard de la révolution *a-t-elle beaucoup évolué* depuis la rupture entre le catholicisme et la révolution survenue à partir de 1791-1792? Elle a d'autant *moins de raisons de changer* que l'actualité est venue lui apporter de nouveaux arguments. [...] Les catholiques ont en vérité

---

<sup>16</sup> Cfr. *Argument*, in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre, 1889-1989*, sous la dir. de P. Colin, Paris 1989, pp. 9-10.

<sup>17</sup> R. RÉMOND, *Présentation*, ivi, p. 20.

en 1889 toutes raisons du monde de *persister* dans la certitude que la révolution est essentiellement dirigée contre la religion, qu'elle est foncièrement antichrétienne. [...]

La résistance des catholiques aux entreprises de la révolution a soudé en un bloc infrangible religion, politique et ordre social. La thèse qui discerne au principe de la révolution l'intervention de l'esprit du Mal a trouvé créance dans l'opinion catholique: dire que son inspiration est satanique n'est pas un figure de style; c'est l'affirmation d'une conviction.

[...] De la révolution les catholiques rejettent tout: le dessein, [...], l'inspiration, les principes, les œuvres ainsi que la société qui en procède<sup>18</sup>.

L'atteggiamento così tratteggiato da Rémond, sulla scorta delle dure prese di posizione contro-rivoluzionarie dei cattolici francesi nel 1889, rispecchiava indubbiamente un pensiero molto diffuso tra di essi nell'ultimo quarto del XIX secolo, ma non poteva essere indiscriminatamente applicato a tutto il secolo senza produrre effetti distorsivi e falsificanti. Risalendo indietro di alcuni decenni, infatti, si constata facilmente che il linguaggio pubblico dei cattolici e dell'episcopato francese verso l'Ottantanove e le stesse istituzioni repubblicane era molto meno connotato in senso univocamente spregiativo di quanto non lo fosse intorno al 1889. Così, ad esempio, sotto la monarchia di Luglio i valori liberali del 1789 erano apertamente invocati dai cattolici che lottavano per ottenere la libertà d'insegnamento e, in generale, la libertà della Chiesa francese sul terreno del diritto comune<sup>19</sup>, mentre la rivoluzione del 1848 e la proclamazione della Seconda repubblica furono accompagnate – com'è noto – da grande entusiasmo da parte di molti cattolici e pure di membri dell'episcopato<sup>20</sup>, entusiasmo che, se nei più lasciò rapidamente il posto alla paura del socialismo e alla spasmodica difesa dell'ordine sociale, non mancò comunque di alimentare una variegata stagione di cattolicesimo democratico, di cui il giornale «L'Ere nouvelle» (1848-49), fondato da Maret, Lacordaire e Ozanam, costituì l'esempio più significativo. Del resto, come ha persuasivamente mostrato alcuni anni fa Sylvain Milbach in un saggio al quale questa ricerca deve molti spunti<sup>21</sup>, proprio negli

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 21-2 (corsivi miei). La questione non veniva più ulteriormente ridiscussa nel corso del volume, se si eccettua il breve cenno contenuto, ma non sviluppato, in apertura del saggio di Brigitte Basdevant-Gaudemet: «L'hostilité des courants dominants de l'Eglise du XIX<sup>e</sup> siècle à la modernité est chose bien connue, à tel point que l'on oublie parfois des tendances plus ouvertes, mais minoritaires»; B. BASDEVANT-GAUDEMET, *L'épiscopat français et le centenaire de la révolution*, ivi, p. 29 (corsivo mio).

<sup>19</sup> Cfr. a riguardo la recente ricostruzione di S. MILBACH, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris 2015.

<sup>20</sup> Sull'atteggiamento dei cattolici francesi davanti alla rivoluzione del 1848 cfr. J.-B. DUROSELLE, *L'attitude politique et sociale des catholiques français en 1848*, «RHEF», 34 (1948), pp. 44-62; J. LEFLON, *L'Eglise de France et la révolution de 1848*, Paris 1948, R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, ed. it. a cura di G. Martina, Torino 1976, vol. I, pp. 72-96 (con ampi riferimenti bibliografici), e P. CHRISTOPHE, *L'Eglise de France dans la révolution de 1848*, Paris 1998.

<sup>21</sup> Cfr. S. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution française autour de 1848*. «Elle est toujours vivante: elle nous entoure, nous domine», «Annales historiques de la révolution française», n. 362 (2010), pp. 55-77.

anni centrali dell'Ottocento la rielaborazione critica della memoria della rivoluzione francese, riattivata dagli eventi quarantotteschi, rivestì un'importanza crescente nel dibattito cattolico, soprattutto negli ambienti del cosiddetto cattolicesimo liberale (ambienti certo minoritari ma tutt'altro che ininfluenti e marginali), prestandosi a una pluralità di interpretazioni, molte delle quali non esitavano a contestare la matrice tradizionalista del discorso contro-rivoluzionario di marca demaistriana e si sforzavano di ricondurre l'evento rivoluzionario a una dimensione più rigorosamente storica. Tutti elementi, quelli fin qui sommariamente evocati, che dovrebbero mettere in guardia dall'applicare in maniera generalizzata al cattolicesimo francese ottocentesco l'etichetta contro-rivoluzionaria che esso sembrava effettivamente portare nel 1889, e che dovrebbero invece stimolare a riconsiderare più da vicino la grande varietà di atteggiamenti e interpretazioni che la rivoluzione del 1789 non smise di sollecitare all'interno della cultura cattolica del XIX secolo, nonché le implicazioni politiche sottese a questi atteggiamenti. Poiché, in effetti, – come la fiera opposizione cattolica alle istituzioni repubblicane del 1889 mostrava chiaramente – le modalità con cui i cattolici francesi leggevano a posteriori la rivoluzione e la sua eredità valoriale erano strettamente connesse alla loro postura nei confronti dei diversi regimi politici che, nel corso dell'Ottocento, di quell'eredità vollero farsi di volta in volta interpreti e prosecutori, in un continuo e reciproco condizionamento tra scelte politiche e interpretazioni storiche.

## **2. Cattolici francesi e rivoluzione nel XIX secolo, tra politica, storia e religione**

La presente ricerca prende dunque le mosse dalla constatazione di questa complessità e dal conseguente interesse ad approfondire e problematizzare ulteriormente lo studio di un nesso così importante e fecondo di implicazioni come quello tra cattolicesimo, in particolare francese, ed eredità della rivoluzione, intesa nelle sue molteplici componenti: storica, simbolica, valoriale. Diversi indizi, infatti, lasciano intravedere nei decenni centrali dell'Ottocento l'esistenza, all'interno del mondo cattolico francese, di una certa diponibilità a trovare un'intesa ideologica, ora essenzialmente discorsiva, ora più sostanziale, con determinati aspetti del patrimonio valoriale dell'Ottantanove e di basare su quell'intesa lo sforzo di includere stabilmente i cattolici nel gioco delle istituzioni moderne e di conferire loro una rinnovata rilevanza politica, non come forza eversiva, ma come forza inserita in un sistema di cui essi si mostravano disposti a riconoscere, a certe condizioni, la legittimità dell'origine e di cui erano pronti a sfruttare le potenzialità. Era possibile, in pieno XIX secolo, per un cattolico, vedere nella rivoluzione francese un oggetto più complesso e sfaccettato dell'immagine satanica e monolitica tratteggiata dai dottori della contro-rivoluzione? Era possibile individuare all'interno di

quell'evento fondativo delle fasi, dei momenti di cui i cattolici potessero riconoscere e accettare la legittimità riformatrice? Era possibile sceverare, nel variegato bagaglio ideologico della rivoluzione, valori, idee, principî che risultassero compatibili con la dottrina e l'insegnamento della Chiesa? E, nel caso, a quale ordine di argomenti e ragioni ricorsero i cattolici che volevano dimostrare quella compatibilità: a ragioni di mero pragmatismo o a più profondi e stringenti argomenti teologici, che si richiamassero alla presunta matrice cristiana delle libertà e dei diritti rivendicati nel 1789? E ancora, quale atteggiamento tennero la S. Sede e in generale le autorità ecclesiastiche francesi di fronte a prese di posizione di questo genere? Le avallarono più o meno implicitamente, le condannarono? Con quali motivazioni?

Tutte queste domande, alle quali la presente ricerca si propone di rispondere, rimandano in realtà alla fondamentale questione dei rapporti tra il cattolicesimo e quella modernità socio-politica di cui la rivoluzione del 1789 era individuata come momento iniziale e generatore; una questione il cui fulcro risiedeva nella postura che i cattolici credevano di poter/dover assumere verso quel principio di secolarizzazione delle istituzioni e dei governi, cioè, in sostanza, di tendenziale separazione tra la sfera temporale e quella spirituale, che costituisce il fulcro della modernità post-rivoluzionaria; una questione che investiva quindi in profondità il problema delle relazioni tra forme e finalità della società civile, dei margini di autonomia di quest'ultima rispetto alle direttive ecclesiastiche, delle modalità di azione e presenza dei cattolici, soprattutto laici, in un contesto istituzionalmente liberale e basato sul diritto comune come quello francese. Interrogarsi sulla complessità del rapporto tra cultura cattolica e rivoluzione nell'Ottocento, quindi, non significa solo ricostruire la genealogia e l'evoluzione dell'approccio storiografico-interpretativo cattolico all'evento rivoluzionario in sé, ma anche – e soprattutto – indagare la filosofia (o teologia) della storia e i presupposti esegetici che presiedevano e giustificavano la gamma dei posizionamenti rispetto alla modernità: altrimenti detto, una determinata lettura della rivoluzione era strettamente funzionale a una determinata lettura del presente e delle sue contingenti necessità politico-religiose e ne era più o meno fortemente influenzata. In quest'ottica, la contro-rivoluzione, nel suo irriducibile rifiuto della rivoluzione quale origine di una modernità stigmatizzata come anti-cristiana, costituiva uno degli estremi di quella gamma, ma non ne esauriva la varietà e ricchezza. Con ciò, la presente ricerca non intende in alcun modo minimizzare o negare l'importanza che la tradizione contro-rivoluzionaria ebbe nella cultura cattolica ottocentesca, francese e non solo, bensì al contrario, evitando di darla per scontata e di stereotiparla, si propone di studiare le ragioni e le modalità mediante le quali quella tradizione, ancora lontana dal costituire, nei decenni centrali dell'Ottocento, la «vulgate officielle du catholicisme», finì per imporsi, nell'ultimo scorcio del

secolo, tra i cattolici e tra le fila dell'episcopato, a discapito di interpretazioni più sfumate e complesse del fenomeno rivoluzionario, e divenne così all'epoca del centenario del 1889 il pensiero unico, o comunque largamente dominante, del cattolicesimo francese.

Del resto, studiare le molteplici interazioni ottocentesche tra cultura cattolica ed eredità rivoluzionaria permette anche di andare al cuore di una delle principali questioni intorno alla quale si divise, dalla metà del XIX secolo, il cattolicesimo francese. Com'è noto, infatti, negli anni Cinquanta dell'Ottocento si verificò la deflagrazione di quel variegato movimento cattolico, conosciuto con il nome di *parti catholique* e caratterizzato da una forte marca ultramontana, che si era battuto nell'arena pubblica ed elettorale per il riconoscimento della piena libertà della Chiesa sul terreno del diritto comune; la rivoluzione del 1848 e l'instaurazione del regime bonapartista, poi imperiale (1851-52), acuirono ed esasperarono le divergenze di obiettivi e di metodi che già allignavano nel *parti catholique*, provocando la formazione, in seno al cattolicesimo francese, di due correnti, piuttosto variegate al loro interno ma fermamente contrapposte tra loro: una intransigente, che assunse connotati sempre più nettamente anti-liberali e anti-moderni e sosteneva la necessità di ritornare a una società istituzionalmente cristiana; l'altra sostanzialmente liberale, che condivideva invece la sensibilità e le esigenze politiche e intellettuali delle élites borghesi ed era quindi convinta che i cattolici dovessero rinunciare ai privilegi e alla protezione statale di cui avevano goduto in passato, accettando e sfruttando le potenzialità offerte da una società modernamente liberale<sup>22</sup>.

Se dal punto di vista dottrinale le differenze tra gli uni e gli altri erano marginali, giacché tutti si dicevano sottomessi all'autorità papale e ubbidienti al suo insegnamento (ciò, almeno, fino ai tardi anni Sessanta, quando una parte dei cattolici liberali francesi approdò su posizioni apertamente contestatarie verso la S. Sede), era invece sul terreno propriamente politico, e in particolare nel modo di porsi rispetto alla società post-rivoluzionaria, che si situava la vera frattura tra le due correnti. Sia per i cattolici liberali che per quelli intransigenti<sup>23</sup>, infatti, l'interpretazione del fenomeno rivoluzionario costituiva un elemento veramente qualificante, si

---

<sup>22</sup> Una buona sintesi sui caratteri di queste due correnti è ora offerta da S. MILBACH, *Cattolicesimo intransigente e cattolicesimo liberale nel XIX secolo*, in *Storia religiosa della Francia*, sotto la direzione di A. Tallon e C. Vincent, a cura di L. Vaccaro, Milano 2013, vol. II, pp. 491-522. Sulle dinamiche e le ragioni della scissione del *parti catholique* cfr. MILBACH, *Les chaires ennemies*, in part. pp. 505-60.

<sup>23</sup> Come sottolineano V. CONZEMIUS, *Les foyers internationaux du Catholicisme libéral hors de France au XIX<sup>e</sup> siècle: esquisse d'une géographie historique*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grenoble 1974, p. 50 («Ce qui nous semble essentiel pour le catholicisme libéral, c'est la perception d'une nouvelle relation de l'Eglise avec la société [...] L'importance de la révolution française est capitale. On pourrait alors définir le catholicisme libéral comme l'effort du catholicisme pour s'adapter à la mutation de la société opérée par la révolution»; corsivo mio) e BOUTRY, *Ce catholicisme, qu'on pourrait dire intransigeant*, p. XIX («on ne soulignera jamais assez que, sur un plan chronologique, toute réflexion sur l'évolution interne du catholicisme en France doit partir, non pas de 1802 ou de 1815, mais de 1789: la révolution, la destruction de la chrétienté d'ancien régime, l'avènement de la citoyenneté, mais aussi

può dire identitario, poiché su di essa si basavano in ultima analisi i rispettivi giudizi e atteggiamenti verso le istituzioni moderne: così, alla radicale condanna cui gli intransigenti votavano la rivoluzione francese non poteva che corrispondere una condanna altrettanto radicale dell'ordinamento socio-politico che ne era derivato, mentre la sostanziale accettazione cattolico-liberale della società moderna implicava necessariamente una lettura più sfumata e problematizzante dell'evento fondativo, di cui quei cattolici scandagliavano cautamente la storia e l'eredità, destreggiandosi tra gli scogli delle sue molteplici e contraddittorie sfaccettature. Ma nel loro approccio alla rivoluzione, i cattolici francesi, intransigenti e liberali, non erano liberi di muoversi in piena autonomia, dovendo tener conto delle posizioni di due ingombranti ma imprescindibili referenti istituzionali: il governo francese e la S. Sede.

Quanto al primo, dal 1830 in poi i regimi politici succedutisi in Francia si erano richiamati più o meno apertamente all'eredità rivoluzionaria, o almeno a determinati segmenti di essa: i cattolici, come cittadini, non potevano quindi ignorare, nella manifestazione, se non nella formulazione, delle loro idee sulla rivoluzione, gli orientamenti valoriali di volta in volta assunti dal regime al potere ed erano continuamente sollecitati ad aggiustarle e a rimodularle sulla base di simpatie e strategie politiche mutevoli, a seconda che si trattasse di sostenere o di osteggiare il regime di turno. Quanto a Roma, i cattolici francesi scrutavano con comprensibile attenzione le prese di posizione dottrinali del magistero papale e cercavano di influenzarle e di piegarle a favore delle proprie idee, gli uni chiedendo un intervento definitorio che ribadisse e rendesse inoppugnabile la linea intransigente sempre più apertamente perseguita dal papato ottocentesco, gli altri facendo leva sul pragmatismo e la *realpolitik* della Curia per invocare invece un atteggiamento neutrale e prudente su questioni così delicate e controverse, le quali, se tranciate troppo nettamente, potevano diventare motivo di conflitto con i governi. Dal canto suo, la S. Sede tenne, negli anni cruciali della questione romana, un atteggiamento ondivago, ora inasprendo le sue condanne dottrinali contro la modernità post-rivoluzionaria, ora attenuandone l'effettiva portata, mediante distinzioni più o meno speciose, per mantenersi aperta la strada della contrattazione diplomatica, soprattutto nei confronti del governo francese, dalla cui protezione militare non poteva assolutamente prescindere. In questo modo, le divergenze cattoliche sull'interpretazione rivoluzionaria finivano per oltrepassare i limiti del dibattito strettamente valoriale e di principio, assumendo spesso la coerenza e la dinamicità di una disputa politica in continuo divenire.

---

la persécution [...] constituant à cet égard à la fois un point de rupture historique, un traumatisme durable et l'explication fondamentale des rigidités et des résistances catholiques»).

### 3. Il Secondo impero: sincretismi politici e alleanze cangianti

Per non sacrificare la profondità e la precisione dell'analisi a un intervallo cronologico troppo esteso, è parso opportuno concentrarsi su un periodo relativamente circoscritto, cioè sui circa vent'anni intercorsi tra il colpo di Stato del 2 dicembre 1851, che segnò la fine della Seconda repubblica e l'inizio della dittatura del principe-presidente Luigi Napoleone Bonaparte, nonché il preludio alla restaurazione imperiale dell'anno seguente, e il 1870, anno doppiamente significativo, sul piano ecclesiastico per la celebrazione del Concilio vaticano I e la caduta del potere temporale (20 settembre 1870), su quello politico per il crollo del Secondo impero e la proclamazione della repubblica dopo la sconfitta francese per mano della Prussia.

Il ventennio 1851-70 si presta infatti particolarmente a indagare i rapporti tra il cattolicesimo francese e la cultura rivoluzionaria, e questo per diverse ragioni. In primo luogo, per le peculiari dinamiche intra-cattoliche di quel periodo, già in parte evocate poc'anzi. Gli anni Cinquanta e Sessanta non solo furono segnati – come detto – dalla frammentazione del movimento cattolico francese, ma furono anche cruciali nella definizione dell'approccio ideologico alla modernità delle correnti che vennero a crearsi al suo interno. Al contempo, fu proprio in quei due decenni che progredì in maniera sempre più marcata la deriva intransigente e anti-moderna del papato, culminata nella promulgazione dell'enciclica *Quanta cura* e dell'annesso *Sillabo* (dicembre 1864) e nella definizione dogmatica dell'infallibilità pontificia durante il Concilio vaticano I (luglio 1870); una deriva, questa, che aveva uno dei suoi fulcri ideologici nell'interpretazione intransigente della storia moderna (dal XV secolo in poi) quale progressiva apostasia della società europea dal cattolicesimo e dalla guida ecclesiale, in una genealogia ininterrotta di errori tra loro concatenati (Riforma protestante, illuminismo, rivoluzione francese, liberalismo, socialismo...). L'assunzione a livello magisteriale di tale interpretazione, se da un lato sembrava non lasciare margini di manovra a quei cattolici che cercavano di ritagliare un circoscritto terreno d'intesa con i valori liberali del 1789, dall'altro non poteva che sollecitarli a impegnarsi ulteriormente nel loro sforzo storico-esegetico. In ultimo luogo, ma non meno significativamente, il periodo preso in considerazione copre per intero gli anni decisivi della questione romana (e in particolare il decennio 1859-70), durante i quali le retoriche contrapposte dei difensori e dei detrattori del potere temporale sfruttarono ampiamente concetti come “rivoluzione”, “*ancien régime*”, “libertà moderne”, “istituzioni moderne”, “modernizzazione”, per definire i confini ideologici delle rispettive posizioni in una controversia che non riguardava solo le specifiche condizioni socio-politiche e amministrative dello Stato pontificio, ma, in generale, i tratti essenziali della modernità post-rivoluzionaria e i suoi rapporti (possibili? impossibili? necessari?) con una tradizione e un ordinamento cattolici che si



volevano immutabili e divinamente costituiti. Fu dunque giocoforza per i cattolici, in quel contesto di vive polemiche, riaprire, per così dire, il dossier sulla rivoluzione sforzandosi di precisare il senso che essi attribuivano a termini e concetti così controversi e abusati.

Gli anni del Secondo impero si rivelano interessanti ai fini della presente ricerca anche per alcune caratteristiche intrinseche allo stesso regime instaurato da Napoleone III e al suo retroterra ideologico. Com'è stato osservato, infatti, il bonapartismo si presentava come una sintesi tra le due grandi tradizioni politiche francesi, quella monarchica e quella democratica, ambendo ad essere terreno di riconciliazione tra le «deux France» e strumento di ricomposizione della frattura rivoluzionaria<sup>24</sup>: provvidenzialismo monarchico e democrazia plebiscitaria, valori liberali e autoritarismo si amalgamavano in una retorica ufficiale che contribuiva, agli occhi di molti, a normalizzare la modernità rivoluzionaria iscrivendola nella continuità di una tradizione secolare. Per molti cattolici francesi, quindi, ripensare la storia e l'eredità della rivoluzione negli anni del Secondo impero – soprattutto ai suoi inizi, quando il regime bonapartista si mostrò particolarmente sensibile e bendisposto verso gli interessi cattolici – significava ripensare un'esperienza politica di cui Napoleone III riusciva a mettere in evidenza, incarnandole, le potenzialità rassicuranti e le componenti socialmente conservatrici: l'eredità del 1789, sotto l'egida di un imperatore autoritario che se ne proclamava erede e persecutore, si presentava così in una luce decisamente più accattivante di quanto non avesse fatto sotto la monarchia di Luglio e sotto la stessa Seconda repubblica, prestandosi a interpretazioni più sfumate e concilianti.

La stessa politica imperiale, del resto, funse da potente catalizzatore rispetto al dibattito cattolico sulla rivoluzione, seppur con risultati alquanto diversi. Se infatti il regime bonapartista, svuotando il sistema parlamentare, conculcando le libertà pubbliche, favorendo la malsana alleanza tra «sabre et goupillon», contribuì ad acuire negli oppositori cattolico-liberali la percezione dell'importanza della libertà come fondamento irrinunciabile della società post-rivoluzionaria e li rafforzò sempre più nella convinzione che la Chiesa dovesse sciogliere ogni legame compromissorio con il potere politico; per ragioni diametralmente opposte esso solleticò invece, almeno temporaneamente, le ambizioni confessionali di quella frangia di fedeli ed ecclesiastici che non rinunciavano alla speranza di veder riconosciuta istituzionalmente la preminenza della Chiesa e rafforzato il suo ruolo nella società francese, facendo balenare ai loro occhi l'immagine di un regime che sembrava poter al tempo stesso richiamarsi all'eredità del 1789 e patrocinarne gli interessi cattolici come non aveva fatto nessun'altro governo post-rivoluzionario. Sappiamo quale fu il naufragio di queste aspettative, e tuttavia il “sincretismo”

---

<sup>24</sup> Cfr. in particolare J. GLIKMAN, *La monarchie impériale. L'imaginaire politique sous Napoléon III*, Paris 2013.

clerical-rivoluzionario, se così vogliamo definirlo, di cui parve ammantarsi il Secondo impero ai suoi esordi non mancò di esercitare una certa influenza anche sui cattolici più intransigenti e sulle loro idee intorno all'Ottantanove.

#### 4. «Principes de 1789»: sulle tracce di un sintagma sfuggente

Per ricostruire il multiforme approccio cattolico alla storia e all'eredità della rivoluzione negli anni del Secondo impero si è scelto di privilegiare una chiave di lettura linguistica, concentrando l'analisi sulla circolazione e l'impiego del sintagma «principes de 1789»<sup>25</sup>. Prendere come “strumento di misurazione” un oggetto lessicale formalmente ben definito, a fronte di un argomento così vasto come l'interpretazione della rivoluzione, è infatti parsa la strategia più adatta per affinare l'analisi, usando il sintagma come una specie di minimo comun denominatore rispetto a cui sollecitare e confrontare le posizioni dei diversi autori cattolici; per di più, il fatto che quel sintagma fosse sostanzialmente estraneo al tradizionale vocabolario cattolico, e imponesse quindi ai commentatori uno sforzo preliminare di inquadramento e chiarificazione, ha costituito un ulteriore motivo di interesse e di stimolo alla ricerca<sup>26</sup>.

Coniato per designare l'eredità liberale della rivoluzione francese, rappresentata dal riformismo moderato dell'Ottantanove, distinguendola da quella democratico-giacobina, il sintagma «principes de 1789» fu sporadicamente utilizzato durante la monarchia di Luglio, nella pubblicistica orleanista e genericamente liberale e in alcuni discorsi parlamentari, ma fu soprattutto a partire dai primi anni Cinquanta che esso conobbe una massiccia e pervasiva diffusione nel discorso pubblico francese. La sua consacrazione, infatti, dipese strettamente dal fatto di venir testualmente inserito nell'art. 1 della costituzione emanata da Luigi Napoleone nel gennaio 1852, articolo che recitava, per significare la volontà del nuovo regime di richiamarsi alla parte positiva della tradizione rivoluzionaria, che «la constitution reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789, et qui sont la base du droit public

---

<sup>25</sup> L'importanza di soffermarsi sull'aspetto lessicale in relazione al rapporto tra cattolicesimo e modernità è stata sottolineata da Jacques Gadille e Jean-Marie Mayeur, i quali notavano, con particolare riguardo ai cattolici liberali, che «une première approche de cet univers socio-culturel pourrait être donnée par une analyse de vocabulaire: il faudrait faire l'inventaire d'expressions comme “monde moderne”, “être de son pays et de son temps”, “défense religieuse et sociale”, “terrain du droit commun”, “conciliation”, ralliement, esprit nouveau, etc.»; J. GADILLE, J.-M. MAYEUR, *Les milieux catholiques libéraux en France: continuité et diversité d'une tradition*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 206. Il sintagma «principes de 1789» può a buon diritto essere fatto rientrare nel vocabolario di cui i due storici francesi auspicavano l'esplorazione critica.

<sup>26</sup> Del resto, come ha recentemente scritto Daniele Menozzi, «l'analisi storica delle pratiche retoriche, e in particolare delle espressioni linguistiche, lungi dal ridursi a una mera storia delle parole, rappresenta uno dei più efficaci strumenti ermeneutici a disposizione dello studioso per disvelare i meccanismi di funzionamento dell'aggregato sociale che le utilizza», ma anche della sua mentalità e dei fini che perseguiva; D. MENOZZI, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna 2014, p. 12.

des Français». Per circa vent'anni quel sintagma non fu dunque un semplice slogan di partito, come tanti ne circolavano, ma rivestì un inedito valore legale, designando un nucleo valoriale sul quale si volevano fondate le istituzioni imperiali e in cui si individuava l'essenza del diritto pubblico francese<sup>27</sup>: prestare giuramento o comunque obbedire alla carta fondamentale implicava quindi, per tutti i cittadini, cattolici compresi, l'obbligo politico e morale di accettare e sottoscrivere quei fantomatici «principes de 1789».

Al tempo stesso, però, la vaghezza del sintagma lasciava spazio a una notevole oscillazione interpretativa e si prestava a un'estrema varietà di declinazioni, tanto pratiche che esegetiche, facendo sì che, in nome e sotto l'egida dei «principes de 1789», si potessero difendere idee e valori anche molto diversi tra loro, se non apertamente contraddittori. Di questa ambiguità del significante non esitarono a servirsi gli autori cattolici – come del resto fece fin dal principio lo stesso regime bonapartista – per infondere nel sintagma un significato adeguato alle loro convinzioni politiche e religiose; i cattolici, sia liberali che intransigenti, furono così chiamati a mettere in opera un notevole sforzo di esegesi e contestualizzazione<sup>28</sup>.

Due punti fermi non potevano però essere elusi nell'interpretazione del sintagma, qualunque fosse l'orientamento di chi la svolgeva, due punti che derivavano dalla sua stessa natura. Da una parte, infatti, il termine «principes» collocava la questione valoriale su un piano teorico “alto”, fondativo: ad essere in gioco non erano tanto delle acquisizioni pratiche, legali, bensì degli assoluti che, etimologicamente, non presuppongono nulla dietro di loro e presentano i caratteri dell'univocità ed esclusività. Dall'altra, la data, «de 1789», ancorava quei principî a un dato cronologico molto più preciso e gravido di implicazioni storiche di quanto non facesse la qualifica più generica di «moderno». Ne conseguiva così, per gli interpreti cattolici, una duplice sfida giacché essi, riconoscendosi in una dottrina religiosa che si voleva portatrice

---

<sup>27</sup> Sull'importanza dell'atto costituzionale nel riproporre con forza nel dibattito pubblico francese, non solo cattolico, il problema della «signification de 89» e dell'interpretazione storica della rivoluzione, richiamava già l'attenzione, più di cinquant'anni fa, la breve, ma stimolante nota di L. GIRARD, *Histoire et constitution, 1851-1855*, «Bulletin de la Société d'histoire moderne», 62 (1963), n. 25, pp. 6-7.

<sup>28</sup> La vaghezza del sintagma e la sua conseguente ambiguità d'uso non sembrano essere state adeguatamente colte e messe il rilievo in sede storiografica, dove si ricorre spesso alla formula «principes de 1789» per designare genericamente l'eredità liberale della rivoluzione, senza alcuna precisazione preliminare. Il sintagma, però, non è un oggetto neutro, non ha (o almeno non ha avuto a lungo) un valore meramente descrittivo, ma il suo utilizzo per tutto l'Ottocento presupponeva una precisa interpretazione dell'Ottantanove e si caricava così di un ineludibile significato politico, di cui gli studiosi devono farsi carico di dipanare la natura e le implicazioni. Non può dunque non lasciare perplessi il fatto che in un volume appositamente dedicato a studiare le molteplici radici dell'eredità dell'Ottantanove, per quanto in un'ottica più politologica che storica, si parli in lungo e in largo, fin dal titolo, di principî del 1789, identificandoli *sic et simpliciter* con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, ma non ci si preoccupi mai di descrivere né di problematizzare come e perché quel sintagma si sia andato affermando nella cultura e nel linguaggio comuni e ci si limiti a laconiche asserzioni come questa: «In tale modo nacquero *quelli che si è convenuto chiamare* con un termine assai generico anche se piuttosto suggestivo i “principi del 1789”»; E. A. ALBERTONI, H. MOREL, *Prefazione*, in *I principî dell'Ottantanove*, a cura e con saggio introduttivo di P. Bagnoli, Siracusa-Palermo-Milano 1990, p. 12 (corsivo mio).

di un contenuto valoriale esclusivamente vero, erano più di tutti sollecitati a spiegare come si potessero conciliare principî cattolici e cosiddetti principî del 1789, mentre, al tempo stesso, non potevano esimersi dall'affrontare il nodo storico dell'Ottantanove, dipanando i ruoli e le responsabilità dei vari attori all'opera in quell'anno cruciale (la monarchia, il clero, la nobiltà, gli Stati generali, l'Assemblea costituente...) ed esprimere un giudizio sul senso di una rivoluzione che s'iscriveva convenzionalmente sotto il segno di quel millesimo, ma che proprio allora sembrava poter battere strade diverse da quelle poi effettivamente percorse.

Alla decisione di concentrarsi sull'approccio dei cattolici francesi ai «principes de 1789» come chiave di lettura del loro posizionamento rispetto all'eredità post-rivoluzionaria si potrebbe magari obiettare che, in costituzioni precedenti a quella del 1852, soprattutto in quella quarantottesca, ma anche nella carta del 1830, quell'eredità veniva evocata e fissata in maniera più positiva e vincolante e il suo contenuto era più chiaramente declinato in termini di libertà di culto, di coscienza, di stampa, di insegnamento e così via, per cui potrebbe apparire meno proficuo prendere come punto di riferimento un sintagma come quello qui considerato, che appare più involuto e reticente sul piano espressivo. E tuttavia sono proprio la specificità e la pregnanza lessicale del sintagma a costituire il suo maggior motivo d'interesse, poiché permettono non solo di sollecitare criticamente le posture dei cattolici francesi nei confronti dei valori della modernità, ma anche di indagare i nessi storico-causali che essi individuavano tra quella modernità e l'evento rivoluzionario, o quantomeno una fase dell'evento rivoluzionario: l'Ottantanove. Pertanto, se l'esegesi del sintagma lasciava agli autori cattolici una certa discrezionalità nel definire il suo effettivo contenuto, la cui estensione liberale poteva essere variamente modulata e ridimensionata, essa però li vincolava a un'ineludibile operazione di ripensamento storico, o almeno memoriale, della rivoluzione francese.

La presente ricerca si configura quindi come uno studio sull'interazione e sul reciproco condizionamento tra elaborazioni intellettuali (condotte e intrecciate su vari livelli: politologico, filosofico, teologico, storico...) e politica, tra gli sforzi di significazione storico-valoriale di un "manufatto" linguistico definito e la messa in opera di concrete strategie operative; uno studio, però, declinato sul versante qualitativo più che su quello quantitativo, cioè interessato ad affinare l'analisi di un pensiero cattolico sul significato dell'Ottantanove e dei suoi principî e a seguirlo nelle sue molteplici ramificazioni, più che ad accertarne l'effettiva ricaduta e ricezione tra il pubblico di massa. Al centro della ricerca vi è dunque quella che si può definire l'élite intellettuale del cattolicesimo francese, tanto laica che ecclesiastica, cioè quel gruppo di pensatori, accademici, tecnici delle discipline religiose, ma anche giornalisti, pubblicisti, divulgatori, che era in grado di creare e orientare l'opinione pubblica cattolica.

A questo scopo, è sembrato opportuno ricorrere, integrandole, a due diverse tipologie di fonti primarie. Da un lato, e innanzitutto, ci si è serviti di quella vasta messe di fonti edite (libri, opuscoli, pamphlet, discorsi di diversa natura, articoli di rivista e di giornale, lettere e *mandements* episcopali) che costituiscono la formalizzazione pubblica delle idee e dei dibattiti qui presi in esame. In assenza, ovviamente, di un catalogo preconfezionato, si è provveduto a individuare un primo nucleo di scritti e interventi che potessero riguardare il tema trattato, selezionandoli nei principali cataloghi bibliotecari in base all'argomento (o alla presenza, nel titolo, di espliciti rimandi ai «*principes de 1789*») e alla comprovata identità cattolica dell'autore. Quindi, mediante lo spoglio dei più importanti organi di stampa cattolici francesi<sup>29</sup> (e di quelli di qualche altro paese, a seconda dei casi), quel primo elenco è stato progressivamente arricchito e allargato e si è inoltre provveduto a stendere, per connettere tra loro gli interventi più significativi, una trama piuttosto fitta di rimandi, collegamenti, discussioni collaterali.

Dall'altro lato, si sono integrate le fonti a stampa con una documentazione di natura privata, per lo più inedita. In effetti, le prese di posizione pubbliche di questa o quella personalità cattolica costituivano spesso solo la punta visibile di un iceberg fatto di lettere, conversazioni private, appunti, diari, dove le idee poi presentate in pubblico erano lungamente elaborate, discusse, corrette, in un'interazione reciproca con amici e confidenti. Le corrispondenze e, più in generale, la sociabilità svolsero infatti un fondamentale ruolo di mediazione e di raccordo nell'attività intellettuale cattolica, soprattutto cattolico-liberale, cosicché lo studio delle testimonianze tangibili di queste interazioni permette di indagare più a fondo la genesi e i moventi di idee che, sotto il marchio di una responsabilità individuale, celavano spesso un elaborato lavoro collettivo. Oltre alle fonti epistolari e diaristiche edite, è stata pertanto ampiamente esplorata e utilizzata la documentazione conservata negli archivi privati di molte personalità cattoliche dell'epoca, come Charles de Montalembert, Théophile Foisset, Alfred de Falloux, Félix Dupanloup, Henri Maret, Louis Veuillot e altri<sup>30</sup>.

Infine, per valutare la consistenza politica del dibattito cattolico sui «*principes de 1789*» e per ricostruire ripercussioni e reazioni che esso provocò sia sul versante della S. Sede che

---

<sup>29</sup> Per ragioni di praticità e oggettiva rilevanza, l'indagine si è concentrata quasi esclusivamente sulla stampa cattolica parigina. Nel corso della ricerca, vari elementi hanno confermato la sostanziale validità di questo approccio, rilevando la scarsa originalità dei giornali cattolici di provincia rispetto a quelli della capitale; ad esempio, l'abbé Joseph Bourret scriveva nell'agosto 1864 da Périgueux: «Paris est bien vraiment la tête et le point dirigeant de tout et de tous. *La province est un immense auditoire et pas autre chose. Elle fait écho aux sons bons ou mauvais qui lui viennent de là-haut, mais pas autre chose.* [...] Cette disposition de la province à n'être qu'un écho fait que les journaux [di Parigi] ont un immense empire»; Bourret a Henri Maret, 4 agosto 1864, in AICP, *Maret*, 23 (corsivo mio).

<sup>30</sup> Nonostante i reiterati tentativi, non è stato possibile accedere alle carte di Augustin Cochin e di Albert de Broglie, conservate negli archivi delle rispettive famiglie ma attualmente inaccessibili, nel primo caso, per via di un trasloco in corso da tempo, nel secondo, per questioni successive ancora irrisolte.

su quello dello Stato francese, in particolare in relazione ad alcuni momenti di crisi e tensione emersi nel corso della ricerca, si è scelto di esplorare anche alcune fonti istituzionali. Nella fattispecie, sono stati esplorati, limitatamente al periodo in esame, da una parte, i fondi vaticani della nunziatura di Parigi, della Segreteria di Stato, della congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari e dell'Indice, mentre, dall'altra, la corrispondenza diplomatica tra il governo francese e l'ambasciatore a Roma e la documentazione prodotta dal ministero dei Culti e conservata alle *Archives nationales*.

## **5. Struttura della tesi e distribuzione degli argomenti**

La tesi si articolerà in tre parti. Nella prima, si comincerà (cap. I) ricostruendo e analizzando le posizioni dell'opinione pubblica cattolica di fronte al colpo di Stato e all'opera di fondazione costituzionale di Luigi Napoleone, con particolare attenzione all'influenza che il largo consenso dei cattolici per il nuovo corso politico (la cui affermazione fu letta dai più in chiave provvidenzialistica) esercitò sulle loro interpretazioni del sintagma «*grands principes de 1789*» consacrato dalla nuova carta fondamentale. Quindi, nei due capitoli successivi, verranno prese in considerazione le numerose e contrastanti interpretazioni storiche dell'Ottantanove elaborate in ambito cattolico, soprattutto sul versante legittimista e liberale, nel corso degli anni Cinquanta (cap. II) e le implicazioni che queste diverse letture ebbero nel sollecitare e giustificare la frammentazione intra-cattolica e l'assunzione di linee e progetti politici divergenti (cap. III); ci si concentrerà quindi, al termine della prima parte, sul momento di svolta costituito dal biennio 1859-60, quando la radicalizzazione della questione romana fece sì che il dibattito sui «*principes de 1789*» e sul significato storico dell'Ottantanove valicasse i confini del solo mondo cattolico e diventasse oggetto di una più ampia contrapposizione tra clericali e anticlericali, tra sostenitori e detrattori del potere temporale, giacché la sincera adesione ai valori del 1789 sembrava essere messa in discussione dal fatto di difendere un ordinamento socio-politico additato da più parti come l'ultimo baluardo europeo dell'*ancien régime*.

La seconda parte sarà invece dedicata al coinvolgimento ufficiale di Roma nel dibattito sui principî del 1789, nel periodo 1861-62, quando fu messa all'Indice l'opera di un sacerdote francese, vicino agli ambienti cattolico-liberali, Léon Godard, opera emblematicamente intitolata *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, la quale si proponeva per l'appunto di dimostrare la piena compatibilità tra gli articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, individuata come compendio dei principî del 1789, e l'insegnamento dei più importanti teologi scolastici (Tommaso d'Aquino, Bellarmino e Suárez). Dopo aver analizzato la personalità e i moventi dell'autore, il contesto e le modalità di redazione dell'opera e la sua struttura argomentativa

(cap. IV), ci si soffermerà sulle vivaci reazioni che la sua pubblicazione provocò nell'opinione pubblica cattolica e sul modo in cui essa influenzò l'evoluzione del dibattito francese intorno ai «principes de 1789» (cap. V); poi, spostando l'attenzione su Roma, si cercherà di dipanare l'intrico di ragioni e interessi politico-religiosi, di pressioni e influenze contrastanti che portarono prima alla condanna dell'opera di Godard, poi alla sua correzione sotto la supervisione di un gruppo di teologi romani e alla sua ripubblicazione in un'edizione «revue et augmentée» autorizzata da Roma (cap. VI).

Infine, nella terza parte della tesi si cercherà di valutare l'impatto che la promulgazione della *Quanta cura* e del *Sillabo* ebbe sul dibattito cattolico sui «principes de 1789», e il modo in cui la visione nettamente intransigente della modernità post-rivoluzionaria sottesa a quei documenti papali provocò una progressiva rimodulazione dei termini e delle forme di quel dibattito. Così, mentre nel cap. VII ci si soffermerà ancora sull'onda lunga delle reazioni suscitate in Francia e in Europa dall'*affaire* Godard, nei due successivi, che concludono la tesi, si analizzeranno nello specifico gli sforzi esegetici contrapposti, volti a ridimensionare, da un lato, ad accentuare, dall'altro, la frattura ideologica tra la dottrina papale e i «grands principes de 1789» sui quali si volevano fondate le istituzioni francesi e in generale l'ordinamento socio-politico moderno (cap. VIII), con la conseguenza di radicalizzare – come si sarebbe appurato, sul piano discorsivo, in occasione del Concilio vaticano (cap. IX) – la spaccatura intra-cattolica tra chi era disposto, in virtù di un'opportuna operazione di selezione storica, ad accettare il 1789 come emblema di un riformismo positivo e salutare e chi invece, deposte le precauzioni dettate dal calcolo politico, demonizzava quella data, in un'ottica ormai compiutamente e apertamente contro-rivoluzionaria, come quintessenza di una rivoluzione anti-cristiana con la quale non si poteva scendere ad alcun compromesso.

\* \* \*

I debiti di riconoscenza e di gratitudine contratti al termine di una ricerca che si è protratta per quasi quattro anni sono tanti e sarebbe difficile saldarli adeguatamente in queste poche righe. Che valgano almeno d'acconto.

Il primo e più sentito ringraziamento va al prof. Daniele Menozzi, che questa tesi l'ha vista nascere e prendere forma, guidandola con sapienza e discrezione, e che negli ultimi nove anni mi ha introdotto e scortato con dedizione esemplare sull'arduo sentiero della ricerca storica.

Ringrazio di cuore l'amico prof. Georges Viard, che mi ha accolto e guidato a Langres e in Haute-Marne e mi ha affidato per qualche giorno le chiavi della BDLA; Maria Luisa Waissmann, che, con non minor fiducia, mi ha lasciato quelle di casa sua; Antoine Du Boys, che ha aperto con liberalità i suoi archivi, la sua casa e financo la sua dispensa a un giovane studioso sconosciuto; i padri Léo Heck e Stefan Tertünte e i loro confratelli dehoniani della Cara generalizia di Roma, che mi hanno ospitato con generosità durante le mie ricerche in Vaticano.

Sono grato al personale delle biblioteche e degli archivi, pubblici e privati, nei quali ho svolto le mie ricerche, per l'assistenza e per la disponibilità. In particolare voglio ricordare e ringraziare padre Philippe Ploix e Vincent Thauziès delle AHAP; padre Serge Sollogoub delle AICP; il burbero padre Jean Longère e Agnès Jauréguibéhère delle ACSS; padre Julio Navarro Roman dell'ACGA; Carla Marcon della BSVV.

Un ringraziamento va ovviamente ai miei familiari e ai tanti amici di Bologna, Pisa e Parigi che mi hanno sostenuto e accompagnato in questi anni; una menzione speciale all'ottimo Francesco Dei, con cui ho discusso alcune parti di questa tesi.

Infine, un grazie ad Anna, che con pazienza e amore ha accettato di condividermi per un po' con questa tesi.

## **PARTE PRIMA**

### **TRA DIO E CESARE**



**CATTOLICI E «PRINCIPES DE 1789» NELL'IMPERO "AUTORITARIO"  
(1851-60)**



CAPITOLO I  
COLPO DI STATO E «GRANDS PRINCIPES DE 1789»  
REAZIONI E PRIMI APPROCCI CATTOLICI  
(1851-52)

**1. Dalle «Idées napoléoniennes» ai «grands principes de 1789»**

**1.1 L'Appel au peuple**

La mattina del 2 dicembre 1851, mentre ingenti quantità di truppe occupavano i punti strategici della città e la macchina del colpo di Stato si metteva rapidamente in moto<sup>1</sup>, i primi cittadini di Parigi a scendere nelle strade trovarono i muri e le cantonate tappezzati da migliaia di manifesti, «de larges affiches blanches qui se détachaient à peine dans la brume mal éclaircie du matin»<sup>2</sup>. Nelle prime ore del giorno – stando ai ricordi di Emile Ollivier – «de la Préfecture de police sortent, semblables à des essaims de frelons, des bandes d'afficheurs qui se répandent dans tous les quartiers et y collent les proclamations apportées par Beville [un aiutante di Luigi Napoleone] de l'Imprimerie nationale»<sup>3</sup>. Mentre portinai e domestici si affrettavano a informare i rispettivi padroni, la gente si affollava in strada, formava capannelli intorno ai manifesti più vicini, li leggeva e li commentava, gli ultimi arrivati tendendo il collo

---

<sup>1</sup> La bibliografia sul colpo di Stato del 2 dicembre 1851 è particolarmente vasta; un censimento, accurato seppur parziale, degli studi pubblicati a riguardo fino al 2001 è fornito da S. APRILE, R. HUARD, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851. Bibliographie*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 22 (2001) [online]. Tra i contributi più recenti (tralasciando biografie su Luigi Napoleone e storie generali) si segnalano: *Autour de Décembre 1851*, sous la dir. de R. Huard, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 22 (2001) [online]; C. VIGOUREUX, *Maupas et le coup d'Etat de Louis-Napoléon. Le policier du Deux-Décembre 1851*, Paris 2002; E. ANCEAU, *Les représentants du peuple et le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, «Parliaments, Estates and Representation», 23 (2003), pp. 69-87; *Comment meurt une République. Autour du 2 Décembre 1851*, sous la dir. de S. Aprile et alii, Paris 2004; A. DECAUX, *Coup d'Etat à l'Elysée. Le 2 décembre 1851*, Paris 2008; C. VIGOUREUX, *Le coup d'Etat*, in *Napoléon III, l'homme, le politique*, sous la dir. de P. Milza, Saint-Cloud 2008, pp. 123-46; E. ANCEAU, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851 ou la chronique de deux morts annoncées et l'avènement d'un grand prince*, «Parlement[s]. Revue d'histoire politique», 12 (2009), pp. 24-42; R. LAHLOU, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, Paris 2009; A.-D. HOUTE, *Louis Napoléon Bonaparte. Le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, Paris 2011.

<sup>2</sup> P. DE LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, vol. I, Paris 1903<sup>7</sup>, p. 5.

<sup>3</sup> E. OLLIVIER, *L'Empire libéral. Etudes, récits, souvenirs*, vol. II, Paris 1897, p. 453. Sulla stampa e la distribuzione notturna degli *affiches* cfr. anche E. TÉNOT, *Paris en décembre 1851*, Paris 1868, pp. 107-9, V. HUGO, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin* [1877], notice et notes de J.-C. Fizaine, in *Œuvres complètes de Victor Hugo*, vol. VI, Paris 1987, pp. 164-6, CH.-E. DE MAUPAS, *Mémoires sur le Second Empire*, vol. I, Paris 1884, pp. 221, 307-8 e 330 (testimonianza riassunta e in parte rettificata da VIGOUREUX, *Maupas et le coup d'Etat*, pp. 158-9 e 161), e J.-A. VON HÜBNER, *Neuf ans de souvenirs d'un ambassadeur d'Autriche à Paris sous le Second Empire, 1851-1859*, publiés par A. von Hübner, vol. I, Paris 1904, pp. 35-6.

e alzandosi sulle punte di piedi per vedere qualcosa, quelli che avevano già visto sgomitando per uscire dalla calca<sup>4</sup>. Ollivier si fermò a leggere i manifesti tra rue du Beaune e quai Voltaire, imbattendosi per caso, e non senza stupore, in Pierre-Joseph Proudhon<sup>5</sup> (l'intellettuale socialista era allora rinchiuso nel carcere parigino di Sainte-Pélagie, ma godeva di permessi d'uscita per visitare la moglie vicina al parto), con il quale ebbe modo di scambiare alcune parole. Fu invece all'incrocio tra rue de La Tour d'Auvergne e rue des Martyrs che un altro dei protagonisti di quelle giornate convulse, Victor Hugo, ebbe modo di apprendere il contenuto degli «infâmes affiches placardés pendant la nuit sur les murs de Paris»<sup>6</sup>, mentre nel *faubourg* Saint-Antoine essi venivano declamati a voce alta, tra i vivaci commenti degli operai, affinché tutti, anche gli analfabeti, potessero intenderli<sup>7</sup>.

«Le coup d'Etat est fait, c'est affiché». La battuta, concisa e un po' ingenua, che Ollivier metteva in bocca a qualche umile servitore<sup>8</sup>, ben esprime il carattere definitorio e risolutivo della massa di manifesti che invase le vie di Parigi la mattina del 2 dicembre 1851. Essi davano corpo, materialmente e istituzionalmente, a progetti e fantasmi di cui si vociferava ormai da tempo, nei dibattiti pubblici, alla Camera, sulla stampa. Agli occhi dell'opinione pubblica parigina, erano innanzitutto quei manifesti – prima ancora che la mobilitazione delle truppe, le sparatorie sui boulevard o le barricate erette in città – a incarnare il colpo di Stato, a tracciare con carta e inchiostro il confine, ormai superato, tra potenzialità e realtà; essi annunciavano un fatto già compiuto, esprimendone sinteticamente fini e giustificazioni, e con la loro presenza massiccia e invasiva sembravano già voler annullare, nell'impotenza del gesto di chi li strappava, ogni velleità di resistenza e di opposizione.

Quattro erano i documenti stampati in migliaia di copie nelle officine dell'Imprimerie nationale<sup>9</sup>. Tolto un proclama indirizzato dal prefetto di Polizia Maupas ai cittadini di Parigi,

---

<sup>4</sup> Cfr. DECAUX, *Coup d'Etat à l'Elysée*, p. 230.

<sup>5</sup> OLLIVIER, *L'Empire libéral*, vol. II, pp. 461 e 465.

<sup>6</sup> HUGO, *Histoire d'un crime*, p. 175.

<sup>7</sup> Cfr. OLLIVIER, *L'Empire libéral*, vol. II, pp. 467-9. In altri quartieri popolari, invece, gli operai lessero i manifesti in silenzio, avviandosi poi alle loro occupazioni con apparente indifferenza; cfr. HUGO, *Histoire d'un crime*, pp. 173-5. In generale, viene sottolineato l'atteggiamento apatico e passivo mostrato di fronte al colpo di Stato dalle masse popolari parigine, tra le quali era ancora vivo il ricordo della repressione del giugno 1848; cfr. E. OLLIVIER, *Journal, 1846-1869*, texte choisi et annoté par T. Zeldin et A. Troisier de Diaz, vol. I, Paris 1961, p. 96 (3 dicembre 1851, «apathie complète dans le peuple»), A. DANSETTE, *Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir. Le Second Empire*, Paris 1973, p. 387, e HOUTE, *Louis Napoléon*, pp. 112-3.

<sup>8</sup> OLLIVIER, *L'Empire libéral*, vol. II, p. 461.

<sup>9</sup> Quasi nessuno dei recenti lavori sul colpo di Stato riporta per intero i testi di questi documenti, limitandosi a riassumerli o a citarli parzialmente; fa eccezione L. WILLETTE [pseud. di L. BIHL], *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851. La résistance républicaine au coup d'Etat*, Paris 1982, pp. 113-9. Essi sono invece abitualmente riprodotti dalla storiografia ottocentesca; cfr. ad esempio TÉNOT, *Paris en décembre 1851*, pp. 126-30.

per informarli della «courageuse initiative» con cui Luigi Napoleone intendeva «déjouer les machinations des partis» e per ingiungere il mantenimento dell'ordine e della calma, gli altri tre documenti emanavano direttamente dal principe-presidente, che ne aveva curato di persona la stesura. Innanzitutto una *Proclamation à l'Armée*, che venne declamata alle truppe della guarnigione di Parigi all'incirca nello stesso momento in cui gli attacchini andavano incollandola per la città: il presidente vi esortava i soldati a «faire respecter la première loi du pays, la souveraineté nationale, dont je suis le légitime représentant», a rimanere «inébranlables dans les règles de la discipline et de l'honneur», li invitava a partecipare, come cittadini, al plebiscito a cui tutta la nazione era chiamata, e terminava evocando allusivamente le glorie militari napoleoniche (i «souvenirs que mon nom rappelle»), che lo univano all'esercito.

Vi era poi un decreto presidenziale, che in sei, rapidi ma pesantissimi articoli scioglieva l'Assemblea nazionale e il Consiglio di Stato, ristabiliva il suffragio universale maschile abrogando la famigerata legge del 31 maggio 1850, e convocava il popolo francese a «ses comices, à partir du 14 décembre jusqu'au 21 décembre suivant». Nella sua concisione e chiarezza, il decreto pareva scritto apposta per essere compreso anche dai più semplici e dagli illetterati, e lasciava intravedere facilmente il pubblico a cui intendeva rivolgersi: quelle masse popolari e lavoratrici, cioè, che il presidente sperava di tirare dalla propria parte ristabilendo il suffragio universale e sciogliendo un'Assemblea che dal giugno 1848 aveva costituito il più solido baluardo del conservatorismo sociale.

Se il decreto descriveva le prime e più immediate conseguenze del colpo di Stato, era però il quarto e ultimo *affiche* a giustificare l'atto di forza presidenziale, inquadrandolo in una ricostruzione auto-apologetica di quanto successo negli ultimi anni e in un preciso progetto ideologico-politico per l'immediato futuro. La *Proclamation du Président de la République. Appel au peuple* – questo il titolo del documento<sup>10</sup> – denotava una notevole abilità politica e retorica, capace di toccare temi anche molto lontani tra loro, se non contraddittori, armonizzandoli in un discorso omogeneo; ragion per cui pare opportuno riprodurlo qui integralmente:

Français! La situation actuelle ne peut durer plus longtemps. Chaque jour qui s'écoule aggrave les dangers du pays. L'Assemblée qui devait être le plus ferme appui de l'ordre est devenue un foyer de complots; le patriotisme de trois cents de ses membres n'a pu arrêter ses fatales tendances. Au lieu de faire des lois dans l'intérêt général, elle forge des armes pour la guerre civile; elle attende au pouvoir que je tiens directement du peuple; elle encourage toutes les mauvaises passions; elle compromet le repos de la France: je l'ai dissoute, et je rends le peuple entier juge entre elle et moi.

---

<sup>10</sup> Sulla retorica bonapartista dell'appello al popolo cfr. M. FLORY, *L'«appel au peuple» napoléonien*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», (1952), pp. 215-22.

La Constitution, vous le savez, avait été faite dans le but d'affaiblir d'avance le pouvoir que vous alliez me confier. Six millions de suffrages furent une éclatante protestation contre elle, et cependant je l'ai fidèlement observée. Les provocations, les calomnies, les outrages, m'ont trouvé impassible. Mais aujourd'hui que le pacte fondamental n'est plus respecté de ceux-là mêmes qui l'invoquent sans cesse, et que les hommes qui ont perdu déjà deux monarchies veulent me lier les mains afin de renverser la République, mon devoir est de déjouer leurs perfides projets, de maintenir la République et de sauver le pays en invoquant le jugement solennel du seul souverain que je reconnaisse en France, le peuple.

Je fais donc un appel à la nation tout entière, et je vous dis: Si vous voulez continuer cet état de malaise qui nous dégrade et compromet notre avenir, choisissez un autre à ma place, car je ne veux plus d'un pouvoir qui est impuissant à faire le bien, me rend responsable d'actes que je ne puis empêcher, et m'enchaîne au gouvernail quand je vois le vaisseau courir vers l'abîme.

Si, au contraire, vous avez encore confiance en moi, donnez-moi les moyens d'accomplir la grande mission que je tiens de vous.

Cette mission consiste à fermer l'ère des révolutions en satisfaisant les besoins légitimes du peuple et en le protégeant contre les passions subversives. Elle consiste surtout à créer des institutions qui survivent aux hommes et qui soient enfin des fondations sur lesquelles on puisse asseoir quelque chose de durable.

Persuadé que l'instabilité du pouvoir, que la prépondérance d'une seule assemblée sont des causes permanentes de trouble et de discorde, je sou mets à vos suffrages les bases suivantes d'une constitution que les Assemblées développeront plus tard.

1° Un chef responsable nommé pour dix ans;

2° Des ministres dépendant du pouvoir exécutif seul;

3° Un Conseil d'Etat formé par les hommes les plus distingués, préparant les lois et en soutenant la discussion devant le Corps législatif;

4° Un Corps législatif discutant et votant des lois, nommé par le suffrage universel sans scrutin de liste qui fausse l'élection;

5° Une seconde Assemblée formée de toutes les illustrations du pays, pouvoir pondérateur, gardien du pacte fondamental et des libertés publiques.

Ce système, créé par le premier Consul au commencement du siècle, a déjà donné à la France le repos et la prospérité; il les lui garantirait encore.

Telle est ma conviction profonde. Si vous la partagez, déclarez-le par vos suffrages. Si, au contraire, vous préférez un gouvernement sans force, monarchique ou républicain, emprunté à je ne sais quel passé ou à quel avenir chimérique, répondez négativement.

Ainsi donc, pour la première fois depuis 1804, vous voterez en connaissance de cause, en sachant pour qui et pourquoi.

Si je n'obtiens pas la majorité de vos suffrages, alors je provoquerai la réunion d'une nouvelle Assemblée, et je lui remettrai le mandat que j'ai reçu de vous.

Mais si vous croyez que la cause dont mon nom est le symbole, c'est-à-dire la France régénérée par la Révolution de 89 et organisée par l'Empereur, est toujours la vôtre, proclamez-le en consacrant les pouvoirs que je vous demande.

Alors la France et l'Europe seront préservées de l'anarchie, les obstacles s'aplaniront, les difficultés auront disparu, car tous respecteront, dans l'arrêt du peuple, le décret de la Providence.

Descrivendo le vicende politiche dell'ultimo biennio come un susseguirsi di trame e complotti dell'Assemblea ai danni del potere esecutivo presidenziale, Luigi Napoleone si presentava in quelle poche decine di righe come l'uomo in grado di mettere d'accordo le diverse anime ed esigenze del paese. Con saggio equilibrismo, prometteva discretamente di prendersi cura dei bisogni del popolo (solo quelli legittimi, però, proteggendoli dalle «passions subversives»), ma si ergeva anche a baluardo contro l'anarchia e il disordine sociale; fustigava, liquidandole al contempo, le velleità di restaurazione monarchica e le utopie socialiste e democratiche («un gouvernement sans force, monarchique ou républicain, emprunté à je ne sais quel passé ou à quel avenir chimérique»<sup>11</sup>); e se attaccava senza freni la debolezza e l'incapacità dell'Assemblea e di tanti suoi membri, «qui ont perdu déjà deux monarchies», non esitava a incensare il suffragio universale, sottomettendosi incondizionatamente al volere della maggioranza dei cittadini e al «seul souverain que je reconnais en France, le peuple»<sup>12</sup>. Il tutto coronato dall'efficace riferimento conclusivo alla Provvidenza, che, se esimeva il presidente da un più esplicito riferimento a Dio, non poteva che metterlo in ottima luce agli occhi del pubblico cattolico.

Pur circondando da questa cortina di affabulazione retorica, il nucleo politico del proclama presidenziale emergeva nondimeno in tutta evidenza. Luigi Napoleone proponeva infatti alla sanzione plebiscitaria un assetto istituzionale evidentemente ispirato alla costituzione bonapartista dell'anno VIII (1799)<sup>13</sup> e al regime consolare da essa istituito (tre consoli, di cui il primo dotato di netta supremazia): in estrema sintesi, un potere esecutivo forte, esercitato per dieci anni dal presidente, unico responsabile dell'azione ministeriale, e un potere legislativo indebolito e parcellizzato in tre istanze (un Consiglio di Stato che preparava le leggi, un Corpo legislativo che le discuteva e le approvava, e un'altra assemblea che avrebbe dovuto funzionare da organo di controllo costituzionale).

---

<sup>11</sup> Nei mesi precedenti al colpo di Stato, Luigi Napoleone aveva attaccato più volte nei suoi discorsi pubblici quelle due opzioni politiche. Ad esempio, il 1° giugno 1851, aveva affermato a Lione: «La France ne veut ni le retour à l'ancien régime, quelle que soit la forme qui le déguise, ni l'essai d'utopies funestes et impraticables»; e solo pochi giorni prima del suo colpo di mano, il 25 novembre 1851, aveva ugualmente stigmatizzato «les idées démagogiques» e «les hallucinations monarchiques»; *Œuvres de Napoléon III*, vol. III, Paris 1861, rispettivamente pp. 210 e 268.

<sup>12</sup> Alcuni punti di questa analisi sono debitori alle osservazioni di WILLETTE, *Le coup d'Etat du 2 décembre*, pp. 116-7; in generale sui tre proclami cfr. L. GIRARD, *Napoléon III*, Paris 2002 [1986], pp. 146-8.

<sup>13</sup> Il testo di quella costituzione in *Les constitutions de la France depuis 1789*, présentation par J. Godechot, Paris 1993, pp. 151-62.

Non si può certo dire che questa proposta sorprendesse l'opinione pubblica, poiché Luigi Napoleone e il partito politico bonapartista l'andavano proponendo dal 1850, reclamando a gran voce, sulla stampa *élysénne*, nella propaganda, poi in seno alla stessa Assemblea nazionale, una radicale revisione della costituzione del 1848. Proprio alla vigilia del 2 dicembre era stata distribuita ai deputati una brochure anonima – ma che la voce pubblica attribuiva alternativamente allo stesso presidente o ad Alphonse Granier de Cassagnac, uno dei principali redattori del «*Constitutionnel*», principale organo bonapartista della capitale – intitolata *La révision de la Constitution*<sup>14</sup>. Essa esponeva, argomentandola sul piano storico e giuridico, la soluzione sintetizzata nei cinque punti dell'*Appel au peuple*<sup>15</sup>. Con la revisione della costituzione del 1848 (di cui veniva contestata persino la legittimità, non essendo stata ratificata dal popolo), il presidente e i suoi sostenitori non volevano modificare semplicemente la forma, ma i fondamenti stessi dell'ordinamento che la Francia aveva ricevuto nel 1815. Presentando «l'élévation graduelle du pouvoir central et l'effacement successif des pouvoirs partiels ou locaux» come «le caractère et le génie propres de la nationalité française, et la tendance constante et uniforme de son histoire» (una tendenza che vedeva la rivoluzione francese porsi in perfetta continuità con la monarchia di diritto divino)<sup>16</sup>, l'autore della brochure individuava nell'introduzione del «régime parlementaire» di matrice inglese la principale causa della profonda instabilità politica patita negli ultimi decenni, sia sotto la monarchia che sotto la repubblica, vista la mancanza, in Francia, di veri e propri corpi intermedi. Questo parlamentarismo spurio e senza solide radici era divenuto fomite di discordie e di ambizioni contrapposte, che paralizzavano, tanto all'interno che all'esterno, l'azione di un potere esecutivo troppo indebolito<sup>17</sup>. Per rimediare a questa situazione era necessario ritornare al «système politique dont les bases ont été posées en 1799, en 1802 et en 1804» da Napoleone, «le plus grand génie des temps modernes», un sistema che – in opposizione a quello parlamentare, ma con una certa

---

<sup>14</sup> La brochure, edita da Plon, fu messa in vendita qualche giorno dopo; cfr. «Bibliographie de la France», 40 (1851), p. 669. Sulla diffusione tra i deputati cfr. «L'Univers», 6 gennaio 1852 e MONT., *Journal*, pp. 483-4. Il nunzio a Parigi ne informò il cardinale pro-segretario di Stato: «Ieri è uscita una *brochure* che tratta appunto della costituzione dell'anno VIII. Si attribuisce al presidente»; Garibaldi ad Antonelli, 2 dicembre 1851, in BETTONI, p. 234. Su Granier de Cassagnac, cfr. *Notice historique sur Granier de Cassagnac. Sa vie et ses œuvres*, in A. GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs du Second Empire*, vol. III, Paris 1882, pp. 1-54, la voce in DPF, 3 (1891), pp. 240-2, e quella di E. ANCEAU in DSE, pp. 589-90.

<sup>15</sup> Un'analisi dettagliata della brochure in F. BLUCHE, *Le bonapartisme. Aux origines de la droite autoritaire, 1800-1850*, Paris 1980, pp. 316-20.

<sup>16</sup> *La révision de la Constitution*, pp. 9-10. «Donc la révolution, qui détruisit l'ancienne France, respecta, continua, accéléra et compléta le mouvement qui élevait, qui étendait, qui fortifiait de siècle en siècle l'autorité du pouvoir central et dirigeant; et l'on peut dire que le comité de salut public, Danton et Robespierre, ces ennemis acharnés de la monarchie, poursuivirent néanmoins et accomplirent, quant à l'affermissement de la puissance exécutive et dirigeante, l'œuvre de Louis le Gros, de Louis XI, de Richelieu et de Louis XIV»; ivi, p. 11.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, pp. 17-22.



ambiguità linguistica – veniva definito «représentatif»<sup>18</sup>. Queste «institutions napoléoniennes» altro non erano che la realizzazione pratica del principio dell'indipendenza e della separazione dei poteri teorizzato da Montesquieu (lui sì, genuino interprete del genio francese e difensore della vera libertà), poiché assicuravano che il potere esecutivo governasse e quello legislativo discutesse le leggi, ciascuno nella propria sfera di competenza e senza interferenze reciproche<sup>19</sup>.

I riferimenti entusiastici all'opera e alla figura di Napoleone ritornavano nell'appello presidenziale in una forma più sobria ma al tempo stesso più incisiva, caricandosi di un forte valore simbolico. Se il nome veniva taciuto, quasi per pudore e per non urtare la sensibilità di alcuni, la sua figura emergeva invece come una specie di *deus ex machina* proprio nelle ultime righe del testo, evocata per tre volte e con crescente intensità<sup>20</sup>. Prima ci si riferiva al «système créé par le premier Consul», quindi, in maniera implicita e con un salto storico e ideologico, al plebiscito imperiale del 1804, l'ultima volta in cui i Francesi avessero votato «en connaissance de cause, en sachant pour qui et pourquoi». L'esito imperiale, così vagamente adornato, emergeva infine con forza nel passaggio in cui Luigi Napoleone intendeva compendiare incisivamente il senso e la portata di tutta la sua missione: quella «cause dont mon nom est le symbole, c'est-à-dire la France régénérée par la Révolution de 89 et organisée par l'Empereur».

Vale la pena soffermarsi un attimo su quella frase e sulla scelta delle parole. Luigi Napoleone individuava nel suo cognome l'emblema di un'intera stagione politica francese, di cui lui solo, per diritto ereditario, poteva essere l'unico legittimo rappresentante e potenziale prosecutore. Quella stagione era caratterizzata, nel discorso del presidente, da due momenti chiave, espressi in termini fortemente connotati: la rigenerazione e l'organizzazione. L'immagine della «France régénérée par la révolution de 89» attingeva abilmente al linguaggio che aveva così fortemente marcato il discorso pubblico negli anni attorno al 1789 e in seguito<sup>21</sup>, per sottolineare l'emancipazione della nazione dai molteplici giochi dell'assolutismo, della società feudale, dell'intolleranza religiosa. In realtà il sintagma era piuttosto vago, potendosi

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 36-7.

<sup>19</sup> Cfr. ivi, pp. 37-41, dove veniva rapidamente descritto l'assetto fissato dalla costituzione dell'anno VIII.

<sup>20</sup> L'insistito riferimento dell'appello all'eredità politica di Napoleone viene giustamente rilevato da HOUTE, *Louis Napoléon*, p. 111.

<sup>21</sup> Per un primo inquadramento del concetto rivoluzionario di rigenerazione, cfr. M. OZOUF, *Régénération*, in *Dictionnaire critique de la révolution française*, sous la dir. de F. Furet et M. Ozouf, Paris 1988, pp. 821-31. Ulteriori spunti in A. DE BAECQUE, *L'homme nouveau est arrivé. La «régénération» du français en 1789*, «Dix-huitième siècle», 20 (1988), pp. 193-208, e A. GOLDSTEIN SEPINWALL, *Les paradoxes de la régénération révolutionnaire. Le cas de l'abbé Grégoire*, «Annales historiques de la révolution française», 321 (2000), pp. 69-90.

prestare a interpretazioni contraddittorie (questa allusività sarebbe rimasta anche in seguito un tratto saliente dell'abilità retorica di Luigi Napoleone e dei suoi collaboratori), ma veicolava comunque un giudizio di valore negativo sull'*ancien régime* e, di riflesso, sulla monarchia tradizionale: una rigenerazione implicava sempre una decadenza, una corruzione, uno stato di minorità dal quale risollevarsi. Artefice di questo progresso non era stata la rivoluzione *tout court*, ma «la Révolution de 89». Ora, quella specificazione cronologica non era per nulla scontata e tradiva un preciso intento politico; mentre nella brochure dovuta alla penna di Luigi Napoleone o di qualche suo collaboratore, la «révolution française» era presentata come un periodo storico omogeneo, un “blocco” da contrapporre alla monarchia, descritta in termini altrettanto monolitici e unitari, qui s'operava invece una netta distinzione tra una fase “rigenerante” (il 1789, appunto) e una fase successiva che si preferiva tralasciare, passando direttamente dall'Ottantanove all'Impero. Quest'ultimo, del tutto appiattito sulla figura dell'«Empereur», era a sua volta presentato come il motore di un'organizzazione e stabilizzazione del paese, la cui necessità lasciava implicitamente intendere le divisioni, le difficoltà, la disorganizzazione, appunto, degli anni precedenti. Allora come nel dicembre 1848, come nel dicembre 1851, il «nom» dei Bonaparte era stato sinonimo di ordine, di tranquillità sociale e di autorità ripristinata<sup>22</sup>.

## 1.2 Da Sant'Elena alle *Idées napoléoniennes*

Il riferimento congiunto alla rivoluzione del 1789 e alla riorganizzazione imperiale sintetizzava in uno slogan di particolare efficacia retorica il programma politico del movimento bonapartista e i capisaldi di quella leggenda che presentava Napoleone come «prince des idées libérales», difensore e custode dei valori liberali del 1789. Elaborata tra gli scogli di Sant'Elena dallo stesso ex-imperatore e dal suo entourage<sup>23</sup>, negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento essa era stata ripresa da Luigi Napoleone e da alcuni dei suoi più stretti collaboratori (*in primis*

---

<sup>22</sup> Dal 1848 in poi, Luigi Napoleone aveva ribadito più volte, nei suoi atti pubblici, il programma politico connesso simbolicamente al suo cognome e ne aveva fatto uno dei punti-chiave delle sue campagne elettorali; cfr. ad esempio *Œuvres de Napoléon III*, vol. III, pp. 13, 22 e 24. Una volta eletto alla presidenza, continuò a riproporre quella lettura, come fece nel suo messaggio del 31 ottobre 1849 all'Assemblea nazionale: «*le nom de Napoléon est à lui seul tout un programme*. Il veut dire: à l'intérieur, ordre, autorité, religion, bien-être du peuple; à l'extérieur, dignité nationale»; ivi, pp. 112-3 (corsivo mio).

<sup>23</sup> Sulle origini della leggenda liberale e l'importanza del *Mémorial de Sainte-Hélène* di Las Cases, cfr. P. GONNARD, *Les origines de la légende napoléonienne. L'œuvre historique de Napoléon à Sainte-Hélène*, Paris 1906, in specie pp. 190-218, BLUCHE, *Le bonapartisme*, pp. 172-92 (che analizza i principali temi del *Mémorial*), e S. HAZAREESINGH, *La légende de Napoléon*, Paris 2005, pp. 209-17. Un quadro sintetico a riguardo in J.-O. BOUDON, *Napoléon à Sainte-Hélène. De l'exil à la légende*, Québec 2000, pp. 21-54.

Victor Fialin de Persigny<sup>24</sup>) e riplasmata in un concreto programma: dal semplice culto romantico dell'imperatore (il napoleonismo) si elaborava così un corpus di dottrine e istituzioni politiche (il bonapartismo)<sup>25</sup>.

Espressione più compiuta di questo sforzo di politicizzazione era il pamphlet *Des idées napoléoniennes*, composto dal rampollo dei Bonaparte nell'estate del 1839 e pubblicato a Parigi pochi mesi dopo, con notevole successo<sup>26</sup>. Dall'opuscolo, che risentiva dell'influenza di Persigny, emergevano con chiarezza le idee di Luigi Napoleone circa l'interpretazione del 1789 e il ruolo dell'imperatore, idee che sarebbero rimaste sostanzialmente immutate negli anni seguenti, coagulandosi un decennio dopo nell'icastica formula dell'*Appel au peuple*. Napoleone vi era presentato come «l'exécuteur testamentaire de la révolution», a cui «la révolution mourante mais non vaincue légua [...] l'accomplissement de ses dernières volontés»<sup>27</sup>. Egli non era però un semplice erede, ma il salvatore provvidenziale<sup>28</sup> della rivoluzione: depurandola dalle scorie, Bonaparte aveva impedito che essa «annegasse» nella controrivoluzione, ne aveva preservato e rafforzato l'influence morale e aveva diffuso «partout en Europe les principaux bienfaits de la grande crise de 89». Napoleone doveva pertanto essere considerato come «le messie des idées nouvelles», colui che aveva ereditato il «génie régénérateur» della rivoluzione e aveva saputo farsi veridico interprete dei desideri e dei sentimenti del popolo francese<sup>29</sup>.

Quanto alla rivoluzione francese, lo scritto di Luigi Napoleone ne offriva un'immagine incentrata su due momenti ben distinti: da una parte il «grand mouvement de 1789»<sup>30</sup>, inquadrato storicamente ed esaltato come una «réaction immense» contro «l'abus du pouvoir royal

---

<sup>24</sup> Quello descritto da Persigny, fortemente influenzato dal *Mémorial*, era «un Napoléon pacifiste, démocrate, européen, émancipateur des peuples, grand serviteur des principes de 1789», H. FARAT, *Persigny, un ministre de Napoléon III, 1808-1872*, Paris 1957, p. 22, e in generale pp. 20-25. Sulla collaborazione tra Luigi Napoleone e Persigny cfr. HAZAREESINGH, *La légende de Napoléon*, pp. 259-66; sul secondo cfr. P. CLÉMENT, *Persigny, l'homme qui a inventé Napoléon III*, Paris 2006.

<sup>25</sup> Sulla necessità di distinguere nettamente tra leggenda, mito napoleonico e bonapartismo insiste molto BLUCHE, *Le bonapartisme*, pp. 167-72; rifiuta invece queste rigide classificazioni terminologiche HAZAREESINGH, *La légende de Napoléon*, pp. 25-27, preferendo un approccio che coniughi in maniera dialettica leggenda e politica.

<sup>26</sup> In pochi mesi il pamphlet ottenne tre riedizioni e sei traduzioni, con una diffusione totale di varie decine di migliaia di copie; cfr. E. ANCEAU, *Napoléon III. Un Saint-Simon à cheval*, Paris 2008, p. 79. Una sorta di introduzione-compendio, intitolata *L'idée napoléonienne* e datata «Londres, 1840», venne inserita in testa allo scritto in *Œuvres de Napoléon III*, vol. I, Paris 1856, pp. 1-13, e nelle edizioni successive. Sulla produzione dottrinale di Luigi Napoleone, cfr. BLUCHE, *Le bonapartisme*, pp. 229-58, soprattutto pp. 232-49, e la sintesi di S. HAZAREESINGH, *Napoléon III, l'écrivain*, in *Napoléon III, l'homme, le politique*, pp. 75-83.

<sup>27</sup> L. N. BONAPARTE, *Des idées napoléoniennes*, Paris 1839, p. 17.

<sup>28</sup> «Napoléon apparaît comme un de ces êtres extraordinaires que crée la Providence pour être l'instrument majestueux de ses impénétrables desseins, et dont la mission est tellement tracée d'avance qu'une force invincible semble les obliger de l'accomplir»; ivi, p. 146 (corsivo mio).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 20-21 (corsivi miei). Sulla componente popolare del bonapartismo si veda l'esauriente trattazione di B. MÉNAGER, *Les Napoléon du peuple*, Paris 1988.

<sup>30</sup> L. N. BONAPARTE, *L'idée napoléonienne*, in *Œuvres de Napoléon III*, vol. I, p. 3.

[et] la tyrannie de la noblesse»<sup>31</sup>, reazione che aveva «détruit l'ancien ordre des choses» creandone uno nuovo; dall'altra, il 1793, momento di scosse terribili, di rovine ma anche di profonde trasformazioni, un «chaos de néant et de gloire»<sup>32</sup>. Pur senza insistere eccessivamente sulla contrapposizione tra quei due momenti rivoluzionari, Luigi Napoleone presentava nondimeno il 1793 come uno sviamento della libertà rivoluzionaria, che aveva rischiato di tradire non soltanto le sue origini ideali ma anche i bisogni del popolo<sup>33</sup>. L'intervento dell'imperatore aveva però sventato quel pericolo, puntellando e riorganizzando l'edificio liberale eretto nel 1789: egli aveva saputo sviluppare il «germe réorganisateur» delle «idées nouvelles», neutralizzando gli elementi di disorganizzazione che quelle portavano naturalmente in sé e distinguendo così il portato positivo della rivoluzione da quello negativo<sup>34</sup>. L'intero opuscolo, nella sua dettagliata esposizione di tutte le benefiche realizzazioni operate da Napoleone in patria e all'estero, nei più diversi ambiti della società e della vita umana, non voleva essere altro che una convincente dimostrazione di quest'assunto centrale del pensiero bonapartista.

In continuità con l'opuscolo del 1839, l'*Appel au peuple* del dicembre 1851 non si limitava dunque a offrire una soluzione politico-costituzionale all'instabilità della Seconda repubblica e in generale di tutti i regimi post-1815, ma offriva un'interpretazione storica fortemente orientata della rivoluzione francese e dell'operato del primo Bonaparte. «La cause dont mon nom est le symbole» non si concretizzava semplicemente in un'alternativa politica, ma in una precisa rilettura di un momento nodale della recente storia francese; patrimonio fino a quel momento di un movimento politico (quello bonapartista) piuttosto instabile e variegato, questa rilettura veniva ora presentata all'intero pubblico nazionale come base e legittimazione di un colpo di Stato e di una vera e propria rifondazione costituzionale.

### 1.3 La costituzionalizzazione dei «grands principes de 1789»

Certo è difficile stabilire fino a che punto l'opinione pubblica francese potesse cogliere quegli aspetti dell'appello presidenziale. Come è stato giustamente osservato<sup>35</sup>, furono probabilmente pochi quelli che ebbero il tempo e la pazienza di leggere per intero un documento

---

<sup>31</sup> BONAPARTE, *Des idées napoléoniennes*, p. 44.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, p. 19.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 15-16. Nella relazione all'Assemblea nazionale del 7 giugno 1849, Luigi Napoleone ribadì questo punto: «Notre devoir est de faire la part entre les *idées fausses* et les *idées vraies* qui jaillissent d'une révolution; puis cette séparation faite, il faut se mettre à la tête des unes et combattre courageusement les autres»; in *Œuvres de Napoléon III*, vol. I, p. 80 (corsivi miei).

<sup>35</sup> Cfr. DECAUX, *Coup d'Etat à l'Élysée*, p. 230.

così lungo ed elaborato e la maggioranza si accontentò di cogliere il significato più immediato e concreto di tutti quei proclami: scioglimento dell'assemblea e ritorno al suffragio universale. Cionondimeno, non bisogna neanche dimenticare che il testo dell'*Appel* fu riprodotto e ampiamente diffuso dalla stampa periodica parigina, mentre in tutti i dipartimenti di Francia, nei giorni che precedettero il plebiscito, i prefetti furono ripetutamente sollecitati dal nuovo ministro dell'Interno Auguste de Morny, ad affiggere e mantenere affissa la proclamazione presidenziale<sup>36</sup>. Il suo significato complessivo non dovette quindi passare inosservato agli occhi della parte intellettualmente più consapevole dell'opinione pubblica, che certo non ignorava le idee espresse da Luigi Napoleone nel 1839, né tantomeno quelle dell'opuscolo su *La révision de la Constitution*. Il testo della nuova Costituzione – varata il 14 gennaio 1852 e destinata a rimanere, con alcune modifiche, la legge fondamentale della Francia fino al 1870 – non tardò a esplicitare e sottolineare ulteriormente il pensiero del principe-presidente.

I risultati largamente positivi del plebiscito del 20-21 dicembre 1851 avevano conferito a Luigi Napoleone l'incarico di «établir una constitution sur le bases proposées dans sa proclamation»<sup>37</sup>. Egli prese alla lettera il mandato popolare, optando per una gestione particolarmente accentrata del processo redazionale: nessuna assemblea costituente, nessuna elaborazione collegiale; anche la commissione consultiva, istituita all'indomani del colpo di Stato, fu del tutto estromessa dall'elaborazione della nuova carta fondamentale. Il presidente si affidò invece a un ristrettissimo gruppo di collaboratori: Charles Flahaut de La Billarderie, padre di Morny, Persigny e tre giuristi, il ministro della Giustizia Eugène Rouher, il presidente della Corte d'appello di Parigi Raymond-Théodore Troplong e il presidente di camera della Corte di Cassazione Jacques André Mesnard<sup>38</sup>. È difficile stabilire con precisione il ruolo svolto dai singoli membri e da Luigi Napoleone stesso nella redazione del testo. Gli storici tendono a liquidare la questione in poche righe<sup>39</sup>, riproducendo di solito una vulgata che va fatta risalire

---

<sup>36</sup> Cfr. H. DELYFER, *Une comédie de suffrage universel?*, in *Le prince, le peuple et le droit. Autour des plébiscites de 1851 et 1852*, sous la dir. de F. Bluche, Paris 2000, p. 47.

<sup>37</sup> Così recitava la formula sottoposta alla sanzione popolare; cfr. *Documents historiques. Décrets, proclamations et ordonnances depuis le 2 décembre 1851 jusqu'à ce jour*, Paris 1852, pp. 14-6. Sul plebiscito cfr. *Le prince, le peuple et le droit. Autour des plébiscites de 1851 et 1852*, capp. I-VII.

<sup>38</sup> Oltre alle relative voci nel DSE, cfr. R. SCHNERB, *Rouher et le Second Empire*, Paris 1949; A. GIUDICELLI, *Biographie expliquée de Raymond-Théodore Troplong*, «Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique», 20 (1999), pp. 95-122 (senza utilità lo studio di E. DUFOUR, *M. Troplong, son œuvre et sa méthode*, Paris 1869); nella vasta bibliografia su Morny (per lo più di scarso valore scientifico) segnaliamo solo M. CARMONA, *Morny, le vice-empereur*, Paris 2005. Jean Maurain annovera tra i "costituenti" anche Pierre-Jules Baroche, il quale, in qualità di presidente della commissione consultiva, contribuì nelle stesse settimane a definire la legge elettorale e il decreto organico sulla stampa (cfr. J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX<sup>e</sup> siècle. Baroche, ministre de Napoléon III, d'après ses papiers inédits*, Paris 1936, pp. 113-4), ma non precisa i termini del suo effettivo coinvolgimento.

<sup>39</sup> Cfr., solo per citare le opere principali, LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, vol. I, pp. 25-6; A. DANSETTE *Du 2 décembre au 4 septembre. Le Second Empire*, Paris 1972, pp. 15-6; GIRARD, *Napoléon III*, p. 165; J.-P. MACHELON, *Constitution du 14 janvier 1852*, in DSE, p. 344; P. MILZA, *Napoléon III*, Paris 2004, p. 229; ANCEAU, *Napoléon*

con tutta probabilità ai *Souvenirs* di Granier de Cassagnac. Stando alla testimonianza del giornalista<sup>40</sup> (parziale, ma ben informata, dati i suoi stretti rapporti con il presidente) già nei giorni immediatamente successivi al colpo di Stato il gruppo dei “costituenti” prese a riunirsi all’Eliseo sotto la diretta supervisione di Luigi Napoleone, discutendo la struttura e le linee essenziali del testo. «M. Rouher, chargé de tenir la plume, avait consigné les points successivement adoptés dans une sorte de procès-verbal, résumant les travaux de chaque séance»<sup>41</sup>. Fu forse per via di questa sua ufficiosa funzione di segretario che il principe-presidente, volendo accelerare i tempi e promulgare il prima possibile la nuova costituzione, sollecitò Rouher, il 13 gennaio 1852, a presentargli il giorno seguente una «rédaction complète et définitive». Questi, che aveva in mano solo appunti e note sparse, lavorò febbrilmente durante buona parte della notte e la mattina del 14 poté presentare un testo definitivo, il quale venne letto dalla piccola commissione, approvato con minime modifiche e quindi ufficialmente promulgato.

Ovviamente non sappiamo quale fu l’effettivo apporto del principe-presidente al processo redazionale; stando a una testimonianza indiretta di Rouher, riportata da Justin Hélie e non ulteriormente verificabile, Luigi Napoleone avrebbe fornito alla commissione un «avant-projet [...] où étaient indiquées les dispositions essentielles empruntées à la constitution de l’an VIII et qu’il voulait mettre dans la sienne» e avrebbe inoltre apportato «quelques changements de peu d’importance» al testo elaborato da Rouher<sup>42</sup>. Nello stesso senso potrebbe essere interpretata anche una testimonianza, sicuramente ben informata, di Charles de Montalembert, il quale scriveva in una lettera a inizio gennaio 1852 che «MM. Troplong, Mesnard, Rouher et Persigny ont été chargés de la *revoir* [la costituzione] et de la corriger»<sup>43</sup>, espressione che lascerebbe supporre l’esistenza di una versione preparatoria già ben strutturata. Ad ogni modo, se va indubbiamente rilevata la scelta di Luigi Napoleone di non farsi carico in prima

---

III, p. 195; R. DARGENT, *Napoléon III. L’Empereur du peuple*, Paris 2009, pp. 201-2. Non trova invece riscontro, né sembra plausibile, la notizia riportata da Milza, Dargent e altri, secondo cui il presidente avrebbe inizialmente pensato di affidare a una commissione di 80 membri il compito di redigere la costituzione, ripiegando solo in un secondo momento sul gruppo di fedelissimi.

<sup>40</sup> Cfr. A. GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs du Second Empire*, vol. II, Paris 1881, pp. 87-94, versione confermata dai *Mémoires du duc de Persigny*, publiés par H. de Laire, Paris 1896, pp. 431-2, dove si allude a divergenze tra Persigny e Troplong da un lato, e Rouher dall’altro, durante i lavori della commissione. La testimonianza di Granier de Cassagnac va però corretta nelle date: la costituzione fu infatti pubblicata il 14 e non il 12 gennaio.

<sup>41</sup> GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs*, vol. II, p. 93. Non sembra però che sia stato redatto alcun verbale ufficiale; cfr. F. HÉLIE, *Les Constitutions de la France*, Paris 1880, p. 1172. L’assenza di documentazione archivistica sul processo redazionale della costituzione mi è stata confermata dal prof. Jean-Louis Halpérin, che ringrazio.

<sup>42</sup> HÉLIE, *Les Constitutions de la France*, pp. 1172-3, che postilla: «Je tiens ces faits de M. Rouher», il quale decise deliberatamente di non scrivere né delle memorie né alcun altro documento autobiografico o memorialistico; cfr. SCHNERB, *Rouher et le Second Empire*, pp. VII-VIII.

<sup>43</sup> Montalembert a Gustave de La Tour, 5 gennaio 1852, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, cc. 105-7 (corsivo mio).

persona della redazione materiale della costituzione (diversamente da quanto fatto dallo zio nel 1799), bisogna comunque ricordare che la cornice e i principi-guida del documento erano già stati chiaramente fissati nell'*Appel au peuple* e lungamente discussi con i suoi collaboratori<sup>44</sup>. Del resto, la paternità della costituzione del 1852 non fu mai messa in dubbio ed essa venne sempre presentata, *sic et simpliciter*, come un'opera personale del principe-presidente, mentre solo dopo svariati decenni il pubblico venne a conoscenza del ruolo svolto da Rouher e dagli altri consiglieri<sup>45</sup>.

Questo forte carattere personale veniva del resto chiaramente esplicitato in un lungo ed elaborato proclama del presidente, inserito in testa alla nuova costituzione come parte integrante della stessa. Ricorrendo in maniera insistita alla prima persona («j'ai cru», «j'ai pris», «je me suis dit» ecc.) Luigi Napoleone si presentava come padre e autore del documento, di cui procedeva a illustrare lo spirito generale e sintetizzare i capisaldi: avendo constatato che «notre société actuelle [...] n'est pas autre chose que la France régénérée par la révolution de 89 et organisée par l'empereur», che dell'*ancien régime* restavano solo «de grands souvenirs et de grands bienfaits» e che «tout ce qui a été organisé depuis la révolution et qui existe encore l'a été par Napoléon»<sup>46</sup>, egli aveva ritenuto necessario ritornare alle istituzioni politiche napoleoniche, le quali erano state appositamente pensate per governare al meglio quella nuova società. Come si può notare, il principe-presidente riprendeva alla lettera il passaggio-chiave dell'appello del 2 dicembre, ma vi apportava (o aveva accettato che vi si apportasse) un significativo slittamento concettuale: la «Francia rigenerata e organizzata» non era più presentata come una «cause», cioè un programma o uno slogan politico, attorno al quale i cittadini erano chiamati a raccogliersi, ma era identificata *tout court* con «notre société actuelle». Essa

---

<sup>44</sup> Cfr. A. PLESSIS, *De la fête impériale au mur des fédérés, 1852-1871*, éd. revue et mise à jour, Paris 1979, p. 20, e L. GIRARD, *Problèmes politiques et constitutionnels du Second Empire*, Paris 1964, p. 57. Equilibrata e condivisibile la conclusione di Maupas: «Il serait inexact de dire que cette constitution était l'œuvre personnelle de Louis-Napoléon, mais il en était l'inspirateur»; MAUPAS, *Mémoires sur le Second Empire*, vol. I, p. 559; cfr. anche ivi, pp. 224-6, sulle discussioni prima del colpo di Stato.

<sup>45</sup> A questo proposito, è significativo che lo stesso Granier de Cassagnac nella sua *Histoire de la chute du roi Louis-Philippe, de la République de 1848 et du rétablissement de l'Empire (1847-1855)*, pubblicata a Parigi nel 1857, non facesse alcun riferimento al ruolo di Rouher e degli altri e parlasse encomiasticamente delle «institutions données à la France par le Président»; cfr. vol. I, p. 454. Un decennio dopo Louis Véron, ex-proprietario del «Constitutionnel» e bonapartista convinto, nei suoi *Nouveaux mémoires d'un bourgeois de Paris* (Paris 1866) non andava oltre questa vaga allusione: «[...] constitution, dans laquelle on eût trouvé facilement le langage et l'accent de deux savants législateurs, vieillis dans l'exercice et l'autorité des lois» (probabile allusione a Rouher e Troplong), p. 457. Nel 1869 Taxile Delord presentava Luigi Napoleone come «l'auteur de la constitution», *Histoire du Second Empire (1848-1869)*, vol. I, Paris 1869, p. 404, alla stregua di Paul Cucheval-Clarigny, che identificava nell'imperatore «son auguste auteur», *Histoire de la constitution de 1852. Son développement et la transformation*, Paris 1869, p. 1.

<sup>46</sup> *Les constitutions de la France*, pp. 287-8; testo completo a pp. 287-97. Per un inquadramento analitico cfr. H. BERTON, *L'évolution constitutionnelle du Second Empire (doctrine, textes, histoire)*, Paris 1900, pp. 28-148; M. PRÉLOT, *La signification constitutionnelle du Second Empire*, «Revue française de science politique», 3 (1953), pp. 31-56 e GIRARD, *Problèmes politiques et constitutionnels*, pp. 57-81.

diventava così una realtà, un'evidenza totalizzante, di cui tutti i Francesi erano partecipi, anche loro malgrado.

Il senso di tale slittamento era emblematicamente confermato dal primo articolo del testo costituzionale, che recitava: «La Constitution reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789, et qui sont la base du droit public des Français»<sup>47</sup>. La scelta delle parole, una volta di più, non era casuale. Il *tricolon* verbale, pur risultando un po' magniloquente, non era meramente pleonastico, ma esprimeva tre azioni diverse e distinte: riconoscere cioè sancire l'esistenza, confermare cioè ribadire (suggerendo implicitamente l'idea che prima fossero stati trascurati o misconosciuti), garantire cioè impegnarsi a difendere. Anche il sintagma centrale («grands principes proclamés en 1789») era sapientemente costruito: nella sua vaghezza, esso garantiva a Luigi Napoleone un'ampia libertà d'interpretazione e manipolazione, potendo indicare tutto e niente allo stesso tempo. Se l'aggettivo «grands» esprimeva in maniera generica l'aura positiva che si voleva attribuire a questi principi, la specificazione «proclamés en 1789» circoscriveva con attenzione il momento storico a cui s'intendeva estendere tale positività: non era più questione di «révolution de 89», che poteva identificare un processo iniziato in quell'anno e proseguito in seguito, ma di «1789»; non un movimento, ma un punto cronologicamente ben individuato e delimitato. Quanto al sostantivo («principes»), si possono solo fare delle ipotesi circa le ragioni della sua scelta. Di certo il sintagma «principes de 1789» non era infrequente nel linguaggio della stampa e della pubblicistica prima del 1852<sup>48</sup>, anche se gli erano spesso preferiti termini più battaglieri ed evocativi, come «conquêtes» o «libertés», o l'analogo ma più filosofico «idées», sempre accompagnati dalla specifica dell'anno fatidico. Indubbiamente «principes» suonava più “giuridico” e quindi più adatto a essere inserito in un testo costituzionale. Cionondimeno non mi pare irrilevante ricordare che solo pochi mesi prima del colpo di Stato, nell'estate 1851, durante il dibattito sulla revisione costituzionale, aveva suscitato notevole sensazione il discorso del deputato legitimista Pierre-Antoine Berryer, il quale aveva rivendicato – come avremo modo di vedere più dettagliatamente nel prossimo capitolo – la piena compatibilità, anzi la paternità della monarchia rispetto ai «principes de 1789». Il sintagma aveva avuto in quell'occasione una forte sovrapposizione mediatica, soprattutto sulla stampa legitimista, per cui non è inverosimile ipotizzare che la scelta fosse ricaduta su di esso proprio per via di quella sua recente venuta alla ribalta, nel tentativo di sottrarlo alle strumentalizzazioni di certo legitimismo liberaleggiante

---

<sup>47</sup> *Les constitutions de la France*, p. 292.

<sup>48</sup> Lo stesso Luigi Napoleone aveva utilizzato in due occasioni pubbliche, nel maggio 1849 e nell'agosto 1850, le espressioni «grands principes de notre révolution» e «grands principes de la révolution française»; cfr. *Œuvres de Napoléon III*, vol. III, pp. 141 e 202.



e di inserirlo stabilmente nell'arsenale retorico del bonapartismo. I «principes de 1789» ricevevano così un crisma di costituzionalità che li avrebbe resi, negli anni del Secondo Impero, una formula ineludibile del dibattito pubblico intorno all'eredità socio-politica della rivoluzione francese: il problema stava nel riempire questa vaga formula di un contenuto preciso.

## 2. Un evento provvidenziale? Il cattolicesimo francese e il colpo di Stato

### 2.1 Alla radice di un consenso: la «peur de 1852»

Per comprendere appieno l'atteggiamento cattolico verso il colpo di Stato è necessario contestualizzarlo in quella che Guillaume Cuchet e Sylvain Milbach hanno definito la «grande paura del 1852»<sup>49</sup>. In effetti la concomitanza, tra aprile e maggio 1852, sia delle elezioni legislative che di quelle presidenziali (alle quali Luigi Napoleone non avrebbe potuto ricandidarsi, stando ai termini della costituzione del 1848) aveva innescato una vera e propria psicosi collettiva negli ambienti conservatori del «Parti de l'ordre», alla quale faceva da contraltare e da spauracchio l'entusiasmo con cui i *démoc-soc* guardavano all'«échéance de 1852», fiduciosi, visti anche gli incoraggianti risultati elettorali del 1849 e del maggio 1850, di riuscire a ottenere la maggioranza all'Assemblea e di poter così procedere all'instaurazione di una repubblica pienamente democratica e sociale<sup>50</sup>.

Questa temuta scadenza elettorale, durante la quale sarebbero usciti di carica quasi simultaneamente i due principali poteri dello Stato (il presidente e l'Assemblea), veniva quindi vista dagli uni e dagli altri come uno spartiacque fondamentale: verso l'anarchia socialista, la *jacquerie*, il Terrore sanguinario, dai primi; verso il riscatto sociale e un avvenire luminoso, dai secondi. Seppur abilmente sfruttata e alimentata dalla propaganda bonapartista – ben esemplificata dall'opuscolo di Auguste Romieu, *Le Spectre rouge de 1852*, venduto a migliaia di copie nella primavera del 1851 –, questa paura non era però una pura creazione degli agenti di Luigi Napoleone, ma viveva di vita propria e veniva diffusa in maniera trasversale da tutta la stampa moderata e conservatrice. Anche il maggior organo cattolico parigino, «L'Univers», se ne fece interprete: dopo aver riservato una recensione molto favorevole all'opera di Romieu<sup>51</sup>, dal maggio 1851 il giornale aveva iniziato a moltiplicare le allusioni minacciose al «cataclysme de 1852»<sup>52</sup>, a enfatizzare il rischio di una degenerazione repubblicana analoga a quella del 1791-

---

<sup>49</sup> Cfr. in proposito F. FOURN, *1849-1851: l'anticommunisme en France. Le Spectre rouge de 1852*, in *Comment meurt une république*, pp. 135-51, J.-P. RISSOAN, *Traditionalisme et révolution. Les poussées d'extrémisme des origines à nos jours*, vol. I, Lyon 2007, pp. 213-33, e, appunto, G. CUCHET, S. MILBACH, *The Great Fear of 1852*, «French History», 26 (2012), pp. 297-324.

<sup>50</sup> Oltre ai lavori già citati, cfr. DANSETTE, *Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir*, pp. 347-62; rimane utile il quadro tratteggiato da TÉNOT, *Paris en décembre 1851*, pp. 28-52.

<sup>51</sup> L. VEUILLOT, *Le Spectre Rouge de 1852*, par M. A. Romieu, «L'Univers», 11 aprile 1851, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXX, pp. 408-17. Dal canto suo, Montalembert definì l'opuscolo un'«incroyable prophétie»; MONT., *Journal*, vol. V, p. 776. Qualche cenno alle reazioni di alcuni cattolici davanti alle temute scadenze del 1852 in H. GUILLEMIN, M. *Louis Bonaparte* [1967], in ID., *Vérités complémentaires*, Paris 1990, pp. 303-4.

<sup>52</sup> «L'Univers», 23 maggio 1851, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXX, p. 517. Per Veillot, però, una «révolution socialiste» appariva sì possibile, «et possible pour demain», ma scarsamente probabile; cfr. la sua lettera all'abbé Henri Bernier, 30 luglio 1851, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, p. 300.

93<sup>53</sup> e a perorare quindi con forza la necessità di permettere a Luigi Napoleone di ricandidarsi alla presidenza.

In questo clima di tensione, l'eventualità di un colpo di forza presidenziale che permettesse di disinnescare i rischi connessi alla scadenza elettorale del 1852 non era solo ammessa come un male minore, ma, entro certi termini, perfino caldeggiata da alcuni politici cattolici come unica via per uscire dall'*impasse* provocata dal fallimento della revisione costituzionale, nel luglio 1851. Negli ultimi giorni del novembre 1851, infatti, Montalembert (che era stato informato con un certo anticipo dei progetti presidenziali e ne aveva informato Roma tramite il cognato Xavier de Mérode, allora cameriere segreto di Pio IX<sup>54</sup>) elaborò con alcuni deputati *éluséens* una nuova proposta di revisione da far approvare all'Assemblea a maggioranza semplice, prevedendo, qualora essa non fosse passata, di appellarsi direttamente al popolo<sup>55</sup>. Anche Alfred de Falloux, uno dei leader cattolici del partito legitimista, proprio alla vigilia del 2 Dicembre aveva fatto intendere al deputato bonapartista Georges de Heeckeren che se il presidente avesse fatto «apporter à la tribune un ensemble de mesures énergiquement conservatrices», lui e il suo gruppo non si sarebbero rifiutati di approvarle<sup>56</sup>; un'apertura che fu subito comunicata a Luigi Napoleone e che fu poi ampiamente sfruttata, nonostante le ripetute smentite dell'interessato, per dimostrare che Falloux non era pregiudizialmente ostile a provocare un atto di forza sostenuto dalla maggioranza conservatrice. Questi piccoli episodi,

---

<sup>53</sup> «Ce qu'il y a de certain c'est que, à regarder notre Constitution et l'état des esprits, nous sommes une seconde fois en 1791»; «L'Univers», 11 ottobre 1851. Su tale parallelismo storico, cfr. anche HÜBNER, *Neuf ans de souvenirs*, vol. I, p. 27, e *Mémoires du comte Horace de Viel Castel sur le règne de Napoléon III (1851-1864)*, vol. I, Paris 1883, p. 212.

<sup>54</sup> A riguardo cfr. N. ROGER-TAILLADE, *Introduction*, in MONT., *Journal*, vol. V, pp. 10-11, e ivi, pp. 481-2. Xavier era il fratello minore di Anna, moglie di Montalembert; su di lui, dal 1859 al 1865 influente pro-ministro delle Armi di Pio IX, cfr. L. BESSON, *Frédéric-François-Xavier de Mérode, ministre et aumônier de Pie IX, archevêque de Méritène, sa vie et ses œuvres*, Paris 1886, R. AUBERT, *La chute de Mgr de Mérode en 1865. Documents inédits*, «RSCI», 9 (1955), pp. 331-92 [e le puntualizzazioni di P. PIRRI, ivi, 11 (1957), pp. 272-5], R. AUBERT, *Mgr de Mérode, ministre de la guerre sous Pie IX*, «Revue générale belge», 92 (1956), pp. 1102-16 e 1316-32, e J. MARTIN, *Pie IX et Mgr de Mérode*, «Pio IX», 4 (1975), pp. 3-27.

<sup>55</sup> Cfr. in proposito GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs*, vol. I, pp. 207-10 e E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1902, pp. 29-30. Il primo sostiene che Montalembert si sarebbe spinto fino ad ammettere il ricorso alla forza militare per piegare la minoranza, mentre il secondo lo nega recisamente, appoggiandosi sulla smentita successiva dell'interessato. Non vi sono elementi sicuri per dirimere la questione; di certo Montalembert annotò con precisione nel suo diario le riunioni tenute per organizzare la manovra (cfr. MONT., *Journal*, vol. V, pp. 476, 480 e 483) e registrò con questo commento il passo di una lettera di Morny del 3 dicembre 1851, che gli rimproverava di aver disapprovato «*tout haut* ce que j'avais conseillé *tout bas*; ce qui est faux, car je n'ai jamais conseillé un coup d'état *sans* la participation de la *minorité* conservatrice *éluséenne*»; ivi, pp. 486-7.

<sup>56</sup> Questa è la versione fornita da Falloux nei suoi *Mémoires d'un royaliste*, vol. II, Paris 1888, pp. 159-61, dove sostiene di aver detto in quell'occasione solo parole «de légalité et de constitutionnalité». L'episodio viene invece descritto come un'esplicita profferta di sostegno a un colpo di Stato contro la minoranza «rossa» dell'Assemblea sia da GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs*, vol. I, pp. 211-3, che da MONT., *Journal*, vol. V, p. 503, ai quali fu riferito in quei termini da Heeckeren, certo non un testimone *super partes*. Eugène Veuillot metteva velatamente in dubbio l'attendibilità della ricostruzione memorialistica di Falloux nel pamphlet polemico *Le comte de Falloux et ses Mémoires*, Paris 1888, pp. 246-7 e 249.

comunque li si voglia interpretare, mettono in luce la disponibilità di una parte cospicua del cattolicesimo politico ad avallare la necessità di uscire, seppur momentaneamente, dalla legalità costituzionale per salvaguardare la stabilità e l'ordine del paese.

La fisionomia iniziale del 2 Dicembre frustrò palesemente tali aspettative. Luigi Napoleone operava infatti *manu militari* non per neutralizzare la minaccia socialista o la minoranza parlamentare di sinistra, ma per colpire l'Assemblea stessa, sciogliendola e denunciandone le trame, e si presentava nell'*Appel au peuple* come l'alternativa forte a un parlamentarismo ormai divenuto sterile e incapace di governare. La stessa decisione di abolire la legge del 31 maggio 1850 e di ripristinare il suffragio universale appariva come un affronto alla maggioranza conservatrice, che quella legge l'aveva prima voluta e poi strenuamente difesa contro ogni tentativo di modifica<sup>57</sup>. Non stupisce quindi che le prime reazioni pubbliche cattoliche al colpo di Stato fossero sostanzialmente negative. Montalembert, che parlò di «heureuse catastrophe»<sup>58</sup>, fu tra i promotori e i primi firmatari di una protesta, invero molto blanda, contro lo scioglimento dell'Assemblea<sup>59</sup>, e tra i duecentoventi deputati che vennero arrestati il pomeriggio del 2 dicembre presso il municipio del decimo *arrondissement*, dove si erano riuniti per decretare la decadenza del presidente e concertare una reazione comune, si contavano varie personalità cattoliche, come Falloux, Albert de Rességuier, Francisque de Corcelle, Denys Benoist d'Azy, Léonce de Vogüé, Henri de Riancey, i fratelli Anatole e Armand de Melun, Maurice de Foblant<sup>60</sup>; anche Augustin Cochin, allora *adjoint au maire* del X *arrondissement*, che aveva accolto i parlamentari nell'edificio, fu trattenuto per qualche ora in prigione<sup>61</sup>. Al pari di tutta la stampa parigina non allineata, anche due giornali cattolici, la «Voix de la vérité» di Jacques-Paul Migne

---

<sup>57</sup> Con una lettera del 17 ottobre 1851 Montalembert cercava di convincere Luigi Napoleone a desistere dal proposito di abrogare la legge; copia della lettera al e della risposta del presidente in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, nn. 193bis-194.

<sup>58</sup> MONT., *Journal*, vol. V, p. 486.

<sup>59</sup> Il testo della protesta in *Œuvres de M. le comte de Montalembert*, vol. III, Paris 1860, p. 589; cfr. anche MONT., *Journal*, vol. V, p. 485. Il conte riteneva che il presidente non avrebbe dovuto passare all'azione «qu'après le second rejet de la révision par l'Assemblée, et ne faire son appel au pays qu'avec le concours des 2 à 300 membres conservateurs fidèles à sa cause. [...] je crois que cela eut beaucoup mieux valu, en lui assurant ce *consensus omnium bonorum* qui lui manque aujourd'hui»; Montalembert a Xavier de Mérode, 6 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 444, n. 37 (lettera in parte edita da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 36-7, ma senza il brano qui citato).

<sup>60</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 3-4, e DANSETTE, *Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir*, pp. 388-90. Informazioni più precise sono fornite dai *Mémoires du vicomte Armand de Melun*, revus et mis en ordre par E. Le Camus, vol. II, Paris 1891, pp. 90-8 (ai quali si rifanno L. BAUNARD, *Le vicomte Armand de Melun, d'après ses mémoires et sa correspondance*, Paris 1880, pp. 336-41, e A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité. Armand de Melun, 1807-1877*, Paris 1961, pp. 252-5); da FALLOUX, *Mémoires*, vol. II, pp. 136-41; e da un *mémoire* di Denys Benoist-d'Azy edito da R. R. LOCKE, R. E. CUBBERLY, *A New Mémoire on the French Coup d'Etat of December 2, 1851*, «French Historical Studies» 12 (1982), in part. pp. 564-88, in part. pp. 568-70. Sulla resistenza parlamentare cfr. in generale ANCEAU, *Les représentants du peuple*, pp. 70-8.

<sup>61</sup> Cfr. H. COCHIN, *Augustin Cochin, 1823-1872. Ses lettres et sa vie*, vol. I, Paris 1926, pp. 90-1.

e il «Journal des villes et des campagnes», ricevettero la visita degli agenti della prefettura, che posero i sigilli alle rotative e fermarono le pubblicazioni per alcuni giorni<sup>62</sup>. L'unico giornale cattolico ad andare esente da queste misure fu «L'Univers», che da mesi faceva campagna in favore della causa presidenziale<sup>63</sup>.

L'imprevista insurrezione armata che scoppiò a Parigi e, in maniera più minacciosa, in alcuni dipartimenti tra il 3 e il 10 dicembre<sup>64</sup> modificò però notevolmente la situazione. Se l'atto del 2 dicembre era stato concepito innanzitutto – l'*Appel au peuple* lo dimostrava chiaramente – come una prova di forza contro l'Assemblea conservatrice per attrarre il consenso delle masse popolari richiamandole alla pienezza della loro sovranità elettorale, la resistenza repubblicana scoppiata in varie parti della Francia metteva in crisi le velleità demagogiche di Luigi Napoleone, costringendolo a una repressione che richiamava da vicino (quantomeno a livello simbolico) gli eventi sanguinosi del giugno 1848. Questa svolta imprevista stravolse la narrazione pubblica del colpo di Stato costruita dalla stampa bonapartista (a Parigi «Le Constitutionnel» e «La Patrie»), costringendola a riorientarsi verso gli schemi retorici già roditi della difesa sociale e della lotta contro il socialismo. Così la risposta insurrezionale (deformata dai giornali conservatori in una sorta di galleria del terrore rosso, fatta di stupri, furti, massacri, insulti alla religione e alla morale) veniva ora additata come la prova e il saggio di ciò che la Francia avrebbe sofferto nel 1852 senza l'intervento preventivo (ma già si cominciava a definirlo provvidenziale) del presidente. Come scrivevano al giornalista cattolico Louis Veuillot dal nord della Francia: «chacun regarde l'opération du 2 décembre comme une sorte de *hardie inoculation du virus de 1852*, et conséquemment se trouve heureux que l'inoculation préservative du fléau guerre civile ait eu un plein succès»<sup>65</sup>.

## 2.2 Montalembert-Veuillot, l'asse del consenso cattolico

La rapida riconversione del colpo di Stato in senso marcatamente anti-socialista<sup>66</sup> contribuì potentemente ad attirare il favore cattolico dalla parte del principe-presidente, che si

---

<sup>62</sup> Cfr. VIGOUREUX, *Manpas et le coup d'Etat*, pp. 168-70.

<sup>63</sup> Il giornale ricevette un ammonimento ufficiale dal ministro Morny (cfr. E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. II, Paris 1913, p. 465), ma già l'8 dicembre ottenne dal governo provvisorio «la faculté d'écrire librement» (cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 493).

<sup>64</sup> Si veda a riguardo l'ottima sintesi di M. AGULHON, *1848 ou l'apprentissage de la République, 1848-1852*, Paris 2002 [1973], pp. 191-216.

<sup>65</sup> Ernest Grégoire a Veuillot, 7 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 285r-286r (corsivo mio).

<sup>66</sup> Sul punto cfr. AGULHON, *1848 ou l'apprentissage*, p. 181; BLUCHE, *Le bonapartisme*, pp. 319-20, e B. MÉNAGER, *1848-1871. Autorité ou liberté*, in *Histoire des droites en France*, sous la dir. de J.-F. Sirinelli, vol. I, Paris 2006 [1992], pp. 112-3.

spogliava dei panni del demagogo<sup>67</sup> e rivestiva quelli del tutore dell'ordine, della proprietà e ovviamente della religione<sup>68</sup>. In effetti, fu sufficiente che a Parigi si mostrassero i primi cenni di resistenza armata perché Louis Veuillot lanciasse dalle colonne dell'«Univers» un appello a tutti gli amici dell'ordine, ai cattolici *in primis*, chiamandoli a raccolta intorno al presidente: «Il n'y a ni à choisir, ni à récriminer, ni à délibérer. Il faut soutenir le gouvernement. Sa cause est celle de l'ordre social»<sup>69</sup>. Il maggior giornale cattolico di Parigi, se aveva «enregistr[é], sans rien dire, les actes du 2 décembre», non aveva infatti potuto esitare a schierarsi «du côté du pouvoir [...] le jour où le socialisme [avait] élevé des barricades», come spiegò qualche settimana più tardi Eugène Veuillot, fratello di Louis<sup>70</sup>.

Certo, quel riavvicinamento fu favorito e consolidato da alcune misure prese dal nuovo governo presidenziale con l'intento di accattivarsi il favore della Chiesa francese e dell'opinione pubblica cattolica. L'atto più significativo in questo senso fu indubbiamente il decreto del 6 dicembre 1851, con cui venne restituita al culto cattolico la chiesa di Sainte-Geneviève, il *Panthéon*, secolarizzata per la seconda volta nel 1830 dopo la *désaffectation* rivoluzionaria del 1791<sup>71</sup>; quel provvedimento venne completato, il 22 marzo 1852, da un altro decreto governativo che istituiva il tempio in chiesa nazionale e lo dotava, a spese dello Stato, di un corpo formato da sei canonici e un decano, con il compito di «prier Dieu pour la France et pour les morts qui auront été inhumés dans les caveaux de l'église»<sup>72</sup> e di formarsi al ministero della predicazione. La riconversione cattolica di Sainte-Geneviève rivestiva un forte valore simbolico: come Veuillot spiegava ai suoi lettori<sup>73</sup>, l'atto rappresentava una rivincita dell'unico vero Dio contro i «dieux de fabrique humaine» ai quali era stato consacrato il *Panthéon*, un «acte

---

<sup>67</sup> Timori di una deriva “montagnarda” del presidente, viste le forti incomprensioni con la maggioranza conservatrice dell'Assemblée, non erano del resto mancati nei mesi precedenti; l'abbé Follet di Montdidier, per esempio, scrisse all'economista di Saint-Sulpice Boiteux: «J'avais cru par un moment qu'il [Luigi Napoleone] tournait à cette couleur [rosso] parce que je le voyais couvert par la Montagne, et son ministère voter avec elle et lui faire des avances», lettera del 27 dicembre 1851, in ANF, AB XIX, 518, dossier 3.

<sup>68</sup> Sull'adesione dei cattolici al colpo di Stato cfr. MAURAIN, pp. 4-13 e J.-O. BOUDON, *Religion et politique en France depuis 1789*, Paris 2007, pp. 79-81, ora in ID., *Napoléon III et la religion*, in *Napoléon III, l'homme, le politique*, pp. 329-32.

<sup>69</sup> «L'Univers», 5 dicembre 1851, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXXI, p. 1.

<sup>70</sup> «L'Univers», 4 gennaio 1852. In realtà, in privato, i redattori del giornale erano apparsi fin dall'inizio piuttosto entusiasti del colpo di Stato; cfr. MONT., *Journal*, vol. V, pp. 485 e 487.

<sup>71</sup> L'iniziativa era partita, già qualche giorno prima del colpo di Stato, dal ministro dei Culti Charles Giraud, poi sostituito da Hippolyte Fortoul il 3 dicembre 1851, che ne aveva parlato con Montalembert. Giraud avrebbe voluto che il decreto di restituzione fosse retrodatato, per potersene assumere la paternità, ma Luigi Napoleone si guardò bene dal farlo; cfr. MONT., *Journal*, pp. 479 e 491-2.

<sup>72</sup> Il testo dei decreti, insieme a qualche altro documento, in CH. OUIN-LACROIX, *Histoire de l'Eglise de Sainte-Geneviève, patronne de Paris et de la France, ancien Panthéon français*, Paris 1852, pp. 140-52.

<sup>73</sup> Cfr. «L'Univers», 8 dicembre 1851.

de réparation» per la profanazione compiuta in nome delle idee rivoluzionarie e volterriane. Se alcuni cattolici rimasero freddi per una misura così fortemente propagandistica (Théophile Foisset, per esempio, vi vedeva solo «des arrhes donnés à M. de Montalembert, à vous [Veillot], à tous ceux que vous pourrez rallier»<sup>74</sup>), la maggioranza dei fedeli e del clero accolse invece l'atto come una gradita manifestazione del favore di Luigi Napoleone per il cattolicesimo e come un buon auspicio per il suo futuro governo. Tra l'altro, fu proprio il decreto del 6 dicembre sul *Panthéon* a vincere le ultime reticenze di Montalembert e a convincerlo ad accettare il posto di membro della commissione consultiva che gli era stato offerto all'indomani del colpo di Stato, ma che egli aveva esitato ad accogliere<sup>75</sup>, sapendo che quella scelta sarebbe stato letta come «une adhésion publique à tout ce qui a été fait hier [il 2 décembre] et à tout ce qui se fait, avant que je n'en puisse bien démêler le caractère»<sup>76</sup>.

Quell'atto incoraggiava inoltre Montalembert e Veillot, le due personalità cattoliche più in vista, a rafforzare il sostegno pubblico a Luigi Napoleone: l'intento era quello di conquistare presso di lui una posizione di forza, prima che il suo successo fosse del tutto consolidato, e di servirsene per influenzare la sua politica ecclesiastica in favore degli interessi cattolici: «Allez à lui pendant le combat: vous l'aborderez sur vos pieds; dans quinze jours on ne l'abordera que sur les genoux», era il pragmatico pensiero di Veillot<sup>77</sup>. La posta in gioco era in effetti molto alta. Montalembert, che avrebbe voluto diventare una sorta di consigliere ecclesiastico speciale di Luigi Napoleone (se non il vero e proprio ministro dei Culti), sperava di ottenere risultati significativi in tre direzioni: una maggiore libertà della Chiesa francese, modificando pesantemente gli Articoli organici; una piena «liberté de charité», eliminando gli ostacoli statali all'esercizio della carità privata; una più ampia libertà dell'insegnamento superiore, ridimensionando ulteriormente le competenze dell'*Université* pubblica; egli sperava inoltre di poter esercitare una certa influenza sulla redazione della costituzione, preparando a tale scopo vari progetti di decreti e articoli, e di convincere il principe-presidente a favorire l'associazionismo cattolico<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Foisset a Veillot, 9 dicembre 1851, in AICP, *Veillot*, 16, fasc. N.

<sup>75</sup> «Le décret [...] achève de lever mes derniers scrupules», MONT., *Journal*, vol. V, p. 492; Montalembert si esprimeva negli stessi termini in una lettera a La Tour, 8 dicembre 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, cc. 87-9. Sugli opposti pareri ricevuti in merito all'opportunità di accettare la nomina, cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 34-7.

<sup>76</sup> MONT., *Journal*, vol. V, p. 486. Dalla decisione di Montalembert di accettare o meno la nomina pareva dipendere quella di una ventina di altri candidati; cfr. Montalembert a La Tour, 5 dicembre 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, cc. 84-6.

<sup>77</sup> Veillot ad Albéric de Blanche-Raffin, dicembre 1851, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 327-8.

<sup>78</sup> Un quadro dettagliato in LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 43-8, e MAURAIN, pp. 14-22. Montalembert sperava forse di poter aver voce anche sulle designazioni episcopali e cardinalizie; cfr. la lettera a Dupanloup, 24 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454. Su certe sue velleità ministeriali cfr. la lettera a La

Se l'azione di *lobbying* cattolico di Montalembert venne di fatto controbilanciata e vanificata da quella di consiglieri ben più influenti (come Persigny, Rouher e Troplong)<sup>79</sup> e dall'indisponibilità di Luigi Napoleone a seguire altre idee che le proprie, la pubblica adesione di quello che rimaneva comunque il leader laico più autorevole del vecchio *parti catholique* fornì un contributo importante al rafforzamento del regime. Particolarmente decisiva, in questo senso, fu la lettera che Montalembert inviò alla redazione dell'«Univers» il 12 dicembre 1851, pubblicata dal giornale due giorni dopo<sup>80</sup>, con la quale incoraggiava pubblicamente gli elettori cattolici a partecipare al plebiscito e a votare per il principe-presidente. Pur rifiutandosi di legittimare in tutto le modalità violente e illegali del colpo di Stato, egli presentava il voto nei termini di una scelta manichea tra «la révolution socialiste» e Luigi Napoleone, cioè il partito dell'ordine sociale:

Voter *pour* Louis-Napoléon, ce n'est pas approuver tout ce qu'il a fait: c'est choisir entre lui et la ruine totale de la France. Ce n'est pas dire que son gouvernement est celui que nous préférons à tout; [...]. Ce n'est pas confondre la cause catholique avec celle d'un parti ou d'une famille, c'est armer le pouvoir temporel, le seul possible aujourd'hui, de la force nécessaire pour dompter l'armée du crime, pour défendre nos églises, nos foyers, nos femmes, contre ceux dont les convoitises ne respectent rien, qui *tirent à l'habit*, qui visent au propriétaire, et dont les balles n'épargnent pas les curés.

Montalembert rimarcava la necessità di non infeudarsi ad alcun partito o personalità, circoscrivendo la propria adesione entro limiti ben precisi («Remarquez bien que je ne prêche ni la confiance absolue, ni le dévouement illimité; je ne me donne sans réserve à personne. Je ne professe aucune idolâtrie»), ma al tempo stesso aveva cura di elencare tutte le benemeritenze che Luigi Napoleone aveva accumulato nei confronti della Chiesa e della religione cattolica negli anni precedenti:

[...] je me souviens des grands faits religieux qui ont signalé son gouvernement tant que l'accord entre les deux pouvoirs a duré: la liberté de l'enseignement garantie; le pape rétabli par les armes françaises; l'Eglise remise en possession de ses conciles, de ses synodes, de la plénitude de sa dignité, et

---

Tour, 5 gennaio 1852, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 105-7. Parziale e insoddisfacente la ricostruzione di PH. TOLLU, *Montalembert. Les libertés sous le Second Empire*, Paris 1987, pp. 299-316, che si sforza di minimizzare in tutti i modi l'iniziale adesione di Montalembert al colpo di Stato.

<sup>79</sup> Cfr. ad esempio SCHNERB, *Rouher et le Second Empire*, p. 56, per gli Articoli organici. Montalembert lamentò con diversi corrispondenti l'inutilità dei suoi consigli; cfr. ad esempio le lettere a Xavier e a Félix de Mérode, 26 e 27 novembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, rispettivamente dossier 444, n. 39, e dossier 443, n. 73; e quella a La Tour, 28 dicembre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 102-4. Il conte deplorò in seguito «la manière dont il [Luigi Napoleone] s'est servi de mon nom comme d'une *affiche*, d'une *consigne*, trompant la France et l'Europe, qui ont cru que j'étais son conseiller, tandis qu'il ne m'écoutait ni ne me consultait sur rien»; MONT., *Journal*, vol. V, p. 518.

<sup>80</sup> «L'Univers», 14 dicembre 1851, da cui sono tratte le citazioni seguenti (secondo corsivo mio).



voyant graduellement s'accroître le nombre de ses collègues, de ses communautés, de ses œuvres de salut et de charité!

La chiusa della lettera riassumeva in termini enfatici la scelta cruciale a cui tutti i cattolici erano chiamati: «Je suis pour l'autorité contre la révolte, pour la conservation contre la destruction, pour la société contre le socialisme, pour la liberté *possible* du bien contre la liberté *certaine* du mal et dans la grande lutte entre les deux forces qui se partagent le monde, je crois, en agissant ainsi, être encore aujourd'hui comme toujours du parti du catholicisme contre la Révolution».

Il pubblico sostegno offerto alla causa del principe-presidente dal laico Montalembert trovò un'autorevole eco in campo ecclesiastico nella lettera che Philippe Gerbet, vicario generale di Amiens<sup>81</sup>, gli inviò per felicitarlo della sua netta presa di posizione e dei suoi «sages et patriotiques conseils», lettera subito inserita sull'«Univers». Colui che era stato il più intimo collaboratore di Félicité de Lamennais (fino alla sua definitiva uscita dalla Chiesa) ed era in quel momento, dopo un decennio trascorso a Roma, uno dei maggiori pensatori ultramontani francesi<sup>82</sup> si rivolgeva al pubblico cattolico non tanto a titolo personale, bensì come rappresentante dell'intero clero cattolico francese. Di fronte alle «sinistres lueurs de l'incendie universel dont on vient de comprimer l'effroyable essai», di fronte ai nuovi barbari che insidiavano l'ordine morale e sociale (barbari non di nascita, ma «par corruption, sous l'influence d'exécrables doctrines»), tutto il clero francese era chiamato a imitare la condotta tenuta dai papi e dai padri della Chiesa all'epoca delle invasioni barbariche, quando essi «soutinrent tout pouvoir qui leur promettait de protéger la société contre les mœurs et les instincts sauvages de la barbarie»<sup>83</sup>. Il colpo di Stato non solo veniva pienamente legittimato, ma appariva anzi come un intervento di Dio stesso, che aveva trasportato la Francia «de 1851 en 1853, en [lui] faisant franchir en un instant l'abîme de l'année fatale». Il 2 Dicembre costituiva quindi l'esito

---

<sup>81</sup> Sulla figura e il pensiero di Gerbet, cfr. L. BESSON, *Etude sur la vie et les œuvres de Mgr Gerbet*, «Annales Franc-Comtoises», 2 (1865), vol. III, pp. 81-106 e 432-53 (poi in ID., *Notices biographiques*, vol. I, Besançon 1889, pp. 103-201); C. DE LADOUE, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, 3 voll., Paris 1870; H. BREMOND, *Gerbet*, Paris 1907, in part. pp. 183ss; G. DE LLOBET, *Mgr Gerbet*, Paris 1946, pp. 7-44; e J.-R. DERRÉ, *La théologie sociale de Gerbet*, in *L'actualité de Lamennais*, Strasbourg 1981, pp. 127-44.

<sup>82</sup> Sullo stretto rapporto di Gerbet con Lamennais cfr. J.-R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris 1962, *passim*; sul suo soggiorno a Roma cfr. G. BORDET, *Jalons pour une étude de l'ultramontanisme. Religieuses et prêtres franc-comtois à Rome au XIX<sup>e</sup> siècle (1789-1870)*, in *Les fondations nationales dans la Rome pontificale*, Rome 1981, pp. 808-17.

<sup>83</sup> Gerbet riprendeva, capovolgendolo radicalmente, il riferimento alle invasioni barbariche fatto da Frédéric Ozanam in un articolo pubblicato sul «Correspondant» il 10 febbraio 1848, nel quale esortava i cattolici a seguire l'esempio di Pio IX e a «passer aux barbares», cioè a occuparsi dei bisogni delle masse popolari; cfr. F. OZANAM, *Les dangers de Rome et ses espérances*, «Le Correspondant», 21 (1848), pp. 412-35. Sul senso e il contesto dell'articolo cfr. G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 2003, pp. 584-96.

necessario della lotta anti-socialista ingaggiata fin dal 10 dicembre 1848 con l'elezione presidenziale del Bonaparte, una lotta nella quale il papato era del tutto solidale e cointeressato al principe-presidente, ragion per cui «la défaite du socialisme est un éminent service rendu à toute la catholicité». «Le clergé a compris toutes ces vérités – scriveva Gerbet. Il ne se tiendra pas à l'écart; il ne se séparera pas de l'opinion publique dans la grande élection qui aura lieu dimanche prochain»<sup>84</sup>.

Montalembert ricercò e ottenne, seppure solo in forma privata, anche l'approvazione di un'altra importante personalità ecclesiastica, l'abate di Solesmes Prosper Guéranger, rifondatore dell'ordine benedettino in Francia e corifeo del movimento per l'adozione della liturgia romana, il quale, in una lettera spedita da Roma il 31 dicembre, benediceva la scelta di Montalembert come «acte de bon citoyen [et] acte de chrétien»<sup>85</sup>.

### 2.3 Un'opposizione minoritaria e ritirata

Se il deciso appoggio di Montalembert dovette senz'altro fruttare al principe-presidente diverse centinaia di migliaia di voti favorevoli (non di certo i due milioni che il conte pretendeva di aver mobilitato), sottraendoli soprattutto all'astensionismo, una piccola parte dell'opinione pubblica cattolica, minoritaria ma socialmente rilevante, restava però diffidente, se non apertamente ostile, verso il colpo di Stato e la dittatura bonapartista. Al di là delle molteplici ragioni (personali, politiche, religiose) che le dettavano, le ragioni del dissenso cattolico possono essere sostanzialmente raggruppate in due filoni: quello liberale e quello legittimista.

Da una parte vi erano infatti quei cattolici che criticavano Luigi Napoleone principalmente per essere uscito dai limiti della legalità costituzionale, aver fatto ricorso alla forza per piegare l'Assemblea e aver instaurato un dispotismo militare che non lasciava sperare nulla di buono né alla Francia, né tantomeno alla Chiesa. Il nome di Bonaparte costituiva per loro non il simbolo di un paese rigenerato e riorganizzato, bensì il minaccioso ricordo di antiche persecuzioni e vessazioni. Come scriveva Foisset a Veuillot, consigliandogli una maggior prudenza: «si ce nom rappelle le Concordat, il rappelle en même temps les [articles] organiques;

---

<sup>84</sup> Cfr. «L'Univers», 18 dicembre 1851, da cui sono tratte le citazioni; la lettera era datata Amiens, 15 dicembre 1851. Sul contesto in cui nacque l'iniziativa di Gerbet cfr. LADOUE, *Mgr Gerbet*, vol. II, pp. 292-7. La lettera fu quasi sicuramente letta e approvata dal vescovo di Amiens Salinis, anch'egli ex-mennesiano e vecchio amico di Gerbet; Ladoue, del resto, pare lasciar intendere («l'auteur – peut-être faudrait-il dire, les auteurs», ivi, p. 296) che il testo fu in realtà elaborato a quattro mani dal vescovo e dal suo vicario generale.

<sup>85</sup> Lettera citata in parte da [P. DELATTE], *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, vol. II, Paris 1910, p. 51; sull'atteggiamento di Guéranger davanti al colpo di Stato cfr. ivi, pp. 50-5. Egli fu informato sugli eventi parigini dal confratello e futuro cardinale Jean-Baptiste Pitra; cfr. J.-P. LAURANT, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Lausanne 1992, pp. 32 e 45.

il rappelle l'homme qui voulut se faire de la religion un outil (*instrumentum regni*), tradition qui n'est point oubliée; il rappelle la création de l'Université, cette église laïque; il rappelle enfin le persécuteur de Pie VII, l'homme qui fit mettre trois évêques à Vincennes»<sup>86</sup>. Lo stesso atto di riconsacrazione del *Panthéon* fu accolto – come si è detto – con grandi perplessità; forte era infatti in questi cattolici il timore di compromettersi con un'adesione troppo palese al nuovo regime, legandosi mani e piedi al destino politico di quest'ultimo e al suo eventuale fallimento, come era già successo sotto la Restaurazione con la monarchia borbonica. Se Veuillot e soprattutto Montalembert ripetevano a non finire che il loro sostegno a Luigi Napoleone non era incondizionato e sarebbe durato finché questi lo avesse meritato<sup>87</sup>, i cattolici più scettici diffidavano proprio dell'ostentato appoggio che questi sembrava promettere alla Chiesa e alla religione, temendo che troppi privilegi e protezioni, in assenza di una vera libertà, potessero snervare quella vitalità e quello slancio espansivo che il cattolicesimo francese aveva mostrato negli ultimi decenni, traendo spesso forza e credibilità da una postura d'opposizione e da una certa aura d'indipendenza rispetto al potere politico, come durante la campagna per la libertà d'insegnamento sotto la monarchia di Luglio<sup>88</sup>. «Il n'est pas bon à l'Eglise d'être trop protégée. Trop de protection la gêne ou l'énerve», era la ferma convinzione di Foisset.

Oltre a certe personalità moderate e conservatrici come Foisset o Albert de Broglie<sup>89</sup>, si ritrovavano su queste posizioni di dissenso liberale anche gli esponenti di quella che Montalembert definiva un po' spregiativamente «l'école de l'Ere nouvelles»<sup>90</sup>, cioè quei cattolici che avevano collaborato nel 1848-49 al quotidiano parigino «L'Ere nouvelle» riconoscendosi nei suoi ideali democratico-cristiani, tra cui in particolare Henri Lacordaire, Henri Maret e Frédéric Ozanam<sup>91</sup>. Se nel 1851 le posizioni di quel gruppo erano ormai molto meno omogenee

<sup>86</sup> Foisset a Veuillot, 9 dicembre 1851, in AICP, *Veuillot*, 16, fasc. N.

<sup>87</sup> Oltre alle distinzioni contenute nella già citata lettera del 14 dicembre, si vedano le spiegazioni fornite da Montalembert a Dupanloup; cfr. lettere del 20 e 24 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454.

<sup>88</sup> Sulla quale cfr. ora S. MILBACH, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris 2015.

<sup>89</sup> Sul primo cfr. H. BEAUNE, *M. Th. Foisset. Notice biographique*, Dijon 1874, H. BOISSARD, *Théophile Foisset*, Paris 1891, e S. MILBACH, *La gestation d'un libéralisme catholique: l'itinéraire de Théophile Foisset sous la Restauration*, «Annales de Bourgogne», 70 (1998), pp. 91-130. Sul secondo cfr. G. FAGNIEZ, *Le duc de Broglie, 1821-1901*, Paris 1902, e A. GRUBB, *The Politics of Pessimism. Albert de Broglie and Conservative Politics in the Early Third Republic*, Newark 1996, in part. pp. 1-32; una descrizione retrospettiva delle reazioni di Broglie al colpo di Stato si trova in *Mémoires du duc de Broglie*, vol. I, Paris 1938, pp. 224-57.

<sup>90</sup> Cfr. Montalembert a La Tour, 10 dicembre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 90-91.

<sup>91</sup> La breve vicenda storica del giornale è ricostruita in dettaglio da G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. I, pp. 225-364 e più in breve da CH. MOREL, *Un journal démocrate-chrétien en 1848-1849: «L'Ere nouvelle»*, «RHEF», 63 (1977), pp. 25-55. Sui diversi apporti di Lacordaire, Maret e Ozanam cfr. P. FESCH, *Lacordaire journaliste (1830-1848)*, Paris 1897, pp. 59-97; CH.-A. MARTIN, *1848. Lacordaire et l'opinion publique*, Paris 2010, pp. 119-80; oltre a Bazin, C. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-1851*, Paris 1977, pp. 459-527; CHOLVY, *Frédéric Ozanam*, pp. 605-38.

di quanto lasciasse intendere l'etichetta di Montalembert, comune era la repulsione verso un colpo di Stato che instaurava un dispotismo militare al posto della repubblica democratica. Lacordaire vedeva nella «violation par la force militaire de la constitution d'un pays [...] une calamité publique, qui prépare pour l'avenir de nouveaux coups de fortune et l'avilissement progressif de l'ordre civil» e paventava una degenerazione verso arbitrî degni del Basso impero<sup>92</sup>. Pur deplorando gli eccessi della demagogia repubblicana e ritenendo che un'eventuale monarchia popolare bonapartista fosse preferibile a quella aristocratica dei Borbone e a quella borghese degli Orléans, Lacordaire non si aspettava «rien de bon et de chrétien [...] des mains du despotisme, et surtout du despotisme militaire»<sup>93</sup>. Per non compromettere in sé «l'honneur du chrétien» ed evitare gli inconvenienti e le critiche che avrebbe potuto suscitare «une parole un peu fortement chrétienne et libérale», egli preferì non riprendere nel 1852 le sue celebri conferenze quaresimali a Notre-Dame, pur avendone già cominciato la preparazione<sup>94</sup>, e partì alla fine di gennaio per un viaggio di tre settimane che lo portò a visitare le case domenicane in Belgio, Olanda e Inghilterra<sup>95</sup>.

Attestati su posizioni più fortemente repubblicane, anche Maret e Ozanam subirono il colpo di Stato senza approvarlo: nell'impossibilità di organizzare una risposta concreta, preferirono chiudersi in un silenzio sdegnato ma impotente. Se Ozanam, già afflitto dalla malattia che lo avrebbe portato alla morte nel 1853, parlava ormai delle sue convinzioni democratiche come di «illusions dont je ne me repentirai pas», Maret preferì «se renfermer dans une sage réserve, dont ses doctrines politiques lui faisaient un devoir», e lasciò Parigi poco prima del plebiscito, ritirandosi per alcuni mesi a Lione, presso amici<sup>96</sup>. Solo nell'autunno del 1852, ritornato nella capitale per riprendere i suoi corsi in Sorbona, egli trovò la forza e la lucidità

---

<sup>92</sup> Lacordaire ad Albert Du Boys, 11 gennaio 1852, citata in TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, vol. II, Paris 1870, p. 184; l'originale in ADB, 08.2.016, n. 31. Cfr. anche altre lettere di Lacordaire in *Sermons, instructions et allocutions du R. P. Henri-Dominique Lacordaire (notices, textes, fragments, analyses)*, vol. II, Paris 1885, pp. 214-7.

<sup>93</sup> Cfr. Lacordaire a Foisset, 31 dicembre 1851, in *Lettres du R. P. H.-D. Lacordaire à Théophile Foisset*, publiées par J. Crépon, vol. II, Paris 1886, pp. 127-8.

<sup>94</sup> Cfr. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, vol. II, pp. 203-6.

<sup>95</sup> Prima di lasciare Parigi, il 22 gennaio 1852, Lacordaire pronunciò un sermone a Notre-Dame in favore del ristabilimento dell'Ordine cappuccino a Parigi, in cui inserì forti allusioni polemiche al colpo di Stato e alle violenze che esso aveva causato; cfr. *Sur la nécessité et l'origine des ordres religieux*, in *Sermons, instructions et allocutions*, vol. II, pp. 218-39, pp. 220, 233 e 237. Queste allusioni furono omesse nella pubblicazione parziale del discorso comparsa su «La Tribune sacrée», 7 (1851-52), pp. 130-40. In generale e più ampiamente sull'atteggiamento di Lacordaire davanti al colpo di Stato cfr. G. BEDOUELLE, *Lacordaire et le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, in *Lacordaire et quelques autres... religion et politique*, sous la dir. de M.-O. Munier, Toulouse 2003, pp. 117-26, e A. PHILIBERT, *Henri Lacordaire*, Paris 2016, pp. 443-61.

<sup>96</sup> Cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, pp. 387-8, J.-O. BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris 2001, pp. 351-2, e CHOLVY, *Frédéric Ozanam*, pp. 647-9. Il 10 novembre 1852 Maret scriveva a Ozanam: «Nous sommes seuls conséquents aux principes professés par la majorité catholique pendant plus de vingt ans»; lettera edita in BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, pp. 546-7.

per formulare, in un memoriale inviato all'arcivescovo Sibour per convincerlo a non votare la restaurazione dell'impero, un durissimo giudizio su Luigi Napoleone: «Après avoir été un des principaux artisans du chaos [...], Napoléon s'est élevé au pouvoir suprême sur les ruines de toutes lois, par des moyens d'une violence inconnue dans les fastes des peuples et les plus audacieux mensonges»<sup>97</sup>. Le idee di Maret erano allora ancora decisamente democratiche, ma sarebbero evolute negli anni seguenti verso una sempre più convinta adesione al regime imperiale, nel quadro di un'ecclesiologia politica neo-gallicana, come si avrà modo di vedere più ampiamente nel terzo capitolo di questa tesi<sup>98</sup>.

Quanto all'opposizione cattolico-legittimista, essa s'incentrava per sua natura sulla questione dinastica e s'inseriva nel più generale contesto dell'opposizione monarchica al colpo di Stato. Per questo motivo, risulta piuttosto difficile distinguere una linea propriamente cattolica in seno al gruppo legittimista. Una prima cosa va sottolineata: se la fedeltà al principio della legittimità dinastica e l'obiettivo di restaurare la monarchia borbonica rendevano i legittimisti degli avversari naturali del nuovo regime, nondimeno nessuno di loro si stracciava le vesti per la fine della repubblica. La stessa riunione di deputati presso il municipio del decimo *arrondissement* aveva rappresentato più una resistenza simbolica e un estremo atto di dignità parlamentare che un concreto tentativo di fermare la macchina del colpo di Stato e di opporsi con la forza armata, col rischio di scatenare un conflitto civile che avrebbe favorito il disordine e l'anarchia. Lo spettro della rivoluzione socialista incombeva infatti sulla maggioranza conservatrice e sui cattolici-legittimisti, e le loro velleità di opposizione a Luigi Bonaparte si ridimensionarono notevolmente già pochi giorni dopo il 2 dicembre, di fronte alle insurrezioni scoppiate nella capitale e in provincia. In un *Mémoire* redatto a ridosso di quegli avvenimenti, il cattolico-legittimista Denys Benoist d'Azy riassumeva l'indisponibilità, sua e dei suoi «amis», a continuare un'opposizione al nuovo regime che veniva ormai ritenuta inutile e dannosa:

[...] à moins de vouloir lever le drapeau de la résistance armée, nous ne pouvions rien faire de plus que ce que nous avons fait, nous ne pouvions que l'affaiblir, dans aucun cas nous ne voulions prêter des armes à l'émeute, il fallait au moins que cette révolution eut pour effet l'affaiblissement, l'anéantissement de ce *spectre rouge* qui depuis si longtemps effraye la France. Nous étions tous d'accord à cet égard et je n'ai pas vu un seul de mes amis qui proposât d'encourager la résistance armée. Et en effet nous avons

---

<sup>97</sup> Il testo del memoriale è edito da C. BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise. L'ecclésiologie politique de Mgr Maret*, Paris 1984, pp. 177-86; citazione a p. 177.

<sup>98</sup> Cfr. A. RICCARDI, *Alle origini del neo-gallicanesimo di Henri Maret. La sua formazione nella vita della Chiesa di Parigi tra i progressi ultramontani ed il colpo di Stato bonapartista*, «AHP», 14 (1976), pp. 255-64, e ID., *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, capp. II-III.

poussé jusqu'au bout l'exécution du mandat républicain, que nous avons accepté, mais qui de nous eut voulu commencer la guerre civile pour rétablir une République que chacun de nous considérait comme un état transitoire et impossible<sup>99</sup>.

Del resto il colpo di Stato tranciava in modo netto, seppur violento e illegale, il nodo della ricandidatura presidenziale di Luigi Napoleone, sostenuta nei mesi precedenti da un'ampia parte del partito legitimista (in particolare da Falloux e Berryer), e permetteva di guadagnare tempo per riorganizzare le forze monarchiche e preparare con cura la restaurazione; se a ciò si aggiungeva che la repressione militare aveva infranto le speranze di riscossa socio-politica dei "rossi" e stroncato l'opposizione *démoc-soc*, non era difficile cogliere il senso della battuta di Falloux: «Je fais tout mon possible pour paraître résigné, au fond je suis satisfait»<sup>100</sup>.

Restava il problema dell'atteggiamento da tenere verso il plebiscito: bisognava partecipare a un atto che comportava la ratifica di quanto avvenuto? E nel caso, come votare? Il comitato dei Dodici, organo legitimista che rappresentava in Francia il pretendente borbonico, il conte di Chambord, e deliberava a suo nome, ritenne opportuno confermare la linea dell'astensionismo, seguita in campo elettorale dal 1830 in poi, per evitare di appoggiare esplicitamente il nuovo regime, ma senza osteggiarlo apertamente; varie personalità legitimiste, infatti, anche nel comitato, temevano che sottrarre voti al principe-presidente avrebbe potuto rianimare l'insurrezione o ridare coraggio a socialisti e repubblicani. La questione era tanto più spinosa in quanto la formula del plebiscito non metteva espressamente in causa la fedeltà dinastica, ragion per cui diversi legitimisti non si sentirono vincolati in coscienza a rispettare la prescrizione all'astensione<sup>101</sup>.

Per i cattolici legitimisti questo problema si poneva con particolare urgenza, essendo sottoposti alle molteplici sollecitazioni che venivano loro rivolte, in favore del principe-presidente, non solo dalla coppia Montalembert-Veuillot ma anche dalla maggioranza dei vescovi e, con grande cautela, dalla stessa S. Sede. Proprio per queste ragioni, la parte più compattamente cattolica del legitimismo, incarnata da Falloux e dal giornale «L'Union», diretto dal cattolico tradizionalista Laurentie<sup>102</sup>, sosteneva una linea morbida nei confronti del regime

---

<sup>99</sup> LOCKE, CUBBERLY, *A New Mémoire*, pp. 573-4 (corsivo mio).

<sup>100</sup> Sull'atteggiamento di Falloux dopo il colpo di Stato cfr. G. GOBBI, *Le comte de Falloux, 1811-1886. Entre Eglise et monarchie*, Rennes 2010, pp. 164-71, una biografia i cui molti limiti sono giustamente rilevati dalla recensione di J.-F. TANGUY in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 118/2 (2011), pp. 183-6.

<sup>101</sup> Il problema dell'astensionismo monarchico è ottimamente trattato da S. D. KALE, *French Legitimists and the Politics of Abstention, 1830-1870*, «French Historical Studies», 20 (1997), pp. 665-701, in part. pp. 676-9; cfr. anche O. TORT, *Les stratégies des légitimistes sous le Second Empire ou le triomphe de l'irrésolution*, «Parlement[s]. Revue d'histoire politique», n. HS 4 (2008), pp. 116-31.

<sup>102</sup> Su Laurentie, amico e seguace del Lamennais tradizionalista e ultramontano, si vedano i diversi saggi che gli ha dedicato J.-C. DROUIN: *Un écrivain royaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876)*, «Revue

bonapartista, mentre un'altra ala del partito, capeggiata da Berryer, intendeva l'astensionismo come un obbligo vincolante e come una forma di protesta collettiva contro il colpo di Stato e il dispotismo bonapartista<sup>103</sup>.

Questa tensione sfociò anche in un incidente pubblico. Falloux aveva infatti informato Montalembert che «lui et ses amis écrivaient à tous leurs correspondants de province pour recommander aux légitimistes de ne pas déposer un seul vote négatif contre le Président» e che la stessa disposizione era stata diramata anche dal comitato dei Dodici, aggiungendo che «son parti était bien résolu à ne pas recommencer l'attitude d'hostilité systématique qu'il avait pris pendant 18 ans contre Louis Philippe». Montalembert, che era stato autorizzato da Falloux a far circolare ufficiosamente la notizia, la comunicò a Gustave de La Tour<sup>104</sup>, redattore di un giornale cattolico e bonapartista di Saint-Brieuc, «La Bretagne»; questi trattò della cosa in due articoli, il 10 e 12 dicembre, subito ripresi dal «Constitutionnel», che sfruttò l'occasione per mettere in difficoltà i legittimisti. L'affare, divenuto di dominio pubblico, causò un duro scambio epistolare tra Montalembert e Berryer, divulgato da questo tramite «L'Indépendance belge» di Bruxelles, e terminò con una lettera di protesta e parziale smentita di Falloux, che Montalembert fece inserire sul «Constitutionnel» il 20 dicembre per discolparsi<sup>105</sup>.

Al di là dei dissidi personali, questa piccola querelle metteva in luce i goffi tentativi del legittimismo cattolico, o quantomeno di alcuni suoi esponenti, di mostrarsi conciliante e disponibile nei confronti di Luigi Napoleone. Del resto, soprattutto nelle campagne, la gran massa dei cattolici e degli ecclesiastici legittimisti (che costituivano la maggioranza del clero secolare) sostenevano senza troppe incertezze il colpo di Stato e lodavano il pugno di ferro

---

française d'histoire du livre», 2 (1972), pp. 195-217; *Noblesse et roture autour de Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876) porte-parole du légitimisme français*, in *La noblesse de la fin du XVI<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, un modèle social?*, textes réunis par J. Pontet et alii, vol. II, Anglet 2002, pp. 221-36; *Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876): le dernier légitimiste du XIX<sup>e</sup> siècle. Ultraroyalisme et ultramontanisme*, in *Contributions à une histoire du catholicisme. Papauté, Aquitaine, France et Outre-mer. Mélanges offerts à Marc Agostino*, sous la dir. de N. Champ et alii, Paris 2013, pp. 211-26.

<sup>103</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 9 e 11, e KALE, *French Legitimists*, pp. 677-8. In provincia, l'organo legittimista d'Angers, «L'Union de l'Ouest», si conformò alla linea di Falloux, patrocinando cautamente la causa del «sì»; cfr. *Le diocèse d'Angers*, sous la dir. de F. Lebrun [*Histoire des diocèses de France*, XIII], Paris 1981, p. 206.

<sup>104</sup> Cfr. Montalembert a La Tour, 5 e 8 dicembre 1851, copie in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 84-6 e 87-9, da cui sono tratte le citazioni. Su La Tour, legittimista passato al bonapartismo e rigido cattolico ultramontano, cfr. C. GUYHO, *Les hommes de 1852*, Paris 1889, pp. 145-6, e E. ANCEAU, *Dictionnaire des députés du Second Empire*, Rennes 1999, *ad vocem*.

<sup>105</sup> Sulla vicenda cfr. FALLOUX, *Mémoires*, vol. II, pp. 161-70, e CH. DE LACOMBE, *Vie de Berryer (d'après des documents inédits)*, vol. III, Paris 1895, pp. 193-9. Lecanuët non fa il minimo cenno all'incidente né nella biografia di Montalembert né in quella di Berryer (E. LECANUËT, *Berryer, sa vie et ses œuvres, 1790-1868*, Paris 1893). Lo scambio epistolare tra Berryer e Montalembert (minute del primo e autografi del secondo) in ANF, *Berryer*, 223 AP, 7, dossier 3, fasc. «Charles de Montalembert». Si vedano anche le lettere di Montalembert a Falloux, 20 e 27 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 446, e di Falloux a Montalembert, s.d. [ma 17 o 18 dicembre 1851], 20, 21 e 29 dicembre 1851, in BNF, *Falloux*, NAF 28125 (26). Altri elementi in MONT., *Journal*, vol. V, pp. 489, 493, 498, 500-1 e 503-4.

impiegato contro la minaccia socialista e rivoluzionaria; molti di loro non esitarono a portare il proprio suffragio in favore di Luigi Napoleone, spesso incoraggiati da prelati di indiscussa fedeltà legitimista, come Clausel des Montals di Chartres e Pie di Poitiers, nella convinzione che, trovandosi «entre le sabre et le couteau» – come scrisse quest’ultimo –, ogni voto negativo fosse «un appoint donné directement au parti qui veut brûler les églises et assassiner les prêtres»<sup>106</sup>. Anche il nunzio apostolico a Parigi, Antonio Garibaldi, che nei primi giorni dopo il colpo di Stato aveva segnalato a Roma la forte ostilità dei legitimisti contro Luigi Napoleone, già una settimana più tardi poteva riferire che «non pochi uomini gravi e dabbene, e tra questi anche non pochi appartenenti al partito legitimista» si mostravano «disposti non solo a non contrariare il nuovo governo, ma anzi a sostenerlo ed appoggiarlo»<sup>107</sup>. D’altra parte molti cattolici legitimisti, tra i quali il vescovo di Chartres<sup>108</sup>, ritenevano che votare in favore del presidente e ratificare il regime dittatoriale fosse il miglior modo per precipitare gli eventi e accelerare il ritorno del conte di Chambord. Era di questo parere anche l’abbé Gaston de Ségur, aristocratico e legitimista, il quale scriveva a Veuillot:

Continuez à combattre *ferme* pour le président. C’est le salut de la France et celui du pape, ni plus, ni moins. Je ne conçois pas les récriminations dont je vous sais l’objet de la part des légitimistes. Je le suis comme vous; et c’est précisément pour cela que je vote pour Nap. Il *macadamise* la route pour Henri V, si toutefois nous devenons jamais capables d’un vrai roi; ce qui ne me paraît pas évident<sup>109</sup>.

Volendo cercare di inquadrare in maniera unitaria queste diverse forme del dissenso cattolico al colpo di Stato, possiamo individuarne due caratteristiche comuni: l’ambiguità e la

<sup>106</sup> Pie a Veuillot, 13 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 308r-309v, in parte edita da VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. II, pp. 473-4; altre lettere spedite a Veuillot in quel periodo testimoniavano l’attivismo di vari esponenti legitimisti nel promuovere il voto favorevole a Luigi Napoleone (cfr. ad esempio Théodore de Bus-sières a Veuillot, 22 dicembre 1851, ivi, cc. 242r-244r). Pie preferì comunque astenersi; cfr. L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, Poitiers 1886, vol. I, p. 360.

<sup>107</sup> Garibaldi ad Antonelli, 12 dicembre 1851, in ASV, *Segr. Stato*, 1852/165.3, cc. 26r-27r; informazioni confermate nel dispaccio del 20 dicembre, in BETTONI, p. 242. Esempi di adesione legitimista al plebiscito in A. GOUGH, *The Conflict in Politics. Bishop Pie’s Campaign against the Nineteenth Century*, in *Conflicts in French Society. Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, ed. by T. Zeldin, London 1970, pp. 101-2 (Vienne e Deux Sèvres), e B. JACQUIER, *Le légitimisme dauphinois (1830-1870)*, Grenoble 1976, pp. 195-203 (Isère, Drôme, Vaucluse); anche a Lione, «sauf une douzaine de métaphysiciens, tout le parti légitimiste voterait pour le *oui*»; Du Boys a Dupanloup, 21 dicembre 1851, in ADB, 08.10. Nell’Ovest, invece, dove la presenza repubblicana era pressoché irrilevante e la paura dei “rossi” marginale, il blocco monarchico-clericale esprimeva un alto tasso di astensionismo, con la sola eccezione del dipartimento delle Côtes-du-Nord; cfr. MAURAIN, pp. 10-2, e F. BLUCHE, *L’adhésion plébiscitaire*, in *Le prince, le peuple et le droit*, pp. 11, 30 e 34.

<sup>108</sup> Cfr. in proposito E. SEVRIN, *Un évêque militant et gallican au XIX<sup>e</sup> siècle: Mgr Clausel de Montals, évêque de Chartres, 1769-1857*, vol. II, Paris 1955, pp. 646-7.

<sup>109</sup> Ségur a Veuillot, 15 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24633, cc. 248r-v. Sulle sue reazioni al colpo di Stato cfr. A. DE SÉGUR, *Mgr de Ségur. Souvenirs et récits d’un frère*, Paris 1883, vol. I, pp. 137-41, e M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris 1957, pp. 131-2.



passività. Se molti cattolici, non solo tra i deputati e l'intellighenzia parigina, ma anche tra gli ecclesiastici, deplorarono la violenza e l'illegalità del 2 Dicembre<sup>110</sup>, pressoché tutti approvarono e lodarono nella sostanza l'opera di repressione sociale svolta nelle settimane successive. In molti avrebbero quindi sottoscritto il pensiero di Foisset quando scriveva: «Pour moi, je suis pour le 3 décembre, mais le 2 je ne puis me résoudre à le *canoniser*»<sup>111</sup>. Nondimeno l'indignazione morale per la violenza fu solo passeggera e andò sempre più attenuandosi, mentre si consolidava l'adesione a un regime che appariva come il più solido baluardo per gli interessi della religione, della proprietà e dell'ordine. Tanto più che le misure anti-liberali adottate dal governo (soprattutto in materia di libertà di stampa) non erano affatto sgradite e anzi intercettavano le simpatie di una larga parte dell'opinione cattolica e del clero, che già rigettavano, nella scia di Veuillot e del suo giornale, il «faux système» abbracciato da molti cattolici negli anni Quaranta e nel 1848, secondo il quale «la liberté du bien est nécessairement solidaire de la liberté du mal», riconoscendo adesso, al contrario, che «quand le mal est libre, le bien ne l'est plus, ou va cesser de l'être»<sup>112</sup>.

Anche la ristrettissima minoranza cattolico-democratica, che pure rimase ferma nel suo rifiuto del nuovo regime, non andò oltre un dissenso meramente passivo e simbolico. Certo vi furono cattolici repubblicani e democratici, come i deputati Frédéric Arnaud (de l'Ariège) e Jules Bastide e il giornalista Frédéric Morin, che salirono sulle barricate e parteciparono alla resistenza parigina, venendo poi costretti all'esilio<sup>113</sup>, e non mancarono in provincia e a Parigi dei «curés républicains», come Pierre Nougaret (parroco nell'*arrondissement* di Saint-Pons, nell'Hérault), Henri de Montlouis (parroco a Voussac, nell'Allier, ma attivo nei club di Parigi) o Jean-Louis Liotard (parroco a Mareuil-sur-Arnon, nello Cher), che vennero arrestati o espulsi per le loro idee politiche<sup>114</sup>; ma questi esempi, nel loro isolamento, rendono ancora più evidente l'assenza di azioni di protesta pubblica e organizzata da parte cattolica.

---

<sup>110</sup> Cfr. MAURAIN, p. 8.

<sup>111</sup> Foisset a Veuillot, 14 dicembre 1851, in AICP, *Veuillot*, 16, fasc. N.

<sup>112</sup> Cfr. «L'Univers», 9 gennaio 1852, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXXI, pp. 15-22.

<sup>113</sup> Sul ruolo svolto da questi cattolici possiamo basarci solo sulla testimonianza di HUGO, *Histoire d'un crime*, pp. 292-4, 413, 425, 437, 557. Maret nascose in casa sua Arnaud, e forse lo stesso Hugo, mentre erano ricercati dalla polizia; cfr. Arnaud a Maret, 6 agosto 1861, in AICP, *Maret*, 24 («C'est vous qui m'avez donné asile quand il y avait tout danger à recueillir un proscrit») e L. RESS, *Mgr Maret, évêque de Lepante. Notice nécrologique*, Paris 1884, pp. 18-9. Il giovane Henri Perreyve, futuro oratoriano e allora studente di diritto, avrebbe voluto organizzare qualche protesta pubblica contro il colpo di Stato, ma fu subito redarguito e richiamato alla calma da Lacordaire; cfr. *Lettres du Révérend Père Lacordaire à des jeunes gens*, recueillies et publiées par H. Perreyve, Paris 1863, pp. 148-9, e *Lettres de l'abbé Henri Perreyve, 1850-1865*, Paris 1912 [1872], pp. 34-5 (dove si rivela il destinatario della lettera raccolta nel precedente volume); sullo stato d'animo di Perreyve in quei momenti cfr. *Lettres de Henri Perreyve à un ami d'enfance, 1847-1865*, édition augmentée de plusieurs lettres inédites, Paris 1906 [1880], pp. 139-44.

<sup>114</sup> Cfr. P. CHRISTOPHE, *L'Eglise de France dans la révolution de 1848*, Paris 1998, p. 95.

## 2.4 L'adesione silenziosa dell'episcopato

Oltre che dai motivi di ordine sociale e di mentalità che abbiamo prima considerato, la totale acquiescenza dei cattolici al colpo di Stato e il loro rapido e massiccio *ralliement* al nuovo regime (consumatosi nel giro di poche settimane) furono largamente determinati dall'atteggiamento dell'episcopato francese. Seppur molto discreti nelle loro prese di posizione pubbliche, i vescovi svolsero infatti un ruolo fondamentale nel compattare fedeli e clero attorno al nuovo regime e nell'incoraggiarli a partecipare al plebiscito, votando in favore del principe-presidente, soprattutto dove maggiori erano le resistenze e le incertezze dei legitimisti.

Il 2 dicembre 1851 si trovavano a Parigi, oltre all'arcivescovo Sibour, vari prelati, cioè gli arcivescovi di Reims e Tours (Gousset e Morlot) e i vescovi di Arras (Parisis), Autun (Marguerie), Carcassonne (Bonnechose), Moulins (Dreux-Brézé), Orléans (Dupanloup) e Versailles (Gros). Essi si riunirono presso il cardinal Gousset per concertare fra loro la posizione da tenere di fronte al colpo di Stato e da indicare ai rispettivi cleri: mentre Dupanloup si oppose fermamente ad ogni transazione, sostenuto in questo da Lacordaire e dal celebre predicatore gesuita Xavier de Ravignan (i quali cercarono invano di dissuadere Montalembert dall'accettare l'incarico nella commissione consultiva), tutti gli altri prelati presenti ritennero invece necessario sostenere il nuovo corso e incoraggiarono caldamente il conte a mettersi al servizio del principe-presidente per consigliarlo in materia religiosa<sup>115</sup>.

Dal canto suo Sibour, le cui simpatie repubblicane non erano un mistero<sup>116</sup>, accolse il colpo di Stato con freddezza, se non con aperta ostilità; pare addirittura che, allo scoppio dei primi scontri armati a Parigi, egli avrebbe voluto «aller sur les barricades, où il devait prêcher la paix», imitando l'esempio del suo predecessore Affre, ucciso sulle barricate parigine nel giugno 1848, ma i suoi collaboratori riuscirono a dissuaderlo<sup>117</sup>. Sibour non nascose poi la sua insofferenza per il decreto sul *Panthéon*, ritenendola una mossa meramente opportunistica, e

---

<sup>115</sup> Sulla riunione vescovile, cfr. L. BESSON, *Vie du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen*, vol. II, Paris 1887, p. 301, J. GOUSSET, *Le Cardinal Gousset, sa vie, ses œuvres, son influence*, Besançon 1903, p. 295, e MAURAIN, p. 5. Besson e Maurain accennano a un coinvolgimento del nunzio in quelle concertazioni, ma Garibaldi non vi fa il minimo cenno nei dispacci spediti a Roma. È invece certo che egli incoraggiò personalmente Montalembert ad accettare la nomina, come si evince da MONT., *Journal*, vol. V, p. 489, e da Garibaldi ad Antonelli, 26 dicembre 1851, in BETTONI, p. 245. In quel momento erano a Parigi anche il vescovo nominato di Langres Guerrin e il coadiutore nominato di Chartres Regnault, ma non pare abbiano preso parte alla riunione; cfr. L. BESSON, *Vie de S. E. Mgr le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, vol. II, Paris 1882, p. 15.

<sup>116</sup> All'indomani del 2 dicembre, Montalembert si stupì nel trovare un busto di Lamartine quale unico ornamento del suo gabinetto privato; cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 495.

<sup>117</sup> Cfr. Louis-Robert Debeauvais, curato di Saint-Jacques de Haut-Pas, a Dupanloup, 24 dicembre 1851, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Debarège-Dervin», fasc. «Debeauvais». Di un fallito tentativo di convincere Sibour a guidare una manifestazione pubblica in difesa della legalità repubblicana parlano invece F. ARNAUD (DE L'ARRIÈGE), *La révolution de 1869*, Paris 1869, p. 82, e soprattutto HUGO, *Histoire d'un crime*, pp. 290-4.

si rifiutò di esprimere a riguardo il benché minimo ringraziamento al governo, temendo che potesse essere preso come un segno di adesione al nuovo regime<sup>118</sup>. In realtà la sua ostilità si rivelò meno salda di quanto potesse apparire in un primo tempo: spaventato come molti suoi colleghi dalla prospettiva di una radicalizzazione violenta e rivoluzionaria e parzialmente rassicurato, nelle sue blande convinzioni democratiche, dalla netta sanzione popolare fornita al colpo di Stato dal plebiscito, Sibour non tardò a sostenere il principe-presidente, considerandone la dittatura come una parentesi temporanea ma necessaria al ristabilimento del giusto equilibrio tra ordine e libertà<sup>119</sup>. L'adesione di Sibour celava però anche un preciso progetto ecclesiologico, che si delineò chiaramente fin dai primi mesi del 1852, cioè quello di spingere Luigi Napoleone e il suo ministro dei Culti Fortoul, con cui l'arcivescovo era in ottimi rapporti da tempo, ad arginare l'avanzata dell'ultramontanismo in Francia e a difendere le prerogative e i costumi della Chiesa gallicana contro le ingerenze romane, facendo così del nuovo regime bonapartista un baluardo e un contrappeso allo strapotere pontificio<sup>120</sup>.

Nonostante l'*endorsement*, peraltro solo informale, ottenuto dai vescovi presenti a Parigi, in un primo momento l'episcopato francese preferì nel complesso tenere un basso profilo, evitando di prendere posizione e conservando un atteggiamento neutrale. Ciò non significa che molti prelati non giudicassero favorevolmente un atto di forza che sembrava aver dissipato molte delle incertezze del futuro e messo un freno all'instabilità politica<sup>121</sup>; nondimeno

---

<sup>118</sup> Cfr. Montalembert a La Tour, 10 dicembre 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, cc. 90-91. Sibour si limitò infatti a spedire una lettera molto fredda al ministro dei Culti, in cui accusava semplicemente ricezione del decreto; cfr. Sibour a Fortoul, 11 dicembre 1851, copia in AHAP, 4° r F 7, vol. II, p. 259.

<sup>119</sup> Cfr. ad esempio il suo *Second mandement pour développer et confirmer le décret du concile de Paris contre les erreurs qui renversent les fondements de la justice et de la charité (Idée de la charité chrétienne)*, Paris 1852, pp. 4-5: «Dieu a voulu d'abord donner à la France, après de si violentes luttes, un repos désiré, faire cesser les dissensions qui déchiraient le sein de la patrie, et arrêter le torrent des doctrines désorganisatrices», per poter meglio mostrare che «ce n'est que par l'alliance intime de ces deux grandes et divines choses, l'autorité, [...] et la liberté, [...] que les nations chrétiennes peuvent se mettre à l'abri des catastrophes politiques». A quasi due anni dal colpo di Stato egli ribadiva: «J'ai cru, à la vérité, et je crois encore que, pour arrêter la France sur la pente des abîmes où elle se précipitait, une dictature était nécessaire»; Sibour a Montalembert, 10 settembre 1853, in ADCO, *Montalembert*, dossier 568. Nei primi mesi del 1852 l'arcivescovo cercava di persuadere gli ambienti operai dei *faubourgs* parigini che «le gouvernement voulait s'appuyer sur la vraie et honnête démocratie»; cfr. Sibour a Fortoul, s.d. [ma inizio 1852], in ANF, *Fortoul*, 246 AP, 24, fasc. «Paris. Sibour». Diversi esponenti del clero parigino, che conservavano forti simpatie democratiche, mal accolsero il colpo di Stato; cfr. BOUDON, *Paris capitale religieuse*, p. 350.

<sup>120</sup> Su questo punto cfr. M. A. GABBERT, *Bishop avant tout: Archbishop Sibour's Betrayal of the Second Republic*, «The Catholic Historical Review», 64 (1978), pp. 337-56; ID., *The Limits of French Catholic Liberalism: Mgr Sibour and the Question of Ecclesiology*, «French Historical Studies», 10, (1978), pp. 659-60; e BOUDON, *Paris capitale religieuse*, pp. 343-50. Insoddisfacente la ricostruzione di J. MANCEAU, *Mgr Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris, 1848-57*, Paris 1987, pp. 254-5. Cfr. anche la documentazione raccolta in ANF, *Fortoul*, 246, AP 24, fasc. «Paris. Sibour». Su Fortoul cfr. P. RAPHAËL, M. GONTARD, *Hippolyte Fortoul, 1851-1856. Un ministre de l'Instruction publique sous l'Empire autoritaire*, Paris 1975, che però analizza solo il suo operato nell'ambito dell'istruzione.

<sup>121</sup> Solo per fare alcuni esempi, Gousset commentò: «Le doigt de Dieu est ici» (LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 35); Parisis spinse Montalembert ad accettare l'incarico nella commissione consultiva (cfr. C. GUILLEMAN, *Pierre-Louis Parisis*, vol. III, Paris-Arras 1924, pp. 396-7); il vescovo di Nancy Menjaud scrisse di persona a Luigi Napoleone per complimentarsi, coniando un'espressione che sarebbe stata reimpiegata dallo stesso

il successo finale del colpo di Stato era ancora tutt'altro che certo e forti restavano i rischi di ingovernabilità, se non di vera e propria guerra civile, ragion per cui ai più parve preferibile non esporsi anzitempo e attendere l'evolversi degli eventi. Scrivendo a Roma il 6 dicembre, il nunzio poteva così riferire che «i vescovi, per non compromettersi con una parte de' loro sudditi, cercheranno di non fare alcun atto in ordine alle circostanze attuali, compresi quelli che sono personalmente più propensi per il presidente. Anzi so che si cerca di far intendere al presidente stesso di nulla domandare al clero, anche perché potrebbe avere dei rifiuti che gli farebbero del male»<sup>122</sup>.

Le insurrezioni scoppiate a Parigi e nei dipartimenti e i racconti delle violenze e dei saccheggi perpetrati dai “rossi” mutarono però la situazione e la gran parte dei vescovi francesi si attivò a quel punto per favorire l'adesione del clero e dei fedeli al plebiscito e incoraggiare il voto positivo. Se l'azione in questo senso fu largamente unanime, molti prelati preferirono agire discretamente, distribuendo istruzioni e incoraggiamenti solo verbalmente e utilizzando i curati come canali di trasmissione. Bonnechose, ad esempio, fu uno di quelli che seguì questa linea: dopo aver partecipato al conciliabolo parigino, fece ritorno in diocesi «fermament résolu à faire voter [son] clergé» per Luigi Napoleone<sup>123</sup>, ma ritenne consigliabile astenersi «de rien écrire». Qualche settimana dopo esponeva a un corrispondente la sua linea di condotta in questi termini: «j'ai donné mes instructions de vive voix à des prêtres sûrs et prudents, qui les ont transmises de même; et ainsi il y a eu ici, dans l'action du clergé, ensemble, concert et modération. Dans mes instructions orales, j'ai été fort réservé et me suis borné à ce qu'exigeait la nécessité du moment»<sup>124</sup>.

Un manipolo di vescovi decise invece di esprimere apertamente il proprio sostegno al nuovo corso politico, esortando ecclesiastici e fedeli ad aderire favorevolmente al plebiscito. Primo in ordine di tempo e di importanza fu l'anziano prelato di Chartres, Clausel des Montals, che il 12 dicembre 1851 inviò al proprio clero una circolare particolarmente eloquente: poiché «la Providence – scriveva – ne nous donne, en ce moment, que ce moyen de salut»,

---

presidente: «Vous n'êtes sorti de la légalité que pour rentrer dans le droit» (MAURAIN, p. 7n); il cardinale-arcivescovo di Lione Bonald approvò Veuillot per essere entrato «dans la ligne que nous indiquaient la religion, la saine politique et le bon sens» (Bonald a Veuillot, 19 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 240r-41r); e il vescovo di Montauban Doney, pur con cautela, non nascose il suo compiacimento: «Voilà [...] deux morts de deux très sottes choses: la liberté des journalistes et le bavardage stupide des Chambres» (Doney a Foisset, 5 dicembre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 107).

<sup>122</sup> Garibaldi ad Antonelli, 6 dicembre 1851, in BETTONI, p. 235.

<sup>123</sup> BESSON, *Vie du cardinal de Bonnechose*, p. 301, dove cita una pagina del diario di Bonnechose. Nel tragitto, egli fece tappa a Bordeaux e Tolosa, trovando i rispettivi arcivescovi (Donnet e Mioland) decisi a votare e a far votare per il principe-presidente. Sul favore di Donnet e del suo clero per il colpo di Stato cfr. Armand de Saint-Arnaud, neo-ministro della Guerra, a Donnet, 16 dicembre 1851, in ANF, *Donnet*, 160 AP, 1, dossier 7.

<sup>124</sup> Bonnechose ad Albert de Circourt, 10 gennaio 1852, in BESSON, *Vie du cardinal de Bonnechose*, pp. 474-5.

bisognava sostenere con tutte le forze il principe-presidente, grazie al quale «nous avons évité le 2 mai 1852, qui ouvrait à la France un abîme effroyable», nella consapevolezza che «tout ce que nous apprenons, ces jours-ci, des abominations, des horreurs et des excès les plus sauvages qui viennent d'avoir lieu, sont en petit un échantillon et un crayon anticipé des monstruosités qui auraient été commises en grand et dans toute la France, si Dieu avait permis le triomphe du socialisme»<sup>125</sup>. Il documento, tanto più rilevante in quanto veniva da un vescovo di noti e forti sentimenti legitimisti, fece grande sensazione, venendo subito riprodotto dalla stampa bonapartista<sup>126</sup> e fatto circolare in molte diocesi francesi. Se non mancò chi disapprovò Clausel des Montals per l'iniziativa, altri – tra cui prelati legitimisti come Pie di Poitiers e Bonald di Lione – si complimentarono con lui, sottolineando la benefica influenza che la sua circolare aveva avuto sul clero delle rispettive diocesi, mentre Veuillot ne esaltava l'effetto politico e diceva che essa «nous a délivrés, nous tous qui nous sommes ralliés dès le premier jour, des calomnies et des injures qui pleuvaient sur nous»<sup>127</sup>.

L'esempio di Chartres fu rapidamente seguito da altri vescovi. Il 14 dicembre quello di Châlons-sur-Marne, Monyer de Prilly, indirizzò a un giornale locale una lettera di adesione alla circolare di Clausel des Montals, affermando che il suo era il pensiero «de tous les gens de bien, de tous les évêques» e che «Dieu est avec M. le Président». Il 16 il vescovo di Saint-Brieuc, Lemée<sup>128</sup>, in pieno Ovest legitimista, scrisse al giornale cattolico «La Bretagne» per disapprovare una circolare indirizzata a tutti i parroci diocesani al fine di indurli all'astensione, invitandoli a ispirarsi piuttosto alla circolare di Chartes. Il giorno stesso, all'estremità opposta del paese, il vescovo di Strasburgo, Raess, emanò una vigorosa circolare per patrocinare il voto favorevole, ringraziando la Provvidenza «d'avoir suscité un homme dont la main a été assez forte pour retenir le char de l'Etat sur la pente où le poussaient des passions insensées» e chiedendo a Dio «de couvrir de sa protection cet homme de sa droite, de lui donner la sagesse et l'énergie qui lui sont nécessaires pour achever l'œuvre qu'il a si bien commencée». Pochi giorni dopo anche il vescovo di Le Mans, Bouvier, diramò una circolare al clero per invitarlo al voto, ricordando ai legitimisti (evocati allusivamente con una contorta perifrasi: «ceux qui conservent encore des espérances pour un autre ordre de choses plus en harmonie

---

<sup>125</sup> Il testo in SEVRIN, *Un évêque militant*, vol. II, p. 645.

<sup>126</sup> Cfr. ad esempio «L'Univers», 15 dicembre 1851, e «Le Constitutionnel», 16 dicembre 1851.

<sup>127</sup> Cfr. SEVRIN, *Un évêque militant*, vol. II, p. 646-8. La lettera di Veuillot, del gennaio 1852, in VEUILLLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 337-9; citazione a p. 338.

<sup>128</sup> La Tour, convinto sostenitore di Luigi Napoleone, comunicò a Veuillot il 7 dicembre 1851 che «l'évêque [Lemée] était d'abord contre nous: il est revenu à nous; presque tous les prêtres sont à nous»; in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 292r-93v. Cfr. anche MAURAIN, p. 258.

avec le passé») che il “sì” a Luigi Napoleone era l’unico modo per cercare di ritornare a quell’ordine di cose. Infine il 20 dicembre, all’apertura stessa delle urne, il vescovo di Marsiglia, Mazenod, fece inserire sul «*Courrier de Marseille*» una lettera in cui ribadiva quanto già detto informalmente al suo clero una settimana prima, cioè che «les plus graves intérêts de la religion et de la société exigent qu’on ne s’abstienne pas», e affermava perentoriamente di non conoscere un solo vescovo francese che fosse di avviso contrario<sup>129</sup>.

Altri vescovi preferirono esprimere in maniera meno esplicita il loro supporto al nuovo regime, ordinando delle preghiere in favore della pace civile e invocando genericamente la benedizione divina su «ceux entre les mains desquels [la] Providence remettra l’autorité et le pouvoir», come scriveva il vescovo di Gap, Depéry, nell’indire un triduo di preghiere una settimana prima del plebiscito. Analogamente il vescovo di Nancy, Menjaud, nel *mandement* con cui emanava, il 12 dicembre, l’enciclica giubilare *Exultavit cor nostrum* (21 novembre 1851), fece scivolare un rapido cenno all’attualità politica, additando ai fedeli la speciale protezione divina che aveva permesso alla Francia di compiere il suo «voyage à travers les révolutions» senza naufragare e auspicando che il popolo francese potesse infine «se reposer à l’ombre du pouvoir solide et durable qu’il aura constitué»<sup>130</sup>.

Accanto alla maggioranza dell’episcopato che, più o meno pubblicamente, sostenne il nuovo corso politico e sollecitò clero e fedeli a ratificarlo elettoralmente, vi era un ristretto gruppo di prelati che guardavano invece con aperta diffidenza e ostilità al colpo di Stato; pur riconoscendo l’entità della minaccia socialista, essi temevano l’ambizione e il potere illimitato del principe-presidente e preferivano che la gerarchia ecclesiastica non fosse chiamata a sanzionare religiosamente (con preghiere, *Te Deum*, benedizioni) l’ennesimo sconvolgimento politico. Il vescovo di Metz, Dupont des Loges, ad esempio, confidava al collega Pie tutta la sua amarezza per lo «spectacle de bassesse, de poltronnerie, d’impéritie, d’aveuglement, de division [que] Dieu nous fait assister» ed esclamava sdegnato: «Qu’on ne nous demande pas au moins de *Te Deum* toutes les fois qu’une intrigue aura réussi!»<sup>131</sup>. Un altro che gettava fuoco

---

<sup>129</sup> I testi dei vari documenti episcopali citati sono pubblicati in «L’Univers», 20, 21 e 25 dicembre 1851. Su Raess cfr. R. EPP, *Mgr André Raess, évêque de Strasbourg (1842-1887)*, Griesheim-sur-Souffel 1979, pp. 89-90 (che riprende ID., *Le mouvement ultramontain dans l’Eglise catholique en Alsace au XIX<sup>e</sup> siècle, 1802-1870*, vol. I, Lille-Paris 1975, pp. 327-8); l’adesione di Mazenod è ampiamente analizzata da J. LEFLON, *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1782-1861*, vol. III, Paris 1965, pp. 298-301. Sulle reazioni episcopali cfr. inoltre VEUILLOT, *Veillot*, vol. II, pp. 472-5; MAURAIN, pp. 7-8; e CHRISTOPHE, *L’Eglise de France dans la révolution de 1848*, pp. 92-5.

<sup>130</sup> I due documenti sono parzialmente editi in «L’Univers», 16 e 17 dicembre 1851, da cui cito. Depéry e il suo clero operarono attivamente per convincere la popolazione del dipartimento a votare per il principe-presidente; cfr. Depéry a Fortoul, 26 dicembre 1851, in ANF, *Fortoul*, 246 AP, 24, fasc. «Gap. Depéry».

<sup>131</sup> Lettera citata in F. KLEIN, *L’évêque de Metz. Vie de Mgr Dupont des Loges, 1804-1886*, nouvelle édition, Paris 1925 [1899], p. 82; il destinatario si desume da BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, vol. I, pp. 358-9.

e fiamme su Luigi Napoleone, almeno in privato, era il vescovo di Orléans, Dupanloup, di sentimenti moderatamente liberali e legittimisti<sup>132</sup>; colmo d'indignazione per la violazione costituzionale e il ricorso alla violenza, egli riteneva, assai poco realisticamente, che nel paese sarebbe presto scoppiata un'«insurrection des âmes» contro Bonaparte<sup>133</sup> e che la Chiesa e i cattolici dovessero pertanto astenersi da qualsiasi compromissione, anche la più piccola, con un regime destinato a crollare a breve. La sua ostilità non trovò però una concreta traduzione pratica, riducendosi di fatto a un forte risentimento personale contro Luigi Napoleone e a un certo estraniamento dalla vita politica, compensato da un ripiegamento sull'attività pastorale in diocesi<sup>134</sup>. Come unica presa di distanza formale dal regime, Dupanloup rifiutò fermamente l'incarico di membro del Consiglio superiore dell'Istruzione pubblica, che gli fu riconfermato nel marzo 1852 dal nuovo governo, e a nulla valsero i tentativi di persuasione di Fortoul e dello stesso Falloux, appositamente spedito a Orléans per cercare di convincerlo<sup>135</sup>.

Le principali riserve episcopali sul colpo di Stato si ebbero, com'era facilmente prevedibile, nell'Ovest monarchico, tra Bretagna e Vandea. Pur non arrivando mai ad assumere i tratti di un'aperta opposizione al presidente, queste riserve ebbero nondimeno un forte peso nel determinare gli alti livelli di astensionismo che si registrarono in quei dipartimenti durante il plebiscito del 20-21 dicembre. Questa specie di cauta fronda episcopale si polarizzò intorno al vescovo di Nantes, Jaquemet, che venne interpellato da molti prelati vicini per avere consigli e concordare una linea di condotta comune<sup>136</sup>. Come emergeva dalla lettera che Jaquemet inviò a Montalembert il 9 dicembre 1851 e che quest'ultimo comunicò al principe-presidente,

---

<sup>132</sup> «Mgr Dupanloup m'assassine de lettres contre le Président»; MONT., *Journal*, vol. V, p. 494.

<sup>133</sup> Dupanloup a Montalembert, 8 dicembre 1851, lettera citata da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 34.

<sup>134</sup> Cfr. F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, vol. II, Paris 1884, pp. 205-7. Non risulta che Dupanloup abbia fatto campagna in favore dell'astensione, che del resto fu irrilevante nel suo dipartimento del Loiret, dove il «sì» incassò il 75-80% dei voti (sul totale degli iscritti); cfr. BLUCHE, *L'adhésion plébiscitaire*, p. 30. Il 5 dicembre 1851 Dupanloup pubblicò un *mandement* sulla necessità della preghiera, in cui si trovavano generici riferimenti ai mali presenti, al «courroux [du Seigneur] contre les empires dégénérés» e un cenno a «ceux qui semblent tenir entre leurs mains les destinées des peuples», ma «sont eux-mêmes entre les mains de Dieu»; cfr. «L'Ami de la religion», 154 (1851), p. 559. Non pare però si possa identificare questo documento con il «mandement de Mgr Dupanloup très hostile au Président» a cui alludeva Montalembert in una lettera di quel periodo, *mandement* che probabilmente non fu mai pubblicato; cfr. Montalembert a Du Boys, 15 dicembre 1851, in ADB, 08.7, «Montalembert».

<sup>135</sup> Cfr. Fortoul a Dupanloup, 14 marzo 1852, e Dupanloup a Pierre Lacroix, 15 marzo 1852, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Fontaine-Gasté», fasc. «Fortoul», e cart. «Lacroix-Larrivé», fasc. «Lacroix (I)»; e Dupanloup a Fortoul, 13 e 19 marzo 1852, in ANF, *Fortoul*, 246 AP, 24, fasc. «Orléans. Dupanloup»; MAURAIN, p. 132. In generale M. GONTARD, *Dupanloup et le Conseil supérieur de l'Instruction publique (1850-1852)*, in *Mgr Dupanloup et les problèmes politiques de son temps*, «Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais», numéro hors-série, 1980, pp. 39-44, in part. pp. 43-4.

<sup>136</sup> Sul ruolo e le posizioni di Jaquemet in quel frangente cfr. V. MARTIN, *Vie de Mgr Jaquemet, évêque de Nantes*, Paris 1889, pp. 324-31, e M. LAUNAY, *Le diocèse de Nantes sous le Second Empire. Mgr Jaquemet, 1849-1869*, vol. II, Nantes 1982, pp. 663-7. Launay definisce Jaquemet un «dégitimis[te] libéral»; ivi, p. 663.

i vescovi legitimisti dell'Ovest rivendicavano sostanzialmente il diritto a rimanere neutrali, a non essere coinvolti nell'ennesimo cambio di regime, e quindi a non essere sollecitati ad alcun atto esteriore di adesione, tantomeno di natura religiosa: «la Bretagne restera calme, – scriveva il prelato – si on n'exige d'elle rien d'extraordinaire, si on la soumet à aucune mesure qui puisse lui paraître violente. Dans le premier moment, il serait souverainement impolitique de demander à ce pays autre chose que la neutralité»; nell'Ovest, infatti, gli avvenimenti di Parigi avevano prodotto una pessima impressione: «On n'a pu voir jusqu'ici d'assez haut l'évènement qui vient de s'accomplir; on ne voit que des flots de sang répandu et la Constitution violée par celui qui l'avait seul jurée»<sup>137</sup>. Nonostante le vaghe assicurazioni fornite da Luigi Napoleone, Jaquemet e i prelati bretoni rimasero scettici e scelsero l'astensione, ora incoraggiandola apertamente, come fece l'arcivescovo di Rennes, Brossais-Saint-Marc, il quale disse che non avrebbe mai votato «pour cet homme qui a jeté *mes députés* à la porte», ora rendendo nota la propria posizione senza pretendere di imporla al clero, ma esercitando comunque una certa pressione morale, come fece lo stesso Jaquemet<sup>138</sup>. Anche i vescovi legitimisti di Vannes, La Motte de Broons et de Vauvert, e di Quimper, Graveran, i quali avevano sostenuto il generale Cavaignac alle elezioni presidenziali del 1848 e fortemente favorito il suo successo nei rispettivi dipartimenti, fecero campagna per l'astensione, seppur con discrezione<sup>139</sup>. Del resto ciò che accomunò maggiormente l'atteggiamento di quei prelati, al di là delle sensibilità personali e dei diversi contesti locali, fu la volontà di non manifestare troppo esplicitamente la loro disapprovazione. Fecero eccezione, in quello stesso contesto geografico-ideologico, il vescovo di Angers, Angebault, e il già citato Lemée di Saint-Brieuc, che sostennero piuttosto apertamente il colpo di Stato e incoraggiarono il voto a favore<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Jaquemet a Montalembert, 9 dicembre 1851, riprodotta in parte ivi, p. 664, in parte da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 44; cfr. anche MONT., *Journal*, vol. V, pp. 497-8.

<sup>138</sup> La frase dell'arcivescovo di Rennes in MAURAIN, p. 11. Della «hostilité par trop patente de ce prélat contre le Président» Fortoul si lamentò con il nunzio; cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 499. Il prelato, molto attivo politicamente e desideroso di controllare la vita politica del dipartimento, si avvicinò però al governo già prima del plebiscito e approdò negli anni seguenti a posizioni nettamente bonapartiste; cfr. MAURAIN, pp. 253-5, e *Le diocèse de Rennes*, sous la dir. de J. Delumeau, Paris 1979, pp. 209-11. Sull'atteggiamento di Jaquemet cfr. LAUNAY, *Le diocèse de Nantes*, vol. II, pp. 666-7.

<sup>139</sup> Cfr. L. PAUBERT, *Les catholiques et l'élection présidentielle du 10 décembre 1848 dans le Morbihan et le Finistère*, «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest», 107, (2000), n. 4, pp. 103-19, in part. pp. 105-6. Graveran sostenne la protesta del prefetto e del consiglio generale contro il colpo di Stato e pare facesse circolare tra il clero delle lettere ostili a Luigi Napoleone; cfr. MAURAIN, pp. 12 e 259-60, e L. LE GALL, *Le 2 décembre 1851 dans le Finistère, un coup d'Etat évanescant?*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 22 (2001) [online]. Sul legitimismo del vescovo di Vannes cfr. il cenno di J.-M. LE JOUBIQUX, *Notice biographique sur Mgr de La Motte de Broons et de Vauvert, évêque de Vannes*, Vannes 1861, pp. 42-4, e M. LAGRÉE, *Evêques gallicans et diocèse ultramontain: Vannes (1848-70)*, in *L'Ouest et le politique. Mélanges offerts à Michel Denis*, textes réunis par M. Lagrée et J. Sainclivier, Rennes 1996, pp. 114-6.

<sup>140</sup> Sull'atteggiamento di Angebault cfr. LAUNAY, *Le diocèse de Nantes*, vol. II, p. 666; del tutto evasivo a tale riguardo L. GILLET, *Vie de Mgr Angebault, évêque d'Angers*, Angers 1899, pp. 248-9.



Quanto alla Vandea, il vescovo di Luçon, Baillès, che sarebbe diventato negli anni successivi il principale avversario episcopale del principe-presidente prima, dell'imperatore poi, e che avrebbe pagato con le dimissioni forzate la sua indomabile opposizione<sup>141</sup>, indirizzò l'8 dicembre 1851 una circolare al suo clero<sup>142</sup>, nella quale, pur con parole caute e misurate, non nascondeva la propria disapprovazione per il colpo di Stato, l'«exercice de quelques droits politiques [...] *inopinément* suspendu» e la politica di Luigi Napoleone in generale: se l'anarchia aveva rialzato «sa tete hideuse», dopo tanti sforzi fatti per comprimerla, era perché essa aveva «vu la grande force de la France paralysée, entravée dans sa marche, ou jetée dans des *voies nouvelles*», espressione, questa, che pareva alludere ai recenti scarti della politica presidenziale. Pur ammonendoli a non fare nulla che potesse «augmenter les perturbations de la France», Baillès consigliava ai suoi ecclesiastici «l'abstention de toute participation aux actes qui nous seraient demandés», aspettando con pazienza «le jour où tous les pouvoirs *réguliers* étant reconnus, nous pourrions avec dignité travailler, non au profit de quelques-uns, mais à l'avantage et au bonheur de tous»; ed esortava i fedeli che avevano incarichi pubblici a non dimettersi ma ad astenersi «de tout concours spontané aux actes qui ne sont point prescrits par des lois *régulières*».

Nonostante le reticenze e le caute resistenze fin qui delineate, l'intero episcopato francese manifestò pubblicamente la propria adesione al nuovo regime accettando in massa di cantare un doppio *Te Deum* di ringraziamento per celebrare la rielezione presidenziale. Il 27 dicembre 1851 il principe-presidente spedì infatti una lettera a tutti i vescovi francesi, chiedendo loro di celebrare nelle rispettive cattedrali, il 1° gennaio 1852, un *Te Deum* per «appeler les bénédictions du ciel sur la France et sur la grande mission qui m'est confiée par le peuple français»; il 29 dicembre, una circolare di Fortoul richiese ai vescovi che un secondo *Te Deum* venisse cantato l'11 gennaio, questa volta in tutte le chiese diocesane, con l'aggiunta della preghiera «Domine, salvum fac Ludovicum Napoleonem» dopo il «Domine, salvam fac Rempublicam»<sup>143</sup>. Se la decisione unilaterale di modificare il testo liturgico fu giudicata inopportuna anche da chi, come Montalembert, riteneva che «l'absence de toute cérémonie religieuse

---

<sup>141</sup> Sulla controversia, conclusa nel febbraio 1856, cfr. MAURAIN, pp. 11-13, 86-91, 100-4, e L. HILLÉRITEAU, *Un chapitre de l'histoire du diocèse de Luçon. La démission de Mgr Baillès en 1856*, Fontenay-le-Comte 1942. Su Baillès cfr. L. DELHOMMEAU, *Un évêque légitimiste sous le Second Empire: Mgr Baillès, évêque de Luçon*, in *L'Histoire des croyants, mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, Abbeville 1989, vol. II, pp. 697-709, e la voce in *Prosopographie von Römische Inquisition und Indexkongregation 1814-1917* [*Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917*, III], vol. I, Paderborn 2005, pp. 96-102.

<sup>142</sup> *Lettre circulaire de Mgr l'évêque de Luçon, au clergé de son diocèse*, in *Actes de l'Eglise de Luçon*, vol. II, Luçon 1855, pp. 429-32, da cui sono tratte le citazioni seguenti (corsivi miei).

<sup>143</sup> I testi dei due documenti in *Lois, décrets et règlements relatifs à l'administration des Cultes*, Paris 1854, pp. 7-9; sulla questione cfr. anche MAURAIN, pp. 12-3.

à l'occasion de l'inauguration du nouveau pouvoir eût été très mal jugée et très mal comprise par l'immense majorité de la France et même du clergé»<sup>144</sup> e fu mal sopportata dai prelati legitimisti<sup>145</sup>, nondimeno fece sensazione la compattezza e l'unanimità con le quali l'episcopato rispose agli inviti del principe-presidente e del ministro; molti vescovi, per di più, prescrissero il canto dei *Te Deum* con apposite circolari e lettere pastorali, nelle quali sottolinearono la provvidenzialità del colpo di Stato e lodarono altamente Luigi Napoleone, che alcuni – come il vescovo di Marsiglia Mazenod o il cardinale-arcivescovo di Bourges Dupont – non esitavano a definire «l'instrument de Dieu» e «l'homme de sa Providence»<sup>146</sup>.

Solo un vescovo, il già ricordato Baillès, rifiutò per «motivi di coscienza» di far cantare il secondo *Te Deum* e soprattutto il «*Salvum fac Ludovicum Napoleonem*», ma non trovò seguito e incorse anzi nel biasimo dalla S. Sede<sup>147</sup>. Quest'unica eccezione, peraltro rimasta pressoché sconosciuta all'opinione pubblica nazionale, non inficiava minimamente l'immagine di un episcopato compattamente solidale con Luigi Napoleone, cosa che gli valse l'esecrazione e il rancore duraturi di repubblicani, socialisti e rivoluzionari, da Victor Hugo, che nei suoi *Châtiments* se la prese in special modo con «Sibour-Iscaïote» e fustigò gli ecclesiastici che avevano usato «la mèche du canon pour allumer les cierges»<sup>148</sup>, a Proudhon, che annotò a caldo nei suoi *Carnets*:

Les mandements d'évêques pleuvent, comme les *Te Deum*. Cette exécration prêtaille qui en 48, adhéra, préconisa la république, lui offrit ses bénédictions et ses messes; cette prostituée de Babylone, comme eut dit Luther, dont l'encens et les caresses appartiennent à tous les triomphateurs, dont les anathèmes sont pour tous les vaincus, accumule sur sa tête la plus inexorable vengeance<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> Montalembert a Jaquemet, 18 gennaio 1852, lettera citata da MARTIN, *Vie de Mgr Jaquemet*, p. 328. Dubbi sulla legittimità della formula furono espressi dal vescovo di Le Mans Bouvier al nunzio, che gli rispose evasivamente e informò Roma; cfr. Garibaldi ad Antonelli, 8 gennaio 1852, in ASV, *Segr. Stato*, 1852/165.3, cc. 80r-82v; Antonelli a Garibaldi, 23 gennaio 1852, ivi, *Nunz. Parigi*, 114, cc. 53r-v (documenti citati ma non pubblicati in BETTONI, p. 256n).

<sup>145</sup> Pie scrisse ad esempio a Veuillot, il 28 dicembre 1851: «C'est un rôle très pénible pour l'épiscopat que cette sanction d'action de grâces donnée à la suite de tous les changements politiques, mais surtout *cette palinodie de prières à quelque chose d'abaissant et de compromettant pour l'Eglise*»; in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 310r-311v (corsivo mio).

<sup>146</sup> I testi del *mandement* di Mazenod, 6 gennaio 1852, e della circolare di Dupont, 1° gennaio 1852, in «L'Univers», 15 e 5 gennaio 1852; sull'intervento del vescovo di Marsiglia cfr. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, vol. III, pp. 300-3. Oltre a quei due, «L'Univers» pubblicò i documenti emanati dai prelati di Quimper, La Rochelle e Gap (9 gennaio), Arras e Limoges (11 gennaio), Cambrai (12 gennaio), Agen e Saint-Brieuc (13 gennaio), Algeri e Saint-Flour (15 gennaio), Bordeaux, Aix e Saint-Claude (16, 17 e 19 gennaio).

<sup>147</sup> Cfr. i documenti raccolti in ASV, *Nunz. Parigi*, 114, cc. 46r-78v; 120, cc. 85r-307v; *Segr. Stato*, 1852/165.3, cc. 90r-115v (già in buona parte editi da BETTONI, pp. 255-8, 267, 269-73), e MAURAIN (II), pp. 24-34 e 37-9.

<sup>148</sup> V. HUGO, *Châtiments* [1853], in *Œuvres poétiques*, vol. II, Paris 1986, pp. 76 e 27.

<sup>149</sup> P.-J. PROUDHON, *Carnets*, 3 décembre 1851 – 15 janvier 1852, présentés par M. Agulhon, «Revue française d'histoire des idées politiques», 13 (2001), p. 171.

## 2.5 «Acquitter la dette de l'Eglise envers la France»: l'atteggiamento della S. Sede

Anche a Roma, per tutto il 1851, la famigerata «écheance de 1852» aveva turbato i sonni della Curia. Le truppe francesi che presidiavano la città e lo Stato pontificio, da fattore di ordine e protezione potevano infatti diventare, da un giorno all'altro, un elemento di destabilizzazione e di indebita pressione, qualora un governo socialista o rivoluzionario avesse sostituito quello di Luigi Napoleone. Questa eventualità non doveva parere così remota se all'inizio del 1851 il cardinale pro-segretario di Stato decise di far redigere e spedire al governo austriaco una nota riservatissima, proponendo che un corpo di occupazione austriaco sostituisse quello francese. «L'epoca fatale delle grandi elezioni del 1852», dalla quale ci si aspettava un probabile «cambiamento della linea politica» della Francia, e «quella specie d'influenza che il governo di Francia ha cercato di sovente arrogarsi sopra i consigli di Sua Santità, e sull'andamento degli affari pubblici» facevano temere che «la presenza delle truppe francesi a Roma da protettrice divenisse complice della rivoluzione per un cambiamento di governo»; per questo Antonelli chiedeva al governo austriaco di prendere contatti con quello francese – dato che la S. Sede preferiva non esporsi direttamente in quel genere di richieste – e stabilire insieme i termini dell'avvicendamento. I timori di Roma si spingevano fino a ipotizzare, qualora il cambio della guardia non si realizzasse, che un deciso intervento militare austro-napolitano forzasse il contingente francese a evacuare lo Stato pontificio «prima che il comando pass[asse] a mani ostili», o almeno «comprime[sse] con la forza i disegni, e i tentativi sediziosi dei nemici della S. Sede»<sup>150</sup>. Il progetto non andò in porto e causò un incidente diplomatico con il governo francese: la nota, pubblicata a Bruxelles dall'«Indépendance belge» e ripresa a Parigi dal repubblicano «National», suscitò le proteste della Francia, per placare le quali Antonelli fece pubblicare nella parte non ufficiale del «Giornale di Roma» una dichiarazione che definiva la nota «del tutto apocrifa e insussistente»<sup>151</sup>.

Certo, il colpo di Stato dissiniscò molte delle preoccupazioni della S. Sede. La notizia, non del tutto inaspettata, arrivò a Roma il 7 dicembre 1851 e fu accolta con favore dalla Curia e dal papa<sup>152</sup>; la sera di quello stesso giorno il generale Gémeau, comandante del corpo francese a Roma, si intrattenne con alcuni cardinali nella canonica della basilica dei Santi Apostoli,

---

<sup>150</sup> Cfr. *Nota confidenziale del governo pontificio al gabinetto di Vienna*, s.d. [ma inizio 1851], copia in AAESS, *Stati ecclesiastici (I periodo)*, pos. 855, fasc. 291, cc. 67r-71r; i passi citati alle cc. 67r, 68r-v e 70r.

<sup>151</sup> «Giornale di Roma», 27 maggio 1851. La nota fu comunque realmente spedita a Vienna, come riferisce un «Commento» inserito in calce alla copia conservata in AAESS (c. 71r). Sulla vicenda cfr. anche i dispacci tra il nunzio a Parigi Fornari e Antonelli, in BETTONI, pp. 187-8 e 195.

<sup>152</sup> L'8 dicembre il papa parlava a Guéranger «de la crise avec la plus grande sérénité»; Guéranger a Pie, 3 gennaio 1852, in [DELATTE], *Dom Guéranger*, vol. II, pp. 51-2. Cfr. anche L. ROBERT, *Dom Guéranger chez Pie IX, 1851-1852. Conférence*, Solesmes, 1960, pp. 12-4. L'ambasciatore francese Rayneval informò personalmente Pio

dove Pio IX doveva presenziare alla chiusura della novena di preparazione alla festa dell'Immacolata, e li informò personalmente degli eventi parigini, fornendo loro «des assurances les plus loyales de son dévouement personnel et du dévouement de l'armée d'occupation à la cause de l'ordre et de la religion»<sup>153</sup>. A Roma le notizie francesi furono generalmente accolte «avec satisfaction et espérance» e ben poche lacrime furono sparse sullo scioglimento coatto dell'Assemblea nazionale in un ambiente che non amava «des assemblées délibérantes, et surtout... souveraines», come scriveva Pierre Lacroix, *clerc national* della Francia presso la S. Sede, a Dupanloup, esortandolo a mantenersi in buoni rapporti con il nuovo governo<sup>154</sup>.

Cionondimeno la situazione rimaneva fluida, il successo di Luigi Napoleone era ancora incerto e gli animi divisi, per cui la S. Sede preferì mantenere una linea di neutralità apparente, evitando qualsiasi atto formale che potesse essere visto come un'approvazione del colpo di Stato e del nuovo regime. Anche il nunzio, soprattutto nei primi giorni, consigliò prudenza e mise in guardia Roma circa la possibilità che «direttamente o indirettamente si fac[esse] da questo presidente della Repubblica domandare al S. Padre qualche atto pontificio, onde ottenere nelle attuali circostanze l'appoggio dell'episcopato e del clero», una richiesta che, secondo Garibaldi, non doveva essere accolta «così facilmente»<sup>155</sup>. Del resto, gli stessi cattolici francesi erano tutt'altro che unanimi nel sostenere la causa presidenziale, per cui il papa non poteva rischiare di scontentare una parte dei fedeli appoggiando esplicitamente un'opzione politica ancora così controversa.

Se pubblicamente la S. Sede rimase neutrale, sul piano ufficioso e privato furono invece numerosi i segnali di simpatia e di appoggio che giunsero da Roma al principe-presidente e ai suoi sostenitori. Come già si è visto, il nunzio Garibaldi – agendo più di sua iniziativa che dietro esplicite istruzioni del governo pontificio – operò informalmente per favorire l'adesione dei vescovi e l'ingresso di Montalembert nella commissione consultiva<sup>156</sup>, mentre questi

---

IX e Antonelli, assicurando il ministro degli Esteri Turgot che «des dispositions de Sa Sainteté sont tout ce que le gouvernement peut en ce moment désirer»; Rayneval a Turgot, 14 dicembre 1851, in MAURAIN (II), p. 19.

<sup>153</sup> Così il corrispondente romano di Veuillot, l'abbé Bernier, in «L'Univers», 16 dicembre 1851. Sulla collaborazione tra Veuillot e Bernier, iniziata nel 1850 e conclusa nel 1857 con la morte del secondo, cfr. Veuillot a Bernier, 3 marzo 1850, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 132-3 (e nota esplicativa) e ID., *L'abbé Bernier*, «L'Univers», 11 febbraio 1857, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXXIII, pp. 79-81.

<sup>154</sup> Lacroix a Dupanloup, 16 dicembre 1851, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Lacroix-Larrivé», fasc. «Lacroix (I)». Su Lacroix cfr. il necrologio in «La Semaine religieuse, historique et littéraire de la Lorraine», 6 (1869), n. 29, pp. 3-6, H. D'IDVILLE, *Journal d'un diplomate en Italie*, vol. II, Paris 1872, pp. 33-4, e [L. CHAILLOT], *Souvenirs d'un prélat romain sur Rome et la cour pontificale au temps de Pie IX*, recueillis par P. Rocfer, Paris 1895, pp. 79-81.

<sup>155</sup> Cfr. Garibaldi ad Antonelli, 6 dicembre 1851, in BETTONI, pp. 235-6.

<sup>156</sup> Su Garibaldi cfr. l'ottima voce di P. POUPARD, in DHGE, 19 (1981), coll. 1268-71; incaricato d'affari e poi internunzio a Parigi dal 1831 al 1843, vi fu richiamato come nunzio dal 1850 alla morte, avvenuta nel giugno 1853.

fu informato privatamente da Roma che la sua linea politica era approvata dalla S. Sede; suo cognato Xavier de Mérode fu infatti autorizzato dallo stesso pontefice a scrivergli «qu'il [Pio IX] approuvait entièrement [son] adhésion à la commission consultative», aggiungendo che «la nouvelle des évènements survenus à Paris» era stata accolta «avec grand plaisir surtout en haut» e che Antonelli giudicava «très bonnes les nouvelles reçues de Paris»<sup>157</sup>.

Voci intorno a questi attestati del favore pontificio non tardarono a circolare e vennero ben presto riprese dalla stampa. Dopo essere state diffuse da alcuni organi inglesi, esse giunsero anche in Francia e il 23 dicembre due giornali parigini filo-governativi, «La Patrie» e «Le Constitutionnel», riferirono vagamente di due brevi spediti dal papa al nunzio e a Montalembert nei quali «la Santità Sua esprimeva la sua soddisfazione per l'atto del 2 dicembre»<sup>158</sup>. I due interessati decisero di comune accordo di non smentire la notizia sui giornali, limitandosi ad avvertire «L'Univers» di trascurare del tutto la questione e a negare verbalmente l'esistenza dei documenti in oggetto con quanti gliene avessero fatto domanda; sennonché Veuillot agì di testa sua, forse per tutelare la dignità della S. Sede, e pubblicò il 24 un trafiletto nel quale i due brevi venivano definiti senza mezzi termini come apocrifi. Montalembert, da parte sua, contribuì a complicare le cose comunicando il testo della lettera di Mérode a Gustave de La Tour, il quale, ancora una volta, non esitò a servirsi del nome e della posizione del suo corrispondente per trarne qualche credito politico: la lettera venne così pubblicata dalla già citata «Bretagne» di Saint-Brieuc, ma Montalembert riuscì ad attutire l'effetto di questa «inqualifiable indiscretion», che poteva «me brouiller avec lui [Mérode], le brouiller avec le pape, et produire pour notre avenir à tous deux les plus funestes résultats», facendo sequestrare dal ministero i numeri del giornale giunti per posta a Parigi, prima che fossero distribuiti<sup>159</sup>.

Questo piccolo incidente metteva in luce la delicata posizione della S. Sede di fronte al nuovo regime, tanto più difficile da mantenere quanto più questo si rafforzava. Se da un lato essa non voleva urtare in alcun modo il principe-presidente, dall'altro, continuava a evitare espliciti atti di sostegno, sia perché il colpo di Stato non aveva fugato del tutto i dubbi e le riserve di Roma (Mérode aveva già avvertito il cognato di non credere che «l'on se fasse ici l'illusion que tout soit sauvé»), sia perché importanti cattolici legittimisti (come gli ex-deputati Poujoulat, Molé, Corcelle) facevano pressioni affinché «la S. Sede non si pronunziasse troppo

---

<sup>157</sup> Mérode a Montalembert, 14 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 445, parzialmente edita da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 37.

<sup>158</sup> Garibaldi ad Antonelli, 26 dicembre 1851, in BETTONI, pp. 242-4, che ricostruiva la vicenda; cfr. anche «La Patrie» e «Le Constitutionnel», 23 dicembre 1851.

<sup>159</sup> Montalembert a La Tour, 28 dicembre 1851 e 5 gennaio 1852, copie in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 102-4 e 105-7; il brano citato è tratto dalla prima lettera.

esplicitamente sull'atto del 2 dicembre e stesse, riguardo [al] nuovo governo, con qualche attenzione»<sup>160</sup>, e chiedevano che non si appoggiasse la scelta di campo di Montalembert, perché così facendo ne sarebbero usciti sconfessati quanti avevano espresso una linea politica differente. Antonelli, dal canto suo, approvò l'atteggiamento cauto del nunzio in merito ai presunti brevi di approvazione e sottolineò che la lettera di Mérode a Montalembert era «interamente privata». Se non smentiva il favore pontificio per il colpo di Stato, il pro-segretario di Stato cercava comunque di minimizzarlo: «Del resto – scriveva – è bene naturale che parlando qui nei giorni in cui l'universale occupavasi del seguito avvenimento, si esternasse vedersi con piacere il trionfo della causa dell'ordine e *nulla più*, sentimenti che non poteva non esprimersi da chiunque apprezza la pace e la tranquillità dell'Europa, e particolarmente dell'Italia, senza punto entrare nello spirito de' vari partiti»<sup>161</sup>.

Il pieno successo del plebiscito e l'adesione diffusa e crescente dell'episcopato francese vinsero però le cautele della S. Sede, spingendola a prendere una posizione più netta e pubblica nei confronti del regime bonapartista. Già negli ultimi giorni di dicembre l'ambasciatore Rayneval informò Parigi che la tendenza ad approvare il colpo di Stato si faceva in generale a Roma «de jour en jour plus nette et plus marquée»<sup>162</sup>. Pio IX diede una prima prova di tale disposizione facendo formalmente smentire, con una nota inserita sul «Giornale di Roma», una corrispondenza inserita il 16 dicembre nell'«Ami de la religion», giornale ecclesiastico controllato da Dupanloup<sup>163</sup>, la quale alludeva vagamente alla perplessità esternata dal papa nel ricevere la notizia del colpo di Stato<sup>164</sup>: la smentita non era necessaria e proprio per questo apparve come un segnale.

L'occasione per una più esplicita apertura papale non si fece attendere e fu fornita poco dopo, il 1° gennaio 1852, dal ricevimento degli ufficiali francesi in Vaticano per il consueto scambio di auguri d'inizio anno. Rispondendo all'indirizzo del generale Gêmeau, Pio IX fece un breve discorso, elogiando l'esercito francese per aver «salvato la Francia e l'Europa dagli eccessi sanguinosi e funesti che volevano compiere gli uomini dell'anarchia» e pregando Cristo «affinché, dopo aver dato i lumi per condurre *con tanta saviezza* li avvenimenti, si degni ora di concedere il dono inestimabile dei più difficili consigli da applicarsi all'uso dei conseguiti

---

<sup>160</sup> Garibaldi ad Antonelli, 26 dicembre 1851, in BETTONI, pp. 244-5.

<sup>161</sup> Antonelli a Garibaldi, 6 gennaio 1852, ivi, pp. 253-4 (corsivo mio).

<sup>162</sup> Rayneval a Turgot, 24 dicembre 1851, in MAURAIN (II), p. 20.

<sup>163</sup> Sul ruolo di direzione e controllo esercitato da Dupanloup su questo antico organo monarchico dal 1848 in poi cfr. M. P. DOUGHERTY, *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion. History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaper*, «The Catholic Historical Review», 77 (1991), pp. 23-4.

<sup>164</sup> Cfr. «L'Ami de la religion», 154 (1851), pp. 634-5, e 155 (1852), pp. 31-2.

trionfi»<sup>165</sup>. Il papa aveva già calorosamente espresso la sua riconoscenza all'esercito francese durante il ricevimento natalizio<sup>166</sup>, ma questa volta volle dare maggiore risalto al suo discorso facendolo inserire sul «Giornale di Roma», «afin que nul n'ignore les sentiments particuliers du Saint Père», come spiegò Rayneval<sup>167</sup>; il discorso fu poi ripreso e tradotto dall'«Univers» e da altri giornali parigini<sup>168</sup>. Nello stesso periodo prese anche a circolare nella stampa, riportata per primo dall'«Univers», una lapidaria frase che il papa avrebbe pronunciato a commento del colpo di Stato: «Le ciel vient d'acquitter la dette de l'Eglise envers la France», frase di cui il principe-presidente fu «teneramente entusiasmato»<sup>169</sup>.

Nel suo discorso del 1° gennaio, pur con linguaggio allusivo e contorto, Pio IX pareva quindi aderire alla linea interpretativa che la maggior parte dell'episcopato e dei cattolici francesi avevano ormai assunto rispetto al colpo di Stato: da una parte, riconoscimento del valore salvifico del colpo di Stato, dall'altra, insistenza sulla necessità di sfruttare quell'occasione per rimuovere una volta per tutte le cause del disordine e della rivoluzione, proteggendo la Chiesa e rafforzando lo spirito religioso del popolo. Su quel punto, il pontefice pareva adeguarsi al pensiero della maggioranza dei cattolici francesi più che il contrario. Non che il giudizio di valore che emergeva dal suo discorso differisse da quelli che circolavano nella Curia già all'indomani del 2 dicembre, o che l'adesione massiccia dei cattolici francesi al plebiscito avesse modificato nella sostanza il punto di vista pontificio, spingendolo suo malgrado ad accettare il dato di fatto: il favore del papa, come si è visto, era già sostanzialmente acquisito fin dall'inizio. Tuttavia il suo sostegno pubblico assecondava evidentemente una generale convergenza del clero e dei fedeli verso il nuovo regime, convergenza ormai evidente e in atto, consacrandola a posteriori più che ispirandola e incoraggiandola; se la cautela romana delle prime settimane era stata dettata anche dalla volontà di non imporre una linea politica unilaterale a un clero ancora diviso e incerto, ora, al contrario, la S. Sede e il papa personalmente si sentivano in dovere di parlare, poiché un silenzio prolungato troppo a lungo poteva apparire ambiguo

---

<sup>165</sup> «Giornale di Roma», 5 gennaio 1852 (corsivo mio). Della cerimonia del 1° gennaio forniva un dettagliato resoconto «L'Univers», 13 gennaio 1852.

<sup>166</sup> Cfr. Rayneval a Turgot, 31 dicembre 1851, in MAURAIN (II), p. 22.

<sup>167</sup> Rayneval a Turgot, 5 gennaio 1852, *ivi*, p. 23.

<sup>168</sup> Cfr. «L'Univers», «La Patrie», «Le Constitutionnel», «Le Journal des débats», 15 gennaio 1852, che utilizzano la stessa traduzione; «L'Assemblée nationale», 15 gennaio 1852, con traduzione propria; «L'Ami de la religion», 155 (1851), p. 125, con traduzione propria. Maurain scrive che il discorso fu inserito anche sul «Moniteur» (cfr. MAURAIN, p. 13, e MAURAIN (II), p. 23n) e lo cita in una traduzione diversa da quelle riportate dai giornali sopra ricordati; non sono però riuscito a trovarne traccia sul giornale ufficiale.

<sup>169</sup> Così Garibaldi in un dispaccio ad Antonelli dell'8 gennaio 1852, in BETTONI, p. 255. La frase, riferita dal marchese Custine a Montalembert in una lettera del 26 dicembre 1851, da Roma (cfr. Montalembert a La Tour, 5 gennaio 1852, copia in BNF, *Veillot*, NAF, 24236, c. 106), fu pubblicata da «L'Univers», 7 gennaio 1852; sulla frase «L'Univers» ritornò *en passant* anche il 13 gennaio.

e pericoloso, privando della necessaria copertura *d'en haut* un episcopato e un'opinione cattolica ormai chiaramente schierati per Luigi Napoleone.

Del resto, le relazioni diplomatiche ufficiali tra il nuovo governo e la S. Sede andarono regolarizzandosi nel corso del gennaio 1852, assumendo toni particolarmente cordiali. Il papa e Antonelli furono particolarmente solleciti nel biasimare e prendere le distanze dal vescovo Baillès, mentre Luigi Napoleone non perse occasione per far pervenire a Roma l'espressione della sua devozione personale al papa. Il 12 gennaio, il principe-presidente scrisse a Pio IX per notificargli l'esito positivo del plebiscito e la missione che il popolo francese gli aveva affidato, spiegandogli di aver dovuto mettere «le droit et le salut public au-dessus d'une légalité devenue impuissante» per sventare in Francia la minaccia di un'«anarchie qui eût bientôt peut-être gagnée l'Europe»<sup>170</sup>. Pio IX ricevette la missiva con grande favore, rinnovando a Rayneval «toutes ses sympathies pour le nouvel ordre de choses fondé en France, et sa reconnaissance pour le service rendu par le prince à la cause commune de l'ordre et de la religion»<sup>171</sup>. La risposta pontificia ufficiale fu affidata a un'epistola latina, spedita a Parigi ai primi di febbraio, nella quale si lodava l'impegno e il proposito di Luigi Napoleone di difendere la tranquillità pubblica e l'ordine («de hoc tuo publicae tranquillitatis et ordinis tuendi studio et proposito, summopere gratulamur») e gli si raccomandava di difendere e favorire la religione cattolica, professata dalla stragrande maggioranza dei cittadini francesi («eamdem religionem, quam, ut optime nosis, longe maxima Gallorum pars profitetur»)<sup>172</sup>.

Le relazioni erano ormai normalmente avviate, per cui, il giorno dopo aver ricevuto la lettera presidenziale, Antonelli ritenne di poter prescrivere al nunzio un ulteriore passo in favore del nuovo regime: prendendo pretesto da analoghe manifestazioni compiute da altri diplomatici, Garibaldi doveva farsi ricevere da Luigi Napoleone e presentargli «le sue felicitazioni intorno agli avvenimenti che dal due dicembre p.p. si sono costì succeduti, dai quali sono derivate le conseguenze ovunque riguardate siccome *le più conducenti* alla causa dell'ordine in Europa, ed alla pubblica tranquillità», informandolo a titolo ufficiale che il papa pregava per «la Francia e il capo della nazione, [...] perché la divina sapienza gli [compartisse] i lumi necessari nel grave e difficile esercizio della sua autorità». Con queste parole, riferite da Garibaldi quasi alla lettera all'interessato, la S. Sede, due mesi esatti dopo il colpo di Stato,

---

<sup>170</sup> Copia della lettera in ASV, *Segr. Stato*, 1852/165.6, cc. 7r-v; la lettera fu consegnata da Rayneval nelle mani del papa il 23 gennaio; cfr. Rayneval a Turgot, 24 gennaio 1852, in MAURAIN (II), pp. 28-9. La medesima lettera, con minime modifiche formali, venne inviata anche al re del Belgio Leopoldo I; cfr. JEAN-LÉO [pseud. di L. J. ROSTAGNI], *Napoléon III et la Belgique*, Bruxelles 2003, pp. 19 e 22.

<sup>171</sup> Rayneval a Turgot, 24 gennaio 1852, in MAURAIN (II), pp. 28-9 (corsivo mio).

<sup>172</sup> Copia della lettera in ASV, *Nunz. Parigi*, 84, cc. 79r-80v, allegata a un dispaccio di Antonelli a Garibaldi del 4 febbraio 1852, ivi, c. 78r.



intendeva riconoscere ufficialmente l'utilità e quindi la legittimità pratica, se non formale, di quell'atto<sup>173</sup>.

Nelle stesse settimane giunse da Roma anche una più ampia giustificazione, sul piano giuridico e filosofico, dell'operato di Luigi Napoleone. A farsene interprete non fu un rappresentante diplomatico o un membro della Curia, ma la «Civiltà cattolica», giovane ma già autorevole rivista dei gesuiti italiani, che sotto molti aspetti poteva essere considerata un organo ufficioso del pensiero di Pio IX<sup>174</sup>. Il periodico tra dicembre e gennaio aveva dedicato largo spazio, nelle sue «Cronache contemporanee», agli avvenimenti francesi, mostrando un crescente favore per l'atto di forza e le prime misure del principe-presidente<sup>175</sup> (di cui aveva già appoggiato nell'estate del 1851 la campagna per la revisione costituzionale<sup>176</sup>), anche se in un primo momento la redazione preferì prudentemente astenersi dall'esprimere un giudizio complessivo sulla situazione, viste anche le cautele di Roma. In una sorta di articolo-editoriale inserito in testa al primo fascicolo del gennaio 1852, ma scritto il 17 dicembre 1851, il direttore della rivista, Carlo Maria Curci, traeva sì buoni auspici dagli avvenimenti parigini e dalla riconsacrazione del *Panthéon* e faceva voti che la Francia tornasse a quella politica cattolica abbondante ormai da tre secoli, ma si mostrava comunque cauto nei giudizi, non dismettendo del tutto le preoccupazioni e i timori suscitati dal fatale 1852<sup>177</sup>.

Già nel fascicolo successivo, però, la rivista abbandonò queste riserve e assunse una linea nettamente favorevole, pubblicando in particolar modo un articolo intitolato *Il colpo di Stato*; ne era autore Luigi Taparelli d'Azeglio, uno dei fondatori nonché la mente filosofico-giuridica di punta del periodico<sup>178</sup>. L'articolo voleva essere un maturo giudizio «filosofico e

---

<sup>173</sup> Antonelli a Garibaldi, 24 gennaio 1852, in BETTONI, p. 261 (corsivo mio); il nunzio confermava di aver presentato le felicitazioni al principe-presidente con dispaccio del 3 febbraio, ivi, p. 264.

<sup>174</sup> Sul periodico cfr. F. DANTE, *Storia della «Civiltà cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma 1990, e G. DE ROSA, *La Civiltà cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999*, Roma 1999; in particolare su questo periodo cfr. G. GRECO, *La «Civiltà cattolica» nel decennio 1850-59*, «Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di lettere e filosofia», s. III, 6 (1976), n. 3, pp. 1051-95. Fondata a Napoli nell'aprile 1850, nel settembre di quell'anno la rivista venne trasferita a Roma per dissensi con il governo borbonico. Per prassi editoriale, fino al 1932 tutti gli articoli erano pubblicati anonimi; per risalire all'identità degli autori cfr. G. DEL CHIARO, *Indice generale della Civiltà cattolica (aprile 1850 – dicembre 1903)*, Roma 1904.

<sup>175</sup> Cfr. «Civ. Catt.», s. I, vol. VII (1851), pp. 693-702, e vol. VIII (1852), pp. 93-100, 219-23 e 346-54.

<sup>176</sup> Cfr. [L. TAPARELLI D'AZEGLIO], *La revisione dello Statuto francese rifiutata per ora*, ivi, s. I, vol. VI (1851), pp. 385-400.

<sup>177</sup> Cfr. [C. M. CURCI], *Il MLCCCLII*, ivi, s. I, vol. VIII (1852), pp. 5-24, in part. pp. 6 e 19-22. Su Curci, che dopo il 1870 sarebbe passato su posizioni liberali e anti-temporaliste, cfr. C. PICCIRILLO, *Le «idee nuove» del padre Curci sulla questione romana*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, a cura di R. Aubert, A. M. Ghisalberti, E. Passerin d'Entrèves, Padova 1962, vol. II, pp. 607-57, la voce di G. MARTINA, in DBI, 31 (1985), e le due monografie di G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storia*, Roma 1986, e *Carlo Maria Curci, il fondatore della «Civiltà cattolica»*, Roma 1988.

<sup>178</sup> Su Taparelli d'Azeglio cfr. R. JACQUIN, *Un frère de Massimo d'Azeglio: le P. Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Sa vie, son action et son œuvre*, Paris 1943, di cui anche la voce in DTC, 15.1 (1946), coll. 48-51; DANTE, *Storia della*

cattolico» sul 2 Dicembre e una risposta a quanti rinfacciavano al principe-presidente di aver sciolto l'Assemblea con la forza e di aver violato la costituzione: in una parola, di aver violato la legalità. Per farlo, il gesuita riprendeva il filo di alcune riflessioni teoriche già sviluppate in precedenti articoli (le quali sarebbero poi state raccolte nel suo *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*<sup>179</sup>), e attaccava alla radice l'idea stessa di legalità che si pretendeva violata da Luigi Napoleone, cioè quella «legalità infernale, sottentrata, mercé dell'empietà eterodossa, al sacro vincolo dell'eterna giustizia». La riforma protestante, infatti, sancendo «l'indipendenza di ragione individuale» e abolendo «ogni idea di giustizia sociale», aveva sostituito alla vera giustizia «una legalità che si riduce[va] finalmente al regno o piuttosto alla tirannia della forza» e poteva quindi «comandare ogni più enorme ingiustizia». Era appunto questa la situazione in cui versava la Francia nel dicembre 1851, in bilico tra una legalità illusoria e fallace, ormai incapace di tradurre «i dettami della giustizia eterna», e una legge suprema che imponeva la salvezza del popolo; tra quelle alternative la scelta giusta era una sola, quella fatta dal principe-presidente. Di più, nel fallimento della «migliore delle Assemblee francesi», abbattuta «senza l'onore di una lacrima o di un epitaffio», Taparelli additava la sconfitta del parlamentarismo e dei governi rappresentativi in quanto tali, la prova della loro intrinseca impotenza e debolezza: proprio quell'Assemblea formata da tanti deputati conservatori e cattolici era stata prescelta «dalla Provvidenza a meglio chiarire la nullità di quell'organismo di governo e di quel fantasma di giustizia, a cui, sotto il nome di legalità, lo spirito eterodosso raccomandò le sorti dei popoli strappate di mano alla giustizia eterna»; ed era tanto più significativo che proprio la Francia, il paese che più di tutti aveva sperimentato il governo rappresentativo nelle sue forme più diverse, vi rinunciassero ora senza rimpianti, dandosi tutta a quel «ristoratore benedetto», a quell'«uomo fatale», a quell'«eletto della Provvidenza».

Per Taparelli e i gesuiti della «Civiltà cattolica» il colpo di Stato rientrava quindi perfettamente nello schema intransigente con cui essi interpretavano la storia degli ultimi tre secoli, dalla Riforma protestante in avanti<sup>180</sup>, e ne costituiva anzi un momento di svolta. Luigi Napoleone, infatti, non aveva semplicemente riportato l'ordine e garantito la sicurezza materiale

---

«Civiltà cattolica», pp. 11-56; L. DI ROSA, *Luigi Taparelli, l'altro d'Azeglio*, Milano 1991. Restano di primaria importanza i *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, a cura di P. Pirri, Torino 1932. Tra i molti studi dedicati al pensiero taparelliano mi limito a segnalare quelli raccolti in *Miscellanea Taparelli*, Roma 1964, G. DIANIN, *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento scolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Roma 2000 (con ampia bibliografia), e i recenti articoli di T. BEHR, che gli ha dedicato una tesi di dottorato inedita: *Luigi Taparelli and the Nineteenth-Century Neo-Scholastic 'Revolution' in Natural Law and Catholic Social Sciences*, Buffalo 2000 (che non si è però potuta consultare).

<sup>179</sup> Cfr. [L. TAPARELLI D'AZEGLIO], *Il protestantesimo e l'unità sociale*, «Civ. Catt.», s. I, vol. II (1850), pp. 383-400, poi in ID. *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, vol. I, Roma 1854, pp. 39-59.

<sup>180</sup> Su tale schema cfr. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985,

in un paese minacciato dall'anarchia e dal socialismo, ma era stato investito di una missione provvidenziale che travalicava i confini della Francia e interessava l'intera Europa cristiana: mediante la sua azione politica, egli si era fatto interprete ed esecutore della volontà ormai largamente diffusa di «romperla colla rivoluzione e sfrantumarne gl'idoli e le istituzioni», cioè di «rannodare al filo dell'antichità la società rimodernata», abbattendo innanzitutto e definitivamente quell'«eterodossia ammodernatrice» che era stata l'origine ideologica della rivoluzione francese. «Spezzati i lacci di una legalità fittizia, rivelata l'impotenza di un idolo di carta, indovinato il pensiero dell'Europa cattolica, egli ha saputo gridare: *abbasso la rivoluzione*; e l'idra gigantesca palpitando a quel grido dopo momentanea convulsione cadea atterrata!»<sup>181</sup>. Il 2 Dicembre era quindi, per gesuiti romani, un atto controrivoluzionario e provvidenziale per eccellenza, secondo una lettura che si andò parimenti affermando in molti ambienti cattolici francesi.

---

pp. 21-92; D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 767-806; e ID., *La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia di cristianità*, in ID., *Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, pp. 15-71.

<sup>181</sup> [L. TAPARELLI D'AZEGLIO], *Il colpo di Stato*, «Civ. Catt.», s. I, vol. VIII (1852), pp. 187-99, da cui sono tratte tutte le citazioni precedenti.

### 3. I «principes de 1789» tra provvidenzialismo e contro-rivoluzione

#### 3.1 «Le 18 brumaire de la Providence»<sup>182</sup>

L'*Univers* et Montalembert chantent victoire. En vérité ces gens-là ne comprennent pas leurs prophètes. [...]

Napoléon et le pape! Quelle folle dérision! C'est l'eau et le feu. Car Napoléon, quoi qu'il fasse, représente la Révolution, est arrivé au nom de la Révolution et *par elle*. [...] nos adversaires n'ont plus ni sens commun, ni logique. Ils vont comme le flot poussé par le vent, où le pousse la peur.

Con queste parole, annotate nel suo *Journal* il 12 gennaio 1852<sup>183</sup>, il giovane Emile Ollivier, repubblicano figlio di repubblicani, commentava amaramente il sostegno di molti cattolici al colpo di Stato, puntando il dito su un aspetto particolarmente delicato. Come poteva infatti trovare favore presso un pubblico cattolico, erede di una salda tradizione contro-rivoluzionaria, un uomo politico che il suo nome, la sua storia personale, le sue idee rendevano a buon diritto il rappresentante della «France régénérée per la Révolution de 89 et organisée par l'Empereur», e che per di più non faceva nulla per nasconderselo, ma lo rivendicava orgogliosamente?

Già si è rilevato il ruolo svolto dalla paura del 1852 nel favorire e accelerare il *ralliement* cattolico al nuovo corso politico, ma il timore sociale non bastava a spiegare lo slancio entusiastico, quasi fanatico, con cui venne acclamata e incensata la figura del principe-presidente, all'indomani del colpo di Stato, da tanti cattolici, ecclesiastici e vescovi. Quali motivi spingevano, ad esempio, l'anziano vescovo di Chartres Clausel des Montals, legittimista per nascita e convinzione, a compromettere la fedeltà dinastica di una vita intera non soltanto aderendo apertamente al colpo di Stato, ma arrivando perfino a proporre all'«Univers» un vero e proprio panegirico su Luigi Napoleone, in cui non si peritava di incensarne la fede, la religiosità e la devozione alla Vergine Maria e di paragonarlo ad alcuni fra i più grandi – se non fra i più santi – re di Francia (Francesco I, Enrico IV e Luigi XIV)?<sup>184</sup>. Se l'interessato aveva senz'altro contribuito a confondere le acque, lanciando segnali apertamente contraddittori, certo è che

---

<sup>182</sup> Riprendo l'espressione da P.-M. DIOUDONNAT, *Paroles d'évêques, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Une anthologie du cléricalisme français*, Paris 2005, p. 81, che riecheggia evidentemente il titolo del celebre scritto di K. MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852).

<sup>183</sup> E. OLLIVIER, *Journal, 1846-1869*, texte choisi et annoté par T. Zeldin et A. Troisier de Diaz, vol. I, Paris 1961, p. 103.

<sup>184</sup> La proposta di Clausel des Montals fu prudentemente declinata da Veuillot, che la ritenne eccessiva e imprudente. Cfr. Veuillot a Clausel des Montals, s.d. [ma dicembre 1851], in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, 337-9; Clausel des Montals a Veuillot, 18 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 267r-268r; e SEVRIN, *Un évêque militant*, vol. II, pp. 647-8.

la sua figura fu caricata fin dall'inizio di un'aura di positività così potente da dissimulare, agli occhi dell'opinione cattolica, gli aspetti più ambigui e potenzialmente sospetti della sua personalità e del suo bagaglio storico-ideologico. In lui non si vide – o meglio non si volle vedere – tanto l'erede della rivoluzione, il nuovo Bonaparte, quanto lo strumento della Provvidenza, l'eletto del Signore per salvare la Francia da se stessa e dal suo passato. Fin da subito, infatti, la maggioranza dei cattolici francesi, guidata e incoraggiata in questo dalla stampa e da ampie porzioni dell'episcopato, lesse il 2 Dicembre attraverso una lente fortemente provvidenzialistica, che annullava le responsabilità umane di un atto politico e vi sostituiva le direttrici di un piano divino preordinato.

Questo provvidenzialismo politico non deve stupire: entro i limiti necessari a tutelare la libertà d'azione e il libero arbitrio, esso era proprio di una visione storica eminentemente cristiana, la quale riconosceva l'esistenza di un preciso disegno divino nel moto confuso degli eventi umani, ma si era andata rafforzando, dalla rivoluzione francese in avanti, sotto la pressione di una filosofia della storia tradizionalista, a tratti quasi fatalistica, che aveva il suo punto di riferimento nel Joseph de Maistre delle *Considérations sur la France* (1797) e delle *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821), opera, quest'ultima, che recava un eloquente sottotitolo: *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*<sup>185</sup>. In quell'ottica, divenuta uno degli assi portanti del pensiero cattolico intransigente e contro-rivoluzionario, i ripetuti sconvolgimenti politici che avevano segnato le vicende francesi della prima metà dell'Ottocento venivano letti *sic et simpliciter* come atti mediante i quali Dio interveniva con forza nella storia umana per punire e riparare una situazione ormai degenerata, raddrizzando il corso sviato degli avvenimenti; in questo modo, anche un fatto difficilmente inquadrabile in una prospettiva strettamente religiosa ritrovava una sua intrinseca razionalità nel fatto stesso di poter essere pensato come rigidamente provvidenziale, cioè come l'esito non di cause meramente umane, ma di un esplicito intervento divino, che spogliava individui e attori sociali da ogni responsabilità che non fosse semplicemente accessoria o strumentale.

Così, ad esempio, nel luglio 1830, il nunzio a Parigi Lambruschini, di fronte all'ennesimo rovesciamento della legittimità monarchica francese e a una rivoluzione marcatamente anticlericale, in un dispaccio ufficiale commentava l'abdicazione di Carlo X con il celebre

---

<sup>185</sup> Sul provvidenzialismo demaistriano cfr. J.-M. MONTMASSON, *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre*, Lyon 1928; M. MATUCCI, *Joseph de Maistre e la teoria della Provvidenza*, in *Saggi e ricerche di letteratura francese*, vol. VI, Pisa 1965, pp. 173-211; S. RIALS, *Lecture de Joseph de Maistre* [1984], in ID., *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987, pp. 22-40; J. GRONDEUX, *Le providentialisme de Joseph de Maistre*, «Historiens et géographes», 85 (1994), n. 345, pp. 337-49, e più diffusamente J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève 2004, cap. VI, soprattutto pp. 385-8; cfr. anche G. GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques*, Paris 1999 [1989], pp. 62-4, 77 e 123-6, e M. FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris 2010, pp. 277-89.

«Digitus Dei est hic»<sup>186</sup>, non riuscendo a spiegare in altro modo un avvenimento che appariva inconcepibile nella sua straordinaria gravità. Ancor più diffuse e frequenti furono le interpretazioni provvidenzialistiche avanzate dai cattolici francesi in occasione della rivoluzione del 1848, a cui clero e fedeli aderirono, almeno in un primo momento, con un certo slancio. Se queste letture furono propuginate innanzitutto e con particolare forza da quei cattolici di sentimenti democratici – invero non moltissimi – che ravvisavano nella caduta della monarchia di Luglio e nell’instaurazione della repubblica un salutare adeguamento della società francese alle esigenze dei tempi, esse non tardarono a diventare l’interpretazione cattolica corrente dei fatti parigini del febbraio 1848. Così, se Lacordaire riteneva impossibile non scorgervi «le doigt de la Providence» e affermava nettamente che «aucune chose accomplies de mon vivant ne m’a paru contenir Dieu *aussi visiblement* que celle-là»<sup>187</sup>, anche un cattolico di ben altri orientamenti come Veuillot non era da meno e apriva una specie di editoriale-manifesto con queste parole: «Dieu parle par la voix des évènements. La révolution de 1848 est une notification de la Providence»<sup>188</sup>. Anche alcuni prelati non esitarono a far propria quell’interpretazione provvidenzialistica, come il vescovo di Langres Parisis, che ravvisava in quegli «incroyables évènements publics [...] la divine Providence étendant *visiblement* sa main sur une des plus grandes puissances de la terre»<sup>189</sup>. Lo stesso Pio IX, allora all’apice della sua fama nazional-liberale, contribuì a ribadire con tutta la forza della sua autorità l’idea che gli sconvolgimenti europei del febbraio-marzo 1848 fossero opera non dell’uomo ma di Dio. Nel proclama del 30 marzo 1848 egli affermava infatti:

Gli avvenimenti, che questi due mesi hanno veduto con sì rapida vicenda succedersi e incalzarsi, non sono opera umana. Guai a chi in questo vento che agita, schianta e spezza i cedri e le roveri, non ode la voce del Signore! Guai all’umano orgoglio, se a colpa o a merito di uomini qualunque riferisse queste mirabili mutazioni, invece di adorare gli arcani disegni della Provvidenza, sia che si manifestino nelle vie della giustizia o nelle vie della misericordia<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> Cfr. M. A. GIAMPAOLO, *La preparazione politica del cardinal Lambruschini*, «RSR», 18 (1931), p. 91 e P. DROULERS, *La nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de Juillet*, in *Saggi storici intorno al papato dei Professori della Facoltà di Storia ecclesiastica*, Roma 1959, p. 408. Su Lambruschini, oltre alla voce di G. MONSAGRATI, in DBI, 63 (2004), cfr. la messa a punto di R. REGOLI, *Il cardinale Luigi Lambruschini tra Stato e Chiesa*, «Barnabiti studi», 28 (2011), pp. 309-31, con ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>187</sup> Lacordaire a Du Boys, 11 marzo 1848, in ADB, 08.2.016, n. 17 (corsivo mio); molti riferimenti al carattere provvidenziale degli avvenimenti del 1848 si possono trovare negli articoli dell’«Ere nouvelle».

<sup>188</sup> «L’Univers», 27 febbraio 1848.

<sup>189</sup> Parisis a Montalembert, 2 marzo 1848, citata in GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. II, p. 263 (corsivo mio). Sull’atteggiamento generalmente favorevole dell’episcopato francese nei confronti della repubblica, cfr. J. LEFLON, *L’Eglise de France et la révolution de 1848*, Paris 1948, pp. 32-8.

<sup>190</sup> Il testo del proclama in «Gazzetta di Roma», 31 marzo 1848, p. 209; il brano in questione è riportato e dovutamente contestualizzato anche in MARTINA, vol. I, p. 199.

Alla luce di questi precedenti, si potrebbe essere spinti a ridimensionare il significato dell'ottica provvidenzialistica con cui tanti cattolici guardarono al colpo di Stato, liquidandola come una *forma mentis* diffusa, una sorta di riflesso condizionato cattolico con cui fronteggiare i ricorrenti sconvolgimenti politici. Le cose, però, non stavano esattamente in questi termini ed è opportuno precisare che la lettura provvidenzialistica del 2 Dicembre presentò caratteristiche specifiche, distinguendosi per vari aspetti da quelle avanzate in passato e acquisendo una significazione e una portata complessive maggiormente rilevanti<sup>191</sup>.

Il primo elemento da rilevare è la massiccia diffusione e la forte pervasività di questo schema interpretativo; in effetti, è difficile trovare un testo cattolico relativo al colpo di Stato, pubblico o privato che fosse, che non presentasse espliciti riferimenti alla natura provvidenziale dell'atto di Luigi Napoleone. La corrispondenza ricevuta da un personaggio pubblico come Veuillot, nella quale si incrociano lettere di vescovi, di aristocratici, ma anche di piccoli ecclesiastici di provincia e di semplici lettori dell'«Univers», è molto istruttiva su quest'aspetto e fornisce un campione che, seppur non esauriente, può comunque ritenersi sufficientemente ampio e rappresentativo. Vi si ritrovano con frequenza frasi ed espressioni come queste:

C'est un trait de la Providence tellement heureux et important, qu'il s'en trouve peu dans l'histoire qui puisse lui être comparé.

[...] le rayon de lumière que la Providence fait briller à nos yeux

Louis Napoléon a été l'instrument providentiel

Lorsque la Providence se mêle de faire les choses, elle ne les fait pas à moitié

Louis Napoléon est l'homme de la Providence<sup>192</sup>

Se nelle sue lettere private Veuillot pareva più cauto dei suoi corrispondenti nel chiamare in causa la Provvidenza<sup>193</sup>, la linea del suo giornale risultava invece molto più esplicita in proposito. Il 30 dicembre 1851, in particolare, «L'Univers» pubblicò un editoriale firmato da Pierre-Célestin Roux-Lavergne incentrato proprio sul tema del provvidenzialismo. «Un temps fut, qui n'est pas très éloigné, – scriveva – où le mot de Providence était banni de la

---

<sup>191</sup> Philippe Boutry sottolinea giustamente che «c'est au lendemain du coup d'Etat du 2 décembre 1851 qui se manifeste avec le plus de netteté, le plus de cynisme aussi, le souci de légitimation divine du fait accompli de la part des hommes du Parti de l'Ordre»; PH. BOUTRY, *Dieu*, in *Histoire des droites en France*, sous la dir. de J.-F. Sirinelli, vol. III, Paris 2006, 224-5.

<sup>192</sup> BNF, *Veuillot*, NAF 24225, rispettivamente c. 267v (Clausel des Montals), c. 240r (cardinale Bonald), cc. 242r-v (Théodore de Bussièrès) e c. 322v (canonico Barnabé Sallavard).

<sup>193</sup> Cfr. VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 318-28, relativamente al dicembre 1851.

langue politique. L'action de Dieu, dans les choses humaines, passait aux yeux des hommes d'Etat comme une fiction hors de mode, un moyen du vieux machiavélisme aux beaux jours de la superstition. Dans le rares occasions où a été prononcé par eux, il n'exprimait évidemment qu'une pensée de fatalisme». Per i cristiani il problema non si poneva, poiché essi credevano che «la Providence de Dieu gouverne la famille humaine: les peuples et les individus», cosicché per loro si trattava solo di «discerner ce que Dieu permet de ce qu'il veut». Ora – continuava Roux-Lavergne – tutto il percorso politico di Luigi Napoleone, dalla sua elezione nel dicembre 1848 in poi, era stato segnato da «symptômes providentiels» che prefiguravano il colpo di Stato e lasciavano intravedere quale fosse il volere di Dio. Del resto, a che cosa avevano assistito la Francia e l'Europa quel fatidico 2 dicembre? «Une main saisir d'un seul coup tous ceux qui contestaient sa puissance, et *donner par ce succès la mesure de la force qu'elle tenait de Dieu*». Il principe-presidente era quindi presentato come un uomo dotato di una forza e di una missione di origine divina, anche se Roux-Lavergne preferiva attenuare la perentorietà delle sue parole, lasciandosi qualche margine di dubbio: «Le signe *probable* que Dieu a donné et voulu cette force, c'est que nul d'entre ceux qui se disputent depuis soixante ans le gouvernement du pays ne voulait cela. Tous l'ont subie comme un châtiment. Cette force les a châtiés en le sauvant et c'est là, *à nos yeux du moins*, la marque qu'elle est une grâce et un don de la Providence»<sup>194</sup>. Lo stesso sostegno di Luigi Napoleone alla Chiesa francese e la completa incolumità di cui essa aveva goduto durante la crisi andavano letti come ulteriori conferme del fatto che quell'avvenimento era stato positivamente patrocinato da Dio.

Anche Montalembert non evitò di affrontare quel tema. Certo il conte aveva aderito al colpo di Stato dopo alcune incertezze, più per desiderio di giovare agli interessi religiosi che per reale approvazione dell'atto in sé; anche nella lettera pubblica con cui egli incoraggiò gli elettori cattolici al voto favorevole, aveva preferito mantenersi su un piano strettamente politico, limitandosi a esporre gli elementi fattuali che spingevano a sostenere la causa presidenziale ed evitando ogni allusione soprannaturale. Nondimeno, in una lettera inviata a Dupanloup dopo il plebiscito (cioè in un periodo in cui la sua fiducia verso il nuovo regime cominciava a incrinarsi), Montalembert toccò apertamente la questione. Poiché era in gioco «le salut social» della Francia, l'opera di Luigi Napoleone non poteva che trascendere la dimensione strettamente umana, caricandosi di significati superiori:

---

<sup>194</sup> «L'Univers, 30 dicembre 1851, da cui sono tratte le citazioni (corsivi miei). Roux-Lavergne fu collaboratore di Philippe Buchez nella redazione dell'*Histoire parlementaire de la révolution française* (40 voll., Paris 1834-38) e professore di storia e filosofia all'università di Rennes; deputato nel 1848-49, entrò nella redazione dell'*«Univers»* nel 1851, ma nel 1855, dopo essere rimasto vedovo, divenne sacerdote, insegnando poi nel seminario di Nîmes e a Rennes, dove morì canonico onorario nel 1874; cfr. DPF, 5 (1891), p. 215.



Louis Bonaparte a une *mission providentielle*: j'y a toujours cru, je vous l'ai toujours dit, celle d'humilier le fausse sagesse et l'implacable orgueil des politiques de notre temps. L'Eglise ne peut qu'applaudir à cette mission. [...] Mais ne dites pas que j'espère de Louis Napoléon le salut de la France. Je ne l'espère que de Dieu. Je crois que, quant à présent, le Président est l'*instrument de Dieu*; et qu'il l'a toujours été beaucoup plus que ses ennemis parlementaires. Demain peut-être il ne le sera plus. Le jour où l'orgueil, l'ingratitude, l'enivrement de la force le rendront infidèle à sa mission, *Dieu saura bien le briser comme verre*, ou le laisser misérablement périr<sup>195</sup>.

Se quello di Montalembert era un provvidenzialismo “a tempo determinato”, proprio il suo insistere sulla transitorietà della missione affidata da Dio a Luigi Napoleone evidenziava la centralità dell'azione divina, che poteva disfarsi domani dello strumento di cui si era servita oggi per realizzare i propri scopi. Particolarmente indicativo della pervasività di tale schema era anche il fatto che vi ricorresse persino chi aveva accolto con freddezza o manifesta ostilità il colpo di Stato. Dupanloup, ad esempio, pur ammettendo la sua difficoltà nell'apprezzare l'esatta portata del 2 Dicembre, scriveva alla principessa Borghese: «La Providence de Dieu m'y parait, du reste, admirable, et, au fond, très claire»<sup>196</sup>; mentre uno dei più intimi corrispondenti parigini del vescovo di Orléans, l'abbé Debeauvais, che pure si astenne dal plebiscito per fedeltà legitimista, affermava che «à certains points de vue, il est difficile de nier la présence *réelle* de la Providence»<sup>197</sup>. Anche Foisset, che pure metteva in guardia dall'eccessivo servilismo verso il nuovo regime, credeva nondimeno di «démêler» negli eventi del dicembre 1851 «le dessein de la Providence»<sup>198</sup>. Allo stesso modo diversi legitimisti, tanto ecclesiastici che laici, non esitarono a far propria quella lettura, come il già ricordato vescovo di Chartres o quello di Angers, il quale individuava nel colpo di Stato «une intervention de la Providence en faveur de notre France»<sup>199</sup>, o lo stesso vescovo di Poitiers, che scrisse all'entusiasta Guéranger: «Le coup d'Etat a été un *coup de Providence*, c'est incontestable; et il faudrait être bien ingrat pour ne pas se confondre en actions de grâces»<sup>200</sup>.

Ciò che più di tutto contribuì a rafforzare e legittimare con il crisma dell'autorità l'interpretazione provvidenzialistica del colpo di Stato furono i documenti pubblicati dai vescovi

---

<sup>195</sup> Montalembert a Dupanloup, 24 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454 (corsivi miei); la lettera è parzialmente citata da LECAUNET, *Montalembert*, vol. III, p. 41.

<sup>196</sup> Dupanloup ad Adelaïde de la Rochefoucauld, principessa Borghese, 8 dicembre 1851, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «De Bonnelle – Borghese», fasc. «Lettres à la Princesse Borghese», n. 212.

<sup>197</sup> Debeauvais a Dupanloup, 16 dicembre 1851, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Debarège-Dervin», fasc. «Debeauvais» (corsivo mio).

<sup>198</sup> Foisset a Montalembert, 6 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 450.

<sup>199</sup> Angebault a Jaquemet, 9 dicembre 1851, in LAUNAY, *Le diocèse de Nantes*, vol. II, p. 666.

<sup>200</sup> Pie a Guéranger, 19 gennaio 1852, in [DELATTE], *Dom Guéranger*, vol. II, p. 52 (corsivo mio).

francesi dopo il plebiscito e in occasione dei *Te Deum*. Accogliendo e spesso parafrasando uno passo della circolare di Fortoul, in cui si chiedeva di ringraziare Dio «dont la main protectrice s'est visiblement étendue sur la France», molti prelati non esitarono a presentare i recenti avvenimenti in termini essenzialmente soprannaturali: non era stato Luigi Napoleone ad aver preparato e realizzato il colpo di Stato, ad aver ripristinato nel paese l'ordine morale e materiale, ad aver atterrato lo spettro dell'anarchia e del socialismo, ma la mano stessa di Dio, che aveva operato per suo tramite, manifestandosi «visiblement» nel colpo del 2 Dicembre<sup>201</sup>. Del resto, secondo la lettura demaistriana della rivoluzione, era proprio nei momenti di crisi che la catena la quale univa le volontà umane «au thrône de l'Etre suprême» si accorciava bruscamente e «l'action supérieure se substitu[ait] à celle de l'homme, et [agissait] tout seule»<sup>202</sup>; così, davanti alla voragine che pareva schiudersi ai piedi della Francia, Dio non era rimasto indifferente ed era intervenuto direttamente per salvare la sua *fille ainée*, affidandola a un capo deciso e forte: «Qui donc a pu réunir ainsi toutes les volontés d'un grand peuple en une même et unique volonté?» si chiedeva il vescovo di Gap Depéry nel suo *mandement*. «Qui donc a pu opérer entre des hommes profondément divisés ce *prodigieux accord*? Ah! laissons-en la gloire à Dieu, à qui seul elle appartient, à ce Dieu qui, à toutes les époques et dans tous les périls, a protégé la France d'une protection visible et paternelle»<sup>203</sup>.

Se alcuni vescovi si limitarono a generici accenni all'intervento provvidenziale, altri, al pari di Depéry, preferirono svolgere la questione con maggiore ampiezza, trattandola in appositi *mandements* e lettere pastorali. Così fece, ad esempio, l'arcivescovo di Bordeaux Donnet, elevato al cardinalato qualche mese dopo grazie all'attivo concorso del governo, il quale indicava ai fedeli in una lettera pastorale il carattere provvidenziale, quasi prodigioso, dell'«acte immense» che si era appena compiuto:

Il nous est impossible de ne pas reconnaître, à travers tant de révolutions et de catastrophes, une puissance invisible et maîtresse. On a beau ériger en culte le droit de la force; la force seule ne pouvait nous sauver, si Dieu n'eût été pour elle. L'anarchie dont nous étions menacés devait, comme toujours, traîner à sa suite d'effroyables malheurs; s'il en a été autrement, n'hésitons pas à proclamer que toutes ces choses plus qu'extraordinaires ne se sont pas accomplies au hasard et sans but<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> Ricorrevano esplicitamente a questa immagine i vescovi di Agen, Algeri, Arras e Cambrai.

<sup>202</sup> Cfr. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France* [1797]. Edition critique, texte établi, présenté et annoté par J.-L. Darcel, Genève 1980, pp. 63 e 65.

<sup>203</sup> Il testo del *mandement* in «L'Univers», 9 gennaio 1852 (corsivo mio).

<sup>204</sup> *Lettre pastorale à l'occasion des prières demandées par le président de la République, après le vote des 20 et 21 décembre 1851*, 31 dicembre 1851, in *Instructions pastorales, mandements, lettres et discours de Son Eminence le cardinal-archevêque de Bordeaux*, vol. II, Bordeaux-Paris-Lyon 1855, pp. 189-91; il passo a p. 189 (corsivo mio).

Così fece anche il vescovo di Marsiglia Mazenod, che esaltava in un *mandement* la missione soprannaturale affidata al capo dello Stato, «visiblement devenu l'instrument de Dieu dans cette circonstance», e ricordava che il compito della Chiesa era riconoscere «le doigt de Dieu en ce qui arrive» e pregare «en faveur des hommes envoyés d'en haut pour accomplir les œuvres de la Providence»; nell'atto del 2 Dicembre si doveva quindi individuare la «pieuse intervention» di Dio, in difesa non solo dell'ordine materiale ma della stessa sua Chiesa e dei suoi ministri, che sarebbero incorsi in un certo destino di morte e persecuzione se i progetti dei “rossi” avessero potuto compiersi nel 1852<sup>205</sup>. E il vescovo di Châlons Monyer de Prilly, parlando nel suo *mandement* quaresimale della «reconnaissance envers Dieu», sottolineava che i benefici di cui bisognava rendere grazie a Dio non rientravano solo «dans l'ordre de la grâce et de la nature, mais dans celui de la vie privée et même de la vie publique» e ne mostrava un esempio straordinario nel colpo improvviso mediante il quale Dio aveva salvato la Francia e fatto «apparaître un homme puissant, que nous pouvons bien appeler grand homme puisqu'il a fait de si grandes choses et a rétabli la société ébranlée jusque dans ses fondements»:

Voilà ce que Dieu a fait pour nous par le ministère de cet homme, aussi habile qu'énergique, qui lui a servi d'instrument. Par lui, la France a été exaltée et placée plus que jamais au premier rang des puissances, au profit de l'ordre, de la civilisation, pour l'honneur de Dieu, pour l'éducation de tous les gens de bien. Ce n'est pas tout, cet élu de Dieu et de huit millions de Français, fait cesser le scandale du dimanche profané; il rend à la religion un temple qui lui fut consacré, il a honoré la mémoire du roi martyr [Luigi XVI], et rassure tous les citoyens en les mettant à couvert des entreprises et des complots des méchants<sup>206</sup>.

Nessun prelato francese si soffermò però sulla provvidenzialità del colpo di Stato con maggiore ampiezza e dettaglio del vescovo di Limoges, Buissas, il quale dedicò alla questione la sua istruzione quaresimale del 1852, intitolandola programmaticamente *Sur la Providence*. Il prelato dipingeva a tinte fosche la situazione in cui versava il paese alla vigilia del 2 Dicembre: la società sembrava andare alla deriva «comme un torrent qui ne sait plus sa route», l'autorità era impotente, il potere screditato, i politici avevano perso la fiducia e i cittadini il rispetto; la Francia viveva uno di quei momenti «d'angoisse suprême où l'on croit toucher au chaos». Poi, quando tutto pareva perduto, ecco il «miracle de la Providence»: «Tout à coup Dieu parle

---

<sup>205</sup> Il testo del *mandement* in «L'Univers», 15 gennaio 1852.

<sup>206</sup> *Mandement pour le carême de 1852. Sur la reconnaissance envers Dieu*, in *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, publiée par M. l'abbé Migne, vol. LXXXIII, Petit-Montrouge 1856, col. 329 (corsivi miei). Il vescovo ribadiva le stesse idee anche nella sua corrispondenza privata: «Voilà qu'un homme de Dieu, suscité et visiblement inspiré par lui, fait un coup d'Etat qui terrasse à la fois tous nos ennemis, qui rétablit l'ordre dans toute l'Europe et lui rend la vie. C'est Dieu qui a tout fait, on peut bien le dire; notre Président, qu'il bénit et protège, n'a été que son instrument»; Monyer de Prilly all'abbé Bédigie, 9 gennaio 1852, in J.-E. PUISEUX, *Vie et lettres de Mgr de Prilly, évêque de Châlons*, vol. II, Châlons 1887, pp. 362-3.

par un immense événement; un seul homme, un seul jour, suffisent pour fermer l'abîme, raffermir le pouvoir, sauver la société». Quegli avvenimenti erano troppo prodigiosi perché si potesse ascriverli alle sole forze dell'uomo, e Buissas metteva in guardia i suoi fedeli proprio contro quella fallace illusione, anzi contro quel vero e proprio peccato di superbia: «Il faudrait avoir perdu toute notion de la Providence pour ne voir dans tout cela que le résultat plus ou moins heureux *des calculs de la sagesse et de la politique humaines*; il faudrait avoir banni Dieu du gouvernement des choses d'ici-bas, pour n'y pas reconnaître les *dispositions miraculeuses* de sa sagesse». Nell'ottica pastorale del prelado, dunque, il colpo di Stato non era soltanto un fatto provvidenziale in sé, ma assumeva anche un significato pedagogico più ampio: esso costituiva uno di quei «coups inattendus» che Dio inviava di tanto in tanto per «révéler aux yeux des hommes, distraits ou indifférents, sa puissante et souveraine intervention dans les affaires des sociétés terrestres»<sup>207</sup>.

Certo, la prontezza episcopale nell'intonare *Te Deum* al nuovo potere – fatta la dovuta tara alla piaggeria d'occasione – e il massiccio ricorso alla fraseologia provvidenzialistica rientrano in uno schema mentale di lunghissimo corso e profondamente radicato tra il clero, secondo cui spettava agli uomini di Chiesa, e *in primis* ai vescovi, fornire un giudizio morale sugli avvenimenti umani, soprattutto quelli più sconvolgenti, e legittimare ogni nuovo potere politico, che non avrebbe potuto reggersi senza il crisma dell'autorità religiosa. Se – come ha notato Giovanni Miccoli – quell'atteggiamento rispondeva al bisogno profondo «di leggere tutte le vicende della storia come immediatamente soggette alla misteriosa e possente mano di Dio»<sup>208</sup>, l'insistenza di molti prelati sulla provvidenzialità del colpo di Stato aveva anche un valore prudenziale, poiché permetteva di mostrare la responsabilità divina insita negli eventi, assolvendo così la loro funzione di garanti dell'ordine sociale, senza però doversi necessariamente sbilanciare in un giudizio di valore sulla responsabilità umana.

Ciò detto, resta comunque che le letture provvidenzialistiche del 2 Dicembre s'imposero tra il clero e i fedeli con un'ampiezza e una profondità di convinzione che non si erano mai registrate in alcuna precedente crisi di regime. Soprattutto, la provvidenzialità dell'evento non venne tanto declinata come conformità al piano provvidenziale ordinario, soggiacente

---

<sup>207</sup> *Instruction pastorale et mandement pour le carême de 1852. Sur la Providence*, in *Collection intégrale*, vol. LXXXIII, coll. 260-1 (corsivi miei). Buissas rimase fedele nel tempo alla sua lettura, ribadendola più volte nella sua corrispondenza con Fortoul: nel giugno 1852 parlava dell'«heureux coup d'Etat ou mieux de salut du deux décembre» e nel gennaio 1854 ribadiva ancora la sua eterna riconoscenza per l'«acte immortel du 2 décembre [qui] a sauvé la France et l'Europe qui tombaient dans un abîme»; cfr. Buissas a Fortoul, rispettivamente 1° giugno 1852 e 1° gennaio 1854, in ANF, *Fortoul*, 246 AP, 24, fasc. «Limoges. Buissas».

<sup>208</sup> G. MICCOLI, *La chiesa friulana tra occupazione francese, dominio austriaco e regno italico*, in *Opere d'arte di Venezia in Friuli*, a cura di G. Ganzer, Udine 1987, p. 58.

alla trama minuta di tutti gli avvenimenti umani, ma come intervento diretto, visibile, di Dio nelle vicende francesi: il colpo di Stato, la repressione delle rivolte, la dissoluzione improvvisa e insperata dello spettro del 1852 erano attribuiti all'opera di Dio stesso, assumendo i tratti di un vero e proprio prodigio, una sorta di miracolo politico. La presa del potere da parte di Luigi Napoleone, insomma, era da molti ricondotta non all'«ordre providentiel», ma direttamente all'«ordre surnaturel», secondo una visione integralmente cristiana della storia che condannava ogni tentativo di “naturalizzare” la comprensione degli eventi umani<sup>209</sup>. In quest'ottica s'iscriveva pienamente Gerbet, il quale, nella lettera all'«Univers», parlava apertamente dei «*coups d'Etat de Dieu qui se cachent dans les coups d'Etat de l'homme*»<sup>210</sup>.

Nel miracolo del 2 Dicembre restava però anche l'umano, o meglio l'uomo: Luigi Napoleone Bonaparte. Tutta la narrazione provvidenzialistica, infatti, si costruiva attorno all'immagine dell'«instrument de Dieu», senza la cui opera, senza la cui mediazione, non si sarebbe potuto dare il prodigio tutto immanente del colpo di Stato. Se l'operato politico del principe-presidente veniva così globalmente legittimato, ne nasceva però anche una tensione irrisolta – e variamente declinata secondo la sensibilità di ciascuno – tra merito dell'uomo e merito di Dio, tra responsabilità individuale e forza irresistibile dell'intervento provvidenziale. Il punto di equilibrio era individuato nell'elogio delle straordinarie qualità personali del principe-presidente, che lo avevano reso degno e meritevole di essere scelto da Dio quale suo strumento, e nella libertà che egli aveva di rimanere fedele in futuro ai piani divini, portandoli avanti con coerenza. Di quest'atto provvidenziale, dunque, Luigi Napoleone era l'indispensabile attore, ma non il vero artefice: «on l'a nommé, dans de publiques acclamations, le *Sauveur de la France* – scriveva Monyer de Prilly<sup>211</sup> –, il l'est sans doute, mais c'est à Dieu surtout que la gloire en revient, c'est lui, ne l'oublions pas, qui est le premier auteur d'un si grand bien». Ne scaturiva così una venerazione fortissima verso l'uomo provvidenziale, che raggiunse in alcuni cattolici punte parossistiche e contro cui Montalembert, ormai disincantato e deluso, appuntò i suoi

---

<sup>209</sup> Di tale visione della storia Guéranger si fece alcuni anni dopo l'intransigente difensore, in polemica con Albert de Broglie: cfr. *Essais sur le naturalisme contemporain. M. le prince A. de Broglie, historien de l'Eglise*, Paris 1858, in cui riunì gli articoli da lui pubblicati sull'«Univers» nel 1857-60, ora raccolti in *Jésus-Christ roi de l'histoire*, Saint-Macaire 2005, e G. CUCHET, *Comment Dieu est-il acteur de l'histoire? Le débat Broglie-Guéranger sur le «naturalisme historique»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012), pp. 33-55 [ora in ID., *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris 2013, pp. 189-221], in part. pp. 42-3 e 45-6.

<sup>210</sup> «L'Univers», 18 dicembre 1851 (corsivo mio). In una delle sue *Pensées*, edita solo nel 1860, Sophie Swetchine, animatrice di uno dei maggiori salotti cattolici parigini, scriveva: «Les miracles sont les coups d'état de Dieu»; *Madame Swetchine, sa vie et ses œuvres*, publiée par A. de Falloux, vol. II, p. 92. Analogamente Guéranger qualificava come «divins coups d'Etat» gli interventi miracolosi «par lesquels le Créateur empreint son suprême pouvoir, afin de manifester ses volontés, non-seulement à la génération témoin de la crise, mais à toutes celles qui doivent la suivre»; GUÉRANGER, *Essais sur le naturalisme contemporain*, p. 21.

<sup>211</sup> *Mandement pour le carême de 1852*, col. 329.

strali: «Vous devriez surtout ne pas mêler le bon Dieu à votre affaire [...]. Je ne suppose pas que vous en soyez déjà arrivé à *nous faire confesser que Dieu est Dieu et que Louis Napoléon est son prophète*, quoiqu'il y ait du musulman en vous. [...]. Prenez garde, je vous le répète, de ne pas tomber dans une *idolâtrie puérile et ridicule*, en même temps que coupable»<sup>212</sup>.

Questa lettura provvidenzialista sminuiva ovviamente le responsabilità umane e disincentivava ogni sforzo di analizzare e comprendere i motivi profondi che avevano permesso il trionfo di Luigi Napoleone, la dispersione della maggioranza conservatrice, l'accoglienza positiva con cui l'atto di forza era stato recepito nel paese. Se non tutti i cattolici rinunciarono a un maggiore sforzo d'intelligenza critica, o comunque a giudizi più equilibrati, la lettura del 2 Dicembre come "colpo di Stato della Provvidenza" risultò di gran lunga quella dominante nella stampa cattolica e negli stessi documenti episcopali. Essa non era certo disinteressata e mirava evidentemente a forzare la mano al principe-presidente, spingendolo a perseverare nelle concessioni alla Chiesa per non venir meno al ruolo di salvatore della fede e della religione che gli si voleva far assumere a furor di *mandements*. Quella lettura impose nondimeno all'opinione pubblica cattolica una visione appiattita dell'avvenimento in sé e delle sue potenziali conseguenze, semplificando una situazione molto più complessa e impedendo la possibilità di sceverarne gli aspetti positivi da quelli ambigui o apertamente negativi. D'altra parte, se il colpo di Stato del 2 dicembre era opera di Dio stesso, era gioco forza accettare ogni sua componente, foss'anche un richiamo all'eredità del 1789 o un'esaltazione della rigenerazione rivoluzionaria.

### 3.2 «La date la plus anti-révolutionnaire de notre histoire»

Nonostante la forte curvatura prospettica imposta da questo punto di vista provvidenzialistico, molti cattolici non nascosero, soprattutto nei momenti dell'incertezza iniziale, una certa apprensione, se non una vera e propria diffidenza, per i richiami all'esperienza rivoluzionaria contenuti nell'*Appel au peuple*.

Se il colpo di Stato rappresentava un innegabile fattore di ordine e di conservazione, quale fiducia si poteva però riporre in un uomo che, proprio nel momento in cui si accingeva a fustigare le più estreme conseguenze dello spirito rivoluzionario, non rinunciava a rivendicarsi erede e prosecutore dei principi e dei valori che lo avevano generato? Il punto veniva ben espresso da un legittimista duro e puro come il conte Pierre-Edmond de Damas d'Anlezy, il quale scriveva a Veuillot: «Louis Napoléon est bien le chef du parti de l'ordre matériel,

---

<sup>212</sup> Montalembert a La Tour, 9 marzo 1852, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, c. 128 (corsivi miei).

mais il ne peut être regardé comme *chef de l'ordre moral*. Louis Napoléon déclare dans ses proclamations vouloir s'appuyer sur la révolution. Toute thèse qui repose sur un principe faux, ne peut que tomber: tout gouvernement qui s'appuie sur la révolution, sera tôt ou tard renversé»<sup>213</sup>. Allo stesso modo, un altro cattolico legitimista, Prosper Dugas, direttore della «Gazette de Lyon», che aveva protestato per l'illegalità del colpo di Stato, scrisse al collega parigino:

il me semble que vous portez un peu loin votre enthousiasme pour le soleil levant. Oh! sans doute, je bénis Dieu, avec vous, de ses voies admirables. Je le remercie, de toute mon âme, de nous avoir délivrés des parlementaires, des bavardes, et de ce qui nous restait des *fripes de 1789*: j'espère qu'avec l'aide de Dieu qui y met si visiblement sa main, la France va se reconstituer sur de meilleures bases de gouvernement; mais est-ce une raison, parce que je me réjouis des conséquences, pour exalter le fait immoral d'où elles découlent? J'entends tous les jours, autour de moi, faire un abus étrange du mot autorité. On appelle l'acte du Deux Décembre un coup d'autorité, le triomphe du principe d'autorité. Qu'est-ce que cela veut dire? L'autorité, si je ne me trompe, prise dans son sens moral, c'est le pouvoir de commander, mais le pouvoir qui résulte d'un droit, et non point le pouvoir qui s'impose, en dehors de lois, par l'astuce et la force.

E terminava piccato: «La mesure de liberté que Louis Napoléon veut bien laisser à la presse, fait la part des catholiques assez belle, pour qu'ils se dévouent à concourir avec lui à la restauration des *grands principes, sans aller jusqu'à glorifier son origine*»<sup>214</sup>.

Anche Emile Keller, giovane cattolico intransigente e ultramontano, preferì prendere subito le distanze dal nuovo regime, nella convinzione che non si potesse costruire «rien de solide, rien de durable, rien de satisfaisant sans la force morale» e non ci si potesse aspettare nulla di buono per la Chiesa e la religione da un governo che comprometteva fin dal principio la «vérité en matière politique» e rinunciava a rivendicare i veri principî della Francia monarchica e tradizionale (il che non impedì comunque a Keller di accettare una candidatura ufficiale nel marzo 1859)<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Damas d'Anlezy a Veuillot, 14 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 275r-276v (corsivo mio); per l'identificazione esatta del mittente cfr. G. CHAIX D'EST-ANGE, *Dictionnaire des familles françaises anciennes ou notables à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, vol. XIII, Evreux 1914, p. 69. Pierre-Edouard era figlio del barone Ange-Maxence de Damas, ministro e pari di Francia durante la Restaurazione (1823-24), nonché precettore del duca di Borgogna, il futuro conte di Chambord (1828-33), che seguì in esilio dopo il 1830; sul barone cfr. *Mémoires du baron de Damas, 1785-1862*, publiés par son petit-fils, 2 voll., Paris 1922-23, e D. DE MONTPLAISIR, *Le comte de Chambord, dernier roi de France*, Paris 2008, *ad indicem*.

<sup>214</sup> Prosper Dugas a Veuillot, 30 dicembre 1851, in BNF, *Veuillot*, NAF 24225, cc. 277r-278r (corsivi miei); su di lui cfr. Prosper Dugas, *Vie et souvenirs*, Poitiers-Paris 1878, in part. pp. 46-51.

<sup>215</sup> Cfr. G. GAUTHEROT, *Emile Keller (1828-1909). Un demi-siècle de défense nationale et religieuse*, Paris 1922, pp. 47-9. Sulla sua elezione nel 1859, cfr. *ivi*, pp. 63-5, e la voce a lui dedicata in DPF, 3 (1891), p. 451.

Altri, come Foisset, erano preoccupati soprattutto dall'intenzione del Bonaparte di seguire d'appresso l'esempio politico dell'illustre zio, che a suo tempo non aveva esitato a far imprigionare Pio VII e i vescovi a lui ostili, mantenendo la Chiesa di Francia sotto un ferreo controllo; un pericolo – quello che Luigi Napoleone potesse ben presto passare da protettore a padrone del cattolicesimo francese – che pareva voler esorcizzare anche il corrispondente romano dell'«Univers», l'abbé Bernier, quando scriveva: «M. Bonaparte trouvera dans sa famille des exemples frappants de la bénédiction de Dieu sur ceux qui mettent leur puissance au service de la religion et de la sainte Eglise; il y trouvera aussi des exemples terribles de sa colère contre ceux qui, *oubliant cette sainte mission du pouvoir temporel*, osent porter sur cette sainte Epouse de Jésus-Christ une *main sacrilège*»<sup>216</sup>.

Anche Montalembert non era rimasto indifferente agli accenni rivoluzionari contenuti nell'*Appel au peuple* e durante il primo incontro avuto con Luigi Napoleone dopo il colpo di Stato, il 5 dicembre, non mancò di metterlo a parte delle proprie preoccupazioni a riguardo. La risposta del principe-presidente – che il conte annotò con precisione nel suo diario e di cui informò subito il cognato a Roma – era un insieme straordinario di realismo politico e di *naïveté* romantica:

Vous me reprochez de *faire de l'ordre, en parlant toujours la révolution*. Mais pour moi je ne vois dans la révolution que les *faits accomplis* et les *intérêts nouveaux qu'elle a créés*. Quand je lis l'histoire de 1789, je suis pour Louis XVI et Marie Antoinette: et j'aurais voulu être officier aux gardes et me faire tuer pour eux. Je vous assure d'ailleurs que rien n'a changé dans mes dispositions à l'égard de la religion et du pape: je veux le triomphe de la religion catholique et du pape, mais je le veux sans aucune des exagérations qui pourraient leur nuire au lieu de les servir<sup>217</sup>.

Montalembert non dovette rimaner molto soddisfatto da queste vaghe assicurazioni e furono necessarie le pressioni di vari prelati e la riconsacrazione del *Panthéon* per vincere le sue riserve e convincerlo a entrare nella commissione consultiva. Qualche settimana più tardi, però, rassicurato dai primi provvedimenti del nuovo governo, il conte non esitava a definire il colpo di Stato un «triomphe anti-révolutionnaire» e identificare la causa bonapartista con quella della contro-rivoluzione<sup>218</sup>.

Chi invece non diede apparentemente troppo valore alla frase sulla «France régénérée par la Révolution de 89 et organisée par l'Empereur» e in generale ai precedenti politico-

---

<sup>216</sup> Cfr. «L'Univers», 16 dicembre 1851 (corsivi miei).

<sup>217</sup> MONT., *Journal*, vol. V, p. 490 (corsivi miei); le stesse parole sono riportate nella lettera di Montalembert a Mérode, 6 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 444, n. 37, con minime modifiche formali.

<sup>218</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, pp. 509 e 506.



ideologici del principe-presidente fu Veuillot, che più di tutti contribuì, nelle settimane successive al colpo di Stato, a dissipare le apprensioni cattoliche su quel versante, sia in pubblico che in privato. Nelle lettere inviate ai suoi corrispondenti nel dicembre 1851, il giornalista cattolico ribadì quasi ossessivamente un concetto fondamentale: «la révolution du 2 décembre est *une véritable contre-révolution*»<sup>219</sup>, cioè una contro-rivoluzione camuffata, tanto più insidiosa per la Rivoluzione quanto più pareva esserle favorevole. Il colpo di Stato e i primi provvedimenti di Luigi Napoleone costituivano infatti per Veuillot un vero e proprio *unicum* nella recente storia francese, un attacco mai visto alle pretese conquiste rivoluzionarie, e poco importava se il principe-presidente, per comprensibili motivi di opportunità politica e di prudenza, aveva scelto di ricorrere a qualche espressione del frustrato e convenzionale linguaggio rivoluzionario, al fine di dissimulare le sue vere intenzioni. Rispondendo al conte de Damas d'Anlezy, il giornalista scriveva infatti:

Il est très vrai que Louis Napoléon ne fera rien contre la Révolution, *s'il accepte ses principes*; mais, à mon avis, il ne les accepte pas et les combat au contraire jusqu'à présent avec une vigueur inconnue et que n'a osé montrer depuis cinquante ans aucun pouvoir. *Le langage n'est rien*: il est difficile, surtout à lui, d'en parler un autre; *mais les actes sont tout*, et ils témoignent du plus éclatant mépris pour les billevesées politiques devant lesquelles se sont courbés à certains égards le premier Bonaparte, Louis-Philippe et nos rois eux-mêmes<sup>220</sup>.

Luigi Napoleone con il colpo di Stato aveva aperto un «grand creux [...] au beau milieu des sublimes conquêtes de 89», un vuoto in cui bisognava ora sforzarsi di «implanter le christianisme», come spiegava Veuillot ad Albert de Calvimont. Il nipote del primo imperatore, il figlio ed erede della rivoluzione francese, era quindi lo strumento mediante cui Dio aveva voluto castigare la Rivoluzione stessa, ponendo un freno al suo dilagare e colpendo alla radice quelle «folies ou plutôt [...] orgies libérales» che destabilizzavano da sessant'anni la Francia e di cui essa era ormai «dégoûtée»; per la prima volta dal 1789 un'infrazione della legalità, un atto violento che a buon diritto si poteva definire rivoluzionario<sup>221</sup>, si realizzava non in favore ma contro la Rivoluzione e i suoi principî, e in piena sintonia con gli interessi e le speranze della Chiesa e della religione. Veuillot non nascondeva il suo entusiasmo: «Quel changement

---

<sup>219</sup> Veuillot a Foisset, 16 dicembre 1851, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 319-20 (corsivo mio).

<sup>220</sup> Veuillot a Damas d'Anlezy, 20 dicembre 1851, *ivi*, pp. 321-2 (corsivi miei).

<sup>221</sup> In un articolo del 9 gennaio 1852, su cui si tornerà a breve, Veuillot chiariva ulteriormente il suo pensiero in proposito: «Les situations révolutionnaire ne se dénouent pas par la légalité, elles se dénouent par des coups de foudre. Seulement, la foudre peut partir d'en bas, ou descendre d'en haut. D'en bas, elle éclate à la façon des tremblements de terre, renversant et incendiant tout. C'était la solution socialiste et parlementaire. D'en haut, elle choisit et ne tombe que là où elle veut frapper. C'est la solution du 2 décembre»; cfr. VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXI, p. 19.

en vingt années! Quand on pense que la révolution de 1830 s'est faite pour la presse, celle de 1848 pour le droit de réunion, et que la dictature de Juin [1848] n'a osé qu'en frémissant toucher aux journaux et aux associations!»<sup>222</sup>.

Non meno esplicito in pubblico che in privato, Veuillot sfruttò la posizione privilegiata che gli offriva la sua fama di pubblicista, il suo ruolo di principale redattore dell'«Univers», nonché la relativa libertà concessa al suo giornale dal governo, per diffondere e strutturare ulteriormente la sua lettura del colpo di Stato come atto eminentemente contro-rivoluzionario. La questione fu espressamente affrontata e rapidamente risolta in un conciso editoriale pubblicato il 20 dicembre, giorno di apertura del plebiscito. Come suo solito, Veuillot apriva il pezzo con una frase ad effetto, che riassumeva il nucleo forte del suo pensiero e di cui il seguito era sviluppo e argomentazione: «Le 2 décembre est la date la plus anti-révolutionnaire qu'il y ait dans notre histoire depuis soixante ans. L'esprit de sédition, sous toutes ses formes, a éprouvé ce jour-là sa plus humiliante défaite». Poi elencava i meriti del nuovo governo, che aveva abbattuto «l'insolence du mal», ispirato agli iniqui il timore della giustizia e della legge, difeso la proprietà privata, la famiglia e la religione da ogni violenza, fatto cessare «de blasphème public»: ecco le «grandes conquêtes de 1851» che bisognava «conserv[er], régularis[er], développ[er]» con il voto affermativo – scriveva Veuillot, coniando un'espressione che richiamava con un evidente intento polemico e antifrastico le grandi conquiste del 1789, di cui il colpo di Stato era ai suoi occhi negazione e capovolgimento<sup>223</sup>. Tale idea era ribadita e sviluppata una settimana più tardi in un altro editoriale, stavolta a commento della vittoria plebiscitaria: il popolo aveva dimostrato con il suo voto di voler gettare al vento «la théorie révolutionnaire et parlementaire de 89» e di volersi dare un vero capo, finendola una volta per tutte con le finzioni rappresentative:

Il rit au nez des tribuns et des publicistes humiliés; il déclare qu'il ne veut pas du gouvernement des partis; qu'il est las de ces Assemblées délibérantes dont la composition est nécessairement le résultat de la corruption et de l'intrigue; qu'il est las des lois faites par des gens qui n'y entendent rien et qui prennent conseil de la passion ou de la terreur du moment; qu'il veut être délivré de ces perpétuelles élections qui entretiennent la discorde jusque dans les derniers hameaux; qu'il trouve bon qu'on bâillonne cette presse immonde sans cesse acharnée à miner la morale, la religion, les principes de tous les sentiments honnêtes<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Veuillot ad Albert de Calvimont, 15 dicembre 1851, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XVII, pp. 318-9.

<sup>223</sup> «L'Univers», 20 dicembre 1851, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXXI, p. 3. Su questa interpretazione sembrava convergere anche Montalembert, come prova una sua lettera a Foisset del 25 dicembre 1851: «la contre-révolution de Décembre [...] a été, comme dit Veuillot, la date la plus anti-révolutionnaire de notre histoire moderne»; in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 200.

<sup>224</sup> «L'Univers», 26-27 dicembre 1851, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. XXXI, p. 6.

Non tutti però la pensavano a questo modo e la linea di Veuillot e del suo giornale era vivamente contestata da alcuni giornali legittimisti di provincia, che biasimavano il troppo rapido *ralliement* di molti cattolici al nuovo regime. Per rispondere a queste critiche, il 9 gennaio, a più di un mese dal colpo di Stato, il redattore dell'«Univers» riapriva il dossier e passava nuovamente in rassegna, punto per punto, gli elementi che rendevano necessario sostenere il nuovo regime. Affrontando espressamente il problema del lessico poco rassicurante usato da Luigi Napoleone per esporre la sua causa nell'*Appel au peuple*, Veuillot ribadiva la necessità di distinguere tra fatti e parole, tra la concretezza dei primi e la vacuità delle seconde:

C'est pourquoi, en dépit de *quelques paroles officielles* qu'on nous objecte, [...] nous persistons à regarder le 2 décembre comme la date la plus anti-révolutionnaire des temps modernes. Ce jour-là, le principe de la libre discussion, c'est-à-dire le dogme parlementaire, le dogme générateur de l'anarchie, a été frappé d'un coup qui, nous l'espérons, l'affaiblira et le neutralisera pour longtemps. L'acte lui-même est une victoire immédiate sur le socialisme, sur la destruction, et c'est beaucoup, sans doute; mais les conséquences en seront plus graves encore. Elles maîtriseront et rectifieront des *paroles qui ne sont qu'un dernier et vain hommage au principe renversé*.

E concludeva con grande forza e chiarezza: «Peu nous importe qu'on parle encore de la France régénérée par les principes de 1789, lorsqu'en effet ces prétendus principes volent en éclats sous le ressort comprimé quarante ans de l'esprit d'autorité»<sup>225</sup>. Del resto, l'ambigua compresenza, nel colpo di Stato, di sostanza contro-rivoluzionaria e di toni rivoluzionari era tutta funzionale a una lettura provvidenzial-demaistriana degli avvenimenti, visti come un'ulteriore conferma del carattere essenzialmente autodistruttivo della Rivoluzione, incapace di generare alcunché di duraturo e portatrice in sé stessa degli anticorpi capaci di debellarla. Una piccola polemica ingaggiata con il «Journal des débats» intorno al pensiero demaistriano, alla fine di dicembre, fornì a Veuillot l'occasione per mettere in parallelo l'opera intellettuale del pensatore savoiano, che per primo aveva «balafré d'une main fière» i «fétiches» rivoluzionari, e quella politica di Luigi Napoleone, il «magistrat civil» che li aveva abbattuti con un colpo del suo «escarpin» e con il consenso di sette milioni di cittadini. Il giornalista individuava così nell'atto del 2 dicembre la piena realizzazione delle previsioni di Maistre, il quale aveva predetto che «la Révolution et ses principes auraient ce destin; que le génie de 1789 n'enfanterait rien, n'imaginerait rien qui ne tournât contre la civilisation d'abord, et, finalement, contre la révolution elle-même»<sup>226</sup>. L'inquadramento di Luigi Napoleone come erede e al tempo stesso

---

<sup>225</sup> «L'Univers», 9 gennaio 1852, ivi, p. 18.

<sup>226</sup> «L'Univers», 31 dicembre 1851, ivi, pp. 8-15; citazione a p. 9. Veuillot polemizzava con la recensione di S. DE SACY a *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre* (2 voll., Paris 1851), in «Journal des débats», 26

fustigatore della Rivoluzione ebbe fin da subito una notevole presa sugli ambienti cattolici e trovò credito anche presso chi nutriva maggiori riserve sul conto del principe-presidente ed era meno ottimista sugli esiti futuri della sua politica. Foisset, ad esempio, di per sé ben poco tenero verso Bonaparte, riteneva comunque che la Provvidenza, mediante il colpo di Stato, avesse punito «une fois de plus la Révolution par elle-même, par la main d'un de ses fils», pur dicendosi convinto che non sarebbe stato possibile «à ce fils de tuer sa mère»<sup>227</sup>.

Nonostante il suo concreto pragmatismo, che lo spingeva a considerare i fatti e non le parole, Veuillot non poteva però liquidare come un semplice orpello retorico l'appello alla sovranità nazionale (espressa tramite il suffragio universale) su cui Luigi Napoleone basava il suo diritto a sciogliere l'Assemblée, annullare la costituzione del 1848 e infrangere i vincoli del suo mandato e del suo stesso giuramento, rimettendosi all'inappellabile sanzione popolare. Quel principio fondamentale, che aveva permesso il sovvertimento della legittimità monarchica e aveva fondato i rapporti politici su una base completamente nuova, non poteva certo annoverarsi tra quelle «billevesées politiques» – come le definiva con sprezzo Veuillot – davanti alle quali il principe-presidente aveva rifiutato di chinare il capo. Su questo punto, in effetti, il giornalista dell'«Univers» e in generale tutta la redazione preferirono sorvolare, evitando di toccare un problema che rischiava di mettere in crisi una lettura strettamente contro-rivoluzionaria del 2 Dicembre. A venir loro in aiuto, sebbene con qualche ritardo, fu la «Civiltà cattolica» e nello specifico Taparelli d'Azeglio. Nel già ricordato articolo su *Il colpo di Stato*, il gesuita non evitava infatti di affrontare le questioni del suffragio universale e della sovranità nazionale, che gli sembravano particolarmente dirimenti per esprimere un giudizio complessivo sulla politica bonapartista: appellandosi alla volontà popolare, il principe-presidente intendeva «riconoscere in tutti l'inalienabile sovranità del Rousseau»? Dietro la facciata dell'ordine morale restaurato si nascondeva così il germe di nuovi e più gravi sconvolgimenti? Niente affatto, affermava Taparelli d'Azeglio, per il quale «il suffragio universale e la sovranità popolare, invocati dal presidente, [non] po[tevano] dirsi un elemento di rivoluzione improvvidamente blandito». Da sessant'anni, infatti, il potere passava in Francia da una forma costituzionale a un'altra, da una dinastia a un'altra, senza che nessuna di esse riuscisse a fondarsi su una solida base di legittimazione naturale e anteriore; pertanto, nell'impossibilità di trovare «un titolo storico ed evidente di dritto innegabile che tutti persuada ed obblighi» era necessario ricorrere a «quell'autorità che nessuno può negare: la naturale autorità d'ogni onesto

---

dicembre 1851. Sull'influenza del pensiero demaistriano cfr. H. MULTON, *Dire et écrire la révolution à l'âge romantique. La pensée de Joseph de Maistre, aux sources d'un certain catholicisme intransigeant*, in *L'historiographie romantique*, sous la dir. de F. Claudon, A. Encrevé et L. Richer, Bordeaux 2007, pp. 139-50.

<sup>227</sup> Foisset a Montalembert, 6 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 450.

cittadino organizzato nella sua famiglia e nel suo municipio». Ciò ovviamente non significava accettare «che ogni uomo sia indipendente per natura» e ammettere così quella «sfrenata *indipendenza inalienabile*, sulla quale si appoggia tutto il sistema sociale eterodosso», ma solamente prendere atto dello sfaldamento sociale che l'anarchia rivoluzionaria aveva causato in Francia e ricorrere, in mancanza di meglio, alle cellule sociali fondamentali, la famiglia e i comuni: i municipi francesi nel corso del 1851 non si erano forse espressi più volte, e in larga maggioranza, per la revisione costituzionale, nel senso richiesto dal principe-presidente? E la loro volontà non era stata invece bellamente ignorata e calpestata dai presunti rappresentanti della nazione? Se correttamente inquadrato dunque, l'appello alla volontà nazionale era giustificabile e legittimo, e tutt'altro che rivoluzionario. Questo l'autorevole responso del gesuita, che metteva in pace più di un cuore<sup>228</sup>.

La cornice interpretativa contro-rivoluzionaria che Veuillot più di tutti si era sforzato di costruire intorno agli eventi del dicembre 1851, trovò efficace riscontro in alcuni provvedimenti presi dal principe-presidente durante il periodo della dittatura (concluso di fatto dalle elezioni del febbraio-marzo 1852). La decisione di far cancellare la divisa *Liberté – Egalité – Fraternité* da tutti gli edifici, pubblici o privati, dove essa fosse iscritta; l'abbattimento degli alberi della libertà piantati nel 1848; il ripristino della toponomastica pre-rivoluzionaria per strade ed edifici pubblici illustri (come Palais-Royal, rue Royale ecc.); lo scioglimento della Guardia nazionale e la sua rifondazione su basi molto più rigide e controllate; la reintroduzione dei titoli di nobiltà, aboliti nel febbraio 1848. Tutte queste misure contribuirono indubbiamente ad alimentare e rafforzare l'immagine di un regime politico che prendeva sempre più nettamente le distanze dalle precedenti esperienze rivoluzionarie e repubblicane e dai loro simboli<sup>229</sup>. Certo il governo precisava che quei provvedimenti erano giustificati da ragioni di opportunità e di distensione civile più che da un rifiuto ideologico (ad esempio, il ministro dell'Interno Morny giustificava l'abolizione della divisa rivoluzionaria, che pure definiva «une touchante devise», con il timore che essa potesse «attrister et inquiéter les passants» ricordando «des époques de troubles et de guerre civile»). Cionondimeno la stampa cattolica lesse quelle decisioni come altrettanti attestati di una politica intenzionata ormai a rigettare in maniera

---

<sup>228</sup> Cfr. [TAPARELLI D'AZEGLIO], *Il colpo di Stato*, pp. 195-7, da cui sono tratte le citazioni. Sul tema si era espresso brevemente anche padre Curci nel suo editoriale di inizio anno: «da Francia non ha altro presidio per la sua vita e unità sociale che la *sovranità popolare*, quel sì contrastato principio e che al più è la condizione di qualche piccola società iniziale che acquista i primi elementi del suo esser civile. E a questo presidio unico sono raccomandati i destini di trentaquattro milioni di uomini! [...] non si può aver ricorso che a quell'unico puntello della sovranità popolare! o chi saprebbe suggerirne un altro in cui convengano almeno i più? Possa la Provvidenza governarli per guisa, da accordarsi nel seguire l'unica via di salvezza loro segnata dall'uomo avveduto e forte che ora siede al timone!»; [CURCI], *Il MLCCCLII*, p. 20.

<sup>229</sup> Cfr. i decreti raccolti in *Documents historiques*, pp. 53-5, 58-65 e 89, tutti risalenti al gennaio 1852.

sempre più netta il retaggio, i simboli e i valori rivoluzionari – gli «spauracchi rivoluzionari», come li definiva in quei giorni la «Civiltà cattolica», commentando molto positivamente quelle misure<sup>230</sup>. Non mancò inoltre di fare sensazione la decisione del governo di sospendere tutti i ricevimenti ufficiali il 21 gennaio, anniversario dell'esecuzione di Luigi XVI, quasi a voler commemorare la ricorrenza con una specie di lutto ufficioso e informale, decisione a cui fece seguito un'inusitata partecipazione popolare ai servizi funebri tenuti in molte chiese in onore del re-martire; uno dei giornali parigini più vicini al governo, «La Patrie», non esitò ad affermare che «cette attitude de la population n'était pas seulement un hommage mérité rendu à la mémoire du Roi vertueux, elle était encore une protestation contre les doctrines et les actes de 93, que tout le monde réprouve *aujourd'hui*», un'interpretazione rilanciata sia dall'«Univers» che dalla «Civiltà cattolica»<sup>231</sup>.

Lettura provvidenzialistica e lettura contro-rivoluzionaria concorrevano quindi, nel discorso pubblico cattolico dominante, a inquadrare il colpo di Stato e i suoi esiti politici immediati come un momento di svolta nella storia della Francia contemporanea, voluto da Dio stesso e applaudito da un paese unanimemente disgustato dall'instabilità e dall'anarchia rivoluzionarie. Più che l'effettiva realtà dei fatti, questa visione esprimeva il desiderio di una parte cospicua del mondo cattolico francese di vedere chiusa una volta per tutte la stagione iniziata nel 1789 e di trovare un regime politico con cui la Chiesa potesse collaborare proficuamente per riconquistare una società, quella francese, in rapida secolarizzazione e ridare alla religione cattolica una posizione di preminenza e di pubblico riconoscimento. La strategia tendente a chiedere per i cattolici francesi le stesse libertà (di insegnamento, di associazione, di beneficenza ecc.) che si era disposti a riconoscere in linea di principio a tutti i cittadini – strategia che era stata sostanzialmente seguita, prima da pochi poi da un numero crescente di laici ed ecclesiastici, tra il 1830 e il 1850 – veniva ora sconfessata in favore di una rinnovata alleanza con un regime politico che appariva ben diversamente attento agli interessi religiosi rispetto alla monarchia di Luigi Filippo o alla Seconda repubblica. Non a caso, erano proprio i principali e più zelanti campioni cattolici della *liberté pour tous* (Montalembert, Parisis, ma anche lo stesso Veuillot) ad essersi fatti i primi sostenitori del colpo di Stato di Luigi Bonaparte e ad aver incoraggiato i cattolici ad appoggiare l'uomo che Dio aveva inviato a salvare la nazione prediletta. La retorica cattolica intorno al 2 Dicembre era dunque funzionale a legittimare e giustificare, non solo agli altri ma in primo luogo a se stessi, un'adesione che lasciava ancora

---

<sup>230</sup> Sulle reazioni della stampa cattolica cfr. in part. «L'Univers», 13 gennaio 1852, e «Civ. Catt.», s. I, vol. VIII (1852), pp. 347-9; l'espressione citata a p. 347.

<sup>231</sup> Cfr. «L'Univers», 21 e 22 gennaio 1852, da cui la citazione (corsivo mio); e «Civ. Catt.», s. I, vol. VIII (1852), p. 348.

molti margini d'incertezza e di preoccupazione. Se non si poteva escludere a priori l'eventualità che il principe-presidente potesse venir meno in futuro al ruolo provvidenziale che gli era stato affibbiato, ci si sforzava nondimeno di far rientrare, in un modo o nell'altro, nel quadro interpretativo così forgiato anche tutti quegli aspetti che apparivano poco coerenti ad esso e anzi forieri di incomprensioni e disaccordi, minimizzandoli o leggendoli in maniera parziale e soggettiva, ed esaltando al contrario tutti gli elementi, seppur minimi, che andavano nella direzione desiderata. Anche i giudizi cattolici sulla costituzione del 1852 non si discostarono da questa tendenza generale.

### 3.3 «Grands principes de 1789», un sintagma ineludibile

Il problema di quale sarebbe stato l'esito costituzionale del 2 Dicembre fu affrontato dai cattolici da due punti di vista diversi, ma sostanzialmente complementari. Da una parte, Montalembert e altri cattolici vicini al governo cercarono – come detto – di influire concretamente sul processo redazionale della nuova costituzione, sperando di inserirvi degli articoli che riconoscessero esplicitamente, e nella misura auspicata, le libertà richieste dai cattolici in materia di insegnamento, associazione e beneficenza privata, in modo da ridimensionare fin dalla legge fondamentale l'intervento dello Stato in quei settori che venivano ritenuti di vitale importanza per la Chiesa. Dall'altra, molti cattolici ostentavano disinteresse per quella che sarebbe stata la quarta carta fondamentale della Francia in poco meno di quarant'anni, e si mostravano scettici circa la reale capacità di fondare il nuovo regime su basi più solide dei precedenti, senza una reale ricostituzione del tessuto morale e religioso della società francese, lacerato dalle dottrine rivoluzionarie e dai corollari socialisti e anarchici che ne erano derivati. Di questi sentimenti si faceva interprete Gerbet quando scriveva, nella sua lettera all'«Univers», che «le clergé et la plus grande partie des catholiques» non si preoccupavano troppo della futura costituzione e delle istituzioni che essa avrebbe dato al paese, tanto più che difficilmente essa sarebbe stata peggiore della «constitution manichéenne» del 1848, che aveva fondato il governo repubblicano sulla deleteria opposizione dei due poteri, esecutivo e legislativo. Un punto, però, rimaneva della massima importanza per Gerbet: che la legge fondamentale venisse «purgée, ainsi que les lois qui en seront le développement, de *plusieurs principes délétères* que les autres constitutions s'étaient incorporés»<sup>232</sup>.

Certo l'esplicito ed enfatico riferimento ai «grands principes de 1789» con cui si apriva la costituzione del 14 gennaio 1852 pareva fatto apposta per deludere quest'auspicio e non

---

<sup>232</sup> «L'Univers», 18 dicembre 1851 (corsivo mio).

poteva passare inosservato al pubblico cattolico. D'altra parte la formulazione dell'art. 1 definiva molto vagamente, o piuttosto non definiva affatto, in che cosa consistesse esattamente il «droit public des Français», fondato su quei fantomatici principi; in effetti, a differenza delle costituzioni che l'avevano preceduta (cioè quelle del 1814, 1830 e 1848), la carta bonapartista non elencava mai quali fossero i diritti fondamentali dei cittadini, e preferiva persino evitare di utilizzare le parole «droit» e «liberté»: solo parlando delle attribuzioni del Senato si alludeva alle «libertés publiques» (art. 25) e, più specificamente, alla «liberté des cultes» e alla «liberté individuelle» (art. 26), delle quali quell'assemblea doveva farsi garante. Anche nella proclamazione iniziale si parlava di «libertés compatibles avec la Constitution» e «des grands principes sur lesquels repose notre société», ma Luigi Napoleone non andava oltre quelle vaghe formule, che presupponevano un non-detto difficile da decifrare e disponibile a letture tra loro contraddittorie<sup>233</sup>. Insomma, il sintagma contenuto nell'articolo primo, con il suo blando colore rivoluzionario, costituiva, assieme al mantenimento del suffragio universale, l'unico contrappeso vagamente rivoluzionario in una costituzione che accentrava tutto il potere nelle mani del presidente della repubblica e non menzionava la libertà di stampa, di associazione, di riunione. Tali “silenzi” venivano implicitamente giustificati dal carattere profondamente asistemático e pragmatico che il principe-presidente aveva voluto infondere alla “sua” costituzione: nella proclamazione egli chiariva infatti – citando il motto di Napoleone secondo cui «une constitution est l'œuvre du temps, on ne saurait laisser une trop large voie aux améliorations» – che la nuova carta fondamentale non aveva la pretesa di ricostruire *ex novo* e in modo integrale l'edificio istituzionale della Francia, ma intendeva definire solo «ce qu'il était impossible de laisser incertain», lasciandosi così ampi margini di modifica e di adattamento, secondo il mutare delle circostanze e delle esigenze<sup>234</sup>.

Il contenuto complessivamente autoritario e fortemente anti-liberale della costituzione e il sostanziale smantellamento del regime parlamentare (poiché il *Corps législatif* era privato dell'iniziativa legislativa e i ministri rispondevano solo al presidente) non erano certo fatti per dispiacere al grosso dell'opinione pubblica cattolica. Il nunzio, rendendo conto a Roma del tenore del documento, sottolineava che la costituzione piaceva «naturalmente per se stessa agli amici del principio d'autorità» e che l'assenza del minimo accenno alla libertà di stampa era stata accolta «con piacere dai veri amici dell'ordine». Garibaldi mostrava anche di apprezzare la distinzione riservata ai cardinali francesi, ammessi a far parte del Senato e citati prima

---

<sup>233</sup> Cfr. a riguardo gli esempi forniti da J. LALOUETTE, *La séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris 2005, pp. 247-8.

<sup>234</sup> *Les constitutions de la France*, p. 291. Ovviamente Luigi Napoleone voleva tenersi aperta in questo modo la strada della restaurazione imperiale, che sarebbe sopraggiunta meno di un anno dopo.



di marescialli e ammiragli, e pareva un po' preoccupato dalla conferma del suffragio universale, non escludeva che in futuro si approvassero degli «atti organici» per restringere il diritto di voto mediante limiti censitari e di residenza<sup>235</sup>. A Roma la nuova carta fondamentale fu presentata ad Antonelli e a Pio IX dall'ambasciatore Rayneval in persona, a cui il papa affidò questo rassicurante commento: «Ce n'est pas au pape à se plaindre de ce que l'esprit d'examen, en matière politique comme en toute autre, soit restreint dans de plus étroites limites. Le pape est par essence le représentant du principe d'autorité»<sup>236</sup>. Quanto a Montalembert, a Falloux e agli altri cattolici relativamente favorevoli al regime parlamentare, essi deplorarono certo – come nota Jean Maurain – l'impianto anti-liberale della nuova costituzione e del regime bonapartista<sup>237</sup>, ma il loro malcontento si esprime in maniera ampia e sistematica solo più tardi, soprattutto a partire dall'autunno-inverno del 1852 (con la pubblicazione dell'opera di Montalembert *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle* e dopo la restaurazione dell'impero); sul momento, invece, essi non sollevarono troppe obiezioni, né in pubblico né in privato. Montalembert stesso, affidando al suo diario le prime impressioni prodotte su di lui dalla costituzione, criticò duramente «l'exigence puérile et effrontée du serment du fidélité au Président», imposto a tutti gli ufficiali, i magistrati e i funzionari pubblici (tra i quali andavano annoverati anche gli ecclesiastici, in quanto salariati dallo Stato), ma non fece il minimo cenno alla soppressione del regime parlamentare e delle libertà pubbliche<sup>238</sup>.

Di primo acchito la costituzionalizzazione dei «grands principes de 1789» non suscitò particolari reazioni nel mondo cattolico. Montalembert, che di lì a qualche settimana avrebbe duramente attaccato l'Ottantanove dell'Assemblea costituente nel suo discorso di ricezione all'*Académie française* – su cui si tornerà in un paragrafo del prossimo capitolo –, registrò pacificamente l'inserzione del sintagma, compiacendosi che quei principî non fossero ulteriormente definiti<sup>239</sup>. Anche nei dispacci scambiati tra Garibaldi e Antonelli non si fece il minimo accenno alla cosa; sia il nunzio che il segretario di Stato si mostrarono particolarmente colpiti dalla proclamazione iniziale, che il primo trovò «rimarchevole», ma trascurarono del tutto i «grands principes». Con ogni probabilità a Roma come a Parigi si ritenne preferibile un cenno

---

<sup>235</sup> Cfr. Garibaldi ad Antonelli, 16 gennaio 1852, in BETTONI, pp. 258-9.

<sup>236</sup> Rayneval a Turgot, 24 gennaio 1852, in MAURAIN (II), pp. 28-9.

<sup>237</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 23-4.

<sup>238</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 516, e Montalembert a La Tour, 18 gennaio 1852, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, c. 113: «Sauf l'article du serment, elle a semblé contenter assez généralement l'opinion». Il giuramento di fedeltà non fu di fatto mai richiesto agli ecclesiastici, per motivi di opportunità. Fu invece ripristinato, dopo la parentesi del 1848, il giuramento previsto dall'art. 6 del Concordato per i nuovi vescovi nominati; cfr. MAURAIN, pp. 29-30 e 13n.

<sup>239</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 516.

generico all'eredità del 1789, che poteva essere declinato nelle maniere più contraddittorie, piuttosto che più precisi e vincolanti riferimenti costituzionali alle tanto vituperate libertà di stampa, di coscienza e dei culti (per quanto questa fosse implicitamente citata nell'art. 26).

Quei cattolici, però, che insistevano da tempo sul significato contro-rivoluzionario del 2 Dicembre e del regime bonapartista nel suo complesso, non potevano passare sotto silenzio l'esplicito riferimento alla rivoluzione del 1789 contenuto nell'art. 1 della nuova costituzione. Il sintagma, infatti, con la sua precisa qualificazione positiva («grands»), non alludeva semplicemente a un bagaglio ideologico, ma evocava una precisa interpretazione storica del 1789 e dei valori positivi che la rivoluzione francese, ai suoi esordi, aveva saputo fondare. A preoccuparli, quindi, non erano tanto i molteplici significati di cui si poteva riempire quel sintagma, quanto l'immagine positiva di un passato recente e ancora problematico che esso immediatamente suggeriva. Da questo punto di vista, la vaghezza costituiva un danno piuttosto che un vantaggio, prestandosi a mantenere sfocato e incerto ciò che al contrario andava assolutamente precisato. Si trattava infatti di chiarire in maniera netta e inequivocabile quali aspetti del 1789 potessero essere accettati, quali dei principî proclamati in quell'anno potessero essere professati dai cattolici in piena sicurezza di coscienza; in altre parole, era necessario definire in che misura essi potessero accettare l'Ottantanove senza con ciò dar mostra di approvare, in nessuna sua parte, il processo rivoluzionario innescato in quel fatidico anno.

Questo bisogno di chiarimento era reso ancora più urgente dal fatto che quasi tutta la stampa parigina si occupò di definire i «grands principes de 1789», presentandoli sotto i punti di vista più diversi. Se uno dei giornali di più stretta ortodossia bonapartista, «Le Constitutionnel», preferiva evitare di utilizzare il sintagma (forse per non mettere in imbarazzo i molti sostenitori cattolici del principe-presidente) e parlava solo dei tre «grands intérêts créés par la révolution de 1789» (cioè la creazione di un ceto di piccoli proprietari terrieri mediante lo smembramento dei grandi demani feudali, la liberalizzazione del commercio interno e l'abolizione delle «classes politiques»), altri giornali, come «La Gazette de France», di orientamento monarchico-liberale, il «Pays», o il repubblicano «Siècle», affrontavano direttamente la questione, riscontrando sostanzialmente i «principes de 1789» nei principî richiesti dai *cahiers de doléances*, parzialmente riconosciuti dalla dichiarazione regia del 23 giugno 1789 e infine sanciti dalla costituzione del 1791<sup>240</sup>. Da parte sua, il redattore-capo dell'influente e liberale «Journal

---

<sup>240</sup> Cfr. A. GRANIER DE CASSAGNAC, *La Constitution*, «Le Constitutionnel», 19 gennaio 1852; «La Gazette de France», 16 gennaio 1852; «Le Pays», idem; *Les principes de 1789*, «Le Siècle», 17-18 gennaio 1852, che pubblicò, quali basi testuali da cui desumere quei principî, il rapporto di Clermont-Tonnerre sui *cahiers de doléances* del 27 luglio 1789, la dichiarazione regia del 23 giugno 1789 e la legge del 1° ottobre 1789 «contenant les bases de la future constitution». Questi tre giornali riassumevano i «principes de 1789» in una specie di decalogo che comprendeva: l'inviolabilità della proprietà, la libertà personale e di domicilio, la libertà di stampa, la libertà di coscienza, di culto e l'uguaglianza civile e politica di tutti i culti riconosciuti, l'uguaglianza di tutti i cittadini davanti

des débats», Armand Bertin, non nascose la sua soddisfazione per la «netteté» con cui i «principes de 1789» erano stati rivendicati nella nuova carta fondamentale e giustificò, proprio alla luce dell'art. 1, l'assenza di più espliciti riferimenti ai diritti e alle libertà fondamentali. A suo parere, se la costituzione del 1852 fosse stata attuata in conformità all'eredità rivoluzionaria moderata e all'«esprit des grands principes de 1789», essa non avrebbe tardato a «railler ceux même qui, dans l'état actuel des choses, la trouveraient incomplète ou défectueuse» e nessuno avrebbe potuto lamentarsi «du frein mis à la licence et de la force donnée au pouvoir pour protéger efficacement la société»<sup>241</sup>.

Queste prese di posizione imponevano una risposta cattolica e a farsene carico fu, una volta di più, «L'Univers». Due giorni dopo l'emanazione della costituzione, Veuillot le dedicò infatti un editoriale di commento; egli affettava tranquillità e anche una certa soddisfazione per la nuova carta fondamentale (essa era «telle qu'on l'attendait» e rispecchiava fedelmente i progetti già esposti dal suo autore in precedenza) e liquidava la questione del giuramento in qualche riga poco significativa. Veuillot affrontava poi il nodo centrale, quello dei «principes de 1789». Cosa piuttosto inconsueta per un intransigente del suo calibro, abituato a tranciare nettamente ogni questione, egli procedeva questa volta per distinzioni:

Nous ne sommes point alarmés – scriveva – de la déclaration faite en honneur des «principes de 89», quoique cette formule par elle-même ait toujours quelque chose d'inquiétant. Il y a plusieurs espèces de principes de 89: ceux des cahiers, ceux de la déclaration du roi, ceux de l'Assemblée constituante. Ce que les cahiers voulaient, ce que le roi acceptait, tout le monde le veut ou l'accepte; c'était le fonds constitutif de la monarchie française. Il n'y a point de théorie, si ferme qu'elle soit, qui ne s'incline à cet égard devant les faits accomplis. Le 89 de l'Assemblée constituante, le vrai 89 révolutionnaire, est antipathique au caractère national. C'est le dogme des philosophes, des parlementaires, des niveleurs; c'est l'abus de la liberté. Loin de consacrer ces prétendus principes, la constituante nouvelle en est la négation<sup>242</sup>.

Il sintagma si prestava quindi a designare più cose allo stesso tempo e l'Ottantanove i cui principî venivano inseriti in testa alla nuova costituzione poteva essere storicamente declinato in vari modi: vi era il 1789 del re, della monarchia e dei *cahiers de doléances* e quello dei *philosophes* e dell'Assemblea costituente. Due Ottantanove, uno monarchico e uno rivoluzionario, e di conseguenza due diverse «espèces» di «principes»: quelli che costituivano l'essenza della monarchia e dello spirito nazionale e quelli che gli erano invece assolutamente antitetici,

---

alle imposte e alla legge, l'uguale ammissibilità di tutti i cittadini alle cariche pubbliche, l'istituzione di assemblee provinciali e comunali elettive per il governo locale, l'indipendenza della magistratura. Va rilevata l'assenza del benché minimo riferimento alla *Déclaration de droits de l'homme et du citoyen*.

<sup>241</sup> «Journal des débats», 16 gennaio 1852.

<sup>242</sup> «L'Univers», 17 gennaio 1852, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. V, pp. 31-3 (corsivi miei).

cioè i dogmi capovolti dei livellatori sociali, degli adoratori della libertà assoluta. I «grands principes» della costituzione bonapartista non avevano nulla a che spartire con quest'ultimi, cioè con il «mauvais esprit de 89» – come lo chiamava Veuillot –, e potevano semmai essere identificati con i primi, sebbene ciò non venisse apertamente affermato. Tale distinzione, qui ancora embrionale e abbozzata, non fuggiva però del tutto le preoccupazioni e i timori sull'avvenire: il portato negativo dell'Ottantanove era sempre vivo nella società francese e poteva insinuarsi negli uomini chiamati a far funzionare le buone istituzioni previste dalla legge fondamentale. Bisognava perciò stare vigili e prevenire simili infiltrazioni rifondando l'ordine materiale restaurato sull'ordine morale, di cui solo la Chiesa poteva essere garante, una Chiesa alla quale era quindi necessario riconoscere la più ampia libertà di azione e di influenza sulla società francese.

Veuillot tracciava così una linea di demarcazione netta tra due Ottantanove antitetici e manicheisticamente contrapposti, tutti e due “produttori” di principî, ma di principî opposti. L'interpretazione storica unilaterale del 1789 suggerita dai vari documenti bonapartisti veniva quindi, se non apertamente contestata, sicuramente piegata alle esigenze del pubblico cattolico, spezzando il binomio Ottantanove-rivoluzione e ammettendo che nel 1789 fosse effettivamente successo qualcosa di storicamente rilevante, ma che non si identificava con l'empia rivolta dei costituenti. Veuillot non andava oltre queste vaghe suggestioni e lasciava di fatto irrisolto il nodo problematico centrale, quello dei contenuti: se si riconosceva l'esistenza di «principes de 1789» sani e positivi, in che cosa consistevano esattamente?<sup>243</sup>

La questione era solo rimandata e venne ripresa dall'«Univers» meno di una settimana dopo. Il 23 gennaio il giornale pubblicò infatti un denso editoriale sulla questione, di cui era autore Jean-Baptiste-Victor Coquille, uno dei redattori di riferimento per le questioni storico-giuridiche<sup>244</sup>. Coquille riprendeva da dove Veuillot si era fermato: la distinzione, cioè, tra due Ottantanove, due «courants d'idées» manifestatisi in quell'anno, da una parte la monarchia,

---

<sup>243</sup> Commentando rapidamente la nuova costituzione francese, anche la redazione della «Civiltà cattolica» affrontò il nodo di quali fossero di preciso i «grands principes de 1789» e lo risolse con una formula abbastanza elusiva: «Tuttavia non dissimuleremo che il primo titolo della Costituzione nel *riconoscere, fermare e garantire i grandi principî del 1789*, ci ha naturalmente creata qualche apprensione. Ma questa ci sembra abbastanza sgombrata dal contesto della Costituzione stessa, e più ancora dal preambolo che le va innanzi. Da questo non men che da quella apparisce chiaro per principî del 1789 doversi intendere quelle modificazioni al pubblico diritto della Francia le quali sarebbero state introdotte anche senza la rivoluzione, e che furono generalmente accettate da quasi tutta la colta Europa»; «Civ. Catt.», s. I, vol. VIII (1852), pp. 353-4.

<sup>244</sup> Su Coquille, avvocato prestato al giornalismo, cfr. «L'Univers», 17, 21 gennaio e 25 febbraio 1891; e V. DAVIN, *Jean-Baptiste-Victor Coquille*, «Revue du monde catholique», 106 (1891), pp. 45-64 e 225-45. È necessario precisare che nell'autunno 1851 Coquille aveva già pubblicato alcuni articoli (cfr. «L'Univers», 5, 11 e 14 ottobre 1851) nei quali, in polemica con Saint-Marc Girardin del «Journal des débats», confutava la pretesa di distinguere il 1789 dal 1793 e sosteneva che gli unici «principes de 1789» erano quelli espressi nella costituzione del 1791, la quale conteneva già tutte le dottrine del 1793.

dall'altra i club politici, le società segrete e ovviamente l'Assemblea costituente, la quale era stata mossa fin dal principio dal preciso intento di abbattere la monarchia e l'intero edificio sociale. Da giurista, egli identificava il contenuto dottrinale di quella seconda corrente nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* – «une des plus folles conceptions de l'esprit humain –, nella costituzione del 1791 e nella divisa «maçonnique» *Liberté – Egalité – Fraternité*, rimarcando che a quei documenti e ai principi da essi formulati gli storici dell'«école révolutionnaire» avevano sempre apposto l'etichetta complessiva di «principes de 1789». Non era però su tali principi che il giornalista dell'«Univers» voleva soffermarsi, ma su quelle «idées d'ordre et de réforme qui ont essayé de se faire jour [nel 1789], qui plus tard ont été adoptées et font partie de *notre droit public*»<sup>245</sup>. Il riferimento al «droit public» non era casuale e chiamava direttamente in causa la seconda parte dell'art. 1, rivelando fin da subito quali fossero gli intenti dell'autore: provare che quei «grands principes de 1789», base «du droit public des Français» non erano i principi propugnati dagli storici rivoluzionari, ma altri, profondamente diversi.

I “veri” principi del 1789, per Coquille, erano infatti stati fissati da Luigi XVI in persona durante la «séance royale» del 23 giugno 1789; nei trentacinque articoli della *Déclaration des intentions du roi*<sup>246</sup>, il sovrano aveva infatti tracciato, secondo il giornalista, un piano di riforme «légitimes en soi et en harmonie avec toute la tradition française» e proclamato «toutes nos libertés actuelles»<sup>247</sup> (sebbene non tutte le libertà definite allora fossero sopravvissute alla tempesta rivoluzionaria): «Aucune liberté dont nous jouissons ne date de la Révolution; elles ont toutes été niées et combattues par la Révolution», era l'idea forte di tutto l'articolo.

Per dimostrarla, Coquille passava in rassegna la *Déclaration* regia, valorizzandone i punti che meglio suffragavano la sua tesi: l'impegno a non imporre nuove tasse senza il consenso

---

<sup>245</sup> «L'Univers», 23 gennaio 1852 (qui, come nelle successive citazioni, corsivo mio).

<sup>246</sup> Questa *Déclaration* era preceduta da una *Déclaration du roi concernant la présente tenue des Etats généraux*; entrambi i documenti sono editi, con un ampio corredo storico-critico, in *Recueil des documents relatifs aux séances des Etats généraux, mai-juin 1789*, sous la dir. de G. Lefebvre, vol. I/2, Paris 1962, pp. 274-84. Sulla seduta del 23 giugno, oltre agli studi datati ma ben informati di M. SEPET, *Le serment du Jeu de paume et la déclaration du 23 juin*, «Revue des questions historiques», 26 (1891), vol. XLIX, pp. 491-546, in part. pp. 535-9, J. FLAMMERMONT, *Le second ministère de Necker*, «Revue historique», 16 (1891), vol. XLVI, pp. 1-67, in part. pp. 56-9, e A. BRETTE, *La séance royale du 23 juin 1789, ses préliminaires et ses suites*, «La Révolution française», 22 (1892), pp. 5-44, 120-54, 416-52, e 23 (1892), pp. 55-76, cfr. la precisa ricostruzione di G. LEFEBVRE, *Introduction*, in *Recueil des documents*, pp. 1-131 e la buona sintesi di M. PRICE, *The Road from Versailles. Louis XVI, Marie Antoinette, and the Fall of French Monarchy*, New York 2003, pp. 61-7.

<sup>247</sup> In realtà su questo punto Coquille contraddiceva ciò che aveva scritto solo pochi mesi prima, giacché in uno dei suoi già ricordati articoli dell'ottobre 1851 egli sosteneva che «les grandes réformes sociale et politiques inaugurées par Louis XVI ont soulevé dans la nation un médiocre enthousiasme; elles ont profondément mécontenté le pays; elles ont blessé de nombreux intérêts et mis en suspicion tous les corps constitués. Le pouvoir a commencé par s'affaiblir et se désorganiser de ses propres mains»; «L'Univers», 14 ottobre 1851. Era evidente che Coquille, di fronte al nuovo corso politico e alla nuova costituzione, era stato costretto a rivedere qualcuna delle sue idee, per potersi ritagliare dei «principes de 1789» spendibili in chiave cattolica e conservatrice.

del paese (art. 1), la ratifica della rinuncia ai privilegi fiscali da parte del clero e della nobiltà (art. 9), l'abolizione delle *lettres de cachet* (art. 15), il riconoscimento della libertà di stampa entro i limiti imposti dal rispetto della religione e della morale pubblica (art. 16), e soprattutto l'abolizione delle dogane interne (art. 25) e il riconoscimento di un parziale decentramento amministrativo, mediante l'istituzione di *Etats provinciaux*, da eleggersi in ogni provincia del regno (artt. 17-22)<sup>248</sup>. Nel riassumere in questi punti l'essenza del programma riformistico di Luigi XVI, però, Coquille tradiva troppo la parzialità del suo approccio: esibiva come libertà definitivamente riconosciute, anzi solennemente «proclamées», quelle che nel giugno 1789 erano solo proposte o generiche promesse (tanto più che lo stesso sovrano aveva impiegato con grande parsimonia il termine «liberté»), pareva ignorare la mancanza nella dichiarazione regia di ogni riferimento all'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e al libero accesso di tutti alle cariche pubbliche (principi che non si potevano certo ritenere estranei al diritto pubblico francese di metà Ottocento) e in genere sorvolava sul punto centrale di quella proposta, cioè la decisa volontà del re e del suo *entourage* di mantenere immutati la gerarchia sociale tradizionale a preminenza aristocratica e soprattutto il regime feudale, la cui soppressione era stata espressamente richiesta in molti *cahiers de doléances*<sup>249</sup>. Grazie a tali deformazioni, Coquille poteva così affermare che «tout ce que nous décorons du nom de libertés modernes est donc bien *nien*», e si domandava polemicamente: «quelles libertés avons-nous ajoutées à celles que Louis XVI inaugurerait parmi nous?»<sup>250</sup>.

Del resto, l'obiettività storica non era tra le priorità del giornalista, al contrario. Il suo scopo era infatti erigere un anti-Ottantanove, contrapporre alla *Déclaration* della Costituente una *Déclaration* di ben altro tenore, alla costituzione del 1791 un testo diametralmente antitetico, all'iniziativa parlamentare, desiderosa di stravolgere ogni cosa, le riforme sagge e moderate concesse dal sovrano. Il 1789 diventava così il momento di una fondazione alternativa e contraria rispetto a quella esaltata dai rivoluzionari e dai fautori delle libertà moderne, l'esito

---

<sup>248</sup> Una disamina dettagliata, seppur fortemente critica, del contenuto e del significato della *Déclaration* in A. CHÉREST, *La chute de l'ancien régime, 1787-1789*, vol. III, Paris 1886, pp. 234-45.

<sup>249</sup> Su questo punto insiste, tra gli altri, G. LEFEBVRE, *La révolution française*, éd. revue et augmentée, Paris 1989 [1930], pp. 106-7. L'inadeguatezza della dichiarazione regia rispetto alle esigenze espresse dalla Francia nel 1789 era sottolineata nell'Ottocento anche da uno storico moderato come Joseph Droz, certo non sconosciuto al pubblico cattolico colto; cfr. *Histoire du règne de Louis XVI pendant les années où l'on pouvait prévenir ou diriger la révolution française*, vol. II, Paris 1839, pp. 238-40.

<sup>250</sup> Coquille spiegava che il progetto di riforma regia era fallito a causa dell'opposizione pretestuosa dell'Assemblea nazionale, che voleva solo distruggere ogni traccia dell'*ancien régime* e far scoppiare la rivoluzione, e della debolezza dello stesso Luigi XVI, che non aveva fatto ricorso alla forza per difendere la sua autorità. A questo riguardo il giornalista formulava un giudizio che pareva pensato apposta per il 2 Dicembre: «A certains moments il est nécessaire que l'autorité, amollie dans un long et paisible usage, se relève par une énergique initiative. *C'est la raison des coups-d'état*. Tout gouvernement a le droit de vivre» (corsivo mio).

di un percorso di auto-riforma della Francia tradizionale, non l'inizio di trasformazioni radicali e scellerate. A ben vedere, però, il riferimento alla dichiarazione regia del 23 giugno 1789 era puramente strumentale e serviva solo a fornire un puntello documentario e cronologico, un'origine a cui ricondurre i «grands principes de 1789» per non lasciarli in balia delle interpretazioni rivoluzionarie. In realtà, pur celebrando le libertà «inaugurate» da Luigi XVI, Coquille non aveva intenzione di riconoscere all'Ottantanove un'originalità positivamente creatrice in fatto di diritti e libertà, neanche all'Ottantanove monarchico e riformista. Ne conseguiva una tensione che percorreva tutto l'articolo e trovava sbocco nei due paragrafi conclusivi, dove Coquille scriveva chiaro e tondo che «Louis XVI n'a pas innové; tout ce qu'il voulait n'était que le développement des *principes de notre ancien droit public*», e si lanciava in un'apologia dell'*ancien régime* che appariva quasi paradossale nella sua radicale parzialità:

Il n'était pas besoin, pour arriver à ces réformes, de tout le fracas des Etats-Généraux. Le consentement de l'impôt par la nation n'avait jamais été contesté en France. Quant à l'égalité de l'impôt, si elle n'était pas reconnue dans le sens moderne, elle existait à peu près en fait; l'impôt n'était pas uniformément réparti, mais il pesait sur tous d'une façon ou d'une autre. Si la noblesse avait des exemptions, elle les payait bien par le service de la guerre et par les magistratures qu'elle remplissait gratuitement. Les revenus du clergé étaient affectés aux dépenses d'éducation publique et de charité, qui aujourd'hui sont à la charge de l'Etat.

La Francia non aveva guadagnato nulla dal 1789 e men che meno dalla rivoluzione, la quale aveva anzi estirpato «par le fer et par le feu» molte delle libertà di cui godevano i cittadini in precedenza, e non aveva bisogno di costituzioni scritte e di «chartes modernes», tutte così artificialmente statiche, poiché «elle avait en elle le correctif de tous les abus». Che ne era dunque del riformismo di Luigi XVI e dei «principes de 1789» di ascendenza monarchica? Coquille non li aveva del tutto persi di vista e, dopo aver elogiato le libertà dell'*ancien régime*, compiva un'ultima inversione e introduceva con un eloquente «quoi qu'il en soit» la “morale” conclusiva e definitiva del suo articolo:

Quoi qu'il en soit, il reste démontré que les libertés dont nous faisons honneur à la Révolution ont leur *origine* et leur *formule moderne* dans l'initiative de la royauté. Dans le fond, ces libertés, dont nous nous croyons les inventeurs, étaient, sous d'autres formes, pratiquées par l'ancienne monarchie avec beaucoup plus de sincérité que dans nos monarchies constitutionnelles.

La tensione interpretativa restava dunque irrisolta e Coquille continuava a riferirsi a non meglio definite libertà, collocandone l'origine ora nell'«initiative de la royauté» del 1789, ora nella tradizione secolare della Francia e dell'«ancienne monarchie», sintomo dell'evidente

difficoltà ad affrontare linearmente la questione dei «*principes de 1789*» e a metterla a fuoco in una prospettiva cattolico-intransigente e contro-rivoluzionaria.

In effetti, per Coquille, Veuillot e tanti altri cattolici che si riconoscevano in un'interpretazione fortemente provvidenzialistica e contro-rivoluzionaria del colpo di Stato e del regime instaurato da Luigi Napoleone, la costituzionalizzazione di quel sintagma rappresentava un nodo particolarmente delicato, sul quale venivano a scontrarsi teologia della storia e pragmatismo politico. Da un lato, vi era una visione ormai consolidata della rivoluzione francese e dell'Ottantanove, che negava ogni capacità creatrice positiva al processo rivoluzionario e ai suoi diversi attori, ed esaltava acriticamente la bontà degli equilibri socio-politici precedenti, visti come il prodotto di tradizioni e costumi secolari e la genuina espressione del vero spirito nazionale francese; dall'altro, la necessità pratica di non rigettare apertamente i fondamenti valoriali su cui affermava di fondarsi un regime che, almeno per il momento, si era dimostrato particolarmente sensibile agli interessi della Chiesa e del cattolicesimo. Per quanto difficile da trattare, con le sue complesse implicazioni storico-politiche, quel sintagma non poteva quindi essere ignorato, né semplicemente rifiutato, né tantomeno lasciato in preda ad interpretazioni apertamente antagonistiche: le varie letture che ne venivano date dalla stampa repubblicana, le *avances* di certi ambienti liberali verso il nuovo regime, i tentativi di amplificare ad arte la portata dell'eredità rivoluzionaria rivendicata dalla costituzione, erano tutti rischi che costringevano i cattolici bonapartisti, e il loro principale organo di stampa, ad agire tempestivamente per evitare che altri si accaparrassero il monopolio interpretativo sulle iniziative del principe-presidente. Era quindi giocoforza sforzarsi di adeguare anche la costituzione e il suo articolo primo alla narrazione contro-rivoluzionaria e anti-liberale costruita attorno al 2 Dicembre. Al tempo stesso, si trattava di mettere ben in chiaro fino a che punto e in che misura i cattolici fossero disposti ad accettare i «*principes de 1789*» quale base del diritto pubblico francese e di definire con precisione i confini entro cui Luigi Napoleone doveva mantenersi, nei suoi riferimenti all'eredità rivoluzionaria, se non voleva alienarsi il loro sostegno. Insomma, il sintagma diventava, proprio in virtù della sua costituzionalizzazione, un oggetto politico ineludibile e un terreno di confronto e trattativa su cui i cattolici erano costretti, loro malgrado, a scendere e a prendere posizione.

Questi primi tentativi di inquadrare i «*principes de 1789*» da una prospettiva cattolico-intransigente avevano prodotto esiti particolarmente contorti, scontando l'artificialità di un problema imposto dalle circostanze politiche ma non davvero sentito. L'apporto positivo del 1789 veniva limitato alle blande concessioni riformistiche di Luigi XVI (evidentemente anacronistiche e inadeguate rispetto alla situazione socio-politica francese di metà Ottocento) e



anche questo limitato riconoscimento veniva ulteriormente depotenziato e circoscritto nella misura in cui si sosteneva che il programma di Luigi XVI non aveva in realtà aggiunto nulla di nuovo alle libertà tradizionali di cui il paese già godeva da secoli. Cionondimeno, proprio la prepotente affermazione del concetto di «principes de 1789» nell'arena pubblica francese costrinse i cattolici intransigenti dell'«Univers» a riaprire un capitolo spinoso della storia recente (capitolo che solo nell'ottobre 1851 sembrava ben altrimenti chiuso) e a riposizionarsi rispetto a un tema così delicato come l'interpretazione della rivoluzione francese, sulla quale credevano ormai di non aver nulla da aggiungere o modificare. Il loro sforzo, seppur scarsamente critico e al fondo ben poco convinto, testimoniava non tanto la volontà di accogliere una lettura più sfumata e problematica dell'Ottantanove, quanto la necessità tutta politica di ripresentare idee e concetti sostanzialmente immutati in una veste diversa, più *politically correct*, per così dire, rispetto ai referenti ideologici del regime bonapartista; in altre parole, la pressione politica esercitata dal sintagma imponeva ai cattolici intransigenti *à la* Veuillot di riformulare esteriormente le loro posizioni intorno all'eredità rivoluzionaria – quella, almeno, che veniva evocata dalla formula in questione –, operando alcune distinzioni strategiche e appigliandosi a categorie e argomenti storici che non contraddicessero apertamente la lettera della costituzione.



«LE GRAND SIGNE DE CONTRADICTION DE NOS JOURS»<sup>1</sup>INTERPRETAZIONI E DIVERGENZE CATTOLICHE SULL'OTTANTANOVE  
(1847-55)

## 1. L'Ottantanove di Luigi XVI: cattolici legitimisti e «principes de 1789»

1.1 Cattolicesimo, legitimismo, rivoluzione: una nota preliminare

Per il variegato fronte monarchico francese, il problema dell'interpretazione storica del processo rivoluzionario e del suo portato socio-politico non si era certo posto nel 1851. Fin dalla restaurazione del 1814-15, e già durante gli anni dell'esilio e della proscrizione, la monarchia sopravvissuta si era pensata ed era stata presentata dai suoi sostenitori come del tutto antitetica rispetto a quella rivoluzione che non solo aveva negato l'origine divina dell'istituzione regale, tentando di rifonderla sul consenso nazionale, ma era persino giunta ad abolirla definitivamente, negandone i presupposti giuridico-istituzionali, e a colpirla l'intima sacralità, nella carne di Luigi XVI ghigliottinato<sup>2</sup>. Se la Restaurazione, a cominciare dalla carta del 1814, non aveva sancito un ritorno integrale all'*ancien régime* – come avrebbero voluto i monarchici più oltranzisti – e aveva anzi mantenuto diverse istituzioni e leggi elaborate in epoca rivoluzionaria e napoleonica, nondimeno la contrapposizione tra Monarchia e Rivoluzione, e tra i rispettivi bagagli storico-ideologici, non poteva essere più netta e radicale, risolvendosi nella condanna senza appello e nel rigetto totale della seconda da parte dei fautori della prima.

Il turbolento avvicendamento dinastico del luglio 1830 aveva contribuito a problematizzare ulteriormente questo rapporto, poiché la monarchia di Luigi Filippo d'Orléans, primo *roi des Français*, traeva la sua legittimità e la sua stessa ragion d'essere, quale alternativa al ramo principale della famiglia, dalla sua disponibilità a riconoscere e far propri determinati elementi simbolici e valoriali della rivoluzione francese. La rottura del 1830 generò così una profonda spaccatura tra i monarchici francesi, dividendoli in legitimisti, cioè sostenitori della legittimità del ramo principale dei Borbone, e orleanisti, cioè, per l'appunto, sostenitori della *branche*

---

<sup>1</sup> A. DE BROGLIE, *De l'état de l'opinion publique sur la révolution de 1789*, «Revue des deux mondes», 9 (1855), p. 559.

<sup>2</sup> Spunti interessanti a riguardo in G. GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques*, Paris 1999 [1989].

*cadette*<sup>3</sup>. Questa spaccatura, che si alimentava dei rancori provocati dall'atteggiamento tradizionalmente ambiguo e frondoso degli Orléans rispetto alla monarchia (il padre di Luigi Filippo aveva persino votato la condanna a morte di Luigi XVI) e dall'usurpazione del 1830, risiedeva politicamente nell'attitudine ben diversamente transigente mostrata dagli esponenti dei due rami verso il portato liberale della rivoluzione e soprattutto nella diversa concezione sull'origine del loro potere: legittimità dinastica di diritto divino per la *branche aînée*, sovranità nazionale per la *cadette*; un nodo cruciale, questo, che si ripresentò tutte le volte che, dal 1848 in poi, si tentò di ricomporre la frattura monarchica.

Questo problema era particolarmente sentito dai legitimisti cattolici, per i quali l'opzione contro-rivoluzionaria e anti-liberale rivestiva un valore anche religioso (memori delle sanzioni spirituali fulminate da Pio VI contro l'opera dei rivoluzionari fin dal 1790<sup>4</sup> e delle condanne ribadite da Gregorio XVI nel 1832 contro le cosiddette libertà moderne) e la fedeltà agli eredi diretti di Luigi XVI incarnava l'adesione a una teologia politica della legittimità che nel principio d'autorità e nella sacralità regia individuava i fondamenti di un ordine sociale conforme alle immutabili norme della religione<sup>5</sup>. Tale visione cattolica della legittimità dinastica non era però priva di sfumature e contraddizioni. Nel corso dell'Ottocento, infatti, — come ha messo in luce Philippe Boutry<sup>6</sup> — essa fu vivamente sollecitata, se non esplicitamente messa in discussione, dall'affermazione di un pensiero tradizionalista che, accentuando sempre più l'origine divina dell'autorità in quanto tale, finiva per relativizzare l'importanza della forma istituzionale e dinastica che quella assumeva, e di una corrente ultramontana che, in nome della libertà e degli interessi universali della Chiesa di Roma, non esitava a separarne e anteporne i destini rispetto a quelli di un potere umano necessariamente transeunte.

Proprio alla luce di queste considerazioni e in maniera propedeutica rispetto all'analisi che si svilupperà in questo paragrafo, risulta necessario cercare di definire preliminarmente

---

<sup>3</sup> Per una panoramica generale sui due movimenti cfr. G. DE BROGLIE, *L'orléanisme. La ressource libérale de la France*, Paris 1980, pp. 267ss, S. RIALS, *Le légitimisme*, Paris 1983, R. HERVÉ, *L'orléanisme*, Paris 1992, e J. CHARBONNEL, *Les légitimistes. De Chateaubriand à de Gaulle*, Paris 2006. Rials parla di «fausse symétrie entre l'orléanisme et le légitimisme» (*Le légitimisme*, p. 7): mentre per gli orleanisti l'opzione dinastica era subordinata a una scelta di dottrina politica e di principi (come ribadisce HERVÉ, *L'orléanisme*, pp. 34-5), il legitimismo si fondava e per certi aspetti si esauriva nella fedeltà dinastica, prestandosi di fatto a una grande varietà di soluzioni politiche. Il giusto rilievo di Rials non pare comunque inficiare, nella sostanza, la constatazione di un'evidente polarizzazione dei monarchici francesi intorno a quelle due opzioni dinastico-politiche.

<sup>4</sup> Sull'atteggiamento di Pio VI verso la rivoluzione cfr. G. PELLETIER, *Rome et la révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution française (1789-99)*, Rome 2004, e L. FIORANI, *Una lettura romana della rivoluzione francese, 1789-1799. Pio VI e il grand renversement*, in L. FIORANI, D. ROCCIOLO, *Chiesa romana e rivoluzione francese, 1789-1799*, Roma 2004, pp. 3-521.

<sup>5</sup> Sul punto PH. BOUTRY, *La légitimité et l'Eglise en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Catholiques entre monarchie et république. Mgr Freppel en son temps, 1792-1892-1992*, Paris 1995, p. 165.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, in part. pp. 165-6 e 170-2.

cosa fosse il legittimismo cattolico alla metà del XIX secolo. Come ha giustamente rilevato Stephane Rials, le relazioni tra cattolicesimo e legittimismo furono meno lineari e scontate di quanto possa sembrare a prima vista, almeno prima della cesura fondamentale costituita dalla crisi del 1870-71<sup>7</sup>. Se infatti la maggior parte dei legittimisti si professavano cattolici (pur non mancando tra loro protestanti, ebrei, atei, massoni), essi però non andavano spesso oltre una visione meramente strumentale ed esteriore della religione cattolica; inversamente, molti cattolici ed ecclesiastici, pur auspicando la restaurazione monarchica della *branche aînée*, non traducevano questo favore in un'adesione politica incondizionata alla causa legittimista e la subordinavano all'obbedienza dovuta alle direttive romane (come quando Pio VIII impose nel novembre 1830 all'episcopato francese di accettare la monarchia di Luigi Filippo) e alla difesa degli interessi strettamente religiosi, ritenuti prioritari rispetto a quelli dinastici.

Se negli anni Quaranta vi fu comunque una certa collaborazione politica ed elettorale tra i legittimisti e i *catholiques avant tout* guidati da Montalembert, questa convergenza si fondava però su basi molto effimere, poiché contraddiceva le alleanze “a sinistra” che il partito legittimista continuava a stipulare, in funzione anti-governativa, con forze apertamente anticlericali, e si scontrava con priorità difficilmente conciliabili: per i legittimisti scopo precipuo restava la restaurazione della *branche aînée*, mentre per i cattolici, che andavano proprio allora dotandosi, con il *Comité pour la défense de la liberté religieuse* e il cosiddetto *parti catholique*, di una propria embrionale organizzazione partitico-elettorale, l'obiettivo prioritario era la difesa degli interessi cattolici in nome delle libertà garantite dalla carta del 1830<sup>8</sup>. La rivoluzione del 1848 modificò momentaneamente tale situazione, contribuendo a riavvicinare i due gruppi, che confluirono insieme nelle fila del partito dell'ordine; ma le divergenze politiche non tardarono a riemergere – come si è visto nel primo capitolo –, di fronte all'ascesa di Luigi Napoleone e al colpo di Stato del 1851.

Restava comunque il fatto, chiaramente avvertito dagli spiriti più pragmatici, che i cattolici avevano più cose in comune con i legittimisti che con qualunque altro gruppo o partito politico e che qualsiasi iniziativa cattolica, per avere speranze di successo, doveva necessariamente confrontarsi con l'opinione legittimista e cercare di ottenerne l'appoggio (materiale e morale), poiché – piacesse o no – la maggioranza delle élites cattoliche ed ecclesiastiche francesi continuava a nutrire evidenti simpatie legittimistiche. Come scriveva lucidamente Foisset a Montalembert nel settembre 1851, pregandolo di temperare i suoi attacchi contro i fautori

---

<sup>7</sup> Cfr. S. RIALS, *Légitimisme et catholicisme (1830-1883)*, in ID., *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987, pp. 193-219 (dove sviluppa e riprende *Le légitimisme*, pp. 38-46).

<sup>8</sup> Cfr. RIALS, *Légitimisme et catholicisme*, pp. 197-200, e H. DE CHANGY, *Le mouvement légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1833-1848)*, Rennes 2004, pp. 247-65.

della legittimità dinastica: «Ils [i legittimisti] sont moins bons catholiques que je ne le voudrais, mais ce n'en est pas moins dans leurs rangs qu'il y a les plus de catholiques»<sup>9</sup>.

Fatte queste premesse, è opportuno precisare che con il titolo “cattolici legittimisti” si intende qui designare quel gruppo di cattolici – di cui Falloux fu forse l'esponente più in vista – i quali, nei primi anni Cinquanta, pur senza deflettere da una convinta difesa degli interessi della religione e della libertà della Chiesa, rimasero nondimeno fedeli al principio della legittimità dinastica, operando attivamente sul piano politico e intellettuale per favorire la restaurazione del conte di Chambord (Enrico V), nella consapevolezza che quell'esito politico non poteva andare disgiunto da quella profonda rigenerazione religiosa e morale della Francia che solo una libera e rinnovata azione pubblica del cattolicesimo poteva assicurare. Il ricorso a tale “etichetta”, pertanto, non vuole tanto rimandare a una presunta omogeneità di sensibilità religiosa (laddove permanevano invece tra i cattolici legittimisti orientamenti molto diversi a riguardo: gallicani, ultramontani, cattolico-liberali, intransigenti), quanto sottolineare la loro comune volontà di tenere unite sfera politica e sfera religiosa, fedeltà cattolica e fedeltà dinastica, fungendo così da raccordo tra *légitimistes d'abord* e *catholiques d'abord*<sup>10</sup>. Certo, ognuno di loro declinò e visse in modo necessariamente personale lo sforzo di conciliare e far coesistere queste dimensioni, soprattutto nei momenti di maggior sollecitazione politica (come dopo il colpo di Stato), ma quel che preme qui rilevare è la consapevolezza, propria di quei cattolici, della necessità di continuare a operare con coerenza su entrambi i piani, senza subordinazioni strumentali né esclusivismi<sup>11</sup>.

Proprio da questi ambienti furono avanzate proposte interpretative in merito alla rivoluzione francese e ai principî del 1789 speculari ma diverse rispetto a quelle dei cattolici bonapartisti à la Veillot, proposte che testimoniavano il tentativo dei cattolici legittimisti, pur con accenti non sempre omogenei tra loro, di inquadrare la rilettura di quegli eventi germinali della Francia moderna in una precisa cornice politica e di delimitare il portato dell'Ottantanove entro confini cronologici e ideologici tali da renderlo compatibile sia con la loro sensibilità cattolica, che con la loro fedeltà dinastica.

---

<sup>9</sup> Foisset a Montalembert, 13 settembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 450.

<sup>10</sup> Su questo punto cfr. A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, vol. I, Paris 1888, pp. 177-8.

<sup>11</sup> Da parte loro, i *catholiques avant tout* non esitavano a rinfacciare ai cattolici legittimisti di «poursuivre un autre dessein que la pleine et entière liberté de l'Eglise»; L. VEUILLOT, *Le parti catholique. Réponse à M. de Falloux*, Paris 1856, p. 47.

## 1.2 «Principes de 1789» e riformismo regio: i discorsi di Falloux e Berryer (1851)

Tra maggio e luglio del 1851 Luigi Napoleone e i deputati dell'Assemblea nazionale si misurarono in un duro braccio di ferro intorno alla proposta di revisione della costituzione del 1848, da cui il principe-presidente intendeva espungere il vincolo di non rieleggibilità (art. 45) che gli impediva di aspirare legalmente al secondo mandato<sup>12</sup>. Sostenuta fin dal 1850 dalla maggioranza dei consigli generali di dipartimento, dibattuta a lungo dalla stampa e invocata tramite una vasta campagna di petizioni orchestrata dal partito *éllyséen* e dal governo (campagna che raccolse in tutta la Francia quasi un milione e mezzo di firme<sup>13</sup>), la proposta di revisione approdò infine all'Assemblea alla fine del maggio 1851. Un'apposita commissione, formata da quindici membri scelti omogeneamente tra i principali gruppi politici parlamentari, fu incaricata di esaminare le petizioni popolari e i progetti presentati collettivamente o a titolo personale da vari deputati, e di determinare i termini della proposta di revisione su cui i rappresentanti sarebbero stati concretamente chiamati a discutere e deliberare. Rigettate tutte le altre proposte, la commissione si pronunciò a maggioranza (nove voti contro sei) per una revisione totale della costituzione, andando quindi ben oltre le modifiche circoscritte auspiccate dai sostenitori di Luigi Napoleone.

Come Alexis de Tocqueville, nominato relatore, spiegò all'Assemblea l'8 luglio 1851, la maggioranza della commissione riteneva le debolezze della costituzione troppo profonde ed estese per potersi limitare ad apportarvi qualche parziale miglioria; poiché le loro critiche riguardavano «le mode même suivant lequel s'exerce aujourd'hui, dans l'élection de l'Assemblée, et surtout dans celle du président, la souveraineté du peuple» e «l'origine, le nombre et l'étendue des grands pouvoirs», cioè le «principales pièces de la machine du gouvernement, on ne saurait refaire celles-là sans toucher nécessairement à toutes les autres», ed era pertanto necessario «remanier plus ou moins profondément, mais en totalité, l'ensemble de l'œuvre»<sup>14</sup>. Evidentemente la revisione totale chiamava in causa la stessa forma di governo e avrebbe anche potuto comportare un abbandono della repubblica in favore della monarchia. Tocqueville riferiva che la commissione non aveva eluso questo punto capitale e aveva anzi discusso

---

<sup>12</sup> La ricostruzione più dettagliata sulla questione della revisione resta quella di P. DE LA GORCE, *Histoire de la seconde république française*, Paris 1898, vol. II, pp. 410-41.

<sup>13</sup> Cfr. B. MÉNAGER, *Les Napoléon du peuple*, Paris 1988, pp. 108-9 e 430.

<sup>14</sup> *Rapport fait par M. de Tocqueville, au nom de la Commission chargée d'examiner les propositions sur la révision de la Constitution*, in A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, vol. III.3, texte établi et annoté par A. Jardin, Paris 1990, pp. 444-5; sulle idee di Tocqueville in merito alla revisione e il suo ruolo nella commissione cfr. anche i documenti, editi e inediti, raccolti ivi, pp. 417-62, e l'analisi di A. COUTANT, *Tocqueville et la constitution démocratique. Souveraineté du peuple et libertés. Essai*, Paris 2008, pp. 506-17.

la possibilità di porre esplicitamente «la question de république ou de monarchie»; se essa aveva riconosciuto che l'attuale Assemblea, eletta in virtù di una costituzione repubblicana, non aveva il potere di «proposer à la nation de sortir de la république», aveva però ugualmente respinto l'idea che si potesse imporre alla futura Costituente una pregiudiziale in favore della repubblica. La questione, che tanto stava a cuore ai legittimisti, era quindi apertamente posta, seppur rinviata a un secondo momento. Divisa sotto tanti punti, la commissione si era invece trovata del tutto unanime nel ribadire che, qualora la revisione fosse stata respinta, la costituzione doveva essere rispettata come e più di prima, e anzi l'eventuale insuccesso della revisione le avrebbe fornito «une consécration nouvelle», vincolando tutti, presidente e Assemblea, al rispetto della più stretta legalità<sup>15</sup>.

La revisione fu sottoposta in quei termini al giudizio dell'Assemblea. Se la sinistra repubblicana, costituita da circa un quarto dei deputati, non poteva che respingere in blocco e senza esitazioni un atto che avrebbe minato l'intero edificio costituzionale del 1848 e vanificato le speranze *démoc-soc* di ottenere un significativo successo politico alle elezioni del 1852, la maggioranza conservatrice, composta da legittimisti, cattolici, orleanisti e repubblicani moderati, non riuscì a concordare una linea unitaria, dimostrando una volta di più la sua fragilità e frantumandosi in una pluralità di posizioni: chi sosteneva la revisione per favorire il presidente, chi come un male minore, chi per qualche altro calcolo politico; chi invece la respingeva per impedire un eccessivo rafforzamento di Bonaparte, chi per aprire la strada a candidati presidenziali più prossimi all'una o dell'altra branca dinastica, in previsione di una futura restaurazione monarchica<sup>16</sup>.

I legittimisti giungevano al dibattito sulla revisione fortemente divisi. Sebbene Pierre-Antoine Berryer e Falloux, i due leader parlamentari più in vista del gruppo, fossero riusciti a far approvare dalla cosiddetta “riunione della rue de Rivoli” (una sorta di organo consultivo legittimista) una mozione che riconosceva le necessità di discutere quanto prima una proposta di revisione totale, evitando di rimandarla al 1852, un gruppo di legittimisti intransigenti, appoggiato dall'«Opinion publique», giornale diretto dal deputato Alfred Nettement, riteneva inopportuna la discussione, temendo di fare il gioco di Luigi Napoleone e di allontanare la restaurazione monarchica; piuttosto che «un gouvernement bâtard» – come lo definì Nettement – essi preferivano mantenere la repubblica così com'era<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Rapport fait par M. de Tocqueville*, pp. 445-7.

<sup>16</sup> Una sintetica ma utile panoramica sulle varie opzioni della maggioranza pro e contro la revisione è fornita da RIALS, *Le légitimisme*, pp. 71-2.

<sup>17</sup> Notizie sulle tensioni e i dibattiti sorti tra i legittimisti nell'estate del 1851 si possono trovare nella corrispondenza tra Falloux e Berryer, in BNF, *Falloux*, NAF 28125 (11), cc. 54ss (copie di lettere di Falloux a Berryer;



A complicare gli equilibri interni al gruppo legitimista, nell'estate 1851, si aggiungeva anche la grana della fusione dinastica. Il progetto di revisione costituzionale totale caldeggiato da Berryer e Falloux si basava infatti, in larga parte, sulla speranza di poter ricomporre i dissidi che dal 1830 in poi avevano spaccato in due la famiglia reale e i suoi sostenitori, convincendo gli eredi di Luigi Filippo a riconoscere il conte di Chambord quale unico e legittimo pretendente al trono di Francia; per loro, infatti, fusione e revisione erano le facce della medesima medaglia, poiché avrebbero permesso, insieme, di concentrare tutte le energie e le risorse dei monarchici allo scopo di realizzare la restaurazione legale della monarchia. Di un ricongiungimento tra i due rami borbonici si era cominciato a parlare già all'indomani della rivoluzione del 1848, ma solo agli inizi del 1851 si era realizzato qualche significativo progresso in questo senso<sup>18</sup>, grazie soprattutto all'impegno di Berryer, il maggior sostenitore legitimista della fusione. Sebbene la cosiddetta circolare di Wiesbaden, diffusa a nome del conte di Chambord nell'agosto 1850, fosse stata vista come una delegittimazione degli sforzi di Berryer per favorire il riavvicinamento con gli Orléans e per stimolare una certa "liberalizzazione" del legitimismo, il 16 gennaio 1851 Berryer rilanciò la posta, definendo in un vibrante discorso all'Assemblea nazionale le linee-guida di un programma politico su cui tutti i monarchici avrebbero potuto confluire e in cui la fedeltà dinastica si coniugava all'esplicita accettazione del governo parlamentare e di determinate «libertés publiques»:

Oui, il n'y a pas ici de légitimiste, ou d'orléaniste, ou de républicain modéré, il n'y en a pas un qui conteste maintenant et qui repousse un seul des *grands principes fondamentaux d'un gouvernement représentatif et régulier*; il n'y a personne parmi nous qui soit en désaccord sur aucun de ces principes: égalité devant la loi, *liberté de conscience, séparation de l'ordre civil et de l'ordre religieux*, égalité d'admissibilité à tous les emplois, à tous les avantages sociaux. Oui, nous les voulons tous, et c'est pour cela que nous devons nous unir pour réaliser les garanties pratiques, les garanties permanentes de ces droits, de ces libertés, de ces intérêts, dans un gouvernement constitutionnel et parlementaire<sup>19</sup>.

---

gli originali sono conservati, in maniera frammentaria, in ANF, *Berryer*, 223 AP, 7, dossier 3, e 223 AP 33) e NAF 28125 (12), cc. 65ss (originali di Berryer a Falloux); si vedano inoltre i numeri di luglio-agosto 1851 dei giornali legitimisti «L'Union» (favorevole a Berryer e Falloux) e «L'Opinion publique», e le ricostruzioni posteriori di FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, vol. II, pp. 73-84 e 105-8 (da confrontare con E. BIRÉ, *La presse royaliste de 1830 à 1852. Alfred Nettement, sa vie et ses œuvres*, Paris 1901, pp. 403-7) e CH. DE LACOMBE, *Vie de Berryer (d'après des documents inédits)*, vol. III, Paris 1895, pp. 103-9.

<sup>18</sup> Sulle vicende interne al legitimismo e i primi tentativi di fusione nel 1850-51 cfr. FALLOUX, *Mémoires*, vol. II, pp. 7-42, LACOMBE, *Vie de Berryer*, vol. III, pp. 41-100, C.-N. DESJOYEUX, *La fusion monarchique, 1848-1873*, Paris 1913, pp. 1-41, RIALS, *Le legitimisme*, pp. 65-73, e D. DE MONTPLAISIR, *Le comte de Chambord, dernier roi de France*, Paris 2008, pp. 236-57.

<sup>19</sup> *Œuvres de Berryer. Discours parlementaires*, vol. V, Paris 1875, p. 100 (corsivi miei). Il discorso fu pronunciato il 16 e non il 15 gennaio 1851 (come erroneamente riportato da alcuni), durante il dibattito parlamentare relativo alla controversia tra il presidente e il generale Changarnier.

Qui risiedeva in effetti la chiave di volta di tutta la fusione. Gli Orléans non avrebbero infatti mai accettato di sottomettersi *sic et simpliciter* alla *branche aînée*, rinnegando i principi su cui era stato stipulato il patto tra re e nazione nel 1830 e sconfessando l'opera di Luigi Filippo, morto in esilio nell'agosto 1850; al contrario, la ricomposizione dinastica doveva risultare da un accordo pattizio, per cui Chambord, in cambio del riconoscimento dei suoi diritti al trono, si sarebbe dovuto impegnare a concedere determinate garanzie liberal-costituzionali. Per alcuni mesi questo accordo parve concretamente fattibile. Il pretendente legitimista, che Berryer aveva eloquentemente chiamato in causa nel suo discorso, presentandolo come favorevole alle sue idee («j'ai trouvé dans le cœur du prince tous ces sentiments, tous ces principes, toutes ces pensées, toutes ces convictions»<sup>20</sup>), ne avallò le dichiarazioni in una lettera del 23 gennaio 1851, nota come lettera di Venezia, appoggiando il progetto di fusione e i suoi presupposti liberali con una nettezza che fece sensazione in Francia: in un passaggio egli diceva di rispettare «la civilisation et la gloire contemporaine [de la France] autant que les traditions et les souvenirs de son histoire» e affermava senza mezzi termini che «l'unique but de [son] ambition» era concedere ai principi esposti da Berryer «toutes les garanties qui leur sont nécessaires par des institutions conformes aux vœux de la nation, et fonder, d'accord avec elle, un gouvernement régulier et stable, en le plaçant sur la base de l'hérédité monarchique et sous la garde des libertés publiques»<sup>21</sup>.

Queste aperture rimasero però sostanzialmente lettera morta e non portarono ad alcun reale riavvicinamento; certo, vi furono nei mesi successivi dei contatti epistolari tra i due rami ma non si andò oltre generiche assicurazioni di stima e rispetto reciproci. Da un lato, infatti, gli Orléans e i loro sostenitori, come Adolphe Thiers, non volevano prendere alcun impegno, sperando di poter trarre il massimo vantaggio dall'*impasse* della non-rieleggibilità di Bonaparte e magari di far eleggere uno dei propri principi alla presidenza. Dall'altro, alcuni legitimisti più legati al ricordo della Restaurazione non vedevano di buon occhio le concessioni contenute nella lettera di Venezia, mentre altri, di per sé favorevoli al programma di Berryer, temevano però che il partito perdesse la propria identità nello slancio fusionista, sacrificando i principi al pragmatismo. Lo stesso conte di Chambord, accortosi forse di aver promesso più di quanto fosse davvero disposto a concedere, si chiuse in un immobilismo attendista e non sfruttò l'occasione che si era venuta a creare. Nel luglio 1851, pertanto, le prospettive di una fusione erano ormai, se non completamente naufragate, certo sempre più lontane e incerte,

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 104.

<sup>21</sup> La lettera di Venezia è edita in LACOMBE, *Vie de Berryer*, vol. III, pp. 86-8; citazione a p. 87. Sulla genesi del testo, modificato in alcuni punti dallo stesso Berryer con l'avallò di Chambord, cfr. ivi, pp. 85-6, e MONTPLAISIR, *Le comte de Chambord*, pp. 253-4.

come dimostravano le crescenti divergenze negli orientamenti parlamentari degli orleanisti e dei legittimisti. Berryer, Falloux e i fusionisti di entrambi i partiti non si davano tuttavia per vinti e speravano anzi che proprio in virtù della revisione costituzionale, qualora tempestivamente approvata, si sarebbe potuta realizzare l'agognata ricomposizione dinastica<sup>22</sup>.

Tutti questi elementi influirono inevitabilmente sul tono dei discorsi che Berryer e Falloux tennero davanti all'Assemblea durante il dibattito parlamentare che si svolse dal 14 al 19 luglio 1851 e si concluse – come noto – con la sconfitta della proposta di revisione totale, che non riuscì a ottenere la maggioranza qualificata di tre quarti dei voti. I due deputati legittimisti affrontarono infatti nei loro interventi il problema del rapporto tra monarchia tradizionale e principi liberali, ponendolo, anche in risposta alle pressioni degli oratori repubblicani, sul terreno del fondamentale rapporto tra quei principi e l'esperienza storica della rivoluzione francese.

Cattolico legittimista, Alfred de Falloux tenne il suo intervento in una data particolarmente evocativa, il 14 luglio. Dopo aver difeso il diritto e il bisogno di rivedere integralmente la costituzione e aver troncato la questione della scelta fra monarchia e repubblica chiedendo «la substitution du principe de la monarchie au principe de la république», egli toccava il nodo delicato della rivoluzione. A tale riguardo, volendo precisare il significato delle sue parole per evitare che venissero bollate acriticamente come il solito attacco conservatore contro la rivoluzione, Falloux spiegava:

quand je dis [...] «la révolution» je ne veux pas parler de ce que l'on entend injustement, mais enfin de ce que l'on entend habituellement par *ce mot consacré*: «des conquêtes de 89». Permettez-moi de vous dire que personne de sensé, depuis soixante ans, n'entend rien contester de ce que la révolution a pu produire dans le sens des *grandes garanties*, des *grandes conquêtes pour la véritable liberté*.

[...] La révolution française durera toujours; la révolution française comprise dans ses grandes conquêtes, celles que l'habitude historique, que le langage vulgaire appelle les «conquêtes de 89», la révolution française qui remonte plus loin, mais sur l'origine de laquelle il est inutile de discuter en ce moment, *la révolution française est acquise, inaliénable, impérissable*. Rapportez-vous-en au bon sens [...] pour savoir que personne n'apportera ici de réquisitoire contre *la partie saine*, contre *la partie morale, libérale*, contre *la partie invincible de la révolution française*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Nel maggio 1851 Berryer, chiedendo a Falloux di perorare la causa della revisione immediata durante una seduta della riunione della rue de Rivoli alla quale non poteva prender parte, lo pregava di «montre[r] la fusion détruite par le refus de la révision»; FALLLOUX, *Mémoires*, vol. II, p. 76.

<sup>23</sup> Il discorso in A. DE FALLLOUX, *Discours et mélanges politiques*, vol. I, Paris 1882, pp. 329-64; citazioni a pp. 354 e 358-9 (corsivi miei).

Falloux riconosceva quindi nella rivoluzione francese un processo irreversibile, destinato a durare per sempre e a influire ancora a lungo sulla società, un processo, insomma, con cui bisognava fare i conti obiettivamente. Egli non si limitava però a questo realismo rassegnato e si mostrava disposto ad ammettere che l'eredità rivoluzionaria presentasse anche una parte sana, morale, liberale, che nessuna persona di buon senso – lui e i suoi colleghi legittimisti compresi – si sarebbe più sognata di rimettere in discussione. Questa parte sana aveva un nome, un titolo ben preciso: «des conquêtes de 89»; pur sottolineando, quasi per giustificarsi, di aver utilizzato quel sintagma un po' roboante e retorico perché era ormai consacrato dall'«habitude historique» e dal «langage vulgaire», egli non esitava comunque a ripeterlo più volte e soprattutto a precisarne il significato: che cos'altro erano quelle «conquêtes de 89» se non le «grandes garanties», o piuttosto le «grandes conquêtes pour la véritable liberté»? Senza sviluppare appieno il suo pensiero, Falloux lasciava nondimeno intendere ai suoi ascoltatori (forse pensando più a certi colleghi che a certi avversari) che la rivoluzione francese, o almeno quella parte incarnata della data-simbolo del 1789, non poteva più essere brandita come arma ideologica per dividere manicheisticamente destra e sinistra, monarchici e repubblicani, né poteva più essere presentata semplicisticamente come un idolo monolitico da incensare o da abbattere. Come legittimista e come cattolico, Falloux rivendicava quindi la necessità di confrontarsi serenamente con «la partie invincible de la révolution française», nella consapevolezza che quell'evento aveva causato una cesura storica irreversibile.

Sulle origini della «révolution française comprise dans ses grandes conquêtes» Falloux affermava esplicitamente di non volersi soffermare, pur alludendo al fatto che esse rimontassero «plus loin» del 1789; di quelle origini parlò invece nel dettaglio, il 16 luglio, Berryer, quasi a voler proseguire e sviluppare il discorso del collega e amico. In effetti il suo intervento dipendeva strettamente da quello di Falloux: Berryer non si era iscritto alla tribuna all'inizio del dibattito, ma chiese la parola quello stesso giorno, con il preciso intento di rispondere agli attacchi del deputato repubblicano Louis Michel (de Bourges)<sup>24</sup>: questi aveva infatti ripreso le parole di Falloux sulle conquiste del 1789 e le aveva ritorte contro i legittimisti, sostenendo che accettare l'Ottantanove comportava necessariamente accettare il processo rivoluzionario

---

<sup>24</sup> Il suo biografo scrive infatti che «Berryer avait demandé la parole pendant le second discours de M. Michel (de Bourges)» (il cui discorso fu ripartito tra le sedute del 15 e 16 luglio), fatto confermato dal verbale ufficiale riportato sul «Moniteur universel», 17 luglio 1851, p. 2034. Sul discorso precisa: «sa pensée était profondément méditée; le sujet avait inspiré toute sa vie; la forme était absolument improvisée»; LACOMBE, *Vie de Berryer*, vol. III, p. 119. Non vi è ragione di dubitare di questa ricostruzione, tanto più che tra le carte di Berryer conservate alle ANF non si trovano documenti relativi alla stesura del testo (appunti, brogliacci, minute) e lui stesso alludeva nel discorso alla mancanza di preparazione. Più che del tutto improvvisato, il discorso fu verosimilmente abbozzato, almeno nelle linee generali, già dopo la seduta del 15, dove Michel aveva duramente contestato Falloux e la Restaurazione. Il testo del discorso di Michel si può trovare in *Révision de la constitution. Discours prononcés pour ou contre cette question, qui intéresse toute la France*, Paris 1851, pp. 67-84.

nella sua interezza, senza distinzioni speciose, e costituiva un'implicita professione di repubblicanesimo, poiché nessuna monarchia, men che meno quella incarnata da Chambord, erede diretto della Restaurazione, poteva soddisfare adeguatamente i bisogni socio-politici generati dalla rivoluzione del 1789.

Il discorso di Berryer non era dunque solo una dichiarazione di idee e d'intenti sulla revisione, ma anche e soprattutto una risposta a caldo, pronunciata a braccio, contro l'interpretazione della rivoluzione e della monarchia offerta da Michel. La questione ruotava inevitabilmente intorno alla data fatidica, il 1789, e Berryer riprendeva il ragionamento proprio là dove Falloux l'aveva interrotto:

nous ne sommes pas des *insensés*! – affermava perentorio – parce que nous reconnaissons le travail des temps, les progrès, les changements les modifications inévitables d'une société qui marche, qui se développe [...]; parce que nous reconnaissons ces transformations de la société, parce que nous revendiquons les *grandes réformes de 1789*, parce que, à la suite de quatorze siècles, nous voulons et nous réclamons les institutions politiques, les libertés publiques dont le principe fut alors consacré.

Quindi caricava a fondo la tesi di Michel: quale orgoglio poteva spingerlo a confondere tra loro esperienze così differenti, a «embrasse[r] dans une même pensée, comme dans une sorte de lien de conséquences naturelles, la république et 1789»? La repubblica non aveva fatto altro che conculcare «les principes», rovinare «les institutions de 1789» ed «égorg[er] les plus nobles fondateurs de la liberté de 1789»<sup>25</sup>. Consolidata la posizione di Falloux e ribadita la tipica distinzione liberale tra 1789 e 1792-93 (badando però a non citare mai queste date e limitandosi a designare la fase montagnarda sotto il nome generico di «république»), Berryer poteva passare a smontare il secondo punto dell'analisi di Michel, l'incompatibilità tra Ottantanove e monarchia:

[...] prenez-y garde, quand vous dites que la monarchie est antipathique avec [les principes de 1789], vous oubliez que *la grande œuvre de 1789*, provoquée par le plus vertueux des rois, provoquée par le grand martyr, Louis XVI; que cette grande œuvre de 1789 était fondée sur le principe de l'hérédité de la souveraineté publique. Où allez-vous donc chercher vos incompatibilités?

L'incompatibilité de la monarchie avec les principes de 1789! Mais, permettez-moi de vous le dire, qui est-ce qui a ramené le gouvernement représentatif? qui est-ce qui a rendu à la France les principes de liberté de 1789? qui est-ce qui les a remis en honneur et en pratique dans notre pays? De quels actes émane la jouissance que nous en avons eue pendant trente années? De la royauté<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Il discorso in *Œuvres de Berryer*, vol. V, pp. 134-75; citazioni a pp. 143-4 (corsivi miei).

<sup>26</sup> Ivi, pp. 145-6 (corsivo mio).

Qui stava il cuore di tutto il suo discorso. Berryer non si limitava a porre la tesi, ma la sviluppava a lungo su un piano storico-apologetico, contraddicendo punto per punto tutte le accuse che Michel aveva rivolto con la Restaurazione e la monarchia legittima e dimostrando che, se in effetti dopo il 1815 era stato necessario temperare certe libertà e frenare l'esercizio di certi diritti, ciò non significava che la «royauté» fosse «antipathique au principe de la liberté, aux institutions constitutionnelles, aux grandes libertés politiques que 1789 a créées, que nous réclamons, que nous vengerons, que nous maintiendrons, et que nous appellerons au secours de l'avenir»<sup>27</sup>. Lo scopo di questa lunga argomentazione era duplice: da un lato, rivendicando la piena compatibilità tra monarchia e Ottantanove, Berryer accomunava artificiosamente, in ottica fusionista, Restaurazione e monarchia di Luglio sotto il segno del comune rispetto per i «principes de 1789» (di cui la Francia aveva goduto «pendant trente années», cioè dal 1814 al 1848, come se non vi fosse stata alcuna cesura nel 1830); dall'altro, egli portava acqua alla causa legitimista sostenendo che non solo la monarchia aveva difeso e praticato quei principi, ma ne era stata anche la promotrice, la causa prima. E a chi spettava il merito di aver «provoqué la grande œuvre de 1789» se non al «grand martyr» Luigi XVI, avo del pretendente Chambord? Fusione e preminenza della legittimità dinastica erano così abilmente perorate in un discorso che non esitava a rivendicare all'opera della monarchia la parte sana e liberale – come l'aveva definita Falloux – del processo rivoluzionario.

Se alcuni di questi elementi già si ravvisavano nel discorso di Berryer del gennaio 1851, la differenza più vistosa tra i suoi due interventi risiedeva nella scelta e nell'uso dei termini. A inizio anno, infatti, il deputato legitimista, pur elencando con precisione «des grands principes fondamentaux d'un gouvernement représentatif et régulier», aveva evitato di parlare di date e di evocare, anche solo *en passant*, la rivoluzione. A luglio, invece, gli espliciti riferimenti all'Ottantanove ritornavano con frequenza quasi ossessiva; e se Falloux aveva fatto ricorso al sintagma «conquêtes de 89» quasi con pudore, Berryer, al contrario, non esitava a impiegare una gamma molto più ampia di espressioni per qualificare l'eredità del 1789: «grandes réformes de 1789», «principes des institutions de 1789», «principes de liberté de 1789», «grande œuvre de 1789», «idées de 1789», anche se quella che ricorreva più frequentemente, finendo per imporsi su tutte le altre, era «principes de 1789»<sup>28</sup>. Tale versatilità terminologica denotava

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 154.

<sup>28</sup> Occorre ricordare che Berryer, a queste date, pur avendo molte frequentazioni cattoliche ed ecclesiastiche, era liberale, massone ed estraneo alla pratica religiosa (agnostico per RIALS, *Légitimisme et catholicisme*, p. 193n), e fece ritorno alla fede solo verso il 1857 grazie all'opera dell'amico Ravignan; cfr. LACOMBE, *Vie de Berryer*, vol. III, pp. 596-600. Il biografo non parla mai della sua iscrizione alla massoneria, la quale risulta però da «Revue maçonnique. Journal consacré aux intérêts de la franc-maçonnerie», 12 (1849), pp. 65-6; 14 (1851), p. 367; J.-A. FAUCHER, A. RICKER. *Histoire de la franc-maçonnerie en France*, Paris 1968, p. 289, e da alcune carte d'archivio,

certo una maggior disinvoltura nel trattare quella fase storica cruciale, ma soprattutto lasciava trasparire un giudizio fortemente positivo sull'Ottantanove, espresso dall'utilizzo di aggettivi come «grande», «grandes» e dal tenore complessivo del discorso; un giudizio che derivava dal fatto di ricondurre la stagione liberal-costituzionale identificata da quella data nell'alveo del riformismo regio. Così prodigo in formule, Berryer lo era però molto meno in fatto di contenuti, non spendendo una parola per precisare quali fossero davvero i «principes de 1789» difesi per trent'anni dalla «royauté». D'altra parte, questa ambiguità era necessaria e su di essa si giocava tutta la scommessa del precario progetto fusionista.

Il discorso, pubblicato l'indomani sul «Moniteur universel»<sup>29</sup>, suscitò reazioni positive su tutta la stampa conservatrice<sup>30</sup> e fu molto apprezzato anche da Chambord e dalla famiglia reale in esilio, come riferì a Berryer il duca Paul de Noailles in una lettera da Frohsdorf<sup>31</sup>. Se la maggior parte dei giornali lodò soprattutto la grande capacità oratoria di Berryer e la forza degli argomenti con cui aveva vendicato la monarchia oltraggiata e confutato gli elogi di Michel alla repubblica giacobina, solo pochi si soffermarono sul merito della sua lettura storica dell'Ottantanove. Tra questi vi erano due giornali molto prossimi a Berryer: «L'Union», principale organo della maggioranza legitimista, di cui era redattore-capo il già ricordato cattolico ultramontano Laurentie, e «L'Assemblée nationale», che nei primi mesi del 1851 era passata sotto il controllo di un comitato fusionista di cui erano membri anche Berryer e Falloux<sup>32</sup>. In alcuni articoli del luglio-agosto 1851, quei due quotidiani ribadirono la necessità di separare l'Ottantanove dall'«indigne solidarité avec la date néfaste de 1793»<sup>33</sup> e di non «confondre la Révolution avec les principes de 1789»<sup>34</sup>, sottolineando che il movimento del 1789, al quale andavano ricondotti quei principî, era nato e si era sviluppato sotto l'egida della monarchia ed era stata proprio la pretesa di strapparle con la forza ciò che essa era disposta a concedere spontaneamente, a dare avvio alla rivoluzione, il cui esito non poteva che essere «la république démocratique-sociale» con il suo strascico di anarchia, caos e violenza.

---

come la lettera che gli scrisse il confratello Canneva, il 20 marzo 1851, per chiedergli aiuto, in ANF, *Berryer*, 223 AP, 32.

<sup>29</sup> Il testo stenografato del discorso fu rivisto, per volontà di Berryer, dal deputato legitimista Kerdrel nel corso della notte tra il 16 e il 17 luglio; cfr. LACOMBE, *Vie de Berryer*, vol. III, pp. 129-30.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 127-8.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 130; la lettera, del 22 luglio 1851, in ANF, *Berryer*, 223 AP, 3, dossier 1.

<sup>32</sup> Alcune notizie su questi due giornali, i loro redattori e le loro vicende storiche in E. TEXIER, *Histoire des journaux. Biographie des journalistes*, Paris [1850], pp. 158-72 e 190-4, e E. HATIN, *Histoire du journal en France, 1631-1853*, Paris 1853, pp. 235-6 e 313; sulla stampa legitimista si veda in generale RIALS, *Le légitimisme*, 108-12.

<sup>33</sup> F.-A. DE BRIAN, *Discussion de la révision – Résultats*, «L'Union», 22 luglio 1851.

<sup>34</sup> CH. RABOU, *89 et la révolution*, «L'Assemblée nationale», 27 agosto 1851.

Tracciando una netta linea di demarcazione tra l'Ottantanove monarchico e la rivoluzione repubblicana, questi articoli non facevano che perpetuare l'ambiguità di Berryer, presentando come un blocco unitario tutta la stagione monarchico-costituzionale, cioè, a rigor di logica, la fase compresa tra la seconda metà del 1789 e la proclamazione della repubblica nel settembre 1792. Quell'interpretazione storica non poteva però essere avallata da un punto di vista cattolico, poiché proprio in quegli anni erano state prese delle misure, come la Costituzione civile del clero, che avevano gravemente violato i diritti della Chiesa e le norme della religione, rappresentando già degli atti pienamente rivoluzionari, cioè eversivi dell'ordine sociale e morale, come non mancarono di rilevare alcuni giornali cattolici.

Commentando a caldo il discorso di Berryer sul «Correspondant», periodico moderatamente cattolico-liberale, Charles Lenormant riferiva che «quelques uns de [ses] amis» erano rimasti turbati dal linguaggio del deputato legitimista, che non aveva «point hésité à placer la monarchie légitime sur le terrain des principes de 1789», e avevano riscontrato nelle sue parole «des concessions dangereuses à l'esprit de sédition»; lo stesso Lenormant non nascondeva qualche perplessità e auspicava maggior chiarezza intorno al significato dei «principes de 1789», pur ritenendo che Falloux e Berryer avessero tutto il diritto di «tenir debout la bannière de 1789» e fossero «dans le vrai de la tradition catholique» nel rifiutarsi «d'appliquer à la tradition nationale la doctrine du droit divin»<sup>35</sup>. Un mese dopo, Lenormant ritornò sull'argomento, sempre sul «Correspondant», esprimendo un giudizio più articolato e più apertamente favorevole ai discorsi dei due legitimisti. Egli riconosceva infatti che il «1789 a voulu accomplir et a accompli en effet de grandes réformes qui étaient dans le vœu de tous les citoyens éclairés depuis plusieurs siècles» e che le «proscriptions acharnées du mouvement de 1789 se font avec un souverain mépris de l'histoire», senza tenere conto delle resistenze e degli ostacoli opposti allo sforzo riformatore di Luigi XVI in seno all'Assemblea dei notabili. Per Lenormant, le riforme della Costituente non erano state un mero esercizio di utopismo illuministico, ma avevano opportunamente e concretamente inciso su una realtà ormai intollerabile, spazzando via «la taille, la gabelle, les douanes intérieures, les traitants, les coutumes, le dédale de la procédure et des juridictions, la confusion et même l'absence des lois, en un mot, toutes les immondices des vieux abus, qu'on ne pouvait toucher sans faire pousser à tous les intéressés

---

<sup>35</sup> CH. LENORMANT, *Revue politique* (24 juillet 1851), «Le Correspondant», 28 (1851), p. 506. Lenormant, collaboratore di Montalembert durante la campagna per la libertà d'insegnamento, era allora direttore della rivista; fino al 1846, quando si dimise per motivi religiosi, fu titolare della cattedra di storia antica alla Sorbona. Cfr. L. DE CARNÉ, *M. Charles Lenormant*, «Le Correspondant», 48 (1859) pp. 593-601, TH. FOISSET, *M. Lenormant*, ivi, 49 (1860), pp. 195-220, J. DE WITTE, *Notice sur Charles Lenormant*, «Annuaire de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique», 27 (1861), pp. 129-86, e H. WALLON, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Lenormant*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres», 22 (1878), pp. 263-310.



des cris épouvantables»<sup>36</sup>. Certo, restava la questione religiosa, ma se «la Révolution se trompa grossièrement sur la liberté de l'Eglise», essa non fece che seguire la politica ecclesiastica dell'assolutismo monarchico, per cui non si potevano rimpiangere «des entraves sous lesquelles [l'Eglise] gémissait en 1789». Fedele agli ideali liberali professati sotto la monarchia di Luglio, Lenormant ribadiva l'indispensabile solidarietà di tutte le libertà: «il n'y a pas de liberté solitaire, et la liberté religieuse [...] n'a jamais suppléé, dans l'intérêt des sujets, à l'absence des libertés civiles». Alla luce di queste considerazioni, egli poteva quindi affermare: «MM. Berryer et de Falloux ont donc eu raison en nous parlant de la royauté française comme ils l'ont fait, en acceptant en son nom les principes de 1789, puisque *le triomphe de ces principes entraine dans le plan de la royauté*»<sup>37</sup>.

Dalle colonne del suo «Univers», Veuillot si mostrò invece di ben diverso parere e non risparmiò dure critiche alle aperture legitimiste verso l'Ottantanove. Nel vivo del dibattito, il giornalista ultramontano aveva evitato di affrontare espressamente la questione, limitandosi a dare sostanzialmente ragione a Michel contro Falloux («1789, c'est le libre-examen, c'est non pas la lumière, mais le feu de la discussion mis à toutes les vérités de l'ordre social»<sup>38</sup>) e a rilevare vagamente nelle parole di Berryer «quelques doctrines que nous n'accepterions pas sans éclaircissements»<sup>39</sup>. Alcune settimane dopo, però, egli prese di petto il problema, formulando le sue obiezioni senza troppi giri di parole:

Suivant nous, les éminents orateurs ont trop sacrifié à *l'idole de 89*, ou n'ont pas assez clairement exprimé de quelle façon ils entendraient appliquer ou conserver ces *prétendus grands principes*, ces prétendues grandes conquêtes qui ne sont que des *victoires du génie de la destruction sur le sens chrétien et monarchique de la France*<sup>40</sup>.

Veuillot accusava i due oratori di aver «tourn[é] trop la difficulté», di aver volutamente giocato sull'ambiguità, perché quel che contava non era tanto ciò che essi pensavano davvero, ma l'impatto pubblico delle loro parole, le quali erano state generalmente interpretate come un'adesione legitimista senza condizioni ai principî del 1789. «Ils ont crié victoire», – commentava amaro Veuillot – ma che cosa aveva realmente trionfato? La rivoluzione, l'anarchia, la distruzione, giacché «des principes de 89 ont fait tout ce que nous voyons [cioè l'instabilità

---

<sup>36</sup> CH. LENORMANT, *Revue politique* (23 août 1851), «Le Correspondant», 28 (1851), pp. 638-9 (corsivi miei).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 639-40 (corsivo mio).

<sup>38</sup> «L'Univers», 16 luglio 1851.

<sup>39</sup> Ivi, 17 luglio 1851 (ultimo corsivo mio).

<sup>40</sup> Ivi, 12 agosto 1851 (corsivi miei); le citazioni seguenti sono prese da questo articolo.

politica del momento, lo *spectre rouge*], et s'ils règnent légitimement, tout ce qu'ils ont fait est légitime, tout ce qu'ils feront le sera». L'apertura all'eredità dell'Ottantanove poteva magari far avanzare di qualche passo la fusione dinastica, ma rischiava di compromettere l'idea stessa di monarchia: «Se sont-ils convaincus que leur vraie monarchie, avec les vrais principes de 89, n'est pas tout simplement la fausse république?». L'articolo di Veuillot, ispirato più dalla polemica politica del momento che da considerazioni di principio e finalizzato in sostanza a colpire l'opposizione legitimista a Luigi Napoleone, poneva un problema, ma non avanzava esplicitamente una lettura alternativa; lasciava chiaramente intendere che i “veri” principî del 1789 erano ben altri rispetto a quelli difesi da Berryer (ed erano ben più pericolosi di quanto questi lasciasse intendere), ma non accennava minimamente al legame tra riformismo regio e Ottantanove, punto centrale nell'argomentazione del deputato.

L'intervento dell'«Univers» costituiva un'ulteriore conferma del forte impatto che i discorsi di Falloux e Berryer produssero sul fronte conservatore. Pur giocando sull'ambiguità, i due deputati legitimisti, rapidamente assecondati dalla maggioranza del loro partito, avevano sottolineato la necessità di riconsiderare il rapporto tra la tradizione contro-rivoluzionaria, di cui la monarchia legittima era il principale caposaldo politico, e l'eredità del “movimento del 1789”, nella consapevolezza che su di essa si basava la «civilisation contemporaine» della Francia – come l'aveva definita lo stesso Chambord nella lettera di Venezia – e con cui bisognava necessariamente fare i conti nel caso di una restaurazione monarchica. A ben vedere, la loro posizione era sostenuta da due interpretazioni storiche: da un lato, il riconoscimento dell'irreversibilità di quanto cominciato nel 1789, come sottolineato da Falloux; dall'altro, il rifiuto di considerare la rivoluzione francese come un blocco unitario e la conseguente scelta di riconfigurare la distinzione tra 1789 e 1793 come contrapposizione tra fase monarchica e fase repubblicana, tra riformismo e rivoluzione propriamente intesa, tra monarchia nazionale e repubblica socio-democratica. Tutto ciò era funzionale a sottrarre alla sfera della Rivoluzione i valori liberali designati come «conquêtes» o «principes de 1789», permettendo alla monarchia legittima di rivendicarli come propri senza per questo avallare in alcun modo i principî democratici che sessant'anni prima erano stati affermati contro di essa.

I due discorsi – soprattutto quello di Berryer – contribuirono così a sdoganare in ambito cattolico e legitimista una terminologia che fino ad allora era stata appannaggio pressoché esclusivo di liberali e orléanisti: sintagmi come «mouvement de 1789», «œuvre de 1789», «conquêtes de 1789» e «principes de 1789» trovavano per la prima volta diritto di cittadinanza nel vocabolario legitimista e, più in generale, conservatore, non più come meri bersagli critici o idoli polemici, ma come termini che rimandavano a una terreno storico e valoriale, se non

completamente pacificato, quantomeno più agevolmente percorribile. Ciò che rimaneva ancora in sospeso e costituiva la principale incognita di tutta l'operazione era però la demarcazione degli esatti confini di quel terreno. Come la stampa cattolica aveva sottolineato, con accenti più o meno polemici, non bastava rivendicare l'eredità positiva dell'Ottantanove, ma bisognava definirne i contenuti precisi, ammesso che ciò fosse davvero possibile (cosa di cui Veuillot non pareva molto convinto). L'operazione politicamente strumentale di Falloux e Berryer presupponeva l'elusione di quel punto capitale, ma ebbe comunque il merito di gettare, nell'opinione cattolica e legittimista, le prime basi di un dibattito e di un problema storico-interpretativo la cui importanza sarebbe stata rilanciata, appena sei mesi dopo, dall'art. 1 della nuova costituzione francese. Alcune risposte polemiche, ben più articolate di quella di Veuillot, comparvero già prima del 14 gennaio 1852.

### 1.3 Albert Du Boys tra «principes de la révolution» e «principes de 1789» (1851-54)

Pochi mesi prima e pochi mesi dopo i discorsi di Berryer e Falloux uscivano, per i tipi dell'editore lionese Jean-Benoît Pélagaud et Compagnie<sup>41</sup>, la prima e la seconda edizione di un'opera emblematicamente intitolata *Des principes de la révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*<sup>42</sup>. Le vicende editoriali di quest'opera, di taglio essenzialmente giuridico-filosofico, non erano estranee al dibattito innescato dai due oratori legittimisti e alla problematica storico-interpretativa che essi avevano contribuito a porre intorno all'eredità e ai principî del 1789. Non a caso, ne era autore era un cattolico legittimista di provincia, Albert Du Boys.

La figura di questo notevole del Delfinato, su cui Jacques Gadille ha richiamato l'attenzione degli storici, quasi cinquant'anni fa, pubblicandone i *Souvenirs du concile du Vatican*<sup>43</sup>, non è stata oggetto di ulteriori studi né ricerche<sup>44</sup>. Eppure Du Boys fu un tipico rappresentante di quella generazione monarchica cresciuta sotto la Restaurazione (lui era del 1804), imbevuta

---

<sup>41</sup> Sulla casa editrice cattolica Pélagaud cfr. C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris 1985, pp. 130-5.

<sup>42</sup> La prima edizione uscì intorno alla metà dell'aprile 1851, come risulta da «Bibliographie de France», 40 (1851), pp. 187-8 e da un inserto pubblicitario in «Journal des débats», 12 aprile 1851, p. 4. La seconda edizione, non registrata dalla «Bibliographie de France», uscì tra il 1851 e il 1852.

<sup>43</sup> Cfr. J. GADILLE, *Albert Du Boys, ses "Souvenirs du Concile du Vatican, 1869-1870". L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I*, Louvain 1968, in part. pp. 3-33; cfr. anche P. DADOLLE, *Albert Du Boys*, «Le Correspondant», 161 (1890), pp. 134-68 e 323-58, ampliato in ID., *Albert Du Boys, notice biographique*, Lyon 1892. Per ulteriori dati biografici si rimanda a questi due lavori.

<sup>44</sup> Le carte personali di Albert Du Boys sono state limitatamente utilizzate da Y. MARCHASSON, *La diplomatie romaine et la République française. A la recherche d'une conciliation, 1879-1880*, Paris 1974, e da CHANGY, *Le mouvement légitimiste* (volume tratto da una tesi sostenuta nel 1980).

di forti idealità romantiche, che rifiutò fermamente qualsiasi compromissione con la monarchia di Luglio: di formazione giuridica, entrato da appena pochi anni nella magistratura, egli preferì rinunciare al suo incarico di *conseiller-auditeur* al tribunale di Grenoble, sua città natale, pur di non dover prestare giuramento al re usurpatore, diversamente dal padre, monarchico di lungo corso, passato attraverso il Terrore, lui pure membro dello stesso tribunale, il quale non ritenne necessario compiere un simile passo e mantenne quindi il suo impiego. La profonda lealtà dinastica si coniugava in Du Boys con un altrettanto profonda fede religiosa, non disgiunta da una certa sensibilità liberale: cattolico della generazione di Montalembert e Lacordaire, risentì anch'egli i contraccolpi del fallimento mennesiano, pur senza avervi partecipato direttamente, ebbe frequenti contatti con vari “naufraghi” di La Chênaie e collaborò a tutte le principali iniziative giornalistiche cattoliche che videro la luce dopo il 1830: il primo «Correspondant» di Edmond de Cazalès e Louis de Carné, la «Revue européenne», l'«Université catholique» e le «Annales de la charité» di Armand de Melun. Nel 1844 aderì al *Comité pour la défense de la liberté religieuse*, abbracciando con convinzione la prospettiva di una rivitalizzazione del partito legitimista sul versante religioso, ma senza rinunciare alle sue convinzioni politiche e dinastiche<sup>45</sup>; dalla metà degli anni Cinquanta collaborò sempre più strettamente con il gruppo cattolico-liberale di Montalembert, Falloux, Cochin e Broglie, pubblicando diversi articoli sul «Correspondant». Nel complesso, l'atteggiamento politico-religioso di Du Boys è ben riassunto da Bernard Jacquier, che parla per lui di «un royalisme raisonnable mais surtout un milieu profondément chrétien baignant dans une sorte de catholicisme plus ou moins libéral»<sup>46</sup>.

Certo, Du Boys fu più spesso un interlocutore che un promotore, un comprimario che un protagonista, e questo suo ruolo defilato e secondario contribuisce sicuramente a spiegare lo scarso interesse suscitato dalla sua figura; nondimeno – come prova la sua ricca corrispondenza –, egli fu uomo di intense relazioni, «personnalité volontairement effacée et néanmoins marquante»<sup>47</sup>, capace di mantenere contatti con le principali personalità cattoliche francesi ed europee del suo tempo e di animare nella sua dimora di La Combe, poco fuori Grenoble, un vero e proprio salotto cattolico-liberale, una «diète chrétienne», come la ribattezzò Ozanam<sup>48</sup>. Du Boys fu inoltre uno degli amici e dei più intimi confidenti di Dupanloup, a cui lo univa

---

<sup>45</sup> Cfr. DADOLLE, *Albert Du Boys*, pp. 106-14.

<sup>46</sup> B. JACQUIER, *Jalons pour une chronique grenobloise. Du coup d'Etat au chemin de fer. Décembre 1851 – Juillet 1857*, Grenoble 1998, p. 31.

<sup>47</sup> GADILLE, *Albert Du Boys*, p. XI.

<sup>48</sup> Ozanam a Du Boys, 30 settembre 1850, in *Lettres de Frédéric Ozanam*, vol. IV, Paris 1992, p. 167.

una forte affinità di idee e di sentiment<sup>49</sup>; egli strinse con lui un rapporto privilegiato e confidenziale che gli permise di essere sempre ben informato e talvolta di prendere parte direttamente alle maggiori vicende ecclesiastiche e politiche del tempo, come quando il prelato lo invitò ad accompagnarlo a Roma per assistere al Concilio Vaticano I<sup>50</sup>. L'esperienza intellettuale e personale di Albert Du Boys si poneva insomma all'incrocio di tre dimensioni, quella legitimista, quella cattolica e quella liberale (un «liberalisme du juste milieu, fortement nuancé d'autorité», secondo Gadille<sup>51</sup>) e ciò faceva di lui, mediante il filtro dei suoi scritti e la trama dei suoi fitti e molteplici rapporti personali, un testimone lucido e informato delle articolazioni e reciproche interazioni tra quelle sfere di primaria importanza nella storia socio-politico-religiosa della Francia ottocentesca.

Uscito dalla vita professionale poco più che ventenne, Du Boys dedicò le sue energie soprattutto all'attività letteraria, prima essenzialmente come giornalista, quindi come pubblicista. I suoi interessi e la sua formazione giuridica lo portarono a occuparsi in maniera particolare di storia del diritto criminale, ambito a cui afferivano le sue opere di maggior spessore e notorietà: l'*Histoire du droit criminel des peuples anciens* (1845), l'*Histoire du droit criminel des peuples modernes* (3 voll., 1854-60) e l'*Histoire du droit criminel de la France, depuis le XVI<sup>e</sup> jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, comparé avec celui de l'Italie, de l'Allemagne et de l'Angleterre* (2 voll., 1874)<sup>52</sup>. L'altro suo grande argomento di interesse e di studio fu la storia dell'inquisizione, in particolare quella spagnola e portoghese, che egli prese a studiare alla fine degli anni Quaranta, con l'intento apologetico di provare, sul piano strettamente storico-giuridico, che le pratiche delle inquisizioni iberiche avevano costituito una deformazione delle vere procedure inquisitoriali ecclesiastiche, provocata dall'ingerenza del dispotismo monarchico e disapprovata dalla S. Sede e dal papato. Alla questione Du Boys dedicò molti articoli<sup>53</sup>, in attesa di concludere la stesura di un'*Histoire de l'Inquisition*, che però non si risolse mai a pubblicare, sia per non innescare nuove polemiche con la stampa ultramontana, che aveva già criticato i suoi precedenti interventi e quelli di altri redattori del «Correspondant», sia per non essere riuscito a ottenere una piena approvazione

---

<sup>49</sup> Sul legame tra Du Boys e Lacordaire cfr. N. DU BOYS, *Notice des relations de mon Père avec le Père Lacordaire*, ms. s.d. [ma 1882] in ADB, 08.2.016; su quello con Dupanloup cfr. EAD., *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à La Combe)*, Paris 1912, e GADILLE, *Albert Du Boys*, pp. 26-33.

<sup>50</sup> Sul ruolo di Du Boys durante il Concilio cfr. GADILLE, *Albert Du Boys*, pp. 34-63, e i suoi *Souvenirs*.

<sup>51</sup> Ivi, p. 31.

<sup>52</sup> Una bibliografia degli scritti di Du Boys è fornita da DADOLLE, *Albert Du Boys*, pp. 227-30, ma deve essere corretta e integrata alla luce di GADILLE, *Albert Du Boys*, pp. XV-XVI.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio *Procédure inquisitoriale et commencement de l'inquisition*, «Bulletin de l'Académie delphinale», 3 (1850), pp. 96-127; vari articoli pubblicati nel 1854-55 sull'«Université catholique»; *Le cardinal Ximènes et l'Inquisition espagnole*, «Le Correspondant», 40 (1857), pp. 719-47; *Documents nouveaux et inédits sur l'Inquisition portugaise*, ivi, 47 (1859), pp. 483-510.

da parte della congregazione dell'Indice, alla quale aveva sottoposto preliminarmente il suo lavoro<sup>54</sup>.

A ben vedere, il volume sui *Principes de la révolution française* non rientrava in nessuno dei filoni di studio di Du Boys; in effetti era un'opera di evidente carattere politico, fortemente condizionata dall'incertezza post-1848 e dalle preoccupazioni dell'opinione pubblica conservatrice di fronte all'ascesa, nel paese reale come in quello legale, delle forze *démoc-soc*. In quella situazione di forti tensioni, alla fine del 1849 Du Boys concepì il progetto di scrivere un'opera sulla rivoluzione francese, affrontando da un punto di vista essenzialmente filosofico-dottrinale il problema delle connessioni ideologiche profonde che riconducevano l'instabilità del presente – la cui manifestazione più grave era individuata nella diffusione di dottrine eversive sulla proprietà e sulla famiglia – alla loro origine prima, cioè ai principî rivoluzionari. Messo a parte del progetto, Lacordaire lodò l'idea ma non nascose le sue perplessità circa la fattibilità di un lavoro così ambizioso, essendo convinto che la rivoluzione francese non fosse un processo storicamente compiuto, di cui si potessero discernere con chiarezza tutti i componenti, ma una realtà ancora attualissima e in continua evoluzione<sup>55</sup>:

L'ouvrage que vous vous proposez d'entreprendre sur la révolution française – scriveva il domenicano – me paraît utile et bien choisi, mais d'une exécution difficile. Il y a tant de choses dans la révolution que l'esprit le plus vaste et le plus impartial a peine à discerner. *Sans elle, le monde chrétien était perdu dans le despotisme effréné des gouvernements et dans l'abjection croissante des mœurs*, et cependant, d'un autre côté, le levain de ses doctrines remue l'ordre social jusque dans ses dernières profondeurs. *Elle est encore aujourd'hui salut et perte, justice et miséricorde, instrument de Dieu et du diable*. Ce double caractère en fait une chose inexprimable, où l'on ne sait que trembler et qu'admirer, sans savoir ce qui l'emporte du bien et du mal. En faire la philosophie à ce double point de vue serait, à mon sens, un bel ouvrage: mais quelle main pèsera et dé-

---

<sup>54</sup> Gli intenti di Du Boys furono contestati come un cedimento liberale dall'abbé Jules Morel, che sosteneva invece, con Veuillot e «L'Univers», che la durezza delle inquisizioni iberiche era teologicamente legittimata dalla necessità di preservare l'identità cattolica della penisola, minacciata da mori, ebrei, eretici; cfr. J. MOREL, *Inquisition et libéralisme. Avis doctrinal soumis à MM. Louis Veuillot, Albert Du Boys et le comte de Falloux*, Angers 1857 [ma 1858], pp. 1-221. L'*Histoire de l'Inquisition* di Du Boys, il cui manoscritto (382 pp. in 10 quaderni) è conservato in ADB, costituisce la rielaborazione e l'ampliamento di alcuni capitoli che egli aveva inizialmente scritto per la sua *Histoire du droit criminel des peuples modernes*; cfr. DADOLLE, *Albert Du Boys*, pp. 102-5. Sul coinvolgimento dell'Indice cfr. soprattutto le lettere del generale domenicano Alexandre Vincent Jandel a Du Boys del 1852-59 (in ADB, 08.7) e la lettera di Du Boys al cardinal Girolamo D'Andrea, prefetto dell'Indice, s.d. [ma 1858] (in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 15A, fasc. B), a cui scrisse: «Mon but serait de faire voir que les conditions que la papauté avait mises à l'établissement de cette institution ont été bientôt éludées ou méconnues par la royauté; que les inquisiteurs sont bientôt devenus entre les mains de cette royauté des *instrumenta regni*; que les papes n'ont presque jamais cessé de lutter contre les vices de procédure et les rigueurs outrées de l'Inquisition; [...] enfin je crois pouvoir me faire fort de dégager complètement l'Eglise et la papauté des excès de l'Inquisition espagnole».

<sup>55</sup> Lacordaire a Du Boys, 4 dicembre 1849, in ADB, 08.2.016, n. 25 (corsivi miei). Tra la corrispondenza di Lacordaire conservata presso la *Bibliothèque municipale* di Digione non vi sono lettere di Du Boys relative a questo periodo (cfr. *Correspondance reçue par le Père Lacordaire, 1816-1861*, ms. 1725).

doublera le colosse? Nous sommes destinés à la subir encore longtemps et il n'y a que le temps qui lui donnera ses vraies proportions.

Se le osservazioni di Lacordaire lo spingevano a muoversi con circospezione, i successi della sinistra alle elezioni suppletive del marzo-aprile 1850 dovettero senz'altro incitare Du Boys a perseverare sulla via intrapresa. Proprio allora egli prese dunque a delineare la struttura di «un gros volume de cinq à six cent pages» – come scrisse a Dupanloup, anch'egli subito interpellato<sup>56</sup> –, a cui mise provvisoriamente il titolo di *Des principes de la révolution française dans leur rapport avec la propriété et à la famille*. La scelta delle parole non era casuale: a Dupanloup che gli obiettava di non comprendere bene il titolo, preferendo la formula «dans leur opposition» piuttosto che «dans leur rapport»<sup>57</sup>, Du Boys rispose che con il termine «rapport» egli voleva esprimere la complessità delle dottrine rivoluzionarie, poiché vi erano stati in effetti «des rapports de dissemblance et d'identité, d'antipathie et de sympathie», vi era stata «variation dans les principes relativement à la propriété et non pas hostilité constante et systématique». Nonostante queste precisazioni, che sembravano tradurre proprio le cautele suggerite da Lacordaire, le finalità del progetto restavano molto chiare:

La révolution, par la bouche de ses partisans, a souvent désavoué ses excès: cela ne pourra pas désavouer ses principes. Je veux amener tout homme de bonne foi, voulant sincèrement éviter le socialisme, à reconnaître que le seul moyen d'y échapper est de renier la révolution, qui en est la véritable mère. En un mot, je voudrais m'aider à faire la *contre-révolution* dans les esprits, avant qu'elle ne s'accomplît dans les faits<sup>58</sup>.

Terminata la prima stesura entro l'estate del 1850, ad agosto Du Boys ne spedì copia a Dupanloup, affinché la potesse «examiner et critiquer avec quelque attention», fermamente convinto a non muovere un altro passo prima di aver conosciuto le osservazioni e le critiche del prelado; nell'attesa, cominciò a pensare a un editore, poiché sperava di poter far uscire la sua opera entro la fine dell'anno o l'inizio di quello successivo: «Mon livre, sans être un livre de circonstance, – scriveva Du Boys – tire pourtant des événements actuels une portion de son opportunité, et en faire attendre trop longtemps la publication, ce serait lui ôter ses meilleurs chances de succès»<sup>59</sup>. Il coinvolgimento di Dupanloup non fu meramente formale, né si ridusse a una semplice lettura: egli ebbe modo di discutere a lungo con Du Boys dell'opera

---

<sup>56</sup> Du Boys a Dupanloup, 27 aprile 1850, in ADB, 08.10.

<sup>57</sup> Cfr. Dupanloup a Du Boys, 24 aprile 1850, *ibid.*

<sup>58</sup> Du Boys a Dupanloup, 27 aprile 1850, *ibid.*

<sup>59</sup> Sull'avanzamento del lavoro cfr. Du Boys a Dupanloup, 14 maggio, 19 giugno, 14 e 24 agosto 1850, *ibid.*; da quest'ultima lettera sono tratte le citazioni.

durante il suo consueto soggiorno annuale a La Combe, nell'ottobre 1850, e ancora nei mesi seguenti, suggerendogli anche di riscrivere *ex novo* alcune parti<sup>60</sup>; si può quindi affermare che il volume riflettesse da vicino le opinioni e le idee di Dupanloup.

Nello stesso periodo un'altra autorità non meno importante fu consultata da Du Boys, se non sul contenuto, almeno sulle finalità del lavoro: il conte di Chambord. Nell'agosto 1850 Du Boys volle infatti spedire a Frohsdorf una copia della sua *Histoire du droit criminel des peuples anciens*<sup>61</sup> e approfittò dell'occasione per informare il pretendente delle sue intenzioni e chiedere la sua approvazione. Il 18 settembre 1850, una lettera del conte di Locmaria lo informò, per conto di Chambord, che:

Monseigneur approuve aussi que vous le désirez la pensée du travail non moins intéressant que vous avez entrepris; il est bien utile en effet de montrer à une nation généreuse, trop souvent trompée par les doctrines et les promesses de la révolution, les rapports qui existent entre les institutions révolutionnaires et les théories funestes dont elle redoute aujourd'hui l'application<sup>62</sup>.

Incassato il duplice *placet* del suo re e del suo mentore episcopale, Du Boys diede infine alle stampe l'opera nell'aprile 1851<sup>63</sup>, con un titolo più esplicitamente programmatico rispetto a quello inizialmente preventivato: forse dietro suggerimento di Dupanloup, egli optò per un titolo di sicuro impatto, seppur un po' accademico, in cui la relazione tra rivoluzione francese e socialismo/comunismo (i due spauracchi dell'opinione conservatrice) era chiaramente evocata fin dalla copertina. In effetti, la breve introduzione iniziale non vi aggiungeva granché: Du Boys spiegava che era necessario che la nuova generazione fosse «amenée à désavouer et à renier formellement les principes de la révolution française», poiché «pour avoir le droit de blâmer la révolution française» bisognava «prouver que non seulement les actes qu'elle a tolérés, mais les principes qu'elle a proclamés dans ses décrets et dans ses lois, étaient subversifs de tout ordre social, en un mot, qu'ils portaient une atteinte profonde à la constitution

---

<sup>60</sup> Cfr. ad esempio Du Boys a Dupanloup, 20 dicembre 1850, *ibid.*: «J'ai refait en entier, suivant vos indications, le chapitre que je vous avais soumis pendant notre voyage de Tain à Valence». Probabilmente Du Boys sottopose il suo libro anche al giudizio di altre persone. Tra queste vi fu sicuramente Ozanam, che però declinò per motivi di salute; cfr. Du Boys a Ozanam, 12 agosto 1850, conservata mutila in BNF, *Fonds Frédéric Ozanam*, NAF 28199, scatola 5, e Ozanam a Du Boys, 30 settembre 1850, in *Lettres de Frédéric Ozanam*, vol. IV, p. 166. Dalla corrispondenza con Lacordaire non risulta invece che il domenicano fosse stato consultato nel corso della stesura.

<sup>61</sup> Su questo invio cfr. Du Boys a Dupanloup, 24 agosto 1850, *ibid.*

<sup>62</sup> Locmaria a Du Boys, 15 settembre 1850, in ADB, 08.3.028, n. 2.

<sup>63</sup> Du Boys soggiornò a Parigi per tutto il mese di marzo per supervisionare la conclusione della stampa e dirigere «sous l'impulsion de [sa] main paternelle» la distribuzione e la promozione del libro, «cher enfant de [sa] plume», l'événement le plus capital de [sa] vie», come lo definì in una lettera alla moglie del 22 marzo 1851, in ADB, 08.9.01, n. 67.



de la propriété et à celle de la famille»<sup>64</sup>; il senso dell'opera stava tutto in quella dimostrazione. Dopo una *Préface historique* in cui ripercorreva il lento radicamento della famiglia e della proprietà lungo il corso della storia umana, Du Boys analizzava in quattro libri le rivendicazioni di principio e gli attacchi pratici portati dalla rivoluzione francese alla proprietà collettiva (con particolare riferimento a quella ecclesiastica), alla proprietà individuale (concentrandosi soprattutto sull'abolizione dei privilegi e dei diritti feudali e sulle espropriazioni ai danni di condannati ed emigrati) e infine ai «principes constitutifs de la famille» (limitazione della libertà di testamento, parificazione della prole naturale a quella legittima, divorzio e secolarizzazione del matrimonio, limitazione del diritto paterno all'educazione dei figli mediante l'istruzione pubblica).

Da buon giurista, Du Boys si muoveva con grande perizia sul terreno legale, citando e affastellando leggi, articoli, provvedimenti, costituzioni delle varie assemblee rivoluzionarie; eppure il suo sforzo di compilazione e il suo ossessivo riferimento ai «principes de la révolution française» parevano tradire una confusione, o almeno un'incertezza di fondo, nell'inquadrare con precisione il processo rivoluzionario. Se da un lato mostrava infatti di considerare la rivoluzione come un fenomeno unitario e coerente, dall'altro non sfuggiva, in maniera più o meno esplicita, alla tentazione di distinguere tra date e fasi. Così, gli capitava di parlare delle «conséquences extrêmes de ses [della rivoluzione] principes de 91 et de 93», dei «révolutionnaires de 1791 et de 1793», oppure direttamente della «révolution de 91», ma non coinvolgeva mai espressamente il 1789 nei suoi attacchi, a tal punto che, nel criticare alcuni articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, utilizzava espressioni come «l'article par lequel débute la première de nos constitutions révolutionnaires», o «la constitution de 1791 pose encore un principe absolu», o ancora «la constitution reconnaît», come se quegli articoli non fossero stati elaborati e approvati per la prima volta nel 1789<sup>65</sup>. Certo, Du Boys non si mostrava affatto indulgente verso l'Assemblea costituente e quella che lui definiva «la majorité révolutionnaire de l'Assemblée constituante», e ne attaccava anzi l'operato in maniera implacabile, ravvisandovi le basi delle degenerazioni successive: i principi di Babeuf «n'étaient pas autres que ceux de l'égalité absolue et de la souveraineté du grand nombre, proclamés d'abord avec quelques réserves par l'Assemblée constituante»; le dottrine erronee sulla proprietà sostenute dai costituenti Talleyrand, Tronchet e Mirabeau – grande idolo polemico di Du Boys – avevano spianato la strada alle aberrazioni dei vari Robespierre, Babeuf e Maréchal, mentre

---

<sup>64</sup> A. DU BOYS, *Des principes de la révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*, Lyon 1851, pp. III-IV.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 5, 279, 14, 32-3, 1.

nelle sue riforme ecclesiastiche l'Assemblée si era mostrata per quel che era realmente, ossia il «dernier fruit d'un siècle qui avait tout fait pour perdre le sens du christianisme», e si era coperta «du manteau du christianisme» solo «pour lui porter des coups plus sûrs». Du Boys aveva critiche anche per la «minorité imprudente, qui croyait avoir besoin de nier tous les abus, afin de défendre tous les droits» e per gli stessi rappresentanti del clero, i quali avevano tradito il loro mandato abolendo le decime ecclesiastiche senza pretendere alcuna indennità. Che dire poi di un'Assemblée che aveva manomesso impunemente l'organizzazione interna della Chiesa francese con la Costituzione civile del clero e l'imposizione del giuramento e che al tempo stesso aveva rifiutato di riconoscere al cattolicesimo il carattere di religione nazionale? Insomma, Du Boys non perdeva occasione per stigmatizzare l'ipocrisia, l'insensatezza, l'imprudenza di un'Assemblée che aveva più o meno consapevolmente spianato la strada alla Convenzione, al Terrore e al germogliare delle idee socialiste e comuniste<sup>66</sup>.

La condanna pressoché inesorabile della Costituente non conduceva, però, a una condanna altrettanto radicale dell'Ottantanove. Du Boys, infatti, non soltanto riconosceva ai *cahiers de doléances* e ai «premiers réformateurs» «des vues les plus sages de réforme et de véritable progrès» (affermando poi che il vero spirito riformatore del 1789 era stato tradito dalla deriva rivoluzionaria), ma arrivava ad affermare nettamente, nelle conclusioni dell'opera, che quella «tendance subversive des principes conservateurs de la propriété et de la famille» che si proponeva di rintracciare nelle pieghe della rivoluzione, si era manifestata «dès la fin de 1789», accrescendosi «pendant les années suivantes avec une effrayante célérité»<sup>67</sup>. Egli lasciava dunque intendere che ai provvedimenti presi dalla vituperata Costituente prima di quella soglia non potesse essere addossata una responsabilità diretta rispetto alle degenerazioni degli anni seguenti. Se qui Du Boys pareva quasi contraddirsi, dato che proprio nel corso del 1789 erano stati presi alcuni dei provvedimenti stigmatizzati nelle pagine precedenti, la sua indulgenza nei confronti dell'Ottantanove veniva confermata in un altro passo delle conclusioni, laddove riconosceva che «il y avait eu, au commencement de la révolution, une tendance à affranchir l'individu et la propriété du joug de tout despotisme gouvernemental», aggiungendo:

Si nous blâmons la déclaration des droits de l'homme dans ses détails, nous croyons pourtant y trouver le germe d'une idée heureuse et salutaire dans la reconnaissance d'un droit personnel, antérieur à la formation de la nation française et préexistant à toute société civile<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Per le citazioni e i riferimenti precedenti cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 43, 95, 54-5, 57, 85-6.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 307-8.

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 293-4 (corsivo mio).

Alla *Déclaration*, dunque, di cui pure aveva duramente criticato la formulazione assoluta di certi articoli (come quelli sull'eguaglianza naturale e la sovranità nazionale), Du Boys attribuiva il merito di aver riconosciuto l'esistenza di un diritto personale preesistente alla società e alla nazione, un diritto inerente all'individuo in sé e non come membro di un corpo sociale; una frase che potrebbe far credere a un Du Boys vagamente giusnaturalista, se egli non avesse provveduto a rigettare altrove, nell'opera, il concetto stesso di diritto naturale («un droit qu'il faudrait appeler anté-social»), in quanto storicamente «l'homme a toujours vécu en société»<sup>69</sup>. Si trattava comunque di un'apertura interessante, tanto più che subito dopo Du Boys formulava un giudizio sulla rivoluzione molto più sfumato e possibilista:

Si donc nous nous élevons contre la révolution, c'est à cause de la manière dont elle a été réalisée dans les faits et dans les lois par nos premières assemblées nationales, et surtout parce que les socialistes et les communistes en tirent logiquement de désastreuses conséquences.

La révolution dure encore, et il serait téméraire de la juger d'une manière définitive et absolue. On ne pourra analyser et mesurer *cette œuvre colossale, mais encore informe et obscure*, avant qu'elle soit totalement achevée. La révolution a été comme ces ouragans des tropiques, qui ravagent les riches plantations et déracinent les forêts séculaires, mais qui détruisent en même temps les ronces et les reptiles<sup>70</sup>.

Ripetendo quasi alla lettera le idee che Lacordaire gli aveva espresso nel dicembre 1849, Du Boys pareva contestare la rivoluzione più per le forme che essa aveva finito per assumere, che per lo spirito intrinseco di quell'«œuvre colossale», sulla quale non voleva esprimere alcun giudizio definitivo, rimandandolo a quando quel grande processo si sarebbe concluso e sarebbe quindi stato possibile soppesarne con equità danni e benefici. Nel complesso, quindi, l'autore cattolico-legittimista, pur ribadendo ancora nelle ultime righe del libro la necessità di «renier hautement la Révolution française» mettendo fine al «culte aveugle» che le tributava la società francese<sup>71</sup>, non sembrava disposto a spingersi fino in fondo nel suo intento di «faire la *contre-révolution* dans les esprits» e preservava, almeno parzialmente, l'opera dell'Ottantanove dall'accusa di aver contribuito a fondare il socialismo e il comunismo.

Nonostante queste oscillazioni, l'opera fu comunque vista come un attacco ai principi della rivoluzione *tout court*, suscitando da un lato il favore, seppur abbastanza contenuto, degli intransigenti dell'«Univers»<sup>72</sup>, dall'altro il malcelato disappunto dei legittimisti. Il momento

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 20; cfr. anche *Préface historique*, p. VII.

<sup>70</sup> Ivi, p. 294 (corsivo mio).

<sup>71</sup> Cfr. ivi, pp. 307-8.

<sup>72</sup> Il giornale di Veuillot dedicò al volume una recensione, a firma di un redattore sconosciuto, H. Genevey (forse uno pseudonimo), elogiativa ma non molto brillante; cfr. «L'Univers», 9-10 giugno 1851.

dell'uscita non fu in effetti dei più propizi: la campagna fusionista toccava allora il suo culmine, grazie alla lettera di Venezia, e un libro con un titolo così esplicitamente polemico non poteva che complicare gli sforzi di Berryer e compagni per provare la loro sincera disponibilità ad accettare il portato liberale e "sano" della rivoluzione del 1789. Berryer non nascose una «nuance de mauvaise humeur»<sup>73</sup> all'uscita del libro, della cui preparazione non era stato evidentemente informato, mentre la stampa legitimista evitò di recensirlo e di discuterlo.

Le reciproche incomprensioni non poterono che acuirsi dopo i discorsi di Falloux e Berryer del luglio 1851 e le forti aperture ai «principes de 1789». Du Boys, pur non identificando strettamente quest'ultimi con i «principes de la révolution française» stigmatizzati nella sua opera, riteneva nondimeno che le concessioni di Berryer fossero eccessive e pericolose, poiché questi aveva consapevolmente omissso di precisare in che cosa consistessero davvero quei principî e in quale misura fosse possibile accettarli senza tradire la fedeltà monarchica e – almeno per Du Boys – cattolica. Tale ambiguità, alimentata e propagata proprio dai leader del suo stesso partito, dovette sembrare intollerabile a chi aveva appena finito di predicare la necessità di fare chiarezza sul piano dei principî per togliere ogni pretesto alle degenerazioni ideologiche antisociali, per cui Du Boys ritenne di non potersi esimere dal precisare la sua opinione su un tema così importante e così vicino a quelli discussi nella sua opera. Nel corso dell'autunno 1851 egli scrisse così una breve nota da aggiungere in appendice a una seconda edizione del libro, per il resto immutata. Du Boys entrava subito nel vivo dell'argomento: la tribuna e la stampa avevano recentemente posto il problema di quale fosse il rapporto tra i «principes de la révolution» e i cosiddetti «principes de 1789»; «nous – scriveva senza giri di parole – acceptons volontiers les principes de 1789, si on les sépare ainsi de ceux de la révolution française, et si on entend par cette expression les principes contenus dans la grande majorité des cahiers rédigés par les électeurs des trois ordres pour leurs députés aux Etats-Généraux»<sup>74</sup>. Ma quali erano quei principî desumibili dai *cahiers de doléances*? Per non lasciare margini al dubbio, Du Boys li elencava uno per uno: oltre agli undici «principes avoués» che Stanislas de Clermont-Tonnerre aveva estratto dai *cahiers* ed esposto nella suo rapporto del 27 luglio 1789<sup>75</sup>, egli aggiungeva l'ammissibilità di tutti a tutti gli incarichi pubblici, «l'égalité

---

<sup>73</sup> Du Boys a sua moglie, 22 marzo 1851, in ADB, 08.9.01 n. 67.

<sup>74</sup> A. DU BOYS, *Des principes de la révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*, deuxième édition, Lyon 1852, p. 326. È assai improbabile che l'editore abbia effettuato una nuova tiratura dell'opera; verosimilmente si limitò a cambiare il frontespizio e a inserire una decina di nuovi fogli nelle copie ancora non distribuite della prima edizione, che del resto si era poco e mal venduta fino ad allora, come riconobbe a distanza di molti anni lo stesso autore; cfr. A. DU BOYS, *Mémoires et souvenirs*, ms., cahier 9, p. 363n, in ADB, 08.5A.011.

<sup>75</sup> «Principes avoués ou sur lesquels les cahiers se sont expliqués d'une manière uniforme. 1° Le gouvernement français est un gouvernement monarchique. 2° La personne du Roi est inviolable et sacrée. 3° Sa couronne

devant la loi, l'uniformité de la législation, la réforme de la procédure criminelle et l'adoucissement de la pénalité», la libertà di coscienza e la tolleranza civile dei culti, rigettando però la libertà illimitata dei culti e del proselitismo acattolico. Du Boys definiva dunque i principî del 1789 in maniera particolarmente restrittiva e “filologica”, non andando oltre la lettera delle richieste sottoposte dalla Francia agli Stati generali e declinando così il sintagma nei ristretti termini del cauto riformismo d'*ancien régime*.

Du Boys non si fermava a questa precisa elencazione, ma coglieva l'occasione per rinviare le critiche contro la Costituente, accusandola di aver tradito il programma stilato dalla nazione nei *cahiers* e di aver tollerato con «une indulgence ou une faiblesse calculée [...] tout ce qui s'offrait à l'aider dans ses agressions contre l'état social existant»<sup>76</sup>. La necessità di far chiarezza lo portava poi a riconsiderare la valutazione complessiva sulle articolazioni cronologiche interne all'Ottantanove, esprimendo un giudizio in contraddizione con quanto asserito nelle conclusioni, rimaste immutate nella nuova edizione: «les entraînements révolutionnaires de l'Assemblée constituante – scriveva Du Boys nella nota –, reproduits *plus d'une fois dans le cours même de l'année 1789*, nous paraissent contraires à ce qu'on appelle ordinairement les principes de 89»<sup>77</sup>. Le derive rivoluzionarie non erano più collocate verso la fine del 1789 ma già nel corso di quell'anno. La distinzione tra date, che poteva venir letta come un tentativo di preservare l'Ottantanove da una condanna indiscriminata, era abbandonata nella nota del tardo 1851 e lasciava il posto un approccio scevro di “feticismi” cronologici: «Seulement il faut chercher de bonne foi à faire le triage du bien et du mal, à *quelque époque que le bien et le mal appartiennent*. Du reste, parmi les superstitions humaines, il n'y en aurait pas de plus insensée que *la superstition pour une date*»<sup>78</sup>.

Il riferimento critico agli sforzi di Berryer e Falloux per riconciliare la monarchia legittima con il 1789 era qui abbastanza evidente e Berryer non mancò di rinfacciarlo a Du Boys, accusandolo di avergli «jet[é] bien mal à propos un chat entre les jambes» e di voler dissipare a tutti i costi una «équivoque» di cui era necessaria la continuazione<sup>79</sup>. Del resto lo stesso Du

---

est héréditaire de mâle en mâle. 4° Le roi est dépositaire du pouvoir exécutif. 5° Les agents de l'autorité sont responsables. 6° La sanction royale est nécessaire pour l'exécution des lois. 7° La nation fait la loi avec la sanction royale. 8° Le consentement national est nécessaire à l'emprunt et à l'impôt. 9° L'impôt ne peut être accordé que d'une tenue d'Etats-Généraux à l'autre. 10° La propriété sera sacrée. 11° La liberté individuelle sera sacrée»; DU BOYS, *Des principes* (II), p. 327. Il testo degli articoli, che Du Boys prese dal «Moniteur» del 1789, è conforme a quello edito in *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, série I, vol. VIII, Paris 1875, p. 284.

<sup>76</sup> DU BOYS, *Des principes* (II), p. 329.

<sup>77</sup> Ivi, p. 328 (corsivo mio).

<sup>78</sup> Ivi, p. 330 (corsivi miei).

<sup>79</sup> Cfr. Du Boys a François Lagrange, 28 aprile 1863, in BNF, NAF 13334, c. 364v, e DU BOYS, *Mémoires et souvenirs*, cahier 9, p. 363.

Boys, nel presentare il proprio libro a Chambord, rivendicava la necessità di esprimere «haute-ment des convictions que d'autres mettent tant d'habileté à cacher en tout ou en partie», anche a costo di frustrare «quelques calculs stratégiques de nos hommes parlementaires», poiché non si poteva correggere un'«opinion égarée si, sous prétexte de ne pas la heurter, on la caresse et on la flatte perpétuellement»<sup>80</sup>.

Concepita nel tardo 1851<sup>81</sup> in risposta ai dibattiti dell'estate, la nota vide però la luce solo all'inizio del 1852, in un contesto politico ormai radicalmente mutato<sup>82</sup>. Il colpo di Stato e la nuova costituzione avevano infatti ridato attualità alla questione dei «principes de 1789» e del loro significato, ponendola in una nuova luce. I giornali legitimisti superstiti («L'Union» e «L'Assemblée nationale») commentarono positivamente il primo articolo della carta fondamentale, ribadendo la linea di Berryer («les principes consacrés en 89 – scrisse Emile Fontaine sull'«Union» – sont les nôtres», poiché spettava alla monarchia e a Luigi XVI «l'impérissable honneur d'avoir inauguré l'ère pacifique de régénération, de transformation de la société»<sup>83</sup>), ma sottolinearono la necessità di separare «dans l'héritage de 89» i «vrais principes politiques» dalle «théories chimériques et les utopies révolutionnaires» – come scrisse Henri de Saint-André sull'«Assemblée nationale»<sup>84</sup>. Nonostante i chiarimenti introdotti nella nota, la seconda edizione dell'opera di Du Boys continuava ad essere lontana dalla linea prevalente nel gruppo legitimista e fu per questo ancora sostanzialmente ignorata dai giornali legitimisti, trovando invece una più attenta ricezione sulla stampa cattolica. «L'Univers» riprodusse integralmente

---

<sup>80</sup> Du Boys a Chambord, s.d. [ma 1851], minuta, in ADB, 08.3.028, n. 1. Non è chiaro se la lettera, che doveva accompagnare la spedizione dell'opera, sia mai stata inviata, dato che non risultano risposte e che, quando Du Boys si recò di persona a Frohsdorf, nell'ottobre 1852, Chambord non vi fece cenno (cfr. *Notes sur le voyage de Frohsdorf, 13-17 octobre 1852*, ivi, n. 9bis). Quanto alla datazione, un'allusione, cassata, alla «rudesse républicaine de notre déplorable constitution» sembrerebbe collocarla prima del colpo di Stato, mentre i riferimenti critici ai calcoli dei parlamentari legitimisti la farebbero posporre al dibattito sulla revisione del luglio 1851.

<sup>81</sup> Stando all'«Univers» (cfr. n. del 5 febbraio 1852) la nota sarebbe stata composta nel novembre 1851, ma è un'informazione non ulteriormente confermata.

<sup>82</sup> Sul preciso momento della pubblicazione mancano elementi certi; nelle sue memorie Du Boys la fissa al «commencement de 1852» (*Mémoires et souvenirs*, cahier 9, p. 363), ma i suoi ricordi non paiono sempre affidabili. In una lettera a Dupanloup del 10 gennaio 1852 (ADB, 08.10), Du Boys parlava della distribuzione delle copie del suo libro a varie personalità, il che parrebbe confermare la datazione da lui proposta; la seconda edizione prese comunque a circolare tra gennaio e febbraio 1852. In quel periodo Du Boys visse peraltro una significativa transizione politica: se all'inizio egli appoggiò con forza la svolta bonapartista, affermando tra l'altro di «trouver les actes du président dans la tendance même des idées de [son] livre» (Du Boys a Dupanloup, 10 gennaio 1852, in ADB, 08.10), dopo l'esproprio dei beni degli Orléans cominciò a prendere sempre più nettamente le distanze da Luigi Napoleone (seguendo una parabola simile a Montalembert), tanto che nell'ottobre 1852 si recò a Frohsdorf a visitare il conte di Chambord, per non essere presente a Grenoble durante la visita dell'ormai prossimo imperatore. Venticinque anni dopo, ricordando l'uscita della seconda edizione, avrebbe commentato: «L'opportunité était manquée. Le danger n'était plus du côté de la liberté, mais du côté du despotisme» (DU BOYS, *Mémoires et souvenirs*, cahier 9, p. 363).

<sup>83</sup> «L'Union», 22 gennaio 1852.

<sup>84</sup> «L'Assemblée nationale», 21 gennaio 1852.

la nota, presentandola – invero in maniera un po' forzata – come una conferma dell'interpretazione estremamente restrittiva dei principî del 1789 fornita da Coquille<sup>85</sup>, e «Le Correspondant» gli dedicò una recensione molto positiva<sup>86</sup>. Questo interesse era però molto selettivo e rischiò paradossalmente di deformare l'identità e le finalità dell'opera di Du Boys: mentre il nesso tra rivoluzione e la diade socialismo-comunismo, che tanto gli premeva, finiva in secondo piano e quasi perso di vista dai commentatori, era invece il problema dell'interpretazione storica dell'Ottantanove – che l'autore aveva esplicitamente trattato solo tardivamente, nella nota della seconda edizione, e in risposta a sollecitazioni esterne – a catalizzare l'attenzione e a tenere banco. L'opera, insomma, pareva suscitare interesse solo o soprattutto nella misura in cui portava elementi al dibattito che andava allora prendendo piede, tra giornali e autori cattolici (soprattutto legittimisti), intorno al «problème de 89»<sup>87</sup>. Nello stimolare quel dibattito avrebbe avuto un ruolo di rilievo, per l'importanza dell'autore e la visibilità dell'occasione, il discorso tenuto da Montalembert, nel febbraio 1852, in occasione della sua ricezione all'*Académie française*.

---

<sup>85</sup> Cfr. «L'Univers», 5 febbraio 1852.

<sup>86</sup> Cfr. E. LOUDUN, *Des principes de la révolution française, par M. Albert Du Boys*, «Le Correspondant», 30 (1852), pp. 109-17.

<sup>87</sup> Tra l'estate e l'autunno 1852 sembrò comunque possibile una certa diffusione internazionale dell'opera di Du Boys, di cui si volevano allora preparare una traduzione in spagnolo, con il patrocinio di Donoso Cortés, e una in tedesco, con quello di Metternich, al quale Du Boys consegnò di persona una copia del libro nell'ottobre 1852, durante il viaggio a Frohsdorf (cfr. Du Boys a Dupanloup, 9 novembre 1852, in ADB, 08.10: «A Vienne, je n'ai vu que M. de Metternich: je lui ai donné mon ouvrage sur les principes de la Révolution française»). Du Boys riferiva infatti nell'appendice alla terza edizione dell'opera, di cui si parlerà meglio in seguito: «M. Donoso Cortés avait prié un de ses amis politiques et littéraires, qui habitait Madrid, de faire cette traduction. Je pense que ce travail n'aura pas été abandonné, par suite de la mort prématurée de l'illustre écrivain. D'un autre côté, M. le prince de Metternich, à Vienne, a également chargé *un publiciste de son école* (ce sont ses propres expressions) de traduire mon ouvrage en langue allemande»; A. DU BOYS, *Des principes de la révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*, troisième édition, Lyon 1854, p. 342n. In entrambi i casi, però, non risulta essersi fatto nulla di concreto. La seconda edizione fu invece integralmente riprodotta in appendice al volume di A. DE JOUFFROY, *Dictionnaire des erreurs sociales, ou Recueil de tous les systèmes qui ont troublé la société depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours*, Petit-Montrouge 1852, edito da Migne; cfr. coll. 1107ss.

## 2. L'anti-Ottantanove di Montalembert (1851-52)

### 2.1 Contra Berryer: genesi di un discorso anti-rivoluzionario<sup>88</sup>

Montalembert era stato eletto all'*Académie française* il 9 gennaio 1851, al posto di Joseph Droz; la sua ricezione da parte dell'illustre consesso si sarebbe dovuta tenere verso la fine di quello stesso anno ed era tradizione che in quell'occasione il membro entrante facesse l'elogio e la biografia intellettuale dell'*immortel* a cui era chiamato a succedere, quale gesto simbolico di continuità e filiazione accademica. In realtà Montalembert – che nel 1848 era andato molto vicino a essere nominato al posto di Chateaubriand<sup>89</sup> – aveva ben poco in comune con l'esperienza intellettuale e personale di Droz. Questi aveva infatti seguito in gioventù le dottrine di Diderot e di Rousseau, il sensismo di Condillac, il deismo e le idee della rivoluzione francese, avvicinandosi alle posizioni degli *idéologues* (Cabanis e Destutt de Tracy) nel periodo napoleonico; autore di romanzi e di opere di economia politica, Droz si era occupato soprattutto di filosofia morale, maturando sul finire della sua vita una conversione al cattolicesimo vissuta come ripensamento ed espiazione degli errori giovanili<sup>90</sup>. Questa evoluzione dall'entusiasmo iniziale per la *philosophie* settecentesca, con i suoi corollari rivoluzionari e anti-cristiani, al ripiegamento adulto sulla fede cattolica era indubbiamente la migliore chiave interpretativa con cui Montalembert poteva inquadrare e riassumere il percorso di Droz, proponendolo come esempio di un pensiero e di una società intera che, dopo le derive illuministiche e rivoluzionarie, aveva sentito il bisogno di ritrovare sicurezza e tranquillità nei saldi principi della religione e dell'autorità.

Ma nel curriculum di Droz vi era un altro elemento che poteva attirare l'interesse di Montalembert: il filosofo di Besançon aveva pubblicato, tra il 1839 e il 1842, un'opera in tre volumi – suo primo e unico lavoro propriamente storico – emblematicamente intitolata: *Histoire du règne de Louis XVI pendant les années où l'on pouvait prévoir et diriger la Révolution française*. Ponendosi in un'ottica fortemente anti-deterministica, Droz vi analizzava la rivoluzione francese come un evento tutt'altro che inevitabile nei suoi esiti, degenerato a causa di errori umani

---

<sup>88</sup> Sul discorso di Montalembert si veda la precisa analisi di S. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution française autour de 1848. «Elle est toujours vivante: elle nous entoure, nous domine»*, «Annales historiques de la révolution française», n. 362 (2010), pp. 55-77, su cui si tornerà spesso nel corso del capitolo.

<sup>89</sup> Cfr. E. LECANUET, *Montalembert*, Paris 1902, vol. III, pp. 129-31.

<sup>90</sup> Su Droz, oltre alle informazioni fornite da Montalembert nel suo discorso (informazioni che egli prese di prima mano, come conferma la sua corrispondenza con amici e parenti di Droz; cfr. ADCO, *Montalembert*, dossier 362), cfr. F.-A. MIGNET, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Droz*, Paris 1852, e LAROUSSE, vol. VI, pp. 1299-300. Al suo ritorno al cattolicesimo erano dedicate le sue due ultime opere: *Pensées sur le christianisme, preuves de sa vérité* (1843) e *Aveux d'un philosophe chrétien* (1848), la seconda delle quali venne dedicata alla memoria dell'arcivescovo di Parigi Affre, ucciso sulle barricate nel giugno 1848.



ben precisi e, in quanto tali, storicamente determinabili, i quali avevano fatto deviare dal suo percorso originario, snaturandolo, un moto di riforma necessario, auspicato dalla nazione e inizialmente incoraggiato e guidato da Luigi XVI. La sua tesi era che si fosse perso il controllo delle riforme, aprendo la strada alla rivoluzione vera e propria, quando, nel settembre 1789, i membri moderati del *Comité de constitution* (Mounier, Lally-Tollendal, Clermont-Tonnerre, Bergasse), le cui idee avrebbero assicurato un altro destino alla Francia e all'Europa, abbandonarono i loro incarichi per protestare contro l'approvazione, da parte della Costituente, di una forma parlamentare monocamerale e di un veto regio sospensivo e non illimitato. Droz identificava così nella sconfitta della linea costituzionale espressa da quel gruppo di deputati la sconfitta dello stesso disegno riformistico e l'inizio di una degenerazione che avrebbe portato alla caduta della monarchia e al Terrore; «des erreurs, les fautes, les crimes» commessi tra giugno e settembre 1789 erano quindi all'origine di quelli commessi nei mesi e negli anni a venire, per quanto Droz riconoscesse che «jusqu'à la fin de l'Assemblée constituante, il resta quelques ressources pour essayer encore de diriger la révolution»<sup>91</sup>.

Attorno all'*Histoire du règne de Louis XVI* Montalembert costruì la parte più significativa del suo discorso di ricezione, riprendendo e ampliando le critiche di Droz all'Assemblea costituente in una dura polemica contro la rivoluzione nel suo complesso e l'Ottantanove nello specifico. L'elogio accademico di Droz divenne così il pretesto per sviluppare un ampio ragionamento anti-rivoluzionario in chiave cattolica. Come ha giustamente rilevato Milbach, l'iniziativa di Montalembert s'inseriva «dans la réaction notabiliaire au choc de 1848»<sup>92</sup>, ma le preoccupazioni socio-politiche congiunturali non paiono sufficienti a spiegare per quale motivo il celebre oratore cattolico scelse proprio quel contesto e quella circostanza per attaccare l'Ottantanove in maniera così aperta ed esplicita. Moventi più urgenti e cogenti vanno invece cercati, ancora una volta, nel dibattito innescato dalle aperture di Falloux e Berryer ai «principes de 1789» e nella fibrillazione che esse avevano provocato all'interno della maggioranza conservatrice.

Da questo punto di vista le date sono estremamente indicative. Nel giugno 1851 Montalembert fu nominato membro della commissione parlamentare preposta all'esame delle diverse proposte di revisione costituzionale, dove difese l'idea di una revisione totale, non tanto per instaurare quella «royauté limitée» che egli auspicava ma che riteneva ancora irrealizzabile,

---

<sup>91</sup> Cfr. J. DROZ, *Histoire du règne de Louis XVI pendant les années où l'on pouvait prévoir et diriger la révolution française*, Paris 1839, vol. II, pp. 473-8; citazione a p. 477. Tutto il volume terzo (Paris 1842), intitolato *Mirabeau et l'Assemblée constituante*, costituisce un'appendice sull'operato della Costituente dal settembre 1789 fino al suo scioglimento nel settembre 1791.

<sup>92</sup> MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, p. 60.

quanto per «préservier les grands intérêts sociaux»<sup>93</sup>. A metà luglio, dal suo banco di deputato, assistette al dibattito parlamentare sulla revisione, inizialmente intenzionato a prendervi parte con un discorso a cui stava lavorando da fine giugno<sup>94</sup>; il grande effetto suscitato dal discorso di Berryer e l'intervento di Odilon Barrot, il quale espresse posizioni molto simili alle sue, gli tolsero però l'occasione propizia per intervenire, cosicché dopo aver aspettato invano il momento opportuno preferì rinunciare al discorso che aveva «port[é] pendant cinq jours de suite dans le ventre»<sup>95</sup>.

Tra i motivi che gli consigliarono il silenzio vi era soprattutto quello dell'opportunità; come spiegò a Dupanloup alcuni giorni dopo la fine del dibattito, Montalembert aveva scelto, seppur a malincuore, di non prendere la parola per non dover essere costretto a confutare, almeno in parte, i discorsi di Falloux e di Berryer, e rischiare così di indebolire ulteriormente il già frammentato fronte revisionista:

Après avoir entendu M. de Falloux et M. Berryer, après les avoir admirés comme ils méritent de l'être, *je n'en suis pas moins demeuré convaincu qu'ils étaient dans le faux*, et qu'ils n'avaient ni l'un ni l'autre le sentiment de ce que pense et de ce que veut la France actuelle. Sans avoir la prétention de croire que j'eusse pu les réfuter victorieusement, je n'ai pas voulu qu'on pût me reprocher d'avoir atténué en quoique ce soit l'effet de leurs discours. Nous verrons dans trois mois combien ils auront fait de conversion dans la Chambre et dans le pays<sup>96</sup>.

Il «faux» che Montalembert rinfacciava ai due parlamentari legittimisti riguardava sicuramente la loro ostinazione nel perorare la causa di una restaurazione monarchica immediata, senza tener conto delle forti simpatie bonapartiste del paese, ma anche i loro espliciti apprezzamenti verso i «principes de 1789», visti come un cedimento allo spirito rivoluzionario. Riconsiderando a mente fredda, all'inizio di agosto, le idee che aveva preferito tacere, egli si pentì di non averle espresse e biasimò la sua scelta di «reculer sottement et un peu lâchement devant la nécessité d'aborder la tribune dans la discussion de la révision» come «la plus grande faute de [sa] vie politique». Esprimendo i suoi crucci a La Tour<sup>97</sup>, Montalembert si rimproverava di aver fatto «trop de politique» negli ultimi tempi e di aver dato troppo ascolto alle «convenances de [ses] voisins et même de [ses] adversaires», finendo per sacrificare «l'instinct

---

<sup>93</sup> Le sue posizioni furono espresse in due discorsi, il 7 e il 14 giugno 1851, il cui resoconto stenografico è pubblicato in *Œuvres de M. le comte de Montalembert*, vol. III, Paris 1860, pp. 576-81.

<sup>94</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 431.

<sup>95</sup> Sulla difficoltà di Montalembert a prendere la parola cfr. *ivi*, pp. 435-7; citazione a p. 437.

<sup>96</sup> Montalembert a Dupanloup, 25 luglio 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454 (corsivo mio); il brano è riportato anche da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 24.

<sup>97</sup> Montalembert a La Tour, 6 agosto 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, c. 43.

de [son] âme et peut-être même la voix du devoir». Qualora si fosse tenuta un'altra discussione sulla revisione, egli non avrebbe esitato a far sentire la sua voce, anche se confidava poco in quell'eventualità e non poteva togliersi dalla testa l'impressione di aver perduto un'ottima occasione per mettere ben in chiaro le sue idee.

Fu proprio in quei giorni che Montalembert prese a lavorare seriamente al discorso di ricezione: per circa un mese, tra fine agosto e fine settembre, lesse le principali opere di Droz, riordinò note e appunti e cominciò la stesura vera e propria del testo intorno al 25 settembre, terminando la prima versione l'8 ottobre<sup>98</sup>. Il lavoro procedette però con difficoltà, vuoi per le sue malferme condizioni di salute, vuoi per una certa mancanza di ispirazione. Montalembert era conscio che quel discorso avrebbe costituito un punto di svolta nella sua vita, «une crise», e proprio per questo sentiva pesare su di sé l'ombra dell'insuccesso; per di più, mentre la sua nomina accademica aveva riportato larghi consensi nel gennaio 1851, il suo isolamento politico e il suo sostegno al presidente lo avevano nel frattempo allontanato da molti dei suoi grandi elettori, rendendolo ora più vulnerabile alle critiche di legittimisti e fusionisti, oltre che dei pochi democratici dell'*Académie française*. Se queste apprensioni gli facevano temere la reazione che le sue parole avrebbero potuto incontrare sotto la cupola dell'*Institut de France*, egli non credeva comunque di potersi esimere dal prendere chiaramente posizione intorno all'Ottantanove. Come scrisse a La Tour l'11 settembre 1851, «M. Droz ayant pour titre principale *une histoire de la révolution de 1789*, je parlerai de cette révolution comme je l'entends, au risque de fortifier MM. Thiers, Mignet, Rémusat et autres qui ont voté pour moi. Malheureusement je ne me sens pas en verve»<sup>99</sup>.

Montalembert non sembrava dunque molto entusiasta, ma nel giro di un mese le cose mutarono sensibilmente e il 12 ottobre egli riassumeva il senso del suo discorso con queste parole, che tradivano quasi una sorta di compiaciuto spirito di sacrificio:

C'est une charge à fond contre la Révolution, la Constituante et 1789: cela achèvera de me casser les reins, aux yeux des révolutionnaires, des bourgeois, et surtout des légitimistes qui se sont mis à *confesser la foi de 1789*, au moment précis où la France commençait à s'en détacher<sup>100</sup>.

Montalembert era quindi consapevole che le considerazioni anti-rivoluzionarie avrebbero inevitabilmente catalizzato l'attenzione – e le critiche – dell'uditorio, costituendo la cifra

---

<sup>98</sup> Informazioni frammentarie sull'evoluzione e le varie fasi del lavoro in MONT., *Journal*, vol. V, pp. 449, 452, 454 e 457-60.

<sup>99</sup> Montalembert a La Tour, 11 settembre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 49-50 (corsivo mio).

<sup>100</sup> Idem, 12 ottobre 1851, ivi, c. 59 (corsivo mio).

dominante dell'intero discorso, e anzi proprio questa sembrava essere la sua intenzione: fare del discorso, cioè della sua più importante consacrazione pubblica, «une charge à fond contre la Révolution». Egli individuava chiaramente i bersagli e i potenziali critici della sua «charge»: non solo i rivoluzionari e gli orleanisti come Thiers, Mignet e Rémusat, le cui reazioni dominavano le sue preoccupazioni appena un mese prima, ma soprattutto quei legitimisti à la Berryer che volevano scendere a patti con l'Ottantanove per calcolo politico, proprio quando il paese aveva più che mai bisogno di rompere nettamente con la rivoluzione e di accantonare distinzioni ambigue e capziose. Che il suo attacco fosse rivolto contro l'Ottantanove più che contro la rivoluzione in generale, e che mirasse innanzitutto a fare da contraltare polemico alle aperture legitimiste del luglio 1851, Montalembert lo affermò esplicitamente dieci giorni dopo, scrivendo a Foisset<sup>101</sup>:

Mon discours académique est [...] une charge à fond *contre la révolution de 1789 (et non de 93)*, à propos de l'excellent livre de M. Droz sur ladite révolution. Vous verrez que *je ne pactise pas comme MM. Berryer et de Falloux avec le mal primitif*.

Concepito inizialmente come un semplice commento sull'importante opera di Droz, le riflessioni anti-rivoluzionarie crebbero progressivamente di mole e di importanza, arrivando a costituire, da sole, quasi la metà dell'intero discorso. L'equilibrio interno ne uscì pesantemente alterato e il tradizionale elogio accademico assunse sempre più la fisionomia di un vero e proprio pamphlet politico contro l'Ottantanove. Se Montalembert si mostrò fin da subito consapevole dell'estrema importanza di quell'avvenimento<sup>102</sup>, solo strada facendo, invece, si rese conto che la visibilità assicurata dalla cerimonia di ricezione rappresentava un'occasione unica per esporre con ampiezza e libertà il suo giudizio sul 1789, e dar così prova di quell'indipendenza e libertà di giudizio, di quello sprezzo di ogni «respect humain», che si rimproverava di non aver saputo adeguatamente dimostrare durante il dibattito sulla revisione.

Montalembert non andava però esente da dubbi e incertezze: la forma non lo soddisfaceva e «la partie anti-révolutionnaire», soprattutto, gli sembrava «lourde, violente, dangereuse»<sup>103</sup>; soprattutto temeva che François Guizot, il quale doveva accoglierlo ufficialmente e rispondere al suo discorso, potesse controbilanciare o contraddire apertamente – lui che era stato ministro di Luigi Filippo, del re sceso a patti con la rivoluzione – la sua tirata contro l'Ottantanove, e stimolare così le critiche di altri membri dell'*Académie*. Fu quindi di estrema

---

<sup>101</sup> Montalembert a Foisset, 21 ottobre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 192 (corsivi miei).

<sup>102</sup> Cfr. Montalembert a La Tour, 11 settembre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, c. 49.

<sup>103</sup> MONT., *Journal*, vol. V, p. 461.

importanza per Montalembert sapere che Guizot non solo aveva molto apprezzato il suo discorso «ardemment anti-révolutionnaire et chrétien»<sup>104</sup> e non gli domandava affatto, come paventato, di modificare o attenuare i passaggi più duri, ma aveva anzi preparato una risposta «très monarchique, très religieuse même et fort gracieuse pour [lui]»<sup>105</sup>, nella quale non cercava affatto di difendere, anche solo parzialmente e d'ufficio, l'Ottantanove<sup>106</sup>.

L'unica obiezione sollevata da Guizot riguardava l'eccessiva lunghezza: per rispettare i tempi fissati dall'*Académie* era necessario ridurre sensibilmente il discorso, praticamente dimezzarlo. Montalembert non se la sentiva di compiere un intervento così radicale su un testo che gli era costato tanto lavoro e decise di passare il «couteau d'Abraham» a Foisset, pregandolo «d'être impitoyable, de supprimer tout ce qui est faible, banal, superflu»<sup>107</sup>. La revisione dell'amico non fu senza conseguenze e finì per accentuare ulteriormente il peso, quantitativo e qualitativo, di quella che Foisset definiva, con una punta di ironia, la «philippique antirévolutionnaire». Costretto a sfrondate, Foisset non poté che colpire le parti concettualmente meno rilevanti, eliminando particolari secondari sulla biografia di Droz e riducendo «à bien plus simple expression [les] jugements sur les écrits antérieurs à *l'Histoire de Louis XVI* et sur les écrits postérieurs». Così si rischiava però di rendere il discorso sproporzionato, ipertroficamente focalizzato sulla polemica anti-rivoluzionaria, relegando l'elogio del predecessore a mera cornice; si rischiava insomma che «le tableau ne délaiss[ât] un peu le cadre»<sup>108</sup>. La cosa migliore sarebbe stata riscrivere tutto il discorso, riequilibrandone le varie parti, ma Foisset sapeva che Montalembert non avrebbe avuto né il tempo, né l'energia per compiere un'operazione così radicale, per cui la sua proposta suonava come un tentativo di giustificare i limiti della propria revisione, più che come un consiglio praticabile. D'altra parte, Foisset non nascondeva di condividere l'intento polemico dell'amico e anzi lo incoraggiava esplicitamente

---

<sup>104</sup> Guizot alla figlia Henriette, 27 ottobre 1851, in F. GUIZOT, *Lettres à sa fille Henriette (1836-1874)*, édition introduite et annotée par L. Theis, Paris 2002, p. 259. Guizot riservava parole particolarmente elogiative al discorso: «Excellent au fond, d'ordre et de sentiment; toujours vrai et vivant, souvent éloquent, quelquefois très beau. S'il l'abrège autant qu'il faut, l'effet sera grand. Effet de combat; il choquera bien des gens et ne plaira pas à beaucoup; et pourtant l'effet sera grand et nouveau». In un'altra lettera Guizot definiva il discorso «au fond libéral»; Guizot a Laure de Gasparin, 22 novembre 1851, in A. GAYOT, *François Guizot et Mme Laure de Gasparin. Documents inédits (1830-1864)*, Paris 1934, p. 369. Sui rapporti tra Montalembert e Guizot dopo il 1852 cfr. R. LADOUS, *Guizot et Montalembert sous le Second Empire, d'après leur correspondance inédite*, in *Actes du colloque François Guizot*, Paris 1976, pp. 341-54; su Guizot, tra le molte monografie, cfr. quella di L. THEIS, *François Guizot*, Paris 2008.

<sup>105</sup> Montalembert a La Tour, 27 novembre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, c. 80.

<sup>106</sup> Sull'interpretazione guizotiana del 1789 e sulla sua distinzione tra rivoluzione-evento e rivoluzione-movimento, almeno nel periodo pre-1848, cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris 1985, pp. 204-12.

<sup>107</sup> Montalembert a Foisset, 20 novembre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 195; il brano è riportato anche da LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 131-2.

<sup>108</sup> Cfr. Foisset a Montalembert, 24 novembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 450.

a mantenere la forte impronta anti-rivoluzionaria del suo discorso, giustificando sul piano dei contenuti la sproporzione che criticava su quello dello stile:

S'il s'agit du mérite absolu de votre pensée, je l'approuve sans réserve: je crois comme vous qu'il n'y a pas de milieu, qu'il faut renier toute la Révolution, tout ce qui s'est fait révolutionnairement en 1789, en attendant 93. Quant à l'expression de cette pensée, j'en admire à l'envi l'éloquence et le courage. [...]

Littérairement, si les règles de la composition sont admises, le manque de proportion dont je parlais tout à l'heure me semble incontestable.

Au fond, je m'en moque. Une occasion vous est offerte de faire acte de patriotisme et de courage civil; vous vous souvenez plus de Mathieu Molé que de Quintilien, *in hoc laudo*.

[...] L'œuvre capitale, l'anathème à la Révolution, est à la fois une fort belle chose et une grande et noble action<sup>109</sup>.

Il conte accettò di buon grado i tagli e i rimaneggiamenti, ma non prese neppure in considerazione la possibilità di rimettere mano al lavoro, limitandosi a inserirvi le correzioni di Guizot e le modifiche di Foisset, accolte tutte ad eccezione di una sola<sup>110</sup>.

A dare un'ulteriore spinta a Montalembert in senso anti-rivoluzionario fu la lettura (o meglio, la rilettura), alla fine dell'ottobre 1851<sup>111</sup>, del libro di Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *De la restauration française*<sup>112</sup>. L'opera<sup>113</sup> costituiva un attacco senza quartiere, da una prospettiva rigidamente monarchica e cattolico-intransigente, contro la rivoluzione e l'assetto socio-politico ed economico che ne era derivato e presentava gli eventi e le trasformazioni degli ultimi

---

<sup>109</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>110</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 476: «Matinée consacrée principalement à transcrire les observations de M. Guizot sur mon discours de réception» (corsivo mio); e Montalembert a Foisset, 27 novembre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 196: «Je viens de parcourir vos corrections et vos retranchements; je les conçois tous, excepté celui de la prophétie du comte de Maistre sur l'issue de la révolution». Poiché tra le carte di Montalembert non sono conservate bozze né manoscritti del discorso, ci si può fare un'idea sommaria della revisione di Foisset confrontando il testo integrale del discorso (*Discours prononcé par M. le comte de Montalembert à l'Académie française, en venant prendre séance à la place de M. Droz, le 5 février 1852*, Paris 1852) con quello effettivamente pronunciato (*Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. le comte de Montalembert, le 5 février 1852*, Paris 1852, pp. 1-45).

<sup>111</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, p. 466 e Montalembert a La Tour, 29 ottobre 1851, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, c. 66: «Je viens de lire à fond et avec suite la *Restauration française* de Blanc St. Bonnet»; aveva già letto rapidamente il libro nel maggio 1851, come risulta da MONT., *Journal*, vol. V, p. 412.

<sup>112</sup> A. BLANC DE SAINT-BONNET, *De la restauration française. Mémoire présenté au clergé et à l'aristocratie*, Paris 1851. Il libro uscì nel maggio 1851 (cfr. «Bibliographie de France», 40 (1851), p. 238); una specie di rassegna delle reazioni della stampa parigina alla sua uscita è fornita in ID., *Restauration française*, nouvelle édition, Tournai-Paris-Leipzig 1872, pp. VII-XVII. Sull'autore cfr. G. MATON, *De Joseph de Maistre à Léon Bloy. Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle (1815-1880)*, Lyon 1961; il suo pensiero contro-rivoluzionario è sommariamente trattato in J. RUIZ DE CHASTENET, *Le sens métaphysique de la révolution chez Blanc de Saint-Bonnet*, in *Le livre noir de la révolution française*, sous la dir. de R. Escande, Paris 2008, pp. 547-72. Stupisce l'assenza di una voce a lui dedicata nel recente *Dictionnaire de la contre-révolution, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-C. Martin, Paris 2011.

<sup>113</sup> L'opera è stata definitiva un saggio di «philosophie appliquée aux sciences sociales, spécialement à l'économie et à la politique»; M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un grand philosophe et sociologue méconnu: Blanc de Saint-Bonnet*, Paris 1949, p. 45.

sessant'anni nei termini di una lotta senza quartiere, di un'antitesi irriducibile, tra un ordinamento cristiano, socialmente gerarchico e fondato sul diritto divino, e una «civilisation» rivoluzionaria che aveva osato «rompre tout lien avec le ciel»<sup>114</sup>, tra i principî che avevano retto per secoli la Francia monarchica e quelli della rivoluzione, tra «restauration française» e «révolution française». Spiegando la genesi di quest'ultima secondo lo schema intransigente della genealogia di errori (dal Rinascimento paganizzante, al protestantesimo, al razionalismo illuministico, fino al socialismo, risultato inevitabile dell'egualitarismo rivoluzionario), Blanc de Saint-Bonnet proponeva come unica soluzione ai mali del presente una restaurazione innanzitutto spirituale, ben diversa da quella compromissoria del 1814, cioè il ritorno generalizzato alla religione cattolica mediante l'integrale riconoscimento della libertà della Chiesa e, in conseguenza, la riaffermazione di un ordine sociale naturalmente diseguale e gerarchico, governato dalle virtù e dall'esempio delle aristocrazie (clero e nobiltà), nell'interesse del popolo e sotto l'egida paterna ed equilibrante di un monarca di diritto divino.

Nonostante la forma a tratti oscura e nebulosa, spesso fortemente ellittica, Montalembert rimase vivamente colpito dal libro e non esitò a definirlo «le plus franc, le plus fort et le plus plein qui ait été écrit depuis le comte de Maistre», ritenendolo «dans le vrai jusqu'au cou»<sup>115</sup>. Egli condivideva soprattutto le riflessioni di Blanc de Saint-Bonnet sul Rinascimento e sull'imprescindibile centralità sociale dell'aristocrazia (lui che, all'indomani della rivoluzione del 1848, aveva scritto che «aucune société n'a jamais existé et n'existera jamais sans créer ou conserver une aristocratie quelconque»<sup>116</sup>), ma soprattutto apprezzava le sue critiche contro le politiche dei legittimisti, i quali «s'abus[ent] quand il[s] croi[ent] pouvoir imprimer à la France (aux idées et aux choses!) la direction nécessaire»<sup>117</sup>; il ritorno del re legittimo, infatti, si sarebbe verificato solo a tempo debito, dopo che la rivoluzione avesse consumato se stessa e la Francia avesse preso piena consapevolezza dei suoi errori; e non in virtù di un compromesso politico, ma «par un fait d'une irrésistible puissance et d'un invincible entraînement», senza dover ricorrere ad assemblee o chiamare in causa la sovranità popolare. Il legittimismo, insomma, per il filosofo lionese, doveva innanzitutto «se dérévolutionner lui-même»<sup>118</sup>.

Montalembert volle scrivere personalmente a Blanc de Saint-Bonnet per esprimergli la sua soddisfazione, fornirgli alcuni consigli e comunicargli le sue idee circa le questioni trattate

---

<sup>114</sup> BLANC DE SAINT-BONNET, *De la restauration française*, p. VII.

<sup>115</sup> Montalembert a La Tour, 29 ottobre 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, c. 66.

<sup>116</sup> Montalembert a Louis de Carné, 1848, in E. LECANUET, *Montalembert*, Paris 1899, vol. II, p. 382.

<sup>117</sup> BLANC DE SAINT-BONNET, *De la restauration française*, p. 379.

<sup>118</sup> Ivi, rispettivamente pp. 387 e 379.

nel libro. Sfortunatamente conosciamo solo un frammento della lettera che gli spedì il 28 ottobre 1851<sup>119</sup>; conosciamo però la risposta che Blanc de Saint-Bonnet gli inviò dieci giorni dopo, la quale permette di ricostruire, seppure in controluce, le idee di Montalembert:

J'ai vu avec une extrême joie – scriveva Blanc de Saint-Bonnet – votre sévérité à l'égard de ceux qui, pour répondre à une impatience qui m'effraye sur sa source, entretiennent sur les points où la vérité devrait être intacte, *les misérables principes de 1789*. C'est un affreux *protestantisme politique*; on déplace la souveraineté; ici, comme ailleurs, on la confère à la raison publique, c'est-à-dire à ce qui n'existe qu'à condition d'obéir, et l'on s'étonne que l'autorité disparaisse, et avec elle la société! 89 *amènera toujours, nécessairement, irrévocablement* 93. [...] Dieu a l'œil sur le roi; il saura à temps arrêter les effets de ceux qui pourraient le tromper, s'il en est comme vous le pensez, dont les doctrines sont à craindre<sup>120</sup>.

Non è difficile dedurre chi fosse il bersaglio della «sévérité» di Montalembert, il quale doveva aver informato Blanc de Saint-Bonnet delle sue apprensioni circa le aperture di Berryer e Falloux ai «principes de 1789» e forse del tenore anti-rivoluzionario del discorso che stava preparando; anche il riferimento alla filiazione del 1793 dal 1789 doveva probabilmente rispondere a una qualche sollecitazione di Montalembert, poiché nel suo libro Blanc de Saint-Bonnet non prestava grande attenzione alle distinzioni tra le fasi storiche del processo rivoluzionario, ritenendolo, nella sua ottica essenzialmente filosofica, un blocco unitario. Di certo questo breve scambio epistolare, che non ebbe ulteriori sviluppi, testimoniava la centralità, nelle preoccupazioni politiche di Montalembert, del problema posto dal cedimento di alcuni settori legittimisti verso quelli che erano bollati come principî rivoluzionari *tout court*, e il nesso sempre più stretto che egli era andato istituendo tra la necessità di neutralizzare quelle improvvise aperture e il bisogno di chiarire una volta per tutte il significato storico dell'Ottantanove. Come affermava Blanc de Saint-Bonnet in una pagina che Montalembert aveva particolarmente apprezzato: «il faut que la noble opinion achève d'apprendre ce que c'est que la *Révolution*, qu'elle-même a laissée naître et germer au sein de l'ancienne France, et plus tard éclater et régner sur nous: révolution qui s'est formée sur les hauteurs de l'ordre moral, comme la foudre dans les nues, avant de frapper la terre! Enfin, il est indispensable que la France achève elle-même de se désabuser; que l'erreur soit battue d'avance»<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> Un brano della lettera è riportato in BLANC DE SAINT-BONNET, *Restauration française*, pp. VIII-IX (e ripreso da MATON, *De Joseph de Maistre à Léon Bloy*, pp. 138-9), ma non è particolarmente significativo.

<sup>120</sup> Blanc de Saint-Bonnet a Montalembert, 7 novembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 344, n. 63 (corsivi miei).

<sup>121</sup> BLANC DE SAINT-BONNET, *De la restauration française*, p. 379. Nella lettera di risposta, Blanc de Saint-Bonnet scrisse infatti: «Je vous remercie de la faveur que vous me faites de me citer ma page 379, qui est pour le moment le meilleur point pratique de la partie politique de ce livre».



## 2.2 Il discorso di Montalembert, nel solco del pensiero tradizionalista

La cerimonia di ricezione era stata inizialmente fissata per il 18 dicembre 1851, ma il colpo di Stato mandò all'aria tutti i piani. Nell'incertezza della situazione politica e per di più con tre dei suoi membri proscritti dal nuovo governo (Hugo, Thiers e Charles de Rémusat), l'*Académie française* spostò la cerimonia prima all'8 gennaio 1852, poi al 15 dello stesso mese. Nel frattempo, la posizione di Montalembert nei confronti dei suoi futuri colleghi si era andata molto deteriorando: l'appoggio alla causa bonapartista lo aveva reso invisibile alla maggior parte degli accademici, legittimisti o repubblicani, e tra di essi si parlava di disertare la cerimonia della sua ricezione o di inscenarvi qualche protesta, come gesto di sfida contro Luigi Napoleone<sup>122</sup>. Una colica renale – su cui subito malignarono i suoi detrattori<sup>123</sup> – costrinse Montalembert a chiedere un altro rinvio, risparmiandogli il rischio di un'eventuale contestazione, e la cerimonia venne quindi aggiornata al 5 febbraio, quando effettivamente si tenne, in una situazione ormai molto più distesa, poiché il neo-accademico aveva già avuto modo di distanziarsi dal regime bonapartista, prima rifiutando un titolo senatorio, poi dimettendosi dalla Commissione consultiva per protestare contro la confisca dei beni degli Orléans.

Il colpo di Stato non si limitò comunque a causare questa girandola di rinvii, ma stravolse profondamente il quadro politico in cui si inseriva e si giustificava la polemica antirivoluzionaria del discorso di ricezione. Da un lato, gli attacchi contro gli eccessi e i limiti del parlamentarismo, stigmatizzati nell'opera della Costituente del 1789, potevano suonare inutili e fuori luogo all'indomani di un colpo di mano anti-parlamentare; dall'altro, screditare apertamente l'Ottantanove poteva rivelarsi rischioso in faccia a un regime che pretendeva di rappresentare la «France régénérée par la Révolution de 89». Montalembert era consapevole di quanto fosse delicata la nuova situazione e se ne lamentò con i suoi intimi: «Que pourrai-je conserver de mon discours?», scrisse tre giorni dopo il colpo di Stato a La Tour; e qualche settimana dopo confidava al cognato Félix de Mérode: «la séance de l'Académie [...] a perdu tout son prix. Mon discours qui est une protestation contre les idées de 1789 et la force des assemblées ne paraîtra que de réchauffé après le 2 Décembre»<sup>124</sup>. Nonostante queste nuove incertezze, però, egli decise di non modificare il discorso, proponendo all'esame preliminare

---

<sup>122</sup> Cfr. Montalembert a La Tour, 28 dicembre 1851 e 5 gennaio 1852, copie in BNF, *Veillot*, NAF 24236, cc. 104-5, e Guizot alla figlia Henriette, 29 dicembre 1851 e 11 gennaio 1852, in GUIZOT, *Lettres à sa fille*, pp. 278 e 284.

<sup>123</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, pp. 516-7, e Tocqueville a Gustave de Beaumont, 15 gennaio 1851, in A. TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, vol. VIII.3, Paris 1967, p. 13.

<sup>124</sup> Montalembert a La Tour, 5 dicembre 1851, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, c. 85; Montalembert a Mérode, 27 dicembre 1851, in ADCO, *Montalembert*, dossier 443, n. 73.

della commissione di censura interna all'*Académie* e al giudizio dei colleghi e del pubblico il testo messo a punto, con la fondamentale collaborazione di Foisset, prima del 2 dicembre<sup>125</sup>: «Mon discours paraîtra un acte d'opposition contre le vainqueur aussi bien que contre les vaincus. J'aurai la satisfaction de mécontenter tout le monde», scriveva quasi con orgoglio a quest'ultimo<sup>126</sup>.

Ma qual era dunque quel «côté anti-révolutionnaire» su cui Montalembert aveva speso tante energie e che, alla vigilia della ricezione, gli costava tante apprensioni? E esso formava da solo più della metà dell'intero discorso e ne occupava la parte centrale, quella più visibile e rilevante. Il testo era infatti ripartito in tre sezioni: nella prima veniva ricostruita la biografia, l'attività e la produzione intellettuale di Droz fino agli anni Trenta dell'Ottocento, la seconda conteneva l'analisi dell'*Histoire du règne de Louis XVI* e le riflessioni critiche sull'Ottantanove, mentre la terza e ultima ripercorreva gli ultimi anni di vita di Droz, soffermandosi soprattutto sulla sua conversione al cattolicesimo<sup>127</sup>.

Come ha notato Milbach, nella sua analisi della rivoluzione Montalembert oscillava tra due poli apparentemente contraddittori. Da una parte, condivideva la visione anti-deterministica di Droz, il quale, in opposizione all'«école fataliste» di Mignet e Thiers<sup>128</sup>, riteneva che la rivoluzione francese non fosse un fatto inevitabile, ma l'esito di scelte umane tutt'altro che ineluttabili; le derive rivoluzionarie si potevano evitare e l'intero processo poteva giungere a risultati completamente differenti, se non si fossero commessi errori ed esagerazioni che lo storico aveva il compito di individuare e analizzare. «[L'Assemblée constituante] – affermava Montalembert sulla sua scorta – aurait pu chaque jour s'arrêter, remonter la pente du mal, réparer toutes ses fautes. *La logique de l'erreur est impitoyable; mais elle n'est pas invincible*. Il ne faut jamais laisser croire à l'homme qu'il est irrévocablement enchaîné au mal parce qu'il l'a commis ou toléré»<sup>129</sup>. Dall'altra parte, l'oratore cattolico inseriva la rivoluzione in un quadro provvidenzialistico, che richiamava esplicitamente le letture tradizionaliste contro-rivoluzionarie

---

<sup>125</sup> Il conte pensò di coinvolgere anche La Tour nella revisione, ma il colpo di Stato fece abortire anzitempo l'idea; cfr. Montalembert a La Tour, 24 e 27 novembre 1851, copie in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, cc. 79-80.

<sup>126</sup> Montalembert a Foisset, 23 gennaio 1852, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 201.

<sup>127</sup> È necessaria una premessa filologica: come già accennato, Montalembert pubblicò nel febbraio 1852 sia il testo letto durante la ricezione, sia quello integrale, precedente ai tagli e alle modifiche di Foisset, tra i quali non vi sono differenze sostanziali. Poiché entrambe le versioni furono rese di dominio pubblico, è sembrato preferibile tenere conto in questa analisi di quella integrale, come più aderente al pensiero dell'autore. Una terza versione, frutto di una sintesi tra le due precedenti, fu poi pubblicata in *Œuvres de M. le comte de Montalembert*, vol. III, Paris 1860, pp. 591-643 (è questa versione di cui si serve MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*; cfr. ivi, p. 57n).

<sup>128</sup> Sulla quale cfr. Y. KNIBIEHLER, *Une révolution «nécessaire»: Thiers, Mignet et l'école fataliste*, «Romantisme», 10 (1980), pp. 279-88, in part. pp. 281-5.

<sup>129</sup> *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 38 (corsivo mio).

di Barruel e Maistre. Per trovare le «causes premières» dell'evento rivoluzionario bisognava infatti «remonter plus haut encore que ne l'a fait M. Droz», cioè risalire al «double courant de la renaissance du paganisme et de la réforme venant se confondre dans un même lit pour saper les fondements du vieil édifice catholique», al progressivo accentramento politico e al livellamento sociale causato dalla monarchia francese a discapito della nobiltà e della Chiesa, giungendo poi a quegli epifenomeni, a quei «mille indices prophétiques» (la rilassatezza morale dell'alto clero, la frivolezza aristocratica, la corruzione dei letterati) che venivano comunemente ma erroneamente considerati «motifs directs de la révolution». In piena consonanza con lo schema intransigente, Montalembert vedeva dunque nella rivoluzione l'esito dell'apostasia della Francia da un tipo di società basata sui principi cattolici, un'apostasia che l'assolutismo regio aveva promosso e sfruttato, avendo «graduellement extirpé le principe chrétien qui lui servait à la fois de base et de ciment»<sup>130</sup>; allo stesso tempo, demaistrianamente, il conte ravvisava negli avvenimenti rivoluzionari la mano della giustizia divina, la quale aveva tramite essi punito le colpe dell'«ancienne société» e colpito l'arroganza della Costituente «par la stérilité de ses œuvres»<sup>131</sup>.

L'opera dei costituenti, al centro dell'analisi storiografica di Droz, era in effetti il principale bersaglio polemico di Montalembert. Gli uomini del 1789 erano giudicati con estrema severità e su di essi veniva addossata l'intera responsabilità del fallimento di quelle riforme sagge e moderate che tutto il paese, a partire dal sovrano, riteneva necessarie: «l'égalité devant la loi, l'abolition de tout privilège inique ou blessant, l'égle répartition de l'impôt, la liberté individuelle, la liberté des cultes, une réforme des ordres religieux et de l'organisation ecclésiastique, concertée entre les deux puissances»<sup>132</sup>. I deputati della Costituente avevano gli strumenti per realizzare queste riforme, ma avevano tradito il loro mandato arrogandosi poteri che non competevano loro e infliggendo così un *vulnus* gravissimo ai delicati equilibri istituzionali del paese. La «mainmise de l'Assemblée nationale sur tous les pouvoirs» aveva infatti segnato l'inizio della rivoluzione; di più, per Montalembert erano stati proprio i costituenti, nella loro arroganza, a snaturare il significato stesso del termine «révolution» (fino ad allora impiegato per indicare «ces crises toujours redoutables, mais quelquefois salutaires et légitimes, qui ravivaient l'existence des peuples, comme celle de 1688 en Angleterre») rendendolo

---

<sup>130</sup> Ivi, pp. 21-2.

<sup>131</sup> Ivi, p. 35.

<sup>132</sup> Ivi, p. 25 (corsivo mio). In un altro passo, non letto durante la cerimonia, Montalembert proponeva però una lettura più limitata delle riforme richieste dalla Francia nel 1789, affermando che «la déclaration royale du 23 juin, [...] développée et appliquée par les Etats-Généraux, eût répondu à toutes les exigences des cahiers qu'ils avaient reçus de leurs mandataires» (p. 27), una tesi che invece era respinta da Droz.

«le synonyme de la destruction méthodique, de la guerre permanente contre tout ordre et contre toute autorité»<sup>133</sup>.

Il culmine della presunzione dell'Assemblea costituente si era manifestato nella volontà di distruggere ogni cosa e di ricreare tutto *ex novo*, compiendo un'opera di rifondazione radicale laddove era invece semplicemente necessario restaurare «un édifice majestueux et vénérable, qui exigeait de vastes réparations et une nouvelle distribution». Con accenti che ricordavano Burke e Bonald, Montalembert stigmatizzava inoltre la pretesa dei costituenti di «substituer les aberrations de l'esprit humain en délire aux lois de la Providence» e l'erronea convinzione, figlia dal loro astratto filosofismo, che la natura umana fosse essenzialmente buona e la società essenzialmente malvagia, mentre era vero il contrario: «l'homme tombé est naturellement mauvais, et la société a été instituée par Dieu pour le contenir et l'aider à se corriger»<sup>134</sup>. Fuorviati da questa convinzione, essi avevano insidiato in tutti i modi i due principali pilastri dell'ordine sociale, cioè l'autorità e l'«*inégalité*, qui est la condition évidente de l'activité, de la fécondité, de la vie sociale; qui est à la fois la mère et la fille de la liberté: tandis que l'égalité ne peut se concevoir qu'avec le despotisme». Iscrivendo nelle leggi e nei cuori dei Francesi, «en dépit de la nature et du bon sens», il principio deleterio dell'eguaglianza assoluta tra tutti i cittadini, la Costituente aveva piantato un seme di eterna discordia nel seno della società francese, l'aveva illusa con una «vaine promesse dont la réalisation toujours promise et toujours attendue constitue la société à l'état permanent de mensonge et de guerre»<sup>135</sup>. Ambizioni, bramosie, invidie potevano così scatenarsi liberamente contro ogni distinzione sociale, ogni gerarchia e, del tutto logicamente, ogni «*inégalité des fortunes*»; l'attacco alla proprietà privata, ultimo baluardo dell'ordine sociale, era quindi già implicito nelle elucubrazioni egalarie della Costituente, la quale ne avevano fornito «un exemple fatal» espropriando i beni ecclesiastici («en proclamant le droit de l'Etat sur la propriété de l'Eglise, elle déposa dans nos institutions et dans nos idées *le germe du communisme*»<sup>136</sup>).

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 28.

<sup>134</sup> Ivi, rispettivamente pp. 29-30, 24 e 32. Un analogo pessimismo antropologico, derivato dalla dottrina del peccato originale, permeava tutto il libro di Blanc de Saint-Bonnet, il quale definiva il socialismo come «doctrine de l'immaculée conception de l'homme», per l'ottimismo umanistico con cui concepiva l'organizzazione della società; cfr. *De la restauration*, p. 179.

<sup>135</sup> Ivi, p. 33.

<sup>136</sup> Ivi, p. 35 (corsivo mio). Qui come altrove Montalembert esprimeva considerazioni analoghe a quelle di Du Boys; non risulta però che ne conoscesse l'opera, anche se tra i due vi furono diversi contatti epistolari in quegli anni (cfr. le lettere di Montalembert a Du Boys in ADB, 08.7). Di tale assonanza di idee si accorse Du Boys, il quale lo pregò, apparentemente senza risultato, «d'indiquer dans une note mon ouvrage sur les principes de la révolution française comme venant à l'appui de la thèse que vous soutenez contre les principes subversifs de la révolution et de l'assemblée constituante»; Du Boys a Montalembert, 9 febbraio 1852, in ADCO, *Montalembert*, dossier 362, n. 28.

Così inquadrata, l'opera dei costituenti era nettamente contrapposta a due valori fondamentali: la libertà e la tradizione nazionale. Nella loro arrogante pretesa di distruggere l'«*ancienne société*», essi vollero darsi «une liberté faite de [leurs] mains, créée par [leur] souffle», rifiutandosi di riceverla «à titre d'héritage du passé». In tal modo, non solo avevano costruito il loro edificio politico su una libertà artificiale e senza radici, ma avevano anche dimostrato sommo disprezzo per le tradizioni nazionali, mettendo «à sac toutes les affections, tous les souvenirs, tous les vestiges du passé» e trattando la Francia «en pays conquis» e i Francesi come degli schiavi ai quali si doveva insegnare cosa fosse la vera libertà<sup>137</sup>. Ma «des nations ont une âme comme les individus» – obiettava severamente Montalembert – e la Costituente aveva corrotto e tradito quella della Francia, arrivando quasi a ucciderla<sup>138</sup>.

Alla luce di questi capi d'accusa, Montalembert emetteva una condanna senza appello contro l'Ottantanove. La sua sentenza era lapidaria: «la révolution de 1789, telle qu'elle s'est faite, n'a été qu'une sanglante inutilité». Certo, egli riconosceva che, in seguito a quelle convulsioni dissennate e violente, la Francia aveva ricavato dei benefici, «des droits et des garanties qui nous sont devenus comme une seconde vie»<sup>139</sup>, ma tutto ciò si sarebbe potuto ottenere in maniera graduale e regolata, dunque più stabile, se la Costituente non avesse imboccato la strada della rivoluzione. Ora, l'uso del sostantivo non era qui casuale: Montalembert voleva sottolineare che l'Ottantanove, fin dal principio, fin dal massacro del 14 luglio e dalle usurpazioni di potere della Costituente, era stato *la* rivoluzione, nell'accezione più negativa e squalificante, e le sue finalità erano state la negazione del riformismo voluto dal re e dal paese. Non vi furono fasi, non vi fu progressiva radicalizzazione: «1793 était déjà tout entier dans 1789»<sup>140</sup>.

Montalembert non si limitava però a sottolineare, come altri prima di lui, la solidarietà ideologica tra la fase monarchico-costituzionale e quella democratico-giacobina, non si limitava, cioè, a condannare la rivoluzione in blocco. Egli riteneva infatti che gli uomini del 1789 fossero persino più colpevoli di quelli del 1793 e il loro esempio di gran lunga più pericoloso per il presente. Se essi non commisero violenze e crimini così efferati ed eclatanti come quelli

---

<sup>137</sup> Cfr. *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, pp. 30-1.

<sup>138</sup> Ivi, p. 31. Mentre in precedenza Montalembert aveva sostenuto l'immortalità delle nazioni, almeno quelle cattoliche (cfr. I. VECA, «Le nazioni cattoliche non muoiono». *Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)*, in *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo*, a cura di D. Menozzi, Pisa 2015, pp. 31-2), qui, adombrando il caso francese, affermava il contrario, forse per dare maggiore rilevanza al suo monito: «des sociétés particulières qui s'appellent nations périssent souvent et sans retour. [...] Pour les faire vivre, il faut une vigilance, un dévouement, une énergie, une fidélité à leurs lois primordiales qui fait défaut à notre temps»; *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 53.

<sup>139</sup> Ivi, p. 39.

<sup>140</sup> Ivi, p. 37.

della Convenzione, furono però loro a porne gli imprescindibili presupposti filosofici, dimostrando un'ipocrisia e una sconsideratezza di cui Montalembert si diceva disgustato. I costituenti portavano quindi sulle spalle il peso di una terribile primogenitura e la loro colpa era tanto più grave, agli occhi dell'oratore cattolico, in quanto essi avrebbero avuto tutte le possibilità e le occasioni per agire in maniera diversa, godendo di una libertà di scelta e di azione che in fin dei conti mancò ai giacobini, incalzati dalla guerra e da una crisi interna sempre più aggravata. L'implacabile durezza di Montalembert nasceva anche dalla consapevolezza che le illusioni dell'Ottantanove, dopo più di sessant'anni, non erano dissipate e continuavano a fare proseliti ben al di fuori della cerchia dei rivoluzionari, tanto più che le loro dottrine non suscitavano la stessa ripugnanza che producevano le aberrazioni sociali e politiche dei giacobini o dei tanti utopisti sanguinari del 1793:

Personne ici n'a besoin de se prémunir contre les entraînements d'où sont sortis les forfaits de la Convention. Les crimes de 1793, après avoir trouvé des apologistes presque aussi coupables que leurs auteurs, n'inspirent plus aujourd'hui qu'une salubre épouvante. Ils renaîtront peut-être: nous en serons peut-être les victimes, jamais les complices. *Mais qui, d'entre nous, n'a dû un jour retrouver, juger, réprimer en lui-même ou chez autrui les illusions et les égarements qui ont conduit la Constituante aux abîmes?*<sup>141</sup>

Montalembert aveva di mira le recenti aperture di Berryer e Falloux, le quali, nella loro ingenuità o nel loro cinismo politico, gli ricordavano le buone intenzioni di cui i costituenti avevano lastricato nel 1789 la strada della rivoluzione; ma aveva in mente anche se stesso e i suoi trascorsi entusiasmi giovanili, quella «indulgente et ignorante sympathie pour la révolution de 1789», da cui il 1848 l'aveva, «grâce à Dieu, radicalement guéri»<sup>142</sup>: «Il y a deux ans, – scriveva qualche tempo dopo – je ne l'eusse pas écrit [il discorso], car alors je croyais encore à 1789, et à la possibilité de tirer quelque chose de bon de la Révolution. C'est 1848 qui m'a complètement éclairé sur ce point, et j'espère ne plus retomber dans l'erreur»<sup>143</sup>. L'Ottantanove di Montalembert era quindi un oggetto che aveva a che fare meno con la storia che con la memoria, «une mémoire réactivée par les événements contemporains», per riprendere la felice espressione di Milbach<sup>144</sup>, mentre lo sforzo storicizzante di Droz, che costituiva il punto di partenza della sua analisi, non riusciva a staccarsi dallo sfondo:

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 23-4 (corsivo mio).

<sup>142</sup> Montalembert a Foisset, settembre/ottobre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 190.

<sup>143</sup> Montalembert a Marie de Thiennes, contessa de Ribeaucourt, 28 febbraio 1852, in ADCO, *Montalembert*, dossier 445. Sulle sue interpretazioni giovanili della rivoluzione francese cfr. A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris 1942, pp. 248-80.

<sup>144</sup> Cfr. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, pp. 59 e 63.

La révolution n'est donc pas encore de l'histoire. Elle est toujours vivante: elle nous entoure, nous domine et nous menace toujours. Comme elle n'a changé que d'allure, et jamais de nature, l'étude de ses premières années est pour nous spécialement féconde en lumières<sup>145</sup>.

L'azione dei costituenti era quindi giudicata alla luce dei problemi che inquietavano i notabili conservatori dopo il 1848, cioè, sostanzialmente, la questione sociale (e la diffusione di dottrine contrarie alla proprietà) e la costante instabilità politica, le cui origini erano ricondotte proprio alle scelte fatte nel 1789. Il verdetto di Montalembert appariva quindi al tempo stesso un giudizio liquidatorio sull'esperienza storica dell'Ottantanove e una critica all'indulgenza o al favore con cui si continuava a richiamarsi ad essa: «tout homme qui absout sans réserve 1789 prononce d'avance la sentence de mort contre tout gouvernement de son choix et de son temps»<sup>146</sup>. Riconoscere le colpe dell'Ottantanove, prendere nettamente le distanze dalle sue idee, costituiva per Montalembert l'unico rimedio per spezzare il circolo vizioso della rivoluzione e porre fine al suo eterno ritorno sulla scena francese, una sorta di atto di contrizione che avrebbe avuto concrete ricadute benefiche sul presente.

La lunga e serrata *pars destruens* del discorso culminava in una proposta operativa concreta, di cui l'esperienza individuale di Droz costituiva l'emblema: il ritorno, la conversione, dalla rivoluzione al cattolicesimo, dall'errore alla verità. Qui si poteva cogliere in tutta la sua ampiezza la marca tradizionalista che dominava il discorso di Montalembert: la rivoluzione era presentata come uno strumento provvidenziale, grazie al quale Dio aveva punito la degenerazione dell'«ancienne société» e reso possibile la rigenerazione del cattolicesimo, in Francia e in Europa; ma per portare a buon fine quella trasformazione bisognava rigettare *in toto* l'«esprit révolutionnaire» e ritornare energicamente «aux lois fondamentales que Dieu a données pour règle à la conscience et à la société». Non si trattava di «reconstruire l'édifice politique d'un passé détruit sans retour, [...] de ressusciter les morts, mais bien de reconnaître la vie, là où elle n'a jamais cessé d'être, bien que niée, bafouée, enchaînée», ossia «d'émanciper le principe chrétien et de se confier à la fécondité réparatrice de la vérité». E Montalembert compendia emblematicamente il suo pensiero ricorrendo alla celebre massima di Maistre: la rivoluzione francese «fut commencée contre le catholicisme et pour la démocratie: le résultat sera pour le catholicisme et contre la démocratie»<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 21.

<sup>146</sup> Ivi, p. 39.

<sup>147</sup> Ivi, rispettivamente pp. 54, 52 e 55; la frase di Maistre in *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*, Paris 1851, vol. I, p. 59. Come si è detto, Foisset avrebbe preferito ometterla, ma Montalembert volle tenerla, per non perdere «cette occasion unique de lancer à la face de l'orgueil politique et littéraire de notre temps cet arrêt du génie»; Montalembert a Foisset, 27 novembre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 196.

Certo, Montalembert chiariva che questo ritorno alla verità cristiana non doveva compiersi a discapito della ragione e della libertà, sebbene entrambe necessitassero «de sanction, de barrière et d'appui»<sup>148</sup>; una precisazione che, insieme agli accenni prima ricordati alla libertà e allo spirito nazionale, sembrava inserire – come ha notato Milbach<sup>149</sup> – certi elementi liberali nella cornice saldamente tradizionalista del discorso. In realtà, si trattava di tracce sbiadite e quasi di maniera, pallide vestigia della sensibilità liberale che aveva contraddistinto Montalembert sotto la monarchia di Luglio. La libertà in nome della quale egli contestava l'operato dei costituenti e di tutta la rivoluzione aveva infatti ben poco a che vedere con le cosiddette libertà moderne; essa ricorreva nel discorso come un concetto impreciso, qualificato genericamente («la liberté c'est le droit limité par le devoir», «la liberté vraie, la liberté réglée, loyale, à la fois virile et pure»<sup>150</sup>). Se da un lato quell'indeterminatezza risentiva della peculiare idea di libertà di Montalembert («notion un peu floue qu'il assimile aux actes d'indépendance de l'individu à l'égard, pour le dire ainsi, du respect humain», scrive Milbach<sup>151</sup>), dall'altro esprimeva l'irrigidimento conservatore e la curvatura anti-liberale e anti-parlamentare che il 1848 aveva impresso al suo pensiero. Colui che pochi anni prima era stato il campione della *liberté pour tous*, non faceva ora alcun cenno all'importanza della libertà di espressione, di insegnamento, di associazione, e se chiamava in causa quella di coscienza e di culto era soltanto per condannare gli abusi e le vessazioni compiuti dalla Costituente contro la Chiesa e i cattolici<sup>152</sup>. Nel discorso, quindi, la nozione di «liberté» emergeva come polo ideologico confuso, attorno a cui raccogliere le tradizioni e i valori antitetici alla rivoluzione e da essa calpestati, ma privo di un reale contenuto politico e difficilmente spendibile<sup>153</sup>.

La cerimonia di ricezione, tenutasi come stabilito nel pomeriggio del 5 febbraio 1852, fu un successo per Montalembert. I «pronostiques fâcheux lancés contre [lui]» non si realizzarono e furono anzi capovolti: «non seulement on n'a pas fait le vide autour de moi – annotò nel suo diario –, mais depuis la réception de M. Royer Collard en 1827, on n'a jamais vu une telle affluence, une foule plus élégante, ni surtout plus sympathique»<sup>154</sup>. Una folla di persone,

---

<sup>148</sup> *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 54.

<sup>149</sup> MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, pp. 62-3.

<sup>150</sup> *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 40.

<sup>151</sup> MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, p. 62.

<sup>152</sup> Cfr. ad esempio *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, pp. 25 e 35. In realtà Montalembert non insisteva particolarmente sulle colpe dei costituenti contro la religione, accennandovi solo di passaggio.

<sup>153</sup> Ben diversamente precise e programmatiche sarebbe state, poco più di sei mesi dopo, le considerazioni sulle libertà svolte da Montalembert nel suo *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*.

<sup>154</sup> MONT., *Journal*, vol. V, p. 526.



soprattutto gentildonne della buona società, invasero letteralmente la sala dell'*Institut*, contendendo gli scranni agli accademici, e anche due vescovi, Gousset di Reims e Marguerie di Autun<sup>155</sup>, vollero presenziare alla cerimonia. Il discorso di ricezione, ben lungi dall'essere contestato, fu applaudito ripetutamente e con calore, «même aux passages les plus hardis, surtout à la tirade contre l'égalité»<sup>156</sup>. Montalembert rimase particolarmente contento del discorso di Guizot: l'ex-ministro di Luigi Filippo avrebbe certo potuto mietere facili consensi, dentro e fuori l'*Académie*, «s'il avait plaidé la cause de la raison, et de la révolution bornée et modérée, en un mot de 1789»<sup>157</sup>, ma questi se ne astenne e avallò sostanzialmente, pur con qualche sfumatura, le critiche di Montalembert contro l'Ottantanove<sup>158</sup>. «Somme toute – confidò il conte a Foisset – je n'ai rien perdu du retard de cette solennité. Elle a produit beaucoup plus d'effet que si elle avait eu lieu avant le coup d'Etat»<sup>159</sup>. Uno studente lorenese di diritto, Louis Lallement, invitato dal conte a prendere parte alla cerimonia, gli scrisse l'indomani per esprimergli la sua entusiastica approvazione:

L'enceinte littéraire semblait s'être transformée pour un jour en une cour de justice, pour entendre le réquisitoire le plus éloquent et le plus logique qui ait jamais été prononcé contre la Constituante de 89. Vous avez été justement inflexible; et vous l'avez été devant les hommes qui ont trop souvent préconisé l'époque que vous avez jugée. [...] La réponse de M. Guizot – *qui, grâce à Dieu n'a point défendu 89* – a mieux fait ressortir encore la fermeté de vos doctrines, la netteté de vos principes, et l'éclat de votre talent. [...] à l'honneur de la France et de l'Académie, on peut dire que, si 89 a trouvé un juge justement sévère, il n'a point rencontré de défenseur. Vos nobles paroles resteront donc tout entières pour relever en France la sainte cause de la justice et de la vérité<sup>160</sup>.

---

<sup>155</sup> Cfr. «L'Univers», 6 febbraio 1852.

<sup>156</sup> Montalembert a La Tour, 7 febbraio 1852, copia in BNF, *Veillot*, NAF 24236, c. 121.

<sup>157</sup> Montalembert a Foisset, 23 febbraio 1852, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 202.

<sup>158</sup> Cfr. *Discours de M. Guizot, en réponse au discours prononcé par M. le comte de Montalembert pour sa réception à l'Académie française, le 5 février 1852*, Paris 1852, brevemente analizzato in MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, pp. 65-6.

<sup>159</sup> Montalembert a Foisset, 23 febbraio 1852, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 202.

<sup>160</sup> Lallement a Montalembert, 6 febbraio 1852, in ADCO, *Montalembert*, dossier 362, n. 38 (corsivi miei); un accenno al periodo di studio parigino di Lallement, che divenne poi avvocato a Nancy e orbitò nel locale gruppo cattolico-liberale, è fornito in P. MAROT, *Le Musée historique lorrain, ses origines et son développement*, «Le Pays lorrain», 28 (1936), p. 200.

### 3. Divergenze cattolico-liberali sull'interpretazione dell'Ottantanove

#### 3.1 Le reazioni cattoliche al discorso di Montalembert

Superate le soglie dell'*Institut de France*, il discorso di Montalembert non tardò a incontrare critiche e resistenze. La stampa parigina lo accolse generalmente con freddezza, se non con aperta ostilità. Le considerazioni critiche del neo-accademico sulla rivoluzione non erano fatte per piacere ai giornali liberali, e non a caso fu proprio il «Journal des débats» a rivolgergli le critiche più severe, sostenendo che «jeter un anathème absolu, une excommunication sans reserve sur la révolution française et sur la date immortelle de 89, et le faire au nom de la liberté» costituiva il colmo del paradosso<sup>161</sup>. Anche la stampa bonapartista, pur ostentando deferenza per l'oratore e per l'istituzione che lo aveva ricevuto, non lesinò critiche al discorso: in particolare Athanase Cucheval-Clarigny, in un articolo sul «Constitutionnel» che Montalembert definì «perfide et mensonger», gli rinfacciò di aver impropriamente fatto politica in un luogo e in un contesto riservati alle questioni letterarie e lo accusò di aver mancato di equità nei suoi giudizi sull'operato della Costituente, sostenendo che Guizot li avesse rettificati nella sua risposta<sup>162</sup>. Del resto, l'ostilità della stampa ministeriale non era altro che la fedele traduzione dell'ostilità del governo e dello stesso principe-presidente verso il tono complessivo del discorso, la feroce polemica di Montalembert contro l'Ottantanove e i suoi richiami allarmistici alla persistente vitalità della rivoluzione; un'ostilità che si tradusse anche in vari atti censori e intimidatori. La stampa francese, infatti, con la sola fortuita eccezione dell'«Assemblée nationale», fu costretta a pubblicare una versione del discorso mutilata di quattro brani (tra cui quello in cui si affermava che «la révolution n'est donc pas encore de l'histoire»)<sup>163</sup>, mentre gli editori Sagnier et Bray, ai quali Montalembert aveva commissionato la pubblicazione in brochure del testo integrale del discorso, ricevettero la visita di un ispettore del ministero dell'Interno, il quale intimò loro di sospendere la stampa e sequestrò per alcuni giorni le bozze dell'edizione, restituendole solo quando non fu concesso, pare su pressioni di Persigny, il *placet* governativo<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> «Journal des débats», 6 febbraio 1852 (corsivo mio), articolo di John Lemoine.

<sup>162</sup> «Le Constitutionnel», 6 febbraio 1852. Il giudizio di Montalembert nella sua lettera a La Tour, 7 febbraio 1852, copia in BNF, *Veuillot*, NAF 24236, c. 122.

<sup>163</sup> Cfr. MONT., *Journal*, vol. V, pp. 527-9. Montalembert rivelava a La Tour, nella lettera sopracitata, di essere stato ingannato dal direttore del «Constitutionnel», Louis Véron, il quale gli aveva chiesto di avere in anticipo il testo del discorso: «C'était un piège. Il a couru le communiquer à la police, et pendant que je lisais à l'Institut, Persigny et ses acolytes barraient dans mon discours les passages les plus essentiels en ce qu'ils ôtaient à mon œuvre le caractère exclusif d'une apologie pure et simple de l'ancien régime».

<sup>164</sup> Cfr. Montalembert a Veuillot, 10 febbraio 1852, copia in AICP, *Veuillot*, 19, fasc. I.

Quanto alla stampa legitimista, che – come detto – aveva accolto piuttosto positivamente la costituzionalizzazione dei principi del 1789, essa non poté che apprezzare le parole di elogio di Montalembert verso Luigi XVI e Maria Antonietta e le sue critiche anti-egalitarie, ma allo stesso tempo, essa rimase fedele alla propria linea politica e respinse nettamente l'idea, avanzata dell'oratore, che l'auspicata reazione morale e sociale contro lo spirito rivoluzionario potesse andare disgiunta da una restaurazione monarchica e dinastica. Non mancarono, però, alcune riserve sui giudizi storici espressi da Montalembert, i quali potevano essere letti come una critica all'azione riformatrice svolta dalla monarchia alla vigilia e nelle prime fasi della rivoluzione; in particolare, «L'Assemblée nationale» criticò uno dei cardini del discorso, cioè l'identificazione tra 1789 e 1793, ritenendo che gli intenti dei costituenti non potessero essere semplicisticamente sovrapposti e identificati con quelli dei convenzionali, né «les folles illusions et les coupables faiblesses» dei primi (si noti comunque la durezza del lessico impiegato) confuse con i «derniers attentats» dei secondi<sup>165</sup>.

Da parte cattolica, le reazioni al discorso di Montalembert furono ampie e diversificate: se i maggiori organi di stampa cattolici resero unanimemente onore ai meriti del neo-accademico, una certa discrepanza di giudizi si registrò invece intorno al contenuto del suo discorso e ai suoi giudizi sull'Ottantanove.

Tra tutti, «L'Ami de la religion» fu l'organo che prese più esplicitamente partito in favore dell'interpretazione anti-rivoluzionaria di Montalembert. Introducendo la pubblicazione integrale del suo discorso, Aurelien de Courson ne riassumeva le imputazioni contro la Costituente, affermando di non conoscere «rien de plus vrai et de plus saisissant que ce tableau, tracé à la manière des grands maîtres, des égarements d'une Assemblée en laquelle la France avait placé tant d'espérances, et qui la livra sans défense à une horde de scélérats». Allo stesso tempo, però, Courson si sentiva in dovere di replicare alle polemiche del «Journal des débats» sottolineando che Montalembert non aveva affatto gettato un anatema assoluto contro l'Ottantanove, ma aveva ribadito un semplice dato di fatto storico, cioè «qu'il y a deux 89, celui de Louis XVI et celui des révolutionnaires, et que celui-là prononce d'avance l'arrêt de mort de tout gouvernement de son choix, qui absout, sans réserve, une époque où des crimes affreux épouvantèrent la France, et où les droits de l'Eglise et ceux de la monarchie furent également foulés aux pieds»<sup>166</sup>. Veniva così riproposta l'interpretazione monarchico-conservatrice che

---

<sup>165</sup> Cfr. «L'Assemblée nationale», 7 febbraio 1852, articolo di Henri de Saint-André.

<sup>166</sup> I due brani citati in A. DE COURSON, *Académie française. Réception de M. le comte de Montalembert*, «L'Ami de la religion», 155 (1852), rispettivamente pp. 314 e 318 (corsivo mio). Courson, storico, bibliotecario e archivista, collaborò con Montalembert al *Comité pour la défense de la liberté religieuse* come corrispondente bretone; su di lui cfr. LAROUSSE, vol. V, p. 385, e i cenni sparsi in LECANUET, *Montalembert*, vol. II, *passim*.

si era andata affermando tra il 1851 e il 1852 e di cui Du Boys, prima, e Montalembert, poi, erano stati, se non gli ideatori, quantomeno i principali sistematizzatori. Sebbene quella stessa linea interpretativa fosse stata adottata dall'«Univers» dopo il colpo di Stato e la costituzionalizzazione dei «principes de 1789», pur con toni più nettamente anti-liberali, la redazione del giornale ultramontano non ritenne opportuno spendere troppi elogi in favore del discorso di Montalembert<sup>167</sup>: il conte era evidentemente in rotta con il regime, come dimostrava l'intervento censorio ai suoi danni, mentre Veuillot e compagni erano più che mai convinti che Luigi Napoleone fosse al momento il miglior baluardo per gli interessi cattolici. Di conseguenza, «L'Univers» pubblicò sì il testo del discorso, facendolo precedere da un commento sbrigativo<sup>168</sup>, ma non gli dedicò nessun'analisi; piuttosto Veuillot prese spunto dall'elezione di Montalembert per attaccare l'*Académie française*, «forteresse de l'incrédulité polie» (e, allora, dell'opposizione anti-bonapartista<sup>169</sup>), esortando i suoi membri a «la dévotairianiser» e a ricondurla alla sua originale matrice cristiana<sup>170</sup>. D'altra parte, la scarsa propensione dei redattori dell'«Univers» a soffermarsi ulteriormente sull'interpretazione storica del 1789 era indice del loro sostanziale disinteresse per una questione che ritenevano ormai risolta, dopo le spiegazioni di Coquille; una volta definiti i confini entro cui potevano accettare i principî del 1789, i cattolici intransigenti non avevano il minimo interesse a ritornare su quel delicato capitolo della storia nazionale, né a mettere in discussione lo schema interpretativo provvidenzialistico di matrice demaistriana con cui avevano letto fino ad allora il fenomeno rivoluzionario.

Lo stesso non si poteva certo dire di quei cattolici che ritenevano possibile, e necessario, conciliare i valori cristiani con il portato liberale della modernità. Se Montalembert aveva presentato l'Ottantanove dei costituenti come del tutto antitetico alla vera libertà, non tutti i cattolici liberali erano però disposti a condividere questo giudizio. La contestazione più esplicita, in tal senso, giunse dal direttore del «Correspondant», Charles Lenormant, cioè da una personalità che era stata particolarmente vicina a Montalembert durante le campagne liberali degli anni Quaranta. In un breve articolo, egli criticava su tutta la linea il discorso di ricezione. Innanzitutto se la prendeva con lo stile eccessivamente enfatico con cui Montalembert aveva

---

<sup>167</sup> Montalembert sollecitò «[son] cher ami» Veuillot a intervenire in sua difesa e respingere gli attacchi della stampa ostile, convinto che fosse interesse di entrambi «montrer que la liberté n'est pas la révolution, [et] qu'on peut la servir et la réclamer sans absoudre 1789», ma non riuscì a convincerlo; cfr. Montalembert a Veuillot, 10 febbraio 1852, copia in AICP, *Veuillot*, 19, fasc. I.

<sup>168</sup> Cfr. «L'Univers», 6 febbraio 1852.

<sup>169</sup> Qualche riflessione in proposito, non senza imprecisioni, è fornita da R. W. REICHERT, *Anti-Bonapartist Elections to the Académie Française during the Second Empire*, «The Journal of Modern History», 35 (1963), pp. 33-45.

<sup>170</sup> Cfr. L. VEUILLOT, *De l'Académie à propos de la réception de M. de Montalembert*, «L'Univers», 11 febbraio 1852, in VEUILLOT *Mélanges*, vol. V, pp. 42-9.

tratteggiato gli avvenimenti rivoluzionari, quel «procédé à la Rembrandt – come lo qualificava – que M. de Lamartine a mis à la mode, et qui consiste à exagérer également, en vue de l'effet, l'ombre et la lumière, *sans se soucier si l'auditeur ou le lecteur pourra tirer un jugement d'un contraste*»<sup>171</sup>. Passando dalla forma al contenuto, Lenormant metteva in discussione la cornice tradizionalista che traspariva dall'impostazione complessiva del discorso e attaccava duramente il fatalismo provvidenzialistico che fuorviava tanti cattolici nella lettura del passato e, conseguentemente, nella comprensione del presente:

bon nombre de nos catholiques, surtout, m'émerveillent; il semble qu'on puisse leur appliquer le mot qu'on disait autrefois des gentilshommes, qu'ils savent tout sans avoir rien appris. Parce qu'ils se sentent en possession de la vérité supérieure, ils confondent ce qui domine avec ce qui contient, et la théologie leur fait l'effet de l'encyclopédie des connaissances humaines. En politique surtout, le procédé est devenu des plus commodes: *c'est la Providence de Dieu qui gouverne les sociétés: qui en doute? Passons donc notre procuration au bon Dieu, et ne nous embarrassons ni du quand, ni du comment*. Ceci s'appelait autrefois du fatalisme, et l'on reprochait aux musulmans d'avoir ainsi simplifié la philosophie de l'histoire<sup>172</sup>.

Era proprio quest'approccio semplicistico che Lenormant ritrovava e criticava negli «attaques absolues contre l'Assemblée constituante de 1789», di cui egli si ergeva a difensore. Certo, «l'Assemblée se trompa d'une manière persévérante, et les erreurs qu'elle commit furent la semence des plus grands crimes», ma non ci si poteva fermare a quello, non si poteva dimenticare che essa aveva contribuito in maniera fondamentale all'elaborazione di «tous les principes sur lesquels repose la société transformée du XIX<sup>e</sup> siècle, principes qui ont pénétré partout, qui continuent leur chemin là où ils ne règnent point encore, et en dehors desquels il est désormais chimérique de penser qu'un gouvernement sérieux et bienfaisant puisse se maintenir»<sup>173</sup>. L'errore fondamentale degli uomini del 1789, per Lenormant, era stato «croire que la religion, et surtout le catholicisme, étaient incompatibles avec ces changements nécessaires», cosicché essi avevano cercato di compiere quei cambiamenti in uno spirito ostile alla religione. Quell'errore era però figlio del loro tempo, cioè della commistione tra temporale e spirituale, della reciproca legittimazione tra religioso e politico che caratterizzava l'«ancienne société», per cui i costituenti avevano creduto impossibile riformare l'uno senza metter mano

---

<sup>171</sup> CH. LENORMANT, *Réception de M. de Montalembert à l'Académie française*, «Le Correspondant», 29 (1852), p. 567 (corsivo mio); su questo articolo si è già soffermato MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, pp. 67-8, la cui analisi viene qui seguita nelle sue linee essenziali.

<sup>172</sup> LENORMANT, *Réception de M. de Montalembert*, p. 566 (corsivo mio). Egli riteneva però che, «si le système de la fatalité, appliquée après coup aux événements, est immoral et absurde, celui de l'histoire qu'on refait par hypothèse rétrospective a bien aussi ses dangers»; ivi, p. 568.

<sup>173</sup> Ivi, pp. 566-7 (corsivo mio).

anche all'altro. Ciò che il loro fallimento aveva insegnato e che i cattolici del nuovo secolo avevano cominciato a capire era proprio «l'intervalle immense qui existe entre les principes immuables de la religion, considérée aussi bien dans sa constitution extérieure que dans ses dogmes, et toutes les contingences au milieu desquelles se déroulent et se succèdent les gouvernements humains»<sup>174</sup>. Lenormant riteneva quindi necessario distinguere il piano del religioso da quello necessariamente instabile e cangiante degli eventi umani, svincolando la fede da qualsiasi solidarietà con le istituzioni del passato; leggere l'Ottantanove come il risultato di cause esclusivamente terrene, accantonando considerazioni teologiche e teleologiche, permetteva di razionalizzare e di rendere pensabile quell'avvenimento fondamentale. In questo modo, Lenormant rifiutava e delegittimava alla base la prospettiva tradizionalistica sottesa al discorso di Montalembert.

### 3.2 «Le Correspondant» e l'Ottantanove, un rapporto complesso (1847-52)

Se la posizione di Lenormant, nel suo sforzo di riconciliare cattolicesimo e libertà moderne sulla base di una concezione storica più equilibrata, aveva costituito la linea dominante nel gruppo cattolico-liberale negli anni Quaranta, nel febbraio 1852 essa era invece diventata minoritaria e marginale in seno ad esso, come ben dimostravano le prese di posizione di Du Boys, Montalembert, Foisset e Courson. La linea di Lenormant, però, non era contestata solo tra le fila cattolico-liberali, ma sulle pagine dello stesso «Correspondant», di cui era direttore dal 1846.

Organo dell'«*éclectisme catholique*»<sup>175</sup>, il periodico aveva per sua natura una fisionomia abbastanza pluralista, e ospitava spesso contributi e idee tra loro discordanti, ma la divergenza su un aspetto così cruciale non poteva essere giustificata solo alla luce di una linea editoriale particolarmente fluida. In effetti, l'interpretazione della rivoluzione costituiva un tema molto delicato, su cui le posizioni di un gruppo composito ed eterogeneo come quello cattolico-liberale tendevano a differenziarsi notevolmente. Nonostante la sua delicatezza, a partire dal 1847 l'argomento prese a ricorrere sul «Correspondant» con frequenza crescente, seppur in maniera piuttosto frammentaria ed estemporanea (per lo più in recensioni a opere sulla storia rivoluzionaria). Fino al 1848 e nei primi tempi della Seconda repubblica<sup>176</sup>, questi contributi

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 567.

<sup>175</sup> Espressione di Lenormant, riportata da S. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la presse entre 1831 et 1855*, «Le Mouvement social», 215 (2006), p. 24; sulle vicende del periodico dal 1843 in poi cfr. ivi, pp. 24-31.

<sup>176</sup> All'indomani della rivoluzione del 1848, la redazione del «Correspondant», guidata nel nuovo corso da Lenormant e Ozanam, aderì alla svolta democratica e si mostrò sensibile alla questione sociale, seguendo per qualche tempo la linea cristiano-democratica dell'«*Ere nouvelle*»; Montalembert non approvò affatto quella

esprimevano una linea sostanzialmente affine a quella che Lenormant avrebbe formulato nel 1852; essa si poteva riassumere in tre punti fondamentali: rifiuto del fatalismo provvidenzialistico e adesione al modello storiografico rappresentato da Droz; riconoscimento di un valore fondativo all'opera dell'Assemblea costituente del 1789; individuazione del punto di rottura e di degenerazione della rivoluzione nelle riforme ecclesiastiche culminate nella Costituzione civile del clero.

Tutti questi elementi erano sviluppati in special modo in due articoli comparsi sul «Correspondant» tra aprile e novembre 1847: il primo, firmato da Alfred de Courcy, era una sorta di panoramica su alcuni lavori storiografici, più o meno recenti, dedicati alla rivoluzione francese, mentre il secondo era l'anticipazione dell'epilogo di un libro di Louis de Carné di prossima uscita<sup>177</sup>. Entrambi gli autori rifiutavano qualsiasi approccio monolitico e assolutizzante, sia nei termini dell'anatema che in quelli dell'esaltazione, e trattavano la rivoluzione come un oggetto complesso, in cui tutti gli attori sociali coinvolti (monarchia, nobiltà, clero, borghesia, popolo) avevano svolto un ruolo e portavano responsabilità ben precise, nel bene e nel male. Per loro il «mouvement de 89» esprimeva allo stesso tempo continuità e rotture: compimento necessario, secondo Carné, di quel principio unitario «qui avait constitué la France», e che la rivendicazione egualitaria dei costituenti aveva applicato «à la condition des personnes, à l'administration territoriale et au pouvoir judiciaire»<sup>178</sup>, ma anche rottura con un regime di abusi e privilegi intollerabile e non più necessario, come rilevava Courcy. Il principale merito degli uomini del 1789, nonostante colpe ed errori, era stato di iscrivere nel diritto pubblico francese quelle «idées de droits, de liberté, d'égalité, d'humanité», che erano «non seulement respectables, mais sacrées, mais vraiment chrétiennes»; la religione cattolica le aveva applicate fino ad allora «dans son domaine spirituel, sans chercher à les répandre sur le monde» mentre i costituenti del 1789 avevano compiuto il passo decisivo per farle uscire da quella sfera limitata,

---

svolta, mostrandosi particolarmente critico verso Lenormant: «Ce pauvre Lenormant – scrisse a Foisset – est tombé bien bas: en fait d'adorateur du soleil levant, peu de gens se sont prosternés davantage». Sul punto cfr. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la presse*, p. 29, da cui la citazione.

<sup>177</sup> Cfr. A. DE COURCY, *Les historiens de la révolution. Joseph de Maistre. M. Droz. Le comte de Tocqueville. Le vicomte de Falloux. M. Amédée Gabourd. M. Thiers. M. Mignet. M. Louis Blanc etc.*, «Le Correspondant», 18 (1847), pp. 45-69 e 652-83; L. DE CARNÉ, *De l'ancien régime et de la révolution*, ivi, 20 (1847), pp. 331-52, poi edito senza modifiche in appendice a ID., *Etudes sur les fondateurs de l'unité nationale en France*, Paris 1848, vol. II, pp. 311-49. Entrambi bretoni (l'uno di Brest, l'altro di Quimper), essi erano tipici esponenti della nobiltà cattolico-liberale di provincia. Courcy, assicuratore marittimo, coltivava profondi interessi storici e letterari (cfr. M. DANIEL, *Alfred de Courcy, 1816-1888*, Paris 1938 e le informazioni raccolte in <http://alfreddecourcy.chez-alice.fr/index.htm>). Carné, deputato conservatore sotto la monarchia di Luglio, fu uno dei fondatori del «Correspondant» nel 1829, scrisse per vari giornali e periodici (tra cui «La Revue des deux mondes» e «L'Ami de la religion») e fu eletto nel 1863 all'*Académie française*; cfr. F. DE CHAMPAGNY, *Louis de Carné*, «Le Correspondant», 102 (1876), pp. 559-66, e R. KERVILER, *Le comte Louis de Carné*, in ID., *La Bretagne à l'Académie française au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1908, pp. 287-340, nonché la sintetica scheda biografica in MILBACH, *Les catholiques libéraux et la presse*, p. 32).

<sup>178</sup> CARNÉ, *De l'ancien régime et de la révolution*, p. 341.

inserendole stabilmente nella legislazione della Francia<sup>179</sup>. Il 1789, a fronte di un 1793 su cui continuava a pesare una condanna senza appello, era quindi inquadrato da quegli autori in una prospettiva essenzialmente religiosa (senza per questo essere provvidenzialistica), sia che ne considerassero il portato liberale come invero mondanio dei principî cristiani di libertà ed eguaglianza, sia che ne stigmatizzassero la vena anti-cattolica come retaggio di quella malsana commistione tra potere temporale e potere spirituale di cui il gallicanesimo d'*ancien régime*, la Costituzione civile del clero e l'alleanza Trono-Altare della Restaurazione costituivano forme diverse ma coerenti. Tale intelligenza storica dell'Ottantanove, che consentiva di declinare l'accettazione della società post-rivoluzionaria come riconoscimento dei valori cristiani sanciti dai costituenti del 1789 e ripresi dalla *Charte* del 1830 e come rifiuto della commistione tra Chiesa e Stato, rivestiva un evidente significato politico, fornendo una legittimazione storica alla linea seguita dai cattolici liberali durante la monarchia di Luglio e alla rivendicazione della libertà della Chiesa sul terreno del diritto comune.

Se tale linea non incontrò obiezioni sostanziali sul «Correspondant» fino al 1849<sup>180</sup>, a partire da quell'anno cominciò invece a registrarsi un certo mutamento di toni in proposito, soprattutto nei contributi di Franz de Champagny, collaboratore di lungo corso del periodico. Già nel gennaio 1849, recensendo il libro di Guizot, *De la démocratie en France*, egli volle riaprire il dossier sull'Ottantanove; pur riproponendo la lettura di Courcy secondo cui l'Assemblea costituente aveva trasportato «dans l'ordre civil la notion de l'égalité spirituelle et de l'égalité chrétienne», Champagny insisteva però molto di più sulle colpe degli uomini del 1789, i quali «dès le début, s'ét[ai]ent placé en dehors de la loi et de la morale chrétienne» e avevano operato per far sì che la «révolution fût anti-chrétienne»<sup>181</sup>, e proseguiva:

je ne nierai pas les grandes choses qui sont sorties du mouvement de 1789, pas plus que je n'ai nié les grands principes d'égalité et de liberté que le mouvement de 1789 a eus, en partie, ou pour point de départ ou

---

<sup>179</sup> COURCY, *Les historiens de la révolution*, p. 57. Più avanti Courcy affermava: «malgré tant d'erreurs, le nom de l'Assemblée constituante demeurera grand dans l'histoire. Les principes qu'elle a proclamés lui ont survécu, et forment la base de notre droit public. L'expérience et la modération lui ont manqué pour en faire la sage application; mais l'avenir devait corriger l'application, sans oublier à qui revient l'honneur d'avoir posé les principes»; ivi, p. 660 (corsivi miei).

<sup>180</sup> Milbach individua nella recensione critica di Foisset a *Les girondins* di Lamartine (cfr. «Le Correspondant», 18 (1847), pp. 547-68, e 19 (1847), pp. 406-45) «des positions similaires» a quelle espresse da Montalembert nel discorso del 1852; cfr. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, p. 74. In realtà, se si eccettuano certe vaghe affermazioni (come: «l'Assemblée Constituante avait bâti sur le sable»; p. 568), Foisset sembrava condividere tanto l'anti-fatalismo quanto l'impostazione generale di Courcy, il cui articolo era del resto ripetutamente citato (cfr. pp. 558 e 428), e rifiutava di far cadere il «sang versé par la Terreur» sulle «vérités que 1789 a promulguées» (p. 441), ragion per cui non pare potersi ravvisare nella sua recensione una visione veramente alternativa rispetto a quella di Courcy.

<sup>181</sup> F. DE CHAMPAGNY, *De la démocratie en France (janvier 1849) par M. Guizot*, «Le Correspondant», 23 (1848-49), p. 451 (corsivo mio).



pour prétexte [...]. Mais comme le mouvement de 1789 avait aussi ses deux torts fondamentaux, l'esprit d'irréligion et l'esprit de révolution, il a eu ses funestes conséquences [...]. C'est de ce terrible legs qu'il faut nous défaire; et, pour nous en défaire, il faut savoir le condamner dans sa source<sup>182</sup>.

Il tono era ben diversamente critico rispetto a quello di Courcy e Carné e l'Ottantanove veniva innanzitutto presentato come l'origine di quello spirito irreligioso e rivoluzionario che, alla luce della rivoluzione di Febbraio, continuava a tormentare e destabilizzare il paese, con conseguenze sociali sempre più minacciose. Alcuni mesi dopo, tra agosto e novembre 1849, Champagny ritornò sull'argomento in una lunga trattazione, divisa in sei articoli ed emblematicamente intitolata: *Un examen de conscience*<sup>183</sup>. La tesi di fondo era chiara: la nazione francese si era resa colpevole di gravi «fautes publiques», all'epoca della rivoluzione ma anche nei secoli precedenti, ed era necessario individuare tali colpe e prenderne le distanze per debellare i tre grandi mali che affliggevano la Francia: lo spirito rivoluzionario, l'irreligione e il socialismo. Senza voler analizzare nel dettaglio le argomentazioni di Champagny, preme qui mettere in luce due aspetti del suo pensiero. In primo luogo, la prospettiva anti-fatalistica che aveva costituito la cifra metodologica della linea di Courcy cedeva ora il passo a un'interpretazione più marcatamente provvidenzialistica, in cui gli eventi storici erano spiegati come punizioni o ricompense divine all'azione collettiva delle nazioni e le «grandes catastrophes» erano viste come dei «grands coups frappés par la Providence»<sup>184</sup>. In secondo luogo, Champagny prendeva definitivamente le distanze dall'Ottantanove, postulando in maniera netta la filiazione del 1793 dal 1789. Non solo l'età della Costituente aveva anticipato, quanto a violenza, quella della Convenzione<sup>185</sup>, ma soprattutto i costituenti, legittimando tutte le rivolte popolari vittoriose, dalla Bastiglia in poi, mostrandosi deboli di fronte all'anarchia montante e assolvendo

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 459 (corsivi miei).

<sup>183</sup> F. DE CHAMPAGNY, *Un examen de conscience*, «Le Correspondant», 24 (1849), pp. 561-9, 617-30, 673-82, e 25 (1849), pp. 65-77, 129-48 e 193-219, poi edito a parte nel gennaio 1850, sotto gli auspici del *Comité électoral de la liberté religieuse*, con aggiunte. Su Champagny, storico dell'antichità e deputato legitimista sotto la Restaurazione, eletto nel 1869 all'*Académie française*, cfr. la scheda in MILBACH, *Les catholiques libéraux et la presse*, p. 33.

<sup>184</sup> Cfr. CHAMPAGNY, *Un examen de conscience*, pp. 562 e 618. Va comunque precisato che Champagny, in un articolo pubblicato il 6 aprile 1850 sull'«Ami de la religion» in polemica con il pensatore spagnolo Juan Donoso Cortés e con «L'Univers», prendeva le distanze dal fatalismo demaistriano (e dal pessimismo che ne conseguiva), ritenendo non si potesse postulare l'inevitabilità della rivoluzione del 1789 senza ledere il libero arbitrio degli uomini, pur non mancando elementi che sembravano «indiquer une marche fatale dans les événements de cette époque»; cfr. F. DE CHAMPAGNY, *Du fatalisme chez les chrétiens*, «L'Ami de la religion», 147 (1850), pp. 55-62, in part. pp. 57-60. L'articolo fu criticato sull'«Univers», prima da un contributo anonimo intitolato *De la Providence et du fatalisme. Réponse à quelques observations* (9 aprile 1850), poi da una lettera di Donoso Cortés (20 aprile), che cercò di precisare meglio il suo pensiero su quel punto. Cfr. in proposito J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés. Théologien de l'histoire et prophète*, Paris 1956.

<sup>185</sup> «Sous l'empire de la fascination politique, cette société [...] arriva à voir toutes les atrocités avec un sang-froid que l'on ne comprend pas. Je ne parle pas ici de 1793 mais de 1789; 1789 fut plein de crimes»; CHAMPAGNY, *Un examen de conscience*, p. 676 (corsivo mio).

tacitamente le violenze politiche, avevano iscritto nel «cathéchisme» della nazione dei principi deleteri, per colpa dei quali «la révolution n'[était] pas seulement toujours menaçante; elle [était] nécessaire et inévitable»<sup>186</sup>. Pertanto, se «1789 [avait] enfanté 1793», «pourquoi tant glorifier 1789? Pourquoi nous tant incliner devant cette révolution, *œuvre de l'assassinat et protectrice de l'assassinat?*»<sup>187</sup>. Per lasciarsi definitivamente alle spalle lo spirito rivoluzionario bisognava abbattere «l'idole de 1789» e la Francia doveva compiere «un grand acte de contrition envers Dieu, envers le monde, envers elle-même», espiando così «la criminelle et si gratuite revolte de 1789»<sup>188</sup>.

Per quanto Champagny affermasse di accettare «des conséquences légitimes, salutaires, libérales» del 1789 e rifiutare solo quello che egli definiva «le principe destructeur de 89»<sup>189</sup>, la sua prospettiva appariva però, nel complesso, molto irrigidita rispetto a quella di Courcy e Carné. La Costituente non era più attaccata per non aver voluto coinvolgere la religione nel suo sforzo di riforma, ma per aver proclamato «le droit absolu de révolution et le mépris absolu des lois antérieures», aprendo così la strada alla democrazia giacobina, al socialismo e al comunismo<sup>190</sup>. Si verificava così un evidente slittamento, che spostava la critica dal piano religioso a quello socio-politico, uno slittamento che risentiva delle paure e delle preoccupazioni causate dalla rivoluzione di Febbraio e dal radicalizzarsi della questione sociale.

La linea tracciata da Champagny non tardò a imporsi sul «Correspondant» e andò anzi progressivamente irrigidendosi. Il futuro arcivescovo di Parigi Georges Darboy, ad esempio, sosteneva in un articolo del novembre 1850 che l'eredità liberale non derivava «de la révolution de 89 comme d'une cause directe», ma vi si ricollegava «par un lien accidentel»<sup>191</sup>, e alcuni mesi dopo, recensendo l'*Histoire de l'Assemblée constituante* di Jean-Benoît Degalmer (pseudonimo di Jean-Benoît Pélagaud), egli se attaccava i «démolisseurs de 1789» e condannava senza appello l'opera della Costituente: «Infidèle à son mandat, infidèle aux lois de l'éternelle justice, presque tous ses actes furent entachés d'illégalité ou d'improbité: elle dépassa ses pouvoirs et foula aux pieds la morale»<sup>192</sup>. La strutturazione di una linea marcatamente anti-Ottantanove trovò però il suo culmine in un articolo del giurista Edouard Bonnier, sul «Correspondant»

---

<sup>186</sup> Ivi, p. 679.

<sup>187</sup> Ivi, p. 678 (corsivo mio).

<sup>188</sup> Ivi, p. 682.

<sup>189</sup> Ivi, p. 681.

<sup>190</sup> Ivi, p. 682.

<sup>191</sup> G. DARBOY, *Des Conciles récemment tenus en France*, «Le Correspondant», 27 (1850-51), p. 195.

<sup>192</sup> G. DARBOY, *Histoire de l'Assemblée constituante*, par J.-B. Degalmer, ivi, pp. 510-1.

del 10 luglio 1851<sup>193</sup>. Alla vigilia della discussione sulla revisione costituzionale e dei discorsi di Falloux e Berryer, egli attaccava direttamente e duramente proprio i «glorieux principes de 1789», considerandoli «principes purement négatifs, dégagés de toute pensée morale ou religieuse» e sostenendo che la Francia non avrebbe mai avuto un potere solido e stabile finché avesse continuato a difenderli; bollava poi come meramente distruttiva l'opera dei costituenti, ricorrendo a toni e argomenti simili a quelli che avrebbe utilizzato Montalembert alcuni mesi dopo<sup>194</sup> e ribadiva un punto che sempre più cattolici sembravano disposti a condividere dopo il Quarantotto: 1789 e 1793 non potevano essere giudicati separatamente perché erano legati da un indissolubile vincolo di causalità («si 1793 n'était pas en germe dans 1789, ce serait un effet sans cause»); ragion per cui, accettare le premesse della rivoluzione e rifiutarne i risultati, cioè «maudire 1793, pourvu qu'il soit bien entendu que 1789 et 1793 n'ont rien de commun», veniva condannato da Bonnier come una deplorabile forma di eclettismo<sup>195</sup>.

### 3.3 Ancora sulla Costituente: la schermaglia tra Du Boys e Louis de Carné (1852-55)

A fronte di questo irrigidimento critico di molti cattolici liberali nei riguardi dell'opera della Costituente del 1789, le riserve di Lenormant sul discorso di Montalembert costituivano quindi la prima riaffermazione pubblica, dopo diversi anni, di un'interpretazione più conciliante e comprensiva nei confronti delle idee e degli uomini del 1789. Sul momento, il suo posizionamento restò del tutto isolato, sia sul «Correspondant» che tra le maggiori personalità cattolico-liberali, e provocò anzi qualche malumore. A Lenormant si riferiva infatti con molta probabilità Courson, quando criticava quel «certain nombre de catholiques» che continuavano a «fléchir le genou devant cette idole de 1789, si justement attaquée par MM. de Montalembert, F. de Champagny et Albert Du Boys»<sup>196</sup>, individuando non a caso in quei tre autori gli esponenti più in vista di un pensiero cattolico-liberale convintamente anti-Ottantanove.

<sup>193</sup> Cfr. E. BONNIER, *La révolution et l'éclectisme*, «Le Correspondant», 28 (1851), pp. 425-36, in polemica con l'articolo di V. COUSIN, *Des principes de la révolution française et du gouvernement représentatif*, «Revue des deux mondes», 10 (1851), pp. 5-46. Su Bonnier, professore di procedura civile e legislazione criminale alla facoltà di Parigi, cfr. LAROUSSE, vol. II, p. 982, e la scheda in <http://siprojuris.symogih.org/>

<sup>194</sup> Come Montalembert, egli riteneva che la pochezza dell'opera dei costituenti fosse esemplificata dai loro due «capolavori»: la Costituzione del 1791, la più effimera delle carte fondamentali francesi, e la Costituzione civile del clero, «cette déplorable violation de la liberté religieuse, d'où est sortie la guerre civile la plus sanglante et la plus acharnée»; BONNIER, *La révolution et l'éclectisme*, p. 431, da confrontare con *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, p. 36. Bonnier, amico e compagno di studi di Montalembert al collegio Rollin di Parigi, gli scrisse all'indomani della sua ricezione accademica: «Je suis heureux et fier de voir tes idées d'accord avec les miennes quant à ces glorieux principes de 1789, beaucoup plus ménagés par MM. Berryer et de Falloux»; Bonnier a Montalembert, 6 febbraio 1852, in ADCO, *Montalembert*, dossier 362, n. 37.

<sup>195</sup> BONNIER, *La révolution et l'éclectisme*, p. 431.

<sup>196</sup> Cfr. A. DE COURSON, *Histoire de la révolution française. M. Michelet – M. Louis Blanc*, «L'Ami de la religion», 155 (1852), p. 734, e 156 (1852), p. 192 (da cui è tratta la citazione). La seconda edizione del libro di Du Boys

Nel giro di pochi mesi, però, la linea interpretativa riproposta da Lenormant cominciò a riguadagnare spazio e visibilità, sul «Correspondant» e altrove. Un primo segnale in tal senso lo si poteva già trovare in un articolo di Ozanam pubblicato sul periodico nel giugno 1852 e intitolato *Du progrès dans les siècles de décadence*<sup>197</sup>. Il cofondatore della Società di S. Vincenzo de' Paoli non si occupava direttamente del significato storico dell'Ottantanove<sup>198</sup>, ma tracciava un quadro di quella che lui definiva «la doctrine du progrès par le christianisme», dimostrando che tale progresso non aveva smesso di spingere in avanti la storia dell'umanità (ben distinta dalle vicende dei singoli individui) anche nei secoli tradizionalmente giudicati di decadenza e presentando un'interpretazione della storia molto diversa da quella intransigente, ripiegata su un passato rimpianto e idealizzato; soprattutto, per Ozanam tale dottrina era essenzialmente anti-fatalista, «car pour elle l'histoire du progrès n'est pas l'histoire de l'homme seulement, mais de Dieu, respectant la liberté des hommes, et faisant invinciblement son œuvre par leurs mains libres, presque toujours à leur insu, et souvent malgré eux». In questo quadro Ozanam inseriva alcuni riferimenti all'Ottantanove: nell'incipit citava le «réformes pacifiques de 1789», a cui «l'idée du progrès poussa nos pères» e poco dopo affermava di considerare l'«admirable élan de 1789 qui fut détourné de sa voie, mais qui ramenait les peuples aux traditions du droit public chrétien» come una sorta di rinsavimento della società moderna dopo gli «égarements» dei secoli precedenti<sup>199</sup>. Pur trattandosi di rapidi cenni, essi esprimevano comunque un'immagine sostanzialmente positiva dell'Ottantanove, ribadendo l'idea che quel cruciale passaggio storico, nonostante gli errori commessi, aveva avuto il merito di ricondurre la legislazione francese alla sua matrice genuinamente umana, cioè cristiana. La stessa aggettivazione impiegata da Ozanam per qualificare il movimento del 1789 («pacifique», «admirable») esprimeva un giudizio sicuramente più sereno e simpatetico rispetto a quelli formulati sul «Correspondant» nei tre anni precedenti.

---

– come già ricordato – fu recensita proprio in quel periodo (aprile 1852) sul «Correspondant» in termini molto elogiativi.

<sup>197</sup> «Le Correspondant», 30 (1852), pp. 257-72 e 321-40. L'articolo riproduceva la «leçon d'ouverture» del corso tenuto da Ozanam alla Sorbona nel 1852 e voleva essere l'introduzione a una sintesi sull'«histoire littéraire du moyen âge depuis le cinquième siècle jusqu'à la fin du treizième»; cfr. Ozanam a Jean-Jacques Ampère, 18 febbraio 1852, in *Lettres de Frédéric Ozanam*, vol. IV, p. 311 e H. LACORDAIRE, *Frédéric Ozanam*, Paris 1856, p. 57.

<sup>198</sup> Il favore di Ozanam per l'Ottantanove e i suoi valori non era in discussione ed egli lo aveva ripetutamente esternato in precedenza: se in una lettera giovanile del novembre 1830 scriveva di ritenere «providentiel 1789, parce qu'il dure encore, parce qu'il continue son action» (Ozanam ad Auguste Materne, 29 novembre 1830, in *Lettres de Frédéric Ozanam*, vol. I, Paris 1960, p. 30), vent'anni dopo, nel 1849, si difendeva dalle critiche dell'amico Ernest Havet ribadendo di non aver mai «voulu attaquer, ni les conquêtes légitimes de la liberté moderne, ni les grands logiciens de l'Assemblée constituante, ni les principes de 89, qui sont le miens comme les vôtres.» (Ozanam a Havet, 22 maggio 1849, ivi, vol. III, Paris 1978, p. 518; corsivi miei).

<sup>199</sup> OZANAM, *Du progrès dans les siècles de décadence*, rispettivamente pp. 271-2, 257 e 270.

Chi però si fece carico di riproporre in maniera ampia e sistematica questo giudizio fu proprio Carné, in un articolo uscito nell'ottobre 1852 sulla «Revue des deux mondes», rivista più eclettica e aperta rispetto al «Correspondant», sulla quale egli aveva già pubblicato diversi articoli, tra i quali un ampio lavoro di analisi storica su *La bourgeoisie et la révolution française de 1789 jusqu'à nos jours*<sup>200</sup>. Dalle pagine del prestigioso periodico parigino, Carné voleva rimettere in discussione la linea interpretativa che il «Correspondant» aveva maggiormente sostenuto negli ultimi anni, polemizzando apertamente con uno degli autori della triade anti-Ottantanove elogiata da Courson, Du Boys. Il suo contributo<sup>201</sup> costituiva infatti una recensione comparata di due opere: il *Des principes de la révolution française* di Du Boys, appunto, e l'*Histoire des principes, des institutions et des lois, pendant la révolution française, depuis 1789 jusqu'à 1804*, del giurista Firmin Julien Laferrière, anch'essa riedita nel 1852<sup>202</sup>. I due autori esprimevano un giudizio opposto sull'operato dell'Assemblea costituente: entusiastico ed elogiativo quello di Laferrière, fortemente critico quello di Du Boys. Muovendosi tra questi due poli, Carné cercava di chiarire l'effettivo valore storico e morale dell'Ottantanove. Da una parte, egli respingeva «l'acte d'accusation commencé par Edmond Burke et continué par Joseph de Maistre» a cui Du Boys aveva voluto aggiungere «une page», cioè l'interpretazione della «tentative de 89» come «antichrétienne par essence» e l'identificazione «des principes de 89 avec ceux de 93»<sup>203</sup>; Carné riteneva infatti si dovessero giudicare i costituenti non sulla base delle loro «banalités métaphysiques» ma sui loro intenti concreti. Ora, la Costituente non aveva avuto altro obiettivo che «rompre avec la société antérieure, et c'est pour cela qu'elle voulut organiser la France moins sur des formes nouvelles que sur des principes nouveaux»; di conseguenza, la radicalità e l'astrattezza della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e di altri documenti coevi andavano lette e interpretate alla luce di quella precisa volontà di enfaticizzazione:

Lorsqu'elle mettait en avant la doctrine de l'égalité naturelle des hommes entre eux, cette doctrine n'avait qu'un sens, celui d'une protestation contre le vieil ordre social primitivement constitué par la conquête. [...] En déclarant que tous les hommes naissent et demeurent égaux en droits, ils [i costituenti]

---

<sup>200</sup> Cfr. «Revue des deux mondes», 5 (1850), pp. 577-609; 6 (1850), pp. 667-98, 1055-82; 8 (1850), pp. 689-710; e 9 (1851), pp. 106-33. Le prime due parti, intitolate *Les pouvoirs et les partis à l'ouverture de la crise révolutionnaire* e *Le parti constitutionnel en 1791. Premiers triomphes et premières fautes de la Bourgeoisie*, costituivano il presupposto storico-analitico, per così dire, dell'articolo del 1852 che qui si analizza.

<sup>201</sup> L. DE CARNÉ, *Le problème de 89*, «Revue des deux mondes», 16 (1852), pp. 71-91.

<sup>202</sup> F. J. LAFERRIÈRE, *Histoire des principes, des institutions et des lois, pendant la révolution française, depuis 1789 jusqu'à 1804*, Paris 1851-52. Il volume uscì poco dopo la metà del gennaio 1852; cfr. «Bibliographie de la France», 41 (1852), p. 51; la prima edizione era della fine del 1850. L'opera era la ripubblicazione del vol. II della sua *Histoire du droit français*, 2 voll., Paris 1838. Su Laferrière, professore di diritto amministrativo a Rennes e poi a Parigi, e ispettore ministeriale, cfr. la scheda in <http://siprojuris.symogih.org/>

<sup>203</sup> CARNÉ, *Le problème de 89*, pp. 73-4.

prétendaient établir tout simplement qu'il n'y aurait désormais aucun privilège politique attaché à la naissance; cela n'avait ni un autre sens ni une autre portée. Quand les juristes de 89 proclamaient avec éclat les maximes empruntées au Digeste sur l'autorité de la loi civile, c'était pour atteindre dans sa base le régime féodal, sous l'empire duquel la propriété s'était organisée dans la presque totalité de la France, et qui, jusqu'en 1789, continuait encore à la régir. Enfin, quand les publicistes de cette époque opposaient la souveraineté populaire au droit antérieur de la royauté, ils songeaient moins à affaiblir qu'à transformer une institution consacrée par les respects de tous: ils aspiraient à trouver pour elle, dans le consentement national, des racines qu'ils ne voulaient plus chercher dans l'antique hiérarchie seigneuriale, dont la royauté était le fait<sup>204</sup>.

Certo, la veemenza con cui fu condotta questa lotta contro il passato rischiò di compromettere il futuro e fu causa di errori ed eccessi; cionondimeno, era grazie alle «œuvres de la constituante que la France respir[ait] et qu'elle se [mouvait] depuis soixante années». D'altra parte, però, Carné criticava la posizione di Laferrière, il quale distingueva nettamente tra una prima fase rivoluzionaria «éminemment spiritualiste et chrétienne dans son principe» (1789), una fase «matérialiste et païenne dans ses sources» (1793) e una terza e ultima «profondément catholique dans son esprit» (1802)<sup>205</sup>. Carné riteneva questa ripartizione troppo semplicistica, soprattutto perché tendeva a nascondere le ombre insite nell'opera dei costituenti: se la loro azione per l'«émancipation publique» ottenne il sostegno del clero, essendo conforme ai valori cristiani, essi, però, con le espropriazioni ecclesiastiche e la Costituzione civile del clero, si resero colpevoli di «attentats systématiques contre ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes: la foi et la conscience», subendo l'influenza deleteria di quelle antipatie anticristiane e di quell'«idée philosophique» negatrice dell'ordine soprannaturale che furono il «ver rongeur» della società settecentesca<sup>206</sup>.

Non, la période révolutionnaire de 89 à 91 ne fut point dominée par une inspiration religieuse, *quoique le sens primitif de ce grand mouvement d'émancipation et d'égalité ait été essentiellement chrétien*; une œuvre chrétienne en elle-même a été accomplie par des hommes sans croyances, et cette grande contradiction qui a été l'écueil du passé continue à demeurer celui de l'avenir<sup>207</sup>.

Tutto ciò, comunque, non legittimava affatto l'identificazione tra 1789 e 1793, e Carné rimarcava nettamente l'abisso che separava quei due momenti, ricorrendo a una vasta gamma di espressioni luciferine per definire il periodo giacobino: «cataracte de toutes les folies et de

---

<sup>204</sup> Ivi, pp. 75-6.

<sup>205</sup> Ivi, p. 77.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 76 e 78.

<sup>207</sup> Ivi, p. 80 (corsivi miei).

tous les crimes», «la plus formidable apostasie qu'ait vue le monde», «jamais l'enfer ne dut se croire si près de sa victoire»<sup>208</sup>. L'Ottantanove poteva essere pensato cattolicamente solo nella misura in cui il 1793 restava “impensabile”, se non come parafulmine e responsabile di tutte le sciagure rivoluzionarie. Giacché fu la Montagna convenzionale ad essere «le Sinaï du socialisme», e non la Costituente, Du Boys sarebbe stato nel vero se, «au lieu d'écrire un livre pour établir que les principes de 89 ont engendré le communisme contemporain, [il] s'était attaché à constater que ceux de 93 en ont été l'application anticipée»<sup>209</sup>. Non vi fu quindi *una* rivoluzione ma ben tre, perché tre erano, alla fine del Settecento come in pieno Ottocento, le correnti di pensiero in cui si divideva l'opinione pubblica, traducendo gli interessi di altrettante classi sociali: borghese-costituzionale, popolare-repubblicana e demagogica-socialista. Considerare la rivoluzione «comme une grande unité morale» significava pertanto crearsi un «être de raison» fittizio che non aveva nulla a che fare con la realtà storica<sup>210</sup>.

Carné non solo riproponeva l'interpretazione che lui stesso e Courcy avevano avanzato nel 1847, e che Lenormant aveva riproposto sei mesi prima, ma la raffinava ulteriormente, operando una netta distinzione tra azione politica e azione civile dei costituenti: se nella prima – nella quale Carné iscriveva la costituzione del 1791 e la Costituzione civile del clero – essi si erano lasciati andare a un'eccessiva astrattezza e radicalità, condizionati dalle idee filosofiche del loro tempo, e non avevano saputo realizzare nulla di duraturo, nella seconda avevano invece mostrato grande moderazione e buon senso, combinando «admirablement l'originalité née du principe de la révolution avec la tradition coutumière tempérée par l'esprit du droit romain»<sup>211</sup>, e avevano così eretto un edificio legislativo in armonia con lo spirito nazionale, e che, proprio per questo, era sopravvissuto ai cambi di regime e aveva potuto costituire la base dei codici napoleonici e della moderna società ottocentesca. In quel portato pragmatico e non nel filosofismo delle sue vane petizioni di principio, risiedeva per Carné la vera eredità dell'Ottantanove, e solo chi scriveva «sous l'empire et dans l'énivrement d'une logique réactionnaire» poteva confonderla con i deliri dei demagoghi montagnardi.

A distanza di un anno e mezzo, Du Boys volle ribattere alle critiche di Carné nella terza edizione del suo *Des principes de la révolution française*, che uscì all'inizio del 1854<sup>212</sup>. Se il grosso

---

<sup>208</sup> Ivi, pp. 87-8.

<sup>209</sup> Ivi, pp. 87 e 90.

<sup>210</sup> Cfr. ivi, p. 91

<sup>211</sup> Ivi, p. 81.

<sup>212</sup> Du Boys cominciò a rimettere mano al libro nell'estate del 1853; cfr. Du Boys a Dupanloup, 1° agosto 1853, in ADB, 08.10.

dell'opera rimase, ancora una volta, invariato rispetto alla prima edizione, la modifica principale consistette nell'aggiunta, prima delle conclusioni, di un nuovo e corposo capitolo intitolato programmaticamente: *De la part qui revient à l'Assemblée constituante dans l'œuvre de la révolution française*<sup>213</sup>. Du Boys vi ribadiva l'idea della rivoluzione francese come blocco unitario, che si doveva necessariamente «faire dater de 1789, parce que c'est à partir de cette époque que le Tiers-Etat se déclara Assemblée nationale, et qu'il se mit en insurrection contre le pouvoir royal»<sup>214</sup>. Per rafforzare ulteriormente questa tesi, egli faceva cadere anche le ultime attenuanti cronologiche a favore della Costituente: se nella prima edizione la deriva rivoluzionaria era sostanzialmente fatta datare dalla fine del 1789 e nella seconda, con un irrigidimento interpretativo, se ne individuavano le tracce «dans le cours même de l'année», ora invece era lo stesso atto di nascita della Costituente, cioè l'assunzione dei pieni poteri da parte dei deputati del Terzo stato, a sancire l'inizio della rivoluzione intesa nel suo senso deteriore: «C'est donc alors – scriveva Du Boys – que le mouvement réformiste se transforma en mouvement révolutionnaire; c'est alors que commença le travail aveugle de destruction de tout ce qui avait sa racine dans le passé»<sup>215</sup>.

L'usurpazione dei costituenti prefigurava così il dispotismo dei convenzionali e il 1789 veniva ricollegato al 1793 da una «chaîne logique dont le premier anneau conduit nécessairement au dernier»<sup>216</sup>. Bisognava quindi essere del tutto ciechi («avoir un triple bandeau sur les yeux») per ritenere – come Carné, di cui Du Boys riportava alcuni giudizi senza citarlo esplicitamente – che la «mauvaise métaphysique» dei costituenti non avesse per nulla influito sulla degenerazione rivoluzionaria e per pretendere di separare nettamente il 1789 dal 1793: i convenzionali, «plus coupables sans doute, mais plus conséquents», si erano limitati a dedurre i loro principî sovversivi da quelli contenuti nei discorsi e negli atti dei costituenti, per cui «la distance morale entre ces deux époques n'est pas plus grande que celle qui sépare la majeure et la mineure d'un syllogisme de sa conclusion»<sup>217</sup>. L'unica distinzione ammissibile, per Du Boys, era quella intesa a separare il movimento riformatore del 1788-89, che aveva trovato la sua più fedele espressione nei *cahiers des doléances*, da quello rivoluzionario iniziato dalla Costituente. Mentre i costituenti si prefiggevano di rifondare *ex novo* la società francese, ostentando sommo disprezzo per il passato, il paese «s'attachait avec force à la tradition historique» e

---

<sup>213</sup> Cfr. DU BOYS, *Des principes* (III), pp. 277-99; il capitolo era in larga parte originale e costituiva, insieme alle conclusioni contenute nelle edizioni precedenti, il *Livre cinquième*.

<sup>214</sup> Ivi, p. 277.

<sup>215</sup> Ivi, p. 280.

<sup>216</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>217</sup> Ivi, pp. 285-6.



non chiedeva altro che il ripristino delle libertà e franchigie abolite da Richelieu e sotto Luigi XIV<sup>218</sup>. Il movimento riformista voleva quindi ritornare al passato, mentre quello rivoluzionario tentava una dissennata fuga in avanti.

Nelle modifiche apportate alla terza edizione, Du Boys irrigidiva dunque notevolmente la sua interpretazione dell'Ottantanove, delegittimando tutte le trasformazioni socio-politiche realizzate dal luglio 1789 in avanti, e convergeva di fatto su posizioni simili a quelle degli intransigenti dell'«Univers»<sup>219</sup>. Tale esito non era casuale: dalla sua corrispondenza apprendiamo che Du Boys contattò Coquille nell'estate 1853, mentre stava lavorando alla terza edizione, per chiedergli copia dei suoi articoli sui «principes de 89» e alcune informazioni sulle fonti da lui utilizzate nel redigerli. Se Coquille non poté essergli di grande aiuto, gli testimoniò comunque pieno sostegno: «en relisant votre livre, – gli scrisse il 4 agosto – *j'y ai précisément retrouvé l'argumentation juridique à laquelle je m'étais livré*. [...] Dans cette guerre à tout ce qu'il y a de faux en politique, nous nous entendons parfaitement»<sup>220</sup>.

Nella sua critica radicale ai costituenti, Du Boys rinunciò allo sforzo esegetico di conferire un contenuto accettabile ai «principes de 1789». La nota inserita a questo scopo nella seconda edizione fu infatti eliminata (tranne alcune schegge testuali riciclate) e lo stesso sintagma fu cautamente accantonato. La questione venne così relegata in una nota a piè pagina, in cui Du Boys contrapponeva genericamente i «principes de sage réforme contenus dans les cahiers des trois ordres» ai «principes révolutionnaires préconisés ou implicitement approuvés par l'Assemblée constituante», rilevando la necessità di distinguerli nettamente per evitare pericolosi malintesi politici<sup>221</sup>.

Dal canto suo, Carné non alimentò ulteriormente la polemica. Continuò però a sviluppare la sua tesi, sistematizzandola in un'opera di ampio respiro, *Etudes sur l'histoire du gouvernement représentatif en France de 1789 à 1848*, pubblicata nel 1855. Il lavoro, di per sé, non forniva

---

<sup>218</sup> Cfr. *ivi*, pp. 278-9.

<sup>219</sup> Questo nuovo rimaneggiamento, cui non tenne dietro una complessiva revisione dell'opera, lasciava di fatto coesistere le generiche attenuanti del 1851 con la condanna senza appello del 1854, conferendo al libro un andamento oscillante e a tratti contraddittorio.

<sup>220</sup> Coquille a Du Boys, 4 agosto 1853, in in ADB, 08.6 (corsivo mio).

<sup>221</sup> DU BOYS, *Des principes* (III), p. 299n. Anche la terza edizione dell'opera passò quasi inosservata; «L'Univers» stesso, nonostante le richieste di Du Boys (cfr. Veuillot a quest'ultimo, 8 dicembre 1853, in ADB, 08.8), le dedicò solo un trafiletto (4 gennaio 1854). L'opera trovò invece maggior successo in Italia, dove venne tradotta nel 1857 dal penalista Giuseppe Giuliani (cfr. *Dei principj della rivoluzione francese considerati come principj generatori del socialismo e del comunismo*, Macerata 1857); la traduzione, recensita positivamente da Taparelli d'Azeglio sulla «Civ. Catt.», s. III, vol. XI (1858), pp. 186-93, fu brevemente segnalata, tramite la rivista romana, da Flavien Hugonin in «L'Ami de la religion», 182 (1858), p. 358. Su Giuliani cfr. la voce di M. SBRICCOLI in DBI, 56 (2001), e più largamente ID., *Giuseppe Giuliani. La vicenda di un penalista moderato nell'Italia del XIX secolo*, in ID., *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano 2009, vol. I, pp. 429-66.

nuovi elementi, raccogliendo, intrecciati e composti tra loro, gli articoli che Carné aveva pubblicato nel 1850-54, soprattutto sulla «Revue des deux mondes», intorno al problema storico della rivoluzione francese, all'opera della borghesia e all'evoluzione delle forme costituzionali nella storia francese recente. Nondimeno, una tale pubblicazione, non tardò ad attirare l'attenzione della stampa e dell'opinione pubblica<sup>222</sup>.

Soprattutto, essa trovò una ricezione particolarmente positiva tra le fila cattolico-liberali. Montalembert non esitò a scrivere a Carné per esprimergli la sua soddisfazione, lodando in particolar modo l'opportuna distinzione, in sede di giudizio storico-morale, tra le idee e gli uomini del 1789 e il forte significato politico che rivestiva l'opera in sé:

J'ai été frappé – scriveva il conte –, toute sympathie d'amitié à part, du mérite et de la supériorité de votre livre. Je trouve bien que, malgré  *votre juste sévérité pour les hommes de 1789 au point de vue religieux*, vous n'avez pas encore assez châtié le cruel orgueil de ces matamores qui ont sacrifié la liberté à une égalité chimérique, foulé aux pieds leurs mandats, repoussé la main que leur tendait un roi honnête homme, et qui, pour refaire la société, ont démolì et profané l'histoire. Mais enfin vous en avez encore plus dit dans ce sens que tous les autres écrivains libéraux. Je ne dis rien de ceux qui ont fait plus de mal que de bien en attaquant systématiquement toute idée de réforme et de liberté;  *je suis pour les idées de 1789, mais j'avoue que les hommes de cette époque m'inspirent, à quelques exceptions près, une répulsion profonde*; laissons là du reste un très léger dissentiment. Je le répète, l'aspect général de votre livre me paraît excellent, le style est bon. Mais c'est surtout l'acte qui me plaît dans ce livre. C'est encore plus une bonne et courageuse action qu'un bon livre et c'est par là qu'elle se distingue des productions contemporaines»<sup>223</sup>.

Dal canto suo, Albert de Broglie<sup>224</sup> dedicò all'opera una recensione molto positiva sulla «Revue des deux mondes» nel febbraio 1855, approvando nella sostanza la linea interpretativa di Carné, sia nel suo approccio metodologico che nei suoi esiti conoscitivi: la presa di distanze dalle tesi contro-rivoluzionarie e il conseguente rifiuto di condannare la rivoluzione in blocco; la necessità di evitare «jugements exclusifs» in una questione così delicata e di procedere invece con cautela e discernimento, analizzando i diversi aspetti, formandosi un'opinione personale e mettendola poi a confronto con quelle altrui; ma soprattutto l'opportuna distinzione – che Broglie ascriveva a Carné come sua intuizione originale, «car nous n'avons pas souvenir

---

<sup>222</sup> L'opera fu inoltre insignita di uno dei prestigiosi premi dell'*Académie française*; cfr. «L'Ami de la religion», 169 (1855), p. 610. Il premio fu assegnato dopo alcune difficoltà, causate dal carattere marcatamente politico e liberale dell'opera di Carné, il quale fu sul punto di ritirarla dal concorso come segno di protesta; cfr. KERVILER, *Le comte Louis de Carné*, p. 328.

<sup>223</sup> Montalembert a Carné, s.d. [ma 1855], edita ivi, p. 327 (corsivi miei).

<sup>224</sup> Sul tardivo inserimento di Broglie nel gruppo cattolico-liberale cfr. G. CUCHET, *Comment Dieu est-il acteur de l'histoire? Le débat Broglie-Guéranger sur le «naturalisme historique»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012) [ora in ID., *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris 2013, pp. 189-221], pp. 38-9.

de l'avoir vue nulle part mise en lumière avec tant de finesse et de précision»<sup>225</sup> – tra il portato civile e quello politico dell'Ottantanove, tanto efficace e fecondo di sviluppi il primo, poiché ancorato alla tradizione preesistente, quanto fragile e sterilmente distruttivo il secondo: «Civillement, la révolution de 1789 a fait une œuvre dont on ne peut contester l'efficacité; politiquement, elle n'est jusqu'ici qu'une grande espérance trompée», era la sintesi di Broglie<sup>226</sup>.

Sul «Correspondant» furono invece Lenormant e Courcy – non a caso i due autori che si erano mostrati più vicini alla sua linea – a recensire per i lettori l'ultima fatica di Carné. Il primo gli tributò un apprezzamento pressoché incondizionato<sup>227</sup>, mentre il secondo, che s'era andato irrigidendo rispetto al 1847 e aveva ora un tono più fortemente anti-liberale, si mostrò più cauto e critico. Non che Courcy – che aveva espressamente richiesto di recensire l'opera – contestasse le idee di fondo di Carné o le sue distinzioni sul doppio portato, civile e politico, dell'Ottantanove («ces conclusions, pleinement démontrées par une suite de développements lumineux, me paraissent inattaquables»); piuttosto non condivideva il suo attaccamento alle forme rappresentative e alle libertà politiche, ritenendole strumentali e subordinate alle «libertés civiles» (la libertà personale e l'«égalité sociale»<sup>228</sup>), e soprattutto gli rimproverava di sopravvalutare la portata storica dell'Ottantanove, compiendo così un errore prospettico. Nonostante le riserve, Courcy riconosceva comunque il merito dell'opera di Carné, ascrivendola alla stessa linea metodologica nella quale anch'egli si era iscritto nel 1847, quella anti-deterministica di Droz:

J'aime à rapprocher – scriveva – ces deux ouvrages [di Carné e di Droz], inspirés par la même pensée élevée et loyale. Il est bon de combattre *le système immoral et stérile du fatalisme historique*, et de montrer aux hommes la responsabilité de leurs actes; c'est par là que l'histoire acquiert la dignité d'une haute leçon au lieu de n'être qu'un amusement frivole ou la justification de tous les excès<sup>229</sup>.

### 3.4 Cattolici liberali e «problème de 89»: un primo bilancio

Nel 1855, insomma, le idee che Carné era andato sviluppando negli anni precedenti parevano ormai sostanzialmente recepite nel gruppo cattolico-liberale e sul loro periodico di

---

<sup>225</sup> A. DE BROGLIE, *De l'état de l'opinion publique sur la révolution de 1789*, «Revue des deux mondes», 9 (1855), pp. 557-75; citazione a p. 564.

<sup>226</sup> Ivi, p. 565.

<sup>227</sup> Cfr. CH. LENORMANT, *Variétés*, «Le Correspondant», 35 (1854), pp. 454-5.

<sup>228</sup> A. DE COURCY, *Une question de politique et d'histoire. Etudes sur l'histoire du gouvernement représentatif en France, par le comte Louis de Carné*, «Le Correspondant», 36 (1855), p. 5.

<sup>229</sup> Ivi, p. 9 (corsivo mio). La redazione del «Correspondant», in una nota firmata da Lenormant, prese però le distanze dalle riserve di Courcy sulla reale necessità delle libertà politiche (cfr. ivi, pp. 16-8).

riferimento. Con esse, s'imponeva una linea interpretativa moderata e storicizzante, il cui padre nobile era unanimemente riconosciuto in Droz, linea che vedeva nel processo rivoluzionario una catena di fasi disomogenee – e quindi non riducibili a un giudizio politico e morale univoco – ed era disposta a individuare determinati elementi positivi nell'opera dell'Assemblea costituente e nel «mouvement de 89». L'affermazione di questa tesi, però, era il risultato, più che di una sua univoca accettazione da parte della fluttuante “nebulosa” cattolico-liberale, di un progressivo indebolimento delle posizioni ad essa opposte o alternative.

Le idee di Du Boys, infatti, accolte al loro apparire con sostanziale indifferenza sia in ambiente cattolico che in quello legitimista, avevano suscitato un maggior interesse all'inizio del 1852, grazie alla congiuntura favorevole creata dal colpo di Stato e dal discorso di Montalembert, ma erano poi nuovamente uscite di scena, come dimostravano il disinteresse dalla stampa cattolico-liberale per la terza edizione di *Des principes de la révolution française* e il timido consenso di quella intransigente. Lo stesso poteva dirsi delle idee di Champagny, alle quali egli stesso non diede seguito. Quanto alla dura invettiva accademica di Montalembert contro l'Ottantanove, essa fu messa in ombra e quasi dimenticata, dopo appena otto mesi, in seguito alla pubblicazione del suo celebre libro *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>230</sup>. Non che Montalembert vi rivedesse i suoi giudizi critici sull'Ottantanove, al quale non mancava di lanciare stoccate polemiche<sup>231</sup>, ma il tono complessivo appariva molto cambiato rispetto al discorso di ricezione. L'autore si ergeva stavolta a paladino del regime parlamentare, delle istituzioni rappresentative e della “vera” libertà (quella libertà «régulée, contenue, ordonnée, tempérée, la liberté honnête et modérée»<sup>232</sup> che egli continuava a contrapporre allo spirito democratico e rivoluzionario, ma che identificava ora nettamente con le libertà moderne) e difendeva la necessità per la Chiesa e i cattolici di Francia di non separarsi da essa e di non compromettersi con un'adesione troppo esplicita al dispotismo di Luigi Napoleone, che avrebbe pochi mesi dopo restaurato l'Impero. Così, se nel febbraio 1852 Montalembert aveva condannato l'opera dei

---

<sup>230</sup> Sulla gestazione dell'opera e le reazioni che suscitò cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 67-85. Il libro uscì alla fine dell'ottobre 1852, presso l'editore Lecoffre, e conobbe subito notevole successo, esaurendo tre edizioni nel giro di due mesi, di cui la terza fu sensibilmente accresciuta; un'edizione critica è stata pubblicata recentemente in CH. DE MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre, précédé de Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Paris 2010, pp. 85-256.

<sup>231</sup> Montalembert, in particolare, confermava la sua visione provvidenzial-demestriana della rivoluzione: «La grande révolution de 1789 n'a été permise que pour lui [alla Chiesa] assurer un incomparable triomphe. L'esprit révolutionnaire, qui est le péché originel dans la vie politique, n'aura abouti qu'à faire éclater le glorieux mystère de la rédemption sociale du monde par l'Eglise. On se prend à dire, avec la sainte audace de la liturgie: *O felix culpa!* en la voyant partout reflourir, partout relever sa vénérable tête, partout étendre ses puissantes mains pour conquérir les cœurs, après les avoir pacifiés et purifiés. La révolution a cru tout lui ôter. Sans le vouloir et sans le savoir, elle lui a tout donné, en lui rendant la liberté, seul bien qui lui reste, et qui lui suffit pour récupérer ou remplacer tous les autres»; ivi, p. 244.

<sup>232</sup> Ivi, p. 147.

costituenti in tutti i suoi aspetti e li aveva accusati di non essersi accontentati delle concessioni formulate nella dichiarazione regia del 23 giugno 1789<sup>233</sup>, ora invece difendeva apertamente la bontà, e quindi il mantenimento, delle istituzioni rappresentative inaugurate in Francia – che lo riconoscesse oppure no – proprio dagli uomini del 1789.

Il crescente favore ottenuto dalla linea di Carné e la relativa attenuazione delle posizioni opposte furono stimolati anche da una circostanza di tipo congiunturale. La rivoluzione del 1848 e le paure socio-politiche che essa aveva riattivato – come detto – avevano fortemente contribuito a innescare il dibattito cattolico sulla vitalità e l'eredità della rivoluzione francese. Molti cattolici liberali, soprattutto, avevano ritenuto necessario prendere le distanze dalle simpatie mostrate negli anni passati per l'Ottantanove e i suoi valori<sup>234</sup> e condannare in blocco l'intero processo rivoluzionario, in modo da non fornire appigli alla propagazione del cosiddetto «esprit démocratique et révolutionnaire». La caduta della Seconda repubblica e l'instaurazione di un regime autoritario avevano esorcizzato il pericolo di una deriva *démoc-soc*, riacutizzando, per contrasto, la necessità di difendere il portato liberale della modernità e di trattenere la Chiesa e la gran massa dei cattolici dalla troppo facile tentazione di rinunciare alla libertà basata sul diritto comune – così come ecclesiastici e laici l'avevano rivendicata negli anni Quaranta – per i privilegi e il riconoscimento pubblico che il nuovo regime sembrava disposto a offrire loro. Certo, questo cambio di priorità non risolveva il problema del legame genetico tra quelle libertà e l'esperienza storica del 1789 (un legame che alcuni cattolici liberali erano disposti ad ammettere, altri no), ma nondimeno imponeva di smorzare la veemenza e la radicalità di certi toni. Da quel punto di vista, l'interpretazione moderata fornita da Carné, con la sua distinzione tra portato civile e portato politico, rappresentava un buon terreno d'incontro, proponendo un tema su cui ciascuno poteva produrre le proprie variazioni senza inficiare la coesione di un gruppo che proprio in quel periodo cercava di pensarsi e di agire in maniera più unitaria (come testimoniava l'acquisizione della direzione del «Correspondant» da parte di un comitato composto da Montalembert, Broglie, Falloux, Cochin e Foisset)<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Cfr. *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert*, pp. 27-8.

<sup>234</sup> Questo senso di colpa era implicito nell'*Examen de conscience* di Champagny, ma traspariva anche dall'opera di Du Boys, che si chiudeva con queste parole: «Si nous leur [ai demolitori del 1789] sommes venus innocemment en aide dans un autre temps, en adoptant et en propageant, de bonne foi, une partie de leurs doctrines, il est temps de rompre avec elles, sans arrière-pensée, sans esprit de retour»; DU BOYS, *Des principes* (I), p. 308 (corsivo mio). Anche Montalembert – come sappiamo – diceva che la rivoluzione del 1848 lo aveva “guarito” dalle sue idee sul 1789, confermandogli «ce qu'[il] soupçonnai[t] depuis quelques années, savoir que la révolution était l'incarnation du mal, et que la liberté ne saurait coexister avec la démocratie»; Montalembert a Foisset, 25 dicembre 1851, in ADCO, *Foisset*, 34 J 83, n. 200.

<sup>235</sup> Su questa “scalata” alla redazione della rivista cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 111-28. Significativo quel che Montalembert scriveva a Foisset commentando la recensione di Broglie al libro di Carné: «Vous avez lu son [di Broglie] article sur Carné: j'espère que vous en avez été très content. *La révolution de 1789 n'a été, dans l'ordre politique, qu'une grande espérance trompée*: quel aveu sous la plume d'un Broglie!»; lettera del 18 febbraio

In effetti, come ha giustamente notato Milbach<sup>236</sup>, l'interpretazione e la stessa memoria della rivoluzione costituivano un argomento estremamente divisivo per il gruppo cattolico-liberale, rispetto al quale le posizioni di ciascuno risentivano di forti e inevitabili condizionamenti soggettivi (tradizioni familiari, esperienze e idee giovanili, percorsi politici...) ed erano spesso soggette a oscillazioni; per questo quell'argomento fu sempre affrontato con una certa circospezione in sede pubblica, ed era stata necessaria la pressione degli eventi post-quarantotteschi per far venire allo scoperto, esasperandole non poco, linee di frattura e di dissenso rimaste nascoste fino a quel momento nelle pieghe delle corrispondenze e delle conversazioni private.

A ben vedere, nella pluralità di posizioni analizzate nelle pagine precedenti l'elemento maggiormente discriminante risiedeva nel riconoscimento o meno di un vincolo di causalità tra il 1789 e il 1793. Postulare o rifiutare una co-responsabilità morale esplicita tra gli uomini della Costituente e quelli della Convenzione, tra il riformismo radicale dei primi e la demagogia dei secondi (ché il 1793 non poteva essere pensato da parte cattolica se non attraverso le categorie della violenza e delle passioni popolari) presupponeva una precisa visione della rivoluzione: come blocco unitario, le cui premesse avevano portato alle sue più estreme conseguenze in virtù di una concatenazione logica e necessaria (sillogistica, secondo l'espressione di Du Boys) di idee e principi, oltre l'intenzionalità dei suoi attori, per gli uni; come un fenomeno complesso, all'interno del quale operavano forze e interessi contrastanti e in cui bisognava distinguere fasi e momenti, per gli altri. Se la visione unitaria e teleologica della rivoluzione – di cui il discorso di Montalembert fu l'espressione più significativa in campo cattolico-liberale – risentiva evidentemente degli influssi del pensiero contro-rivoluzionario e tradizionalista e tendeva a inquadrare gli eventi in una prospettiva provvidenzialistica, non bisogna tuttavia esagerare il fatalismo di questo approccio. Da un lato, infatti, interpretazione unitaria e lettura tradizionalista non andavano necessariamente allo stesso passo (come provava il caso di Du Boys) e anche chi esprimeva un certo provvidenzialismo, come Champaign nell'*Examen de conscience*, non per questo mostrava necessariamente una propensione per il fatalismo, prendendone anzi le distanze. Dall'altro, i fautori di una lettura storicizzante e selettiva della rivoluzione non erano per questo meno sensibili a una visione cristiana della storia, dove il riconoscimento delle responsabilità individuali e della libertà umana non escludeva l'azione di Dio nella storia: come scriveva eloquentemente Courcy nell'articolo del 1847,

---

1855, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 46. Nel suo *Journal* (cfr. vol. VI, p. 129), Montalembert definiva «irreprochable» l'articolo di Broglie sul «curé de Carné».

<sup>236</sup> Cfr. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, pp. 74-6.

«cette doctrine, qui admet l'intervention de la Providence dans l'histoire, mais sans lui sacrifier jamais la liberté humaine, c'est, croyons-nous, *la vraie philosophie chrétienne de l'histoire*»<sup>237</sup>.

Un secondo aspetto merita di essere sottolineato: la distinzione tra 1789 e 1793 non comportava per nessuno degli interpreti cattolico-liberali un'accettazione *in toto* dell'Ottantanove. Tutti erano unanimi nel condannare le colpe, gli errori, le esagerazioni degli uomini del 1789 e nel riconoscere che, se un portato positivo indubbiamente vi fu, esso si fece strada tra violenze e distruzioni ingiustificabili. Sul contenuto e la natura di quel portato, le opinioni si dividevano. Alcuni (come Courcy ma anche il ben più critico Champagny) insistevano sulla bontà dei principi di libertà ed eguaglianza e dei diritti fissati nel 1789, mettendo in luce la loro matrice profondamente cristiana e ritenendo che la Costituente avesse tradito i suoi stessi fondamenti valoriali con la sua politica ecclesiastica anti-cattolica<sup>238</sup>. Altri, Carné *in primis*, individuavano invece il portato positivo dell'Ottantanove non nelle astratte petizioni di principio o nelle pretenziose (ed effimere) costruzioni politiche della Costituente, bensì nella sua opera di edificazione civile e legislativa, con la quale aveva posto i fondamenti della Francia moderna, in armonia con le tradizioni nazionali. In entrambi i casi, quell'eredità positiva era dunque collocata non nella rottura ma nella continuità, nella capacità, cioè, degli uomini del 1789 di riformulare e ridare nuovo slancio a idee preesistenti; un punto, questo, sul quale tutti gli interpreti cattolico-liberali finivano per trovarsi d'accordo, anche chi (come Du Boys) faceva risalire i valori del 1789 ai *cahiers de doléance*. Scriveva ad esempio Courcy nel 1855:

Pourquoi insister si fortement sur les idées de 89, *comme si l'humanité avait reçu à cette date je ne sais quelle infusion d'idées nouvelles qu'elle aurait précédemment ignorées?* Je ne fais pas cet honneur ni cet affront à la révolution française, trop souvent considérée comme *une sorte de révélation*. Il n'y a que le christianisme qui ait apporté au monde des idées nouvelles; tout le reste est bien vieux, aussi vieux que l'esprit et le cœur de l'homme et se retrouve à toutes les époques dans les luttes sociales et les révolutions des peuples, jusqu'aux utopies de la démagogie moderne [...]. *La date de 89 demeurera certainement très-mémorable, mais plutôt dans l'histoire des faits que dans celle des idées*<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> COURCY, *Les historiens de la révolution*, p. 655 (corsivo mio). Pare quindi troppo esasperato il giudizio di Milbach quando contrappone la linea di Courcy, Carné, Lenormant a quella di Montalembert nei termini dell'accettazione o del rifiuto di una visione secolarizzata della storia, soprattutto quando scrive: «La différence réside dans le fait que Courcy et Lenormant ne conçoivent nullement cette action comme celle de la Providence, mais bien comme un fait strictement humain – le mouvement de la civilisation»; cfr. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution*, p. 75.

<sup>238</sup> Cfr. a titolo di esempio il giudizio di Champagny: «Une déclaration aussi nouvelle que celle-là [*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*] était une grande chose. C'est le grand acte de l'Assemblée constituante, qui fait contrepois à ses violences, à ses égarements, à ses faiblesses. C'est le beau côté de la Révolution. [...] C'était une notion éminemment chrétienne que cette notion des droits de l'homme inscrite en tête des lois»; CHAMPAGNY, *Un examen de conscience*, pp. 67-8.

<sup>239</sup> COURCY, *Une question de politique et d'histoire*, pp. 9-10 (corsivo mio).

Le riflessioni di Courcy portano al punto che qui più preme: quali visioni dei «*principes de 1789*» corrispondevano alle varie interpretazioni cattolico-liberali dell'Ottantanove? In generale il sintagma ricorreva con frequenza negli articoli e scritti fin qui analizzati. Tranne che nell'articolo di Bonnier, esso veniva impiegato o in maniera neutra e descrittiva, per indicare genericamente i cambiamenti apportati nella società e nell'ordinamento pubblico francese dopo quella data, o con una sfumatura maggiormente positiva, ma comunque senza particolari implicazioni polemiche. D'altra parte, però, si riscontrava scarsa propensione a definire con precisione il contenuto del sintagma. L'unico a cimentarsi era stato Du Boys, nella nota aggiunta al suo libro nel 1851-52, ma gli esiti di quell'esercizio esegetico non dovettero apparirgli così felici o necessari se appena due anni dopo preferì eliminarli.

Se ne ricava l'impressione di un ricorso meccanico e di maniera a un sintagma ormai entrato nel linguaggio politico del tempo, a cui non corrispondeva però un'idea consapevole e unanimemente condivisa sul suo contenuto. Da questo punto di vista, gli autori cattolico-liberali non facevano che sfruttare l'ambiguità intrinseca di un'espressione che poteva essere declinata in molti modi e che essi stessi riempivano di significati non esattamente coincidenti: a seconda delle varie letture dell'Ottantanove, i «*principes de 1789*» potevano ora incarnare quei valori cristiani di libertà ed eguaglianza che alcuni riscontravano nelle dichiarazioni dei costituenti, ora esprimere un programma più concreto e pragmatico (come per Carné, il quale riassumeva l'eredità del 1789 in questi punti: «*l'unité politique et administrative du pays, [...] l'égalité naturelle des êtres et le rapprochement graduel des conditions humaines, [...] la liberté politique, c'est-à-dire le veto souverain de l'opinion sur les actes du pouvoir et l'initiative de la raison publique dans les questions fondamentales qui intéressent les destinées du pays, [...] la participation directe de celui-ci [il paese] à son propre gouvernement*»<sup>240</sup>).

L'apparente dimestichezza cattolico-liberale nel trattare i «*principes de 1789*» nascondeva però una contraddizione: come si poteva conciliare un'interpretazione essenzialmente continuista dell'Ottantanove con un'espressione terminologica che legava a una data, come al suo anno di nascita o d'invenzione, un patrimonio valoriale le cui origini si volevano invece poste altrove? Il problema sussisteva, ma era risolto in maniera pragmatica: seppur impreciso, il sintagma era ormai entrato nel linguaggio pubblico e persino in quello giuridico-costituzionale, per cui non si poteva evitare di ricorrervi; bisognava semmai preoccuparsi di contestualizzarlo e di chiarirne l'effettiva portata ogniqualvolta ciò fosse stato possibile e opportuno.

---

<sup>240</sup> CARNÉ, *Le problème de 89*, p. 91. Quasi un anno dopo, in un articolo sul «Correspondant», Carné aggiungeva alcuni elementi religiosi alla sua definizione dei «*principes de 1789*», «*au premier rang desquels – scriveva – figurent la liberté des cultes et la distinction des deux pouvoirs*»; L. DE CARNÉ, *L'Eglise et l'Etat au XIX<sup>e</sup> siècle (deuxième article)*, «Le Correspondant», 32 (1853), p. 654.



Esemplare, in questo senso, era la strategia di Broglie, il quale ricorreva alla perifrasi «ce qu'on est convenu d'appeler les principes de 89» e precisava subito dopo: «bien qu'ils ne soient au fond que le dernier terme de tout le développement civil de la France»<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> BROGLIE, *De l'état de l'opinion publique*, p. 571.



CAPITOLO III  
DALLA STORIA ALLA POLITICA  
PRIME POLITICIZZAZIONI CATTOLICHE DEL SINTAGMA «PRINCIPES DE 1789»  
(1855-60)

**1. Accettare i «principes de 1789»: una discriminante intra-cattolica?**

**1.1 L'«étiquette de 89» e la linea del “nuovo” «Correspondant» (1855-56)**

Sollecitati dall'attualità politica, gli sforzi dei cattolici di inquadrare storicamente l'Ottantanove e di analizzarne in maniera più o meno sommaria i principî rispondevano innanzitutto al bisogno di rivendicare la propria autonomia di giudizio e di scelta rispetto a temi e slogan che animavano il dibattito politico e giornalistico del momento. Se le esigenze politiche furono quindi il principale movente di quegli sforzi, fu però la storia il campo su cui, nei primi anni Cinquanta, essi si esercitarono in prevalenza, campo inteso non tanto come oggetto di uno studio di cui ci si sforzava di ottenere una migliore e più accurata comprensione, ma come arsenale da cui trarre prove e strumenti apologetici da brandire nelle sfide del presente. Cionondimeno, la galleria di interpretazioni cattoliche (soprattutto cattolico-liberali) dell'Ottantanove passata in rassegna nello scorso capitolo mostrava un carattere più assertivo che polemico: al di là di qualche raro accenno di discussione, quei contributi parevano mossi soprattutto dall'intento di precisare le proprie idee, fissando pubblicamente, nell'atto stesso di metterli per iscritto, confini e contenuti che fino ad allora erano rimasti vaghi e inespressi. La varietà di posizioni che ne erano emerse rispecchiava la difficoltà cattolica ad approcciarsi in maniera univoca a un tema spinoso e complesso come quello dell'Ottantanove e la pluralità di orientamenti esistenti, a riguardo, all'interno del cattolicesimo francese, ma non costituiva ancora, di per sé, un evidente motivo di contrapposizione e divisione intra-cattolica.

La situazione cambiò però nel corso degli anni Cinquanta, in parallelo con l'accentuazione delle tensioni che divisero il vecchio *parti catholique* e, in misura meno evidente, lo stesso episcopato francese. Queste tensioni si declinavano essenzialmente su due piani: da un lato, su quello ecclesiastico-teologico, nella contrapposizione tra ultramontani e gallicani<sup>1</sup>, cioè tra

---

<sup>1</sup> Su questi conflitti cfr. A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. par M. Lagrée, Paris 1996 [1986]; alcuni aspetti specifici sono trattati in D. MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume (1802-79)*, Paris 1995, e in V. PETIT, *Eglise et Nation. La question liturgique en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Rennes 2010. Sull'ultramontanismo cfr. R. F. COSTIGAN, *Rohrbacher and the Ecclesiology of*

fautori del rafforzamento della direzione papale sull'intero corpo ecclesiale e della conformazione sempre più stretta al modello romano (liturgico, canonico, disciplinare) e difensori delle tradizioni gallicane e dei diritti dell'episcopato; dall'altro, sul piano più strettamente politico, nel contrasto tra chi patrocinava l'alleanza tra cattolicesimo e Impero autoritario<sup>2</sup> e chi, per fedeltà legitimista, per diffidenza o simpatie liberali, si opponeva al nuovo regime o almeno auspicava una maggiore neutralità della Chiesa e del clero. Fu proprio la forte politicizzazione del dissenso intra-cattolico (nei termini dell'adesione o della resistenza al regime imperiale) a stimolare il riposizionamento del dibattito sui «principes de 1789»: l'accettazione del sintagma nella sua accezione liberal-parlamentare non costituiva più solo una questione di interpretazione storica, ma si fece vera e propria linea di frattura politica.

Una prima avvisaglia di questo riposizionamento del dibattito si ebbe già sul finire del 1852. Polemizzando con il volume di Montalembert *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, di per sé ben poco tenero verso l'Ottantanove, Veuillot tentò di delegittimarne la proposta liberale presentandola come un corollario della «thèse de l'invention des libertés en 1789» e iscrivendola nel solco delle *Considérations sur les principaux événements de la révolution française* della protestante e rivoluzionaria Madame de Staël, già duramente criticata da Louis de Bonald<sup>3</sup>: «Sui- vant encore la masse des publicistes et des historiens révolutionnaires, – affermava Veuillot – M. de Montalembert marque la naissance de la liberté à cette date de 1789, clouée par eux au seuil des temps nouveaux comme le labarum qui leur assurera la victoire sur l'empire de Jésus-Christ»<sup>4</sup>. Il giornalista ne approfittava per tessere l'elogio delle vere libertà che l'antica costituzione monarchica aveva garantito per secoli alla Francia e soprattutto al clero, e contestava l'appello di Montalembert all'alleanza tra Chiesa e libertà poiché fondato su una nozione “moderna” di libertà, in quanto fatta artificiosamente risalire al 1789: bollata come un'indebita compromissione con la tradizione rivoluzionaria, che si faceva un vangelo dei «principes

---

*Ultramontanism*, Rome 1980, pp. XIV-XXVI, J. GADILLE, *L'ultramontanisme français du XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Les ultramontains canadiens-français*, sous la dir. de N. Voisine et J. Hamelin, Montréal 1985, pp. 27-66, H. J. POTTMEYER, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, «Cristianesimo nella storia», 12 (1991), pp. 527-51, PH. BOUTRY, *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, sous la dir. de Ph. Levillain, Paris 1994, pp. 1651-3, e C. MAIRE, *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*, «Annales de l'Est», 57 (2007), pp. 13-43. Sul gallicanesimo cfr. la sintesi di A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme*, Paris 1973.

<sup>2</sup> Sulla politica ecclesiastica francese negli anni Cinquanta, cfr. MAURAIN, in part. pp. 53-82.

<sup>3</sup> L. VEUILLLOT, *De la liberté sous l'absolutisme*, «L'Univers», 18-19 novembre 1852, in VEUILLLOT *Mélanges*, vol. XXXI, pp. 280-95; citazione a p. 289. Veuillot si riferiva a G. DE STAËL, *Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, 3 voll., Paris 1818, e a L. DE BONALD, *Observations sur l'ouvrage de Mme la baronne de Staël, ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, Paris 1818. Al libro di Montalembert Veuillot aveva già dedicato due articoli critici in «L'Univers», 6 e 12 novembre 1852, in VEUILLLOT *Mélanges*, vol. XXXI, pp. 265-79.

<sup>4</sup> «L'Univers», 23 dicembre 1852 (corsivo mio), ripubblicato con alcune modifiche (come al passo citato) in VEUILLLOT *Mélanges*, vol. XXXI, pp. 296-304.

de 1789», la proposta liberale avanzata da Montalembert contro l'autoritarismo bonapartista veniva così colpita e delegittimata alla radice.

Fu però a partire dalla fine del 1855 che il diverso posizionamento rispetto ai «principes de 1789» assurse, con forte impatto mediatico, a questione dirimente, divisiva e al contempo identitaria, all'interno del mondo cattolico francese, una questione che creava e delineava una linea di frattura marcata e identificabile. Ciò dipese soprattutto dalla radicalizzazione del contrasto tra «L'Univers», organo del cattolicesimo fieramente anti-liberale e allora filo-imperiale, e il variegato gruppo cattolico-liberale guidato da Montalembert, Broglie, Falloux, Foisset e Cochin. Proprio questi cinque – come accennato nello scorso capitolo – riuscirono nel 1855, non senza difficoltà e qualche tensione, a costituire un comitato di redazione che prendesse le redini del «Correspondant», coadiuvandone il precedente redattore in capo Lenormant; lo scopo dichiarato era di imprimere un più netto colore politico al periodico e arginare l'eccessiva influenza che «L'Univers» e l'abile penna di Veuillot esercitavano sull'opinione pubblica cattolica<sup>5</sup>. Se era inverosimile pensare di poter fare seriamente concorrenza con un mensile di taglio intellettuale a un giornale da battaglia, largamente diffuso e letto in provincia e tra il basso clero, nondimeno il nuovo gruppo dirigente del «Correspondant» voleva sostenere e dare visibilità a una postura cattolica alternativa al sostegno incondizionato che il Secondo impero sembrava riscuotere, grazie al solerte concorso di Veuillot, tra tanti ecclesiastici e laici, mostrando che non tutti i cattolici francesi avevano rinunciato alle aspirazioni liberali difese negli anni Quaranta: «L'essentiel – scriveva Montalembert a Foisset – est qu'il soit bien constaté que *les catholiques sont divisés*, et que tous ne suivent pas aveuglement l'Univers dans sa carrière frénétique»<sup>6</sup>.

Quella missione, per così dire, testimoniale<sup>7</sup> si basava innanzitutto sulla rivendicazione della libertà e del diritto comune come terreno sul quale la Chiesa aveva ottenuto e poteva

---

<sup>5</sup> In assenza di studi più approfonditi ci si può rifare, per «L'Univers», a J. GADILLE, *Autour de Louis Veuillot et de l'Univers*, «Cahiers d'histoire», 14 (1969), pp. 275-88, B. LE ROUX, *Louis Veuillot, journaliste*, in *Louis Veuillot en son temps*, «Revue de l'Institut catholique de Paris», 10 (1984), pp. 30-44, e J. F. McMILLAN, *Louis Veuillot, L'Univers and the ultramontane network in nineteenth-century France*, in *Liens personnels, réseaux, solidarités en France et dans les îles Britanniques (XIX-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2006, pp. 221-36; per il «Correspondant» degli anni Cinquanta-Sessanta, cfr. J. VORMBROCK, *'Le Correspondant' und das 'Second Empire'*, Münster 1998, che non ho però potuto consultare. Le corrispondenze, edite o inedite, scambiate tra i membri della redazione del «Correspondant» restano comunque una fonte imprescindibile per ricostruire le vicende interne del periodico.

<sup>6</sup> Montalembert a Foisset, 9 novembre 1855, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 62 (corsivo mio).

<sup>7</sup> Lacordaire, che solo dopo varie resistenze e un iniziale rifiuto si decise a fornire il suo apporto alla rivista, senza però accettare ruoli direttivi, scriveva esplicitamente: «*Le Correspondant n'est pas destiné à vaincre, mais à s'honorer et à honorer l'Eglise de son honneur. [...] Ce rôle est même le plus beau de tous, et rien n'a laissé dans l'histoire une place plus lumineuse que les rares représentants de la dignité humaine dans les temps de bassesse*»; Lacordaire a Montalembert, 6 dicembre 1855, in CH. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)*, Paris 1970, p. 85.

ancora ottenere i maggiori vantaggi, ma si esprimeva anche in una più generale accettazione e difesa del portato politico dell'Ottantanove, identificato nelle libertà politiche e nel sistema parlamentare e sempre più spesso designato con il sintagma di «principes de 1789». Furono soprattutto due articoli, nel primo semestre del 1856, a fissare le linee programmatiche del nuovo «Correspondant» e a definire in maniera netta e polemica la specificità della sua posizione rispetto a quella dei cattolici illiberali e filo-imperiali. Il primo, opera di Broglie, si collocava sul piano dei principî, mentre il secondo, scritto da Falloux, rintracciava nel corso della recente storia francese le cause e le responsabilità della frattura che si era prodotta negli ultimi anni in seno al *parti catholique*.

L'articolo di Broglie, pubblicato del gennaio 1856 e intitolato *Des caractères de la polémique religieuse actuelle*<sup>8</sup>, aveva avuto una gestazione lunga e laboriosa. Fin dalla primavera del 1855, infatti, quando pareva ormai cosa fatta la “scalata” di Montalembert e compagni alla redazione del «Correspondant», si era deciso di non pubblicare alcun manifesto per annunciare e spiegare il nuovo corso, ma di inserire nel primo numero un articolo di Broglie «sur les dangers de la situation actuelle pour le catholicisme», con valore programmatico<sup>9</sup>. L'operazione era però momentaneamente saltata a causa delle resistenze di Lenormant e di alcuni influenti azionisti della rivista che ne appoggiavano le pretese, e l'articolo, che Broglie aveva già iniziato a scrivere, era stato più volte rinviato: prima a luglio, poi a ottobre (quando il nuovo comitato di redazione riuscì finalmente a entrare in carica), infine, per desiderio dell'autore, al gennaio 1856. Nel frattempo, il contributo, sia in fase di redazione che di revisione, aveva avuto modo di passare e ripassare sotto gli occhi di tutti i membri del nuovo comitato, i quali non avevano lesinato consigli e osservazioni, in larga parte accolti da Broglie<sup>10</sup>.

L'obiettivo polemico dell'articolo era «L'Univers», mai citato espressamente ma sempre adombrato sotto la perifrasi di «polémique religieuse»<sup>11</sup>, e le sue idee assolutiste in materia

<sup>8</sup> A. DE BROGLIE, *Des caractères de la polémique religieuse actuelle*, «Le Correspondant», 37 (1856), pp. 481-515.

<sup>9</sup> Cfr. Montalembert a Foisset, 1° maggio 1855, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 48.

<sup>10</sup> Il progetto dell'articolo fu letto e approvato da Montalembert, Dupanloup, Cochin e Foisset ai primi di ottobre (cfr. MONT., *Journal*, vol. VI, p. 221) e in quell'occasione Broglie si impegnò a rispettare alcune indicazioni di Falloux (cfr. Cochin a Falloux, 17 ottobre 1855, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-1872)*, établie et annotée par J.-L. Ormières, Paris 2003, p. 21). L'articolo fu poi discusso collettivamente dal comitato a fine dicembre, come richiesto da Foisset e dallo stesso Broglie (cfr. Broglie a Foisset, 1° novembre 1855, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie», e Foisset a Cochin, 14 dicembre 1855, copia ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin»); le bozze furono fatte circolare tra i membri della redazione e ancora negli ultimi giorni prima dell'uscita dell'articolo Broglie fece «droit aux critiques les plus essentielles» di Foisset (cfr. Broglie a Foisset, 25 gennaio 1856, ivi, 34 J 104, fasc. «Broglie»). Sul rapporto tra loro due cfr. J. DE PANGE, *Un chapitre de l'histoire du «Correspondant». Théophile Foisset et le prince de Broglie*, «Le Correspondant», 317 (1929), pp. 113-37, che pubblica alcuni stralci della loro corrispondenza.

<sup>11</sup> Montalembert avrebbe desiderato un attacco più esplicito: «je n'aime pas cette périphrase qui revient sans cesse d'une manière fatigante, la *polémique religieuse*. C'est bon pour le titre; c'est mauvais pour le cours de l'article.

politica e religiosa. Broglie partiva infatti constatando che da qualche tempo il generale movimento di ritorno alla religione che aveva caratterizzato la società francese nei decenni precedenti si era esaurito e aveva cambiato di segno: «S'il faut en croire les symptômes que donne la presse sur les dispositions de ses lecteurs, [...] la religion, bien loin d'être en faveur et en progrès dans les esprits, voit au contraire s'éloigner d'elle, en ce moment, ceux qui paraissent naguère s'en approcher», il che faceva temere «une nouvelle invasion de cette incrédu- lité invétérée qui, répandue comme un virus dans le sang de nos veines, y circule toujours sourdement, mais éclate, de temps à autre, par de violentes et périodiques éruptions»<sup>12</sup>. Per Broglie, la causa principale di quel pericoloso cambiamento andava ricercata nel modo in cui, negli ultimi anni, gli stessi giornalisti e scrittori cattolici rispondevano alle accuse e alle calun- nie che la stampa irreligiosa e anticlericale continuava a riversare sulla Chiesa e sulle sue verità: invece di adottare il metodo pacato e caritatevole illustrato dai grandi apologeti cattolici di tutti i tempi, cioè quello di «se justifier des inculpations en démontrant qu'elles sont fausses, répondre aux reproches en faisant voir qu'ils ne sont pas mérités», essi si facevano vanto

d'accepter, sans y regarder, tout ce que disent [leurs] adversaires, de prendre leur thème comme ils l'ont composé, leurs assertions comme ils les apportent, et de dire hardiment que tout cela est vrai, mais que tout cela est bien et doit être ainsi; en un mot, au lieu de se défendre des accusations, la nouvelle méthode de polémique est de les avouer et s'en faire honneur<sup>13</sup>.

Quel nuovo e inconsueto metodo polemico faceva sì, secondo Broglie, che le posizioni sostenute da alcuni dei più solerti e ascoltati difensori della Chiesa finissero di fatto per coin- cidere, su alcuni punti fondamentali, con quelle che i nemici le imputavano per screditarla. I punti sui quali si poteva misurare quella grottesca convergenza erano quattro: l'opposizione tra fede e ragione risolta a tutto svantaggio della seconda; l'ostilità insuperabile tra Chiesa e società moderna; il rifiuto radicale della libertà religiosa; l'alleanza naturale tra cattolicesimo e dispotismo politico. Dalla confutazione di queste presunte incompatibilità tra Chiesa e mo- dernità liberale, «également acceptées par la presse incrédule et par la polémique religieuse actuelle»<sup>14</sup>, Broglie traeva pretesto per delineare il programma del nuovo «Correspondant», individuandone il cardine, in contrapposizione all'«Univers», nel riconoscimento del giusto equilibrio tra fede e ragione, della conformità della società moderna – basata sull'eguaglianza

---

Je voudrais aussi trois ou quatre citations foudroyantes de l'Univers»; Montalembert a Foisset, 6 gennaio 1856, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 70.

<sup>12</sup> BROGLIE, *Des caractères de la polémique religieuse*, p. 488.

<sup>13</sup> Ivi, p. 493.

<sup>14</sup> Ivi, p. 498.

civile – ai valori cristiani, della necessità di accettare la libertà religiosa se non come bene assoluto, almeno come esigenza ineludibile dei tempi presenti, e infine della preferenza che la Chiesa, pur neutrale verso i vari regimi politici, accordava alla libertà più che al dispotismo.

Interessa qui concentrare l'attenzione sulle argomentazioni che Broglie utilizzava per dimostrare la compatibilità della società moderna con la dottrina cattolica. Egli riconosceva innanzitutto che quella società era, o pretendeva di essere, «tout entière l'œuvre de la raison humaine» e che essa era in effetti figlia della rivoluzione francese, cioè di quel «jour fameux» in cui la Francia, «rompant avec toutes les traditions du passé, [...] entreprit de refondre ses institutions et ses mœurs d'après un idéal philosophique», senza chiedere «ni leçons ni modèle à aucune autorité divine ou humaine». Ma in cosa consisteva esattamente quella società?

Malgré la mobilité de sa surface, [elle] a pourtant au fond des points fixes qu'on appelle d'un nom qui a servi de mot d'ordre à bien des combats; on les nomme principes de 1789. Ces principes ne sont assurément pas des découvertes aussi nouvelles que le prétendent leurs trop exclusifs admirateurs; ils n'étaient ni sans analogie dans l'histoire du monde, ni sans précédents dans la nôtre. Un mélange souvent incohérent d'éléments divers, se cache sous l'ampleur vague d'une seule dénomination. Beaucoup d'innovations supposées ne sont que les dogmes de l'Evangile et les habitudes d'une société chrétienne transformées en abstractions philosophiques. [...] les hommes de 1789, par la générosité des sentiments qui les animaient, étaient plus chrétiens qu'ils ne le pensaient, et empruntaient souvent à leur mémoire les idées qu'ils ne croyaient tirer que de leur raison<sup>15</sup>.

La società moderna era quindi identificata con i cosiddetti «principes de 1789», principi che erano certo meno originali di quanto credessero i loro presunti scopritori, ma che nondimeno portavano in sé un evidente carattere di razionalità: «ils ont tous été théoriquement conçus avant de passer en exécution pratique; ils ont tous été des idées avant d'être des lois ou des faits; ils sont tous rationnels». A causa di quella matrice razionalista, tanto gli anticlericali quanto i cattolici intransigenti come Veuillot presentavano i principi della rivoluzione come del tutto incompatibili con il cattolicesimo, come la sua antitesi socio-politica, erigendo una barriera insuperabile tra «des articles du *credo* chrétien et ce qu'ils nomment l'*évangile* des principes de 1789»<sup>16</sup>. Tale prospettiva era però inaccettabile, secondo Broglie: come sul piano filosofico e dottrinale era sbagliato separare la fede dalla ragione, così, su quello socio-politico, non si poteva separare la Chiesa dalla società moderna. «L'Eglise doit être pour la société moderne ce qu'est la foi pour la raison, non l'ennemie qui la combat, mais l'autorité qui la règle. Les principes constitutifs de la société moderne doivent trouver dans les vérités de la

---

<sup>15</sup> Ivi, pp. 494-5 (corsivi miei).

<sup>16</sup> Ivi, p. 495.



religion, non la contradiction qui les condamne, mais le complément qui les achève et le frein qui les contient»<sup>17</sup>. Di conseguenza, l'incompatibilità e reciproca esclusione tra questi due poli erano altrettanto infondate che quelle tra fede e ragione. Qual era, infatti, di tutti i «principes qui portent en commun la date de 1789 et qui fondent la société moderne», quello più rappresentativo, quello che meglio riassumeva lo spirito e incarnava il maggiore risultato «de notre grande révolution»? Broglie non aveva dubbi: il principio dell'eguaglianza civile. E chi meglio della religione cristiana, fondata sull'idea dell'eguaglianza di tutti gli uomini, poteva non solo comporsi con quel principio ma anzi sostenerlo e favorirlo, temperandone le interpretazioni smodate e le degenerazioni livellatrici. La Chiesa, quindi, non era l'avversaria, ma il principale alleato della società moderna, e il vantaggio di entrambi risiedeva non nella contrapposizione, ma nella fruttuosa collaborazione:

Ne laissons donc plus poser ici d'une façon générale – concluait Broglie – *un dilemme impérieux entre les principes de 1789 et les dogmes de l'Évangile*, n'opposons plus même incessamment, contre les deux antipodes du monde moral, la révolution (*je prends ce mot dans son sens pacifique, et comme l'expression d'un grand changement social accompli*), et la religion: ces propositions absolues sont d'une simplicité fautive et étroite. Il ne s'agit pas de choisir entre les principes de 1789 et les dogmes de la religion catholique; il s'agit de purifier les principes par les dogmes et de les faire marcher de concert<sup>18</sup>.

Due elementi risaltavano con forza dal discorso di Broglie sulla società moderna, e meritano di essere rilevati: innanzitutto egli affermava esplicitamente l'idea che la rivoluzione e i suoi valori fossero una forza moralmente neutra, proprio come la ragione umana, che non andava né divinizzata né demonizzata, ma con la quale non si poteva far a meno di confrontarsi; in secondo luogo, la linea interpretativa affermata negli anni precedenti, soprattutto per opera di Carné e dello stesso Broglie, trovava ora una nuova e significativa consacrazione, fondando la convinzione che la rivoluzione francese, pur avendo preteso di inventare e innovare molto più di quanto avesse realmente fatto, aveva comunque operato un «grand changement social» (e non politico, si badi bene all'aggettivo), in cui si riscontravano aspetti indubbiamente positivi. A livello terminologico, il ricorso di Broglie al sintagma «principes de 1789» era troppo frequente e insistito per non essere esito di una scelta consapevole: se riconosceva «l'ampleur vague d'une seule dénomination» e il suo carattere militante («un nom qui a servi de mot d'ordre à bien des combats»), egli non rinunciava però a servirsene ripetutamente per qualificare in maniera onnicomprensiva il portato sociale rivoluzionario, quel portato che i

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 505.

<sup>18</sup> Ivi, p. 507 (corsivi miei).

cattolici intransigenti non esitavano a contrapporre ai dogmi della Chiesa. Il sintagma veniva utilizzato senza intento polemico, ma con il chiaro scopo di porsi sullo stesso terreno linguistico di chi, al di fuori e contro il cattolicesimo, trovava nei «principes de 1789» un simbolo e un punto di riferimento. In quell'approccio risiedeva uno degli atteggiamenti più caratteristici del nuovo «Correspondant», cioè la volontà di richiamare alla religione quelle élite intellettuali che se ne erano distaccate o le rimanevano diffidenti e ostili, ricorrendo a una moderazione di toni che meglio rispondesse alla mentalità di quest'ultime, e dimostrando una duttilità e una capacità di mediazione più adatte a convertire che a rafforzare identitariamente le masse cattoliche (come invece si prefiggeva «L'Univers»). L'impiego del termine non comportava però un'incondizionata adesione: Broglie accettava senza particolari difficoltà i «principes de 1789», ma non per questo intendeva subire passivamente il contenuto radicale che molti attribuivano loro, sostenendo al contrario che solo la religione avesse l'autorità di definirne i limiti e, laddove necessario, di mettere un freno alle loro degenerazioni, facendo da salutare «contrepoids» alle passioni e ai travimenti degli uomini.

Resta comunque il fatto che l'articolo, per la prima volta in maniera esplicita e consapevole, poneva l'adesione ai «principes de 1789», intesi senza giri di parole come espressione del portato rivoluzionario e non di un qualche edulcorato riformismo, come elemento qualificante di una linea precipuamente cattolico-liberale, la quale era sì innanzitutto intellettuale, ma anche politica, dal momento che proprio in nome di quei principî («au premier rang» dei quali, Broglie iscriveva la libertà religiosa, di culto e di coscienza<sup>19</sup>) il gruppo del «Correspondant» si proponeva di contrastare il sostegno che larga parte del clero e dei fedeli accordavano al Secondo impero e, in generale, la loro simpatia per i regimi dispotici. Certo ci si può chiedere quanto le parole e le idee di Broglie, cresciuto nella tradizione politica dell'orleanismo e in un ambiente poco connotato in senso confessionale<sup>20</sup>, esprimessero realmente le idee degli altri membri del comitato di redazione. Qualche perplessità, infatti, non mancò di emergere in proposito: nel settembre 1855, ad esempio, ancor prima di conoscere il progetto dell'articolo-manifesto, Foisset non aveva nascosto a Montalembert i suoi timori:

N'y aura-t-il [l'articolo di Broglie] pas aussi *trop d'hommages à 1789*? Je suis des plus refroidis sur cette date, depuis que l'Empereur l'exploite comme vous savez. *La vraie liberté française n'est pas si moderne*: elle

---

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 496.

<sup>20</sup> Broglie stesso, nelle sue memorie, riconosceva l'eccentricità del suo percorso rispetto a quello degli altri redattori: «je sortais du milieu où j'avais été élevé, entre une mère protestante, un père qui n'était revenu à la foi qu'assez tard, par une conviction personnelle, mais qui n'avait jamais figuré parmi les catholiques militants, des maîtres, très honnêtes philosophes, mais ne croyant guère qu'au Dieu de la religion naturelle, enfin un parti qui n'avait jamais songé à détruire l'Eglise»; *Mémoires du duc de Broglie*, vol. I, Paris 1938, p. 268.

vient tout droit du Moyen-âge; le tronc est germanique et la greffe est chrétienne; il faut en retremper le sentiment à cette source. Je crois que le prince de Broglie n'en soit pas là<sup>21</sup>.

Al contempo non bisogna dimenticare che il comitato di redazione aveva consapevolmente scelto di affidare proprio a Broglie il compito di redigere un articolo programmatico, per quanto pubblicato a titolo individuale<sup>22</sup>, un articolo che tutti i membri avevano più volte rivisto e approvato e che, non a caso, si concludeva con una dichiarazione al plurale che non lasciava dubbi sulla volontà enunciativa collettiva: «*Telles sont nos idées et nos convictions*»<sup>23</sup>. Le stesse reazioni degli altri collaboratori dopo la pubblicazione non tradirono alcuna contrarietà, bensì forte approvazione: Montalembert giudicò il pezzo «un peu froid, mais du reste *irreprochable*», per Falloux era addirittura «un chef-d'œuvre de justice, de clarté et de précision», mentre Lacordaire se ne disse «on ne peut plus satisfait»: «Cela était net, franc, exact, bien senti et bien écrit»<sup>24</sup>.

Del resto, la linea di demarcazione tra cattolici intransigenti e cattolici liberali che Broglie<sup>25</sup> aveva fissato sul piano delle idee, venne sostanzialmente ribadita alcuni mesi dopo da Falloux sul piano storico-politico, partendo dalla rivisitazione apologetica del passato recente. Tra aprile e maggio 1856, egli pubblicò sul «Correspondant» un lungo articolo in due parti, *Le parti catholique. Ce qu'il a été, ce qu'il est devenu*, riedito subito in brochure<sup>26</sup>. Si trattava di un duro atto di accusa contro «L'Univers», che stavolta veniva chiamato in causa direttamente e con grande vivacità polemica. Falloux ricostruiva, dal suo punto di vista, le vicende che, dopo

---

<sup>21</sup> Foisset a Montalembert, 7 settembre 1855, in ADCO, *Montalembert*, dossier 450 (corsivi miei).

<sup>22</sup> Come Montalembert ribadiva a Broglie nel settembre 1855: «il est convenu que votre article n'aura pas le caractère solennel que comporte l'idée d'un *manifeste*. Mais, enfin c'est à propos que notre entrée en scène soit annoncée et expliquée avec précision, avec tact et avec énergie. C'est ce dont vous nous acquitterez mieux que personne»; Montalembert a Broglie, 7 settembre 1855 in ADCO, *Montalembert*, dossier 457 (un facsimile in E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, pp. 107-10).

<sup>23</sup> BROGLIE, *Des caractères de la polémique religieuse*, p. 514 (corsivi miei).

<sup>24</sup> Cfr. rispettivamente Montalembert a Foisset, 6 gennaio 1856, in ACDO, *Foisset*, 34 J 85, n. 70; Falloux a Montalembert, 28 gennaio 1856, in BNF, *Falloux*, NAF 28125 (26), c. 163v; e Lacordaire a Montalembert, 8 febbraio 1856, in MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté*, pp. 88-9.

<sup>25</sup> L'articolo di Broglie fu integralmente riportato sul quotidiano parigino «L'Assemblée nationale» (cfr. 31 gennaio, 1-3 febbraio 1856); a causa di questo rilancio, un *avertissement* venne inflitto dal ministro dell'Interno al giornale, al «Correspondant» e a Broglie; cfr. ivi, 8 febbraio 1856 e «Le Correspondant», 37 (1856), p. 641. Nelle sue memorie Broglie afferma che le censura politica gli evitò un deferimento all'Indice, che sarebbe stato sollecitato per la frase: «Le pouvoir a pensé, non sans raison, que Dieu était suffisant pour se défendre lui-même et que son omnipotence n'était pas du genre des puissances humaines qui ont besoin de police et de censure» (BROGLIE, *Des caractères de la polémique religieuse*, p. 482), frase con la quale egli intendeva criticare ironicamente la libertà di attaccare la religione e la Chiesa lasciata dal governo francese alla stampa anticlericale, sottolineando al tempo stesso («non sans raison») l'inutilità della censura nelle materie religiose (cfr. *Mémoires du duc de Broglie*, vol. I, pp. 283-4). In effetti, la frase fu duramente attaccata da Jules Morel su «L'Univers», 26 maggio 1856.

<sup>26</sup> Cfr. «Le Correspondant», 38 (1856), pp. 5-33 e 179-209. La brochure, con qualche minima modifica, uscì alla metà di giugno; cfr. «Bibliographie de la France», 45 (1856), p. 659.

il 1849, avevano portato alla dissoluzione del *parti catholique*, di quel gruppo, cioè, di cattolici che avevano lottato insieme negli anni Quaranta per la libertà d'insegnamento, sul terreno del diritto comune. Le responsabilità di quella rottura erano chiaramente identificate: era stata l'opposizione ostinata di Veuillot e del suo giornale al compromesso costituito dalla *Loi Falloux*<sup>27</sup>, poi la loro rumorosa adesione al colpo di Stato e infine il loro assolutismo politico e religioso, a provocare e approfondire sempre più le divisioni tra i cattolici; erano stati loro a rinnegare le idee e i valori del *parti catholique*, tradendone il principio genuinamente liberale e aderendo a un regime dispotico che prometteva alla Chiesa una condizione privilegiata ma asservita. Nella sua ostentata obbedienza a Roma, «L'Univers» si presentava come organo ufficiale e autorizzato della S. Sede, e tale appariva in effetti agli occhi di larga parte dell'opinione pubblica, cosicché i suoi toni violenti e intolleranti, i suoi giudizi radicali, la sua esaltazione del dispotismo compromettevano l'immagine del cattolicesimo nel suo complesso:

[...] le grief capital des catholiques contre vous aujourd'hui est précisément votre préoccupation perpétuelle d'impliquer l'Eglise dans chacune de vos propres querelles, de lui faire parcourir le cycle entier de vos propres évolutions, de lui attirer successivement toutes les représailles au-devant desquelles vous vous plaisez à courir. S'il en était autrement, votre œuvre nous troublerait peu et ne nous regarderait pas. La réserve malheureusement vous est inconnue ou vous paraît insupportable<sup>28</sup>.

Era quindi necessario – e questo era il fine dell'articolo di Falloux – desolidarizzare i cattolici francesi e la Chiesa stessa dagli eccessi dell'«Univers», levando una voce che potesse fare loro da contraddittorio e da alternativa:

Tant que les catholiques se sont laissé personnifier, sans contradiction formelle, dans un organe quotidien, l'opinion a dû croire et elle a cru que cet organe parlait pour tous. Puis, de la complicité supposée des catholiques, elle concluait à l'adhésion de l'Eglise elle-même. Cette confusion pouvait conduire tôt ou tard à des conséquences déplorables. Elle imposait à l'Eglise cette alternative, ou de subir forcément une solidarité qu'elle repousse, ou de manifester la vérité par des actes au-dessous de sa dignité et en dehors de ses habitudes. Aujourd'hui cette situation n'existera plus<sup>29</sup>.

Nella trama degli avvenimenti recenti, Falloux andava così ricercando e fabbricando la genealogia e la giustificazione della divisione che si era venuta a creare in seno al cattolicesimo

---

<sup>27</sup> Su questa legge cfr. H. MICHEL, *La loi Falloux. 4 janvier 1849 – 15 mars 1850*, Paris 1906, e ora S. MILBACH, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris 2015, pp. 528-54; sul senso della ricostruzione retrospettiva di Falloux nel delineare i tratti del gruppo cattolico-liberale cfr. *ivi*, pp. 557-8.

<sup>28</sup> A. DE FALLLOUX, *Le parti catholique. Ce qu'il a été, ce qu'il est devenu*, Paris 1856, pp. 148-9.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 155.

francese, una divisione che, secondo la sua lettura, i cattolici rimasti fedeli allo spirito dell'antico *parti catholique* non avevano né cercato né voluto, ma di cui erano ora costretti a descrivere e pubblicizzare le responsabilità per salvaguardare gli interessi della religione e della Chiesa dalla compromissione con le idee dell'«Univers».

Tra i punti su cui si era prodotta quella divisione, Falloux non esitava ad annoverare anche la «question de 89». Con tono più sobrio e concreto rispetto a Broglie, egli riconosceva che «89» era ormai diventato una parola d'ordine, «un de ces cris alternatifs de ralliement et de discorde, de paix et de guerre»<sup>30</sup> di cui si servivano sostenitori e detrattori. Ma cosa esprimeva davvero quella data se non dei principi («l'égalité devant la loi, la liberté religieuse, l'égalité répartition des impôts, l'intervention du pays dans le vote et le contrôle de ses deniers»<sup>31</sup>) che la Francia aveva sempre ammesso dalla Restaurazione in poi? «Défini et interprété comme il doit l'être par les esprits sages de toutes les opinions», l'Ottantanove non era più un problema, ma una «solution», un «lieu commun», di cui si erano serviti i moderati, da Montalembert a Berryer, da Thiers a Odilon Barrot, «contre les démagogues de notre temps qui nous poussaient à grands cris vers 90, 92 et 95»<sup>32</sup>. Quella data era dunque un terreno su cui attestarsi per opporsi alle derive della rivoluzione e della demagogia, senza rinunciare ai frutti positivi di un riformismo di cui Falloux, da legittimista, rintracciava l'origine nell'opera della corona; insomma, quella data costituiva per lui «le point convenu où les esprits sages et clairvoyants de la vieille société se sont rencontrés et unis avec les esprits honnêtes et intelligents de la société nouvelle»<sup>33</sup>.

Certo, le posizioni di Falloux non era del tutto sovrapponibili a quelle di Broglie; egli si mostrava più sollecito nel sottolineare i meriti della monarchia e nel separare l'Ottantanove dalle «utopies de la Constituante» e dall'«œuvre de la Révolution proprement dite, l'œuvre de la passion, de l'aveuglement, l'œuvre du 14 juillet [1789] et du 6 octobre [1789], du 20 juin [1792] et du 10 août [1792]». Anche nella scelta delle parole le cautele apparivano maggiori: Falloux evitava accuratamente di ricorrere al sintagma «principes de 89» e rifiutava di parlare di «conquêtes de 89», dal momento che quell'espressione, implicando «le triomphe de la force sur la volonté», gli pareva offensiva nei riguardi della memoria di Luigi XVI. Tutto ciò che di buono era uscito dall'Ottantanove, infatti, non era stato realizzato contro, ma grazie alla monarchia: «des trois ou quatre principes devenus la base des sociétés modernes [...] sont nés des

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 130.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 130-1 (corsivo mio).

<sup>32</sup> Ivi, p. 131.

<sup>33</sup> Ivi, p. 135.

efforts, des pensées, des réformes, autant que des fautes de la monarchie durant deux siècles»<sup>34</sup>.

Cionondimeno, Falloux, come Broglie, individuava nella «question de 89» il discrimine politico tra due diversi atteggiamenti cattolici: tra chi accettava di confrontarsi con «l'esprit moderne», e chi, come i redattori dell'«Univers», vi si opponeva strenuamente, costringendosi a «formuler un système qui [n'était] autre chose qu'un despotisme absurde sans précédent et sans nom»<sup>35</sup>. Questa seconda opzione era fallimentare, poiché negava la realtà delle cose, cioè l'ostinazione con cui la Francia si era sempre aggrappata, nel corso degli anni, a quelle «quatre ou cinq notions générales qu'à tort ou à raison il a rangées sous l'étiquette de 89», continuando a fondare su di esse le proprie istituzioni dopo ogni nuovo sconvolgimento politico. L'Ottantanove era ormai entrato stabilmente nel diritto pubblico francese e non poteva più esserne scacciato; esso possedeva infatti «la clef d'une forteresse au sein de laquelle il se retire, pendant les jours d'orage, et attend paisiblement que la fortune ait achevé ses coups de main; [...] c'est le Code civil»<sup>36</sup>.

Da una prospettiva più pragmatica, Falloux confermava nella loro sostanza le posizioni di Broglie, rafforzando ulteriormente la nuova linea editoriale del «Correspondant»: da un lato difendeva una piattaforma politica che integrasse cattolicesimo, libertà moderne e rifiuto di ogni regime dispotico e autoritario, quand'anche favorevole alla Chiesa; dall'altro – ed era questo il punto cruciale – accettava di servirsi dell'«étiquette de 89» e di un lessico evocativo connesso a quella data-simbolo della rivoluzione, per identificare in maniera sintetica e onnicomprensiva il portato liberale che intendeva difendere. Se l'idea dell'Ottantanove del legittimista Falloux non coincideva appieno con quella dell'orleanista Broglie<sup>37</sup>, entrambe esprimevano la volontà di iscrivere le rivendicazioni liberali nel segno di quella data, preservandole sia dalle deformazioni dei rivoluzionari sia dagli attacchi dei cattolici intransigenti e assolutisti. Mentre quest'ultimi volevano «rayer à toujours ce mot [1789] de la langue chrétienne», i cattolici liberali del «Correspondant» ritenevano che, se correttamente inteso, esso non avesse «rien d'antichrétien», né «d'antimonarchique»<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 132-3 (corsivi miei). Nonostante quelle precauzioni linguistiche, Du Boys non nascose di continuare a nutrire «quelques reserves» sulle idee di Falloux, «notamment quant aux principes de 89»; cfr. Du Boys a Dupanloup, 26 giugno 1856, in ADB, 08.10.

<sup>35</sup> FALLOUX, *Le parti catholique*, p. 133.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 135-6 (corsivo mio).

<sup>37</sup> Non a caso Montalembert aveva faticato non poco a convincere queste due personalità a lavorare gomito a gomito nel comitato di redazione; cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 113-4.

<sup>38</sup> FALLOUX, *Le parti catholique*, p. 130.

## 1.2 «L'Univers» tra intransigenza dottrinale e flessibilità politica (1855-57)

In realtà le posizioni dell'«Univers» a riguardo era allora meno univoche di quanto Falloux lasciasse intendere. Certo il giornale di Veuillot si era sempre mostrato “allergico” alla retorica e alla fraseologia rivoluzionarie e ben poco disponibile a utilizzare slogan e date che vi si richiamassero, facendone piuttosto il bersaglio del suo sarcasmo; nondimeno, il modo in cui trattava il problema dell'Ottantanove e in particolare il sintagma «principes de 1789» tradiva una qualche incertezza e lasciava trasparire sfumature e caute distinzioni. Di ciò si era accorto lo stesso Broglie, il quale, nel rilevare l'ostinazione con cui la «polémique religieuse», *alias* «L'Univers», attaccava la società moderna e i suoi valori, registrava in essa una sostanziale discrasia: «Il n'y a de grâce faite, je ne sais pourquoi, qu'à des institutions politiques de création récente, qui portent pourtant la date de 1789 inscrite sur leur fronton principal; c'est là la famille de Noé exceptée du déluge et recueillie dans l'arche»<sup>39</sup>.

In effetti, analizzando con attenzione i numeri dell'«Univers» di quello stesso periodo, è possibile rintracciare due diversi atteggiamenti, due diversi modi di affrontare la questione dei «principes de 1789»: il primo essenzialmente dottrinale e teologico, il secondo che si potrebbe definire politico-strategico. La differenza tra questi due approcci si misurava non tanto sul piano dei contenuti (in fondo speculari e coerenti nel fermo rifiuto di accettare le forme politiche e le libertà moderne), bensì su quello formale e terminologico, cioè, nella maggiore o minore disponibilità a recepire, entro limiti ben definiti, il sintagma «principes de 1789» nel linguaggio politico dei *catholiques avant tout* favorevoli al regime imperiale.

Il principale interprete, sulle colonne dell'«Univers», dell'approccio dottrinalmente più rigido era l'abbé Jules Morel, ex-mennesiano passato su posizioni rigidamente intransigenti e particolarmente incline a far polemica con i cattolici liberali<sup>40</sup>. Tra il dicembre 1855 e il maggio

---

<sup>39</sup> BROGLIE, *Des caractères de la polémique religieuse*, p. 496. Trent'anni dopo, Falloux sottolineava ancora questa ambiguità degli intransigenti: «89 était excommunié tous les matins quand il servait de point de départ à une monarchie parlementaire, à une charte constitutionnelle; mais il était amnistié quand il servait d'égide à l'Empire et appelait les cardinaux dans un Sénat, en vertu d'une constitution qui avait 89 pour enseigne»; A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, Paris 1888, vol. II, p. 252.

<sup>40</sup> Informazioni biografiche su Morel sono fornite dal necrologio di P.-M. PINIER in «La Semaine religieuse du diocèse d'Angers», 27 (1890), pp. 368-76. Sulla sua formazione mennesiana (dal 1829 al 1831 fu a La Chênaie, dove terminò gli studi ecclesiastici, iniziati a Saint-Sulpice, e strinse una forte amicizia con Lacordaire) cfr. *L'abbé Jules Morel et Lamennais*, «L'Anjou historique», 12 (1911), pp. 536-9, mentre sull'attività di polemista svolta ad Angers negli anni Quaranta, quando collaborò all'«Union de l'Ouest», giornale ultramontano e legitimista fondato da Falloux, combattendo aspramente gli ambienti gallicani locali, cfr. A. HOUTIN, *Un dernier gallican: Henri Bernier, chanoine d'Angers (1795-1859)*, Paris 1904, in part. pp. 136-43 e 152-65. Alcuni elementi autobiografici in J. MOREL, *Préface générale*, in ID., *Somme contre le catholicisme libéral*, Paris 1876, vol. I, pp. I-LXXXVI. Su di lui cfr. anche J.-A. AT, *Les apologistes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1898, pp. 416-25, e la scheda in *Prosopographie von Römische Inquisition und Indexkongregation 1814-1917* [*Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917*, III], vol. II, Paderborn 2005, pp. 1023-5.

1856, egli pubblicò una serie di articoli per confutare il programma del «Correspondant», al quale rimproverava – visto anche i trascorsi mennessiani di alcuni membri della nuova redazione, Montalembert e Lacordaire fra tutti – di non essere altro che una «seconde édition de l'*Avenir*, tant revue et corrigée qu'elle soit» e di condividere errori e illusioni, rinnovando la medesima «tentative furieuse de *maudire* l'union du trône et de l'autel, et de *bénir* je ne sais quelles fiançailles catholico-libérales»<sup>41</sup>. Morel insisteva in particolare su un punto: la pretesa del «Correspondant» di rivendicare e difendere le libertà moderne in linea di principio, come se fossero dei valori assoluti ai quali tendeva inesorabile il progresso umano. Quella pretesa, però, era già stata solennemente condannata da Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* (1832):

les libertés modernes sont condamnées par l'encyclique de Grégoire XVI quand on les prend comme autant de *droits de l'homme*, comme des *maximes absolues de droit public*, comme un progrès de la civilisation sur les maximes qui ont régné quand la domination de l'Eglise était incontestée. Mais les libertés publiques, prises dans un sens relatif, imposées par les circonstances, nées d'un état de choses que les chrétiens n'ont pas fait, et qui a été fait contre eux, les libertés, prises dans ce sens étroit, peuvent être utiles; elles peuvent prémunir contre une situation pire<sup>42</sup>.

Sollecitata da Morel, ma anche dai giornali anticlericali, a chiarire le proprie posizioni liberali alla luce delle condanne di Gregorio XVI, la redazione del «Correspondant», tramite il suo segretario Pierre-Paul Douhaire, rispose ribadendo la sua totale subordinazione al magistero pontificio, sottolineando però che, dal 1832 in poi, le dottrine della *Mirari vos* avevano ricevuto interpretazioni più adeguate alle necessità dei tempi e non avevano impedito che in molti paesi, non ultima la stessa Francia, non solo i fedeli ma anche gli stessi vescovi avessero proficuamente reclamato le libertà moderne in difesa degli interessi religiosi. «Dans la conduite des catholiques à l'égard des libertés modernes» vi era quindi «un usage légitime et un excès condamné», e i cattolici liberali del «Correspondant» non dubitavano di rientrare pienamente nel primo caso, tanto più che ritenevano le loro posizioni del tutto in linea con quelle sostenute nel 1847 dall'allora vescovo di Langres Parisis in un'opera che faceva ancora autorità, i *Cas de conscience, à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, in cui si dimostrava che «des libertés publiques et privées, comme les comprennent les temps modernes, prises dans leur usage modéré et dans leur sens raisonnable, n'ont rien que l'Eglise catholique ne puisse accepter, approuver et appliquer [...] au bien moral et religieux des sociétés»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> «L'Univers», 22 dicembre 1855.

<sup>42</sup> «L'Univers», 22 maggio 1856 (corsivi miei).

<sup>43</sup> P. DOUHAIRE, *Le Siècle et la Presse*, «Le Correspondant», 37 (1856), pp. 946-50; citazioni a p. 948. Sui *Cas de conscience*, composti nel vivo della lotta cattolica per la libertà d'insegnamento, ci si permetta di rimandare a L.



Morel respingeva però quella spiegazione e negava valore e pertinenza alle giustificazioni allegate di Douhaire, compreso il coinvolgimento di Parisis, rimanendo convinto che il programma liberale del «Correspondant» difendesse la libertà «dans le sens absolu que S. S. Grégoire XVI a interdit»; il che era provato in maniera inoppugnabile, secondo Morel, non solo dal fatto che la rivista difendesse «le libéralisme [...] *partout et toujours*», come buono per ogni tempo e ogni luogo<sup>44</sup>, ma soprattutto dal linguaggio che essa utilizzava nella sua apologia delle libertà. Morel sottolineava infatti che in molti articoli non si esitava a parlare di «grands principes» per indicare il portato liberale, e additava in particolare il ricorso, in un articolo di Hilaire Mercier de Lacombe del dicembre 1855, alla locuzione «les grands principes dont une habitude de langage rapporte la consécration ou la conquête à 1789»<sup>45</sup>. Se i redattori del «Correspondant» cercavano di nascondere le loro vere intenzioni, erano le loro parole a tradirli:

si les libertés publiques n'étaient à ses yeux [del «Correspondant»] qu'une nécessité des temps, une ligne de conduite résultant de l'état des esprits et de leur état malade, une tolérance dictée par la sagesse politique, en un mot, si les libertés publiques n'avaient à ses yeux que l'aspect sous lequel Mgr Parisis les présente, pour les arracher à l'excommunication du pape Grégoire XVI, le *Correspondant* n'appellerait pas ces vérités relatives et contingentes des principes; surtout, *il n'y mettrait pas l'emphase de cette dénomination: «grands principes»*, ainsi que nous venons de le voir dans le texte de M. de Lacombe<sup>46</sup>.

Il fatto di riconoscere come “principi”, cioè verità assolute, delle libertà che un vero cattolico, in linea con la *Mirari vos*, doveva invece subire come condizione temporanea e transeunte, frutto della corruzione dei tempi, era per Morel la prova evidente dell'eterodossia liberale che viziava la posizione del «Correspondant». Il sintagma «principes de 1789» era così respinto dal giornalista non solo e non tanto poiché riconduceva a un'esperienza ambigua come l'Ottantanove le forme liberali e le istituzioni su cui si reggeva la società moderna, ma poiché attribuiva al proprio contenuto, comunque esso venisse declinato, un'assolutezza del tutto incompatibile con la dottrina cattolica.

Morel ritornò sul punto due anni dopo, rispondendo nel merito agli articoli di Falloux sul *parti catholique*. La sede del suo nuovo intervento era un opuscolo miscelaneo<sup>47</sup>, nel quale

---

SANDONI, Mons. Pierre-Louis Parisis e il problema delle libertà moderne. Un vescovo francese tra cattolicesimo liberale, ultramontanismo e intransigentismo (1843-65), colloquio di passaggio d'anno, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011.

<sup>44</sup> Cfr. «L'Univers», 22 maggio 1856.

<sup>45</sup> Cfr. H. MERCIER DE LACOMBE, *De quelques tendances de la littérature française de 1830 à 1848*, «Le Correspondant», 37 (1856), p. 470.

<sup>46</sup> «L'Univers», 26 maggio 1856 (corsivo mio).

<sup>47</sup> Cfr. J. MOREL, *Inquisition et libéralisme. Avis doctrinal soumis à MM. Louis Veuillot, Albert Du Boys et Alfred de Falloux*, Angers 1857. L'opuscolo, stampato con una tiratura molto limitata, uscì in realtà alla fine del maggio 1858; cfr. «Bibliographie de la France», 47 (1858), p. 292. Per le sue posizioni estremamente radicali, soprattutto

Morel raccoglieva diversi scritti composti tra il 1856 e la fine del 1857. Tra le altre questioni, egli affrontava «la thèse de M. de Falloux sur le régime parlementaire et les grands principes de 89», presentata come «un tissu très serré de fines raisons et de sophismes déplorables» che egli intendeva dipanare e confutare<sup>48</sup>. Ancora una volta, Morel si poneva soprattutto sul terreno terminologico per cogliere in fallo il cattolico liberale di turno. Falloux, infatti, presentava l'Ottantanove come una soluzione, ma così facendo non attribuiva forse al regime scaturito dalla rivoluzione il carattere di «une solution véritable, un principe plus parfait que celui qui présidait à l'ancien ordre social, une solution mûrie par les améliorations antérieures et les transformations successives, vis-à-vis de laquelle les solutions précédentes, celles de saint Louis et de Grégoire VII, doivent être réputées “rétrogrades et capables de resserrer les voies de la civilisation”?»<sup>49</sup>. La domanda, nella penna di Morel, era puramente retorica e difatti egli ribadiva subito dopo quanto aveva affermato a più riprese nel 1856, cioè che «l'égalité devant la loi combinée avec la liberté religieuse, quand on les érige en principes, en bases des sociétés modernes, au lieu de les subir comme un fléau [...], ces prétendus droits de l'homme ne sont pas autre chose que l'indifférentisme élevé à la dignité d'un aphorisme constitutionnel», cioè l'indifferentismo che Gregorio XVI aveva bollato con parole di fuoco nella *Mirari vos*<sup>50</sup>.

Rispetto agli articoli di 1856, Morel aggiungeva però un ulteriore tassello alla sua critica, entrando nel merito dei cosiddetti «principes de 1789», sintagma – preme ricordarlo – che Falloux aveva scelto di non utilizzare e che il polemista intransigente gli accostava invece più volte. Quei principî erano fallaci non solo perché usurpavano la dignità stessa dei veri principî, ma anche perché la loro definizione si fondava sullo sforzo di distinguere l'Ottantanove da tutto ciò che era avvenuto dopo; sforzo ingenuo e fallimentare – ammoniva Morel –, perché era arbitrario e scorretto distinguere le «dates mal famées» (1790, 1792, 1793) da quella positiva, o presunta tale (1789), e non si poteva «avoir les principes de la révolution sans leurs corollaires», né «retrancher les corollaires sans renier les principes»<sup>51</sup>. Rifiutare l'idea soggiacente al sintagma in questione non significava però impedire ai cattolici di vivere e agire nelle società che si basavano su quei principî liberali<sup>52</sup>. Morel riconosceva infatti che lo stato attuale

---

sull'Inquisizione, l'opuscolo fu disapprovato sia da Antonelli che dal nunzio Sacconi, come si evince dai rispettivi dispacci del 14 e 26 settembre 1858, in ASV, *Nunz. Francia*, 112, cc. 139r-v e 141r-v.

<sup>48</sup> MOREL, *Inquisition et libéralisme*, p. 239.

<sup>49</sup> Ivi, p. 251; il virgolettato è tratto da FALLOUX, *Le parti catholique*, p. 152.

<sup>50</sup> MOREL, *Inquisition et libéralisme*, p. 255 (corsivo mio).

<sup>51</sup> Ivi, p. 257.

<sup>52</sup> Già nel 1856, Morel aveva scritto: «Personne n'a prétendu que les pays où ont prévalu les libertés de 89 fussent des pays inhabitables pour les catholiques, et qu'ils dussent émigrer comme de Sodome et Gomorrhe, pour satisfaire à l'encyclique»; «L'Univers», 17 maggio 1856.

delle cose rendeva impossibile non solo il ritorno all'*ancien régime* – cosa di per sé non deplorabile ai suoi occhi, viste le responsabilità di quel regime nel preparare e favorire l'esplosione rivoluzionaria –, ma anche «la conversion subite de [la] patrie à ce qu'on appelle la théocratie pour l'effrayer, et qui n'est que la soumission la plus raisonnable à l'Eglise». Era quindi necessario accettare una «transaction» con la modernità socio-politica, ma una transazione che non toccasse il piano dottrinale: «de cette nécessité nous concluons à l'adoption du *fait de 89*. 89 fait, nous convient comme à vous. 89 principe, blesse notre foi dans la tradition et dans l'encyclique [*Mirari vos*]»<sup>53</sup>.

Per Morel, dunque, il ricorso al sintagma «principes de 1789», pur con tutte le cautele e le distinzioni possibili, era in sé spia di un cedimento dottrinale, di un indebito e pericoloso slittamento dall'«89 fait» all'«89 principe», giacché testimoniava, fin dal piano lessicale, la disponibilità a sostituire l'«ordre social catholique» con «un ordre social libéral favorable aux catholiques»<sup>54</sup>. L'incompatibilità tra principî del 1789 e società cristiana non poteva risultare più irriducibile ed era icasticamente sintetizzata nell'esclamazione dello stesso Morel, relativa al concordato austriaco del 1855 («le plus beau concordat depuis le Moyen-âge»<sup>55</sup>): «Les principes de 89 s'en vont, et les empereurs catholiques reviennent»<sup>56</sup>.

L'approccio terminologicamente intransigente di Morel non rappresentava però l'unica linea dell'«Univers», ed era anzi abbastanza isolato nel quadro complessivo del giornale. Non a caso, era proprio il redattore in capo, Louis Veuillot, a proporre un atteggiamento più cauto e possibilista nei confronti del tanto dibattuto sintagma. Sulle sue spalle era infatti ricaduta la responsabilità di rispondere agli attacchi che Broglie e Falloux, durante il primo semestre del 1856, avevano rivolto contro «L'Univers». Tra i vari capi d'imputazione addebitatigli dai suoi detrattori, e in maniera speciale da Broglie, vi era anche l'ostilità irriducibile verso la società moderna e i suoi principî liberali. Nella sua risposta, Veuillot respingeva al mittente quell'accusa, e lo faceva contrattaccando: non, però, sul piano dottrinale della liceità o meno di questi valori, bensì su quello strategico dell'interpretazione: «Il y a deux interprétations des principes de 89, et deux sortes de conséquences à en tirer, les unes traditionnelles et gouvernementales, les autres purement révolutionnaires et anarchiques». «L'Univers» respingeva le seconde, ma accettava tranquillamente le prime, cosicché non si metteva in uno stato di guerra permanente

---

<sup>53</sup> MOREL, *Inquisition et libéralisme*, p. 258 (corsivo mio). In un altro passaggio dell'opuscolo, Morel affermava recisamente: «l'Eglise a toujours tenu pour abominables les liberté, les conquêtes, les principes révolutionnaires de 1789»; *ivi*, p. 164.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. XVI.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. XIX.

<sup>56</sup> «L'Univers», 22 dicembre 1855.

con la società moderna. Veuillot rivendicava il diritto, anzi il dovere, di «contester et combattre les conséquences que [la] raison incrédule entend tirer des principes de 89 et veut imposer à la civilisation qui lutte elle-même pour s'en défendre». Tutti i frutti deleteri che i «journaux révolutionnaires» traevano da quei principî («des mauvaises pentes de la littérature, les envahissements de l'industrie, le sensualisme des arts, l'insatiable soif des jouissances matérielles, les excès de la centralisation, les lacunes ou les erreurs de la législation») andavano attaccati senza pietà, lasciando da parte quella sorta di «fétichisme» che sembrava rendere intoccabile, «*tapou*» – scriveva il giornalista –, tutto ciò che veniva «marqué [...] du signe de 89»<sup>57</sup>.

Proprio su quel punto si misurava, secondo Veuillot, la distanza incolmabile tra i *catholiques avant tout* e i cattolici liberali del «Correspondant». «Nous acceptons de 89 – affermava il redattore in capo dell'«Univers» con una formula volutamente vaga – *tout ce que des catholiques peuvent accepter*, nous en rejetons toutes les applications révolutionnaires et anti-chrétiennes», mentre Falloux e soci si piegavano a «entendre les principes de 89», come li intendevano gli ambienti liberali e «semi-révolutionnaires» del «Journal des débats», «ce qui conduit à les appliquer comme ils les appliquent»<sup>58</sup>. Veuillot rivendicava quindi una maniera cattolico-intransigente di accettare i principî del 1789, una maniera selettiva e – per così dire – contestataria, che si voleva conforme allo spirito della «révolution ou contre-révolution de Décembre»<sup>59</sup> e alla politica del governo bonapartista; un governo che ammetteva sì quei principî, iscrivendoli in testa alla costituzione, ma che vi aveva però apportato «des retouches qui nous consolent»<sup>60</sup> e che non impediva «de les combattre» (un punto, quest'ultimo, su cui Veuillot avrebbe dovuto ricredersi in seguito).

Combattere i principî del 1789, accettarli cattolicamente, respingerne le conseguenze e le interpretazioni rivoluzionarie: la linea dell'«Univers» sembrava contraddirsi, oscillando tra la volontà, tutta politica, di venire a patti con un sintagma chiaramente patrocinato da Napoleone III, e quella di restare fedele all'intransigente rifiuto delle libertà moderne. Se – come scriveva Melchior Du Lac<sup>61</sup> – «1789 n'est qu'une étiquette, [et] chacun met dessous ce qui lui

<sup>57</sup> Tutte le citazioni sono tratte da L. VEUILLOT, *De la polémique religieuse* (2<sup>e</sup> article), «L'Univers», 9 febbraio 1856, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXII, pp. 431-6.

<sup>58</sup> L. VEUILLOT, *Le parti catholique. Réponse à M. le comte de Falloux*, Paris 1856, rispettivamente pp. 184 (corsivo mio) e 199. Il volume, edito nell'agosto 1856 (cfr. «L'Univers», 15 agosto 1856), raccoglieva, senza modificarli, quattro articoli pubblicati sull'«Univers» tra giugno e luglio.

<sup>59</sup> VEUILLOT, *De la polémique religieuse* (2<sup>e</sup> article).

<sup>60</sup> VEUILLOT, *Le parti catholique. Réponse*, p. 199.

<sup>61</sup> «L'Univers», 26 giugno 1856. Du Lac fu redattore in capo dell'«Univers» dal 1836 al 1843, quando lasciò il posto a Veuillot, continuando a collaborare assiduamente al giornale; sempre diviso tra il giornalismo e una tardiva vocazione religiosa, che non poté mai assecondare per motivi economici, egli era ritenuto il punto di riferimento teologico e spirituale dell'«Univers» (Veuillot lo considerava il suo maestro) e svolgeva un'opera di revisione su tutto ciò che interessava le questioni religiose. Su di lui, in mancanza di studi più approfonditi, cfr.

convient», rimaneva difficile capire cosa fossero davvero disposti a “metterci sotto” i cattolici dell’«Univers». Lo stesso Du Lac cercava di fare chiarezza: se i principi del 1789 non erano che «l’égalité devant la loi, l’égle répartition des impôts, l’intervention du pays dans le vote, le contrôle de ses deniers», la libertà religiosa intesa come la intendevano i cattolici intransigenti, cioè come libertà innanzitutto della Chiesa e del cattolicesimo e poi – in subordine e temporaneamente – come tolleranza degli altri culti, allora quei principi la Francia già li possedeva e i redattori dell’«Univers» non avevano niente da obiettarvi<sup>62</sup>. Di libertà politiche, di libertà della stampa e della tribuna, di governo rappresentativo, Du Lac non parlava, annoverando con tutta evidenza la loro eliminazione tra le consolanti «retouches» che Napoleone III aveva apportato a quei principi. In generale, però, l’approccio dell’«Univers» all’Ottantanove restava, almeno in quel periodo, ambiguo e ondivago: se, da una parte, il giornale non perdeva occasione per mettere alla berlina quanti esaltavano e incensavano quella data, dall’altra era costretto a trattarla con indulgenza e attenzione quando era in gioco l’adesione politica a un regime politico che ad essa pretendeva di rifarsi.

Quella tensione appariva con maggiore evidenza proprio dagli articoli di Veuillot. Il redattore in capo non esitava ad accusare i cattolici liberali di «adopter le simbôle de 1789» («ce prétendu évangile qui substitue à la vérité religieuse et politique les incertains conceptions et le mobile gouvernement de la raison humaine») e di essere così «involontairement entraîné[s] à en adopter les conséquences les plus anti-chrétiennes»<sup>63</sup>, ma al tempo stesso egli non si peritava di annoverarsi tra «ceux qui n’entendent pas que 89 soit la destruction radicale de la propriété, de la famille, de la religion et de la France», arrivando fino a scrivere: «Il faut modifier de commun accord et *par la liberté elle-même* les œuvres de la Révolution, ou les subir avec toutes les conséquences qui se sont manifestées en 1793, qui ont reparu en 1848, et qui restent visibles à l’horizon»<sup>64</sup>. Vi era quindi, nel discorso pubblico di Veuillot, un Ottantanove idolo polemico, da utilizzare, a seconda del bisogno, tanto contro gli anticlericali del «Siècle» e della «Presse» quanto contro i liberali del «Journal des débats», e che tornava utile per mettere i cattolici liberali in contraddizione con se stessi e con la dottrina della Chiesa. Ma vi era anche un Ottantanove conservatore e anti-rivoluzionario, di cui il regime clerical-autoritario

---

L. VEUILLOT, *Melchior Du Lac*, «L’Univers», 10 agosto 1872, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXVII, pp. 317-24. Una biografia inedita su Du Lac, redatta nel 1872 da un giovane redattore dell’«Univers», Arthur Loth, è conservata in BNF, *Veuillot*, NAF 24635, cc. 186-251.

<sup>62</sup> Cfr. «L’Univers», 26 giugno 1856.

<sup>63</sup> L. VEUILLOT, *Préface*, in ID., *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires (1842-1856)*, vol. I, Paris 1856, p. II; la *Préface* è datata «12 septembre 1856».

<sup>64</sup> «L’Univers», 1° marzo 1857 (corsivo mio), in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXIII, pp. 94-8.

del Secondo impero degli anni Cinquanta era la realizzazione politica concreta, a cui i cattolici bonapartisti, in cerca di una riedizione dell'alleanza Trono-Altare, potevano guardare con un certo favore. Di questi due Ottantanove, i «principes de 1789» costituivano il punto di sutura e al contempo di contraddizione: di sutura, poiché la vaghezza del sintagma permetteva di eludere barriere e categorizzazioni troppo rigide e di non dover rendere conto con precisione di distinzioni per molti aspetti speciose e strumentali; di contraddizione, poiché quello stesso sintagma era utilizzato con ben altre accezioni e intenzioni ideologiche anche dagli avversari, ricorrendo alternativamente sull'«Univers» ora come bersaglio di critiche e ironie, ora come oggetto di più pacata discussione.

Che dietro a quel sintagma, nel momento di massimo idillio tra regime e cattolici intransigenti, non vi fosse solo una mera questione terminologica, ma un più profondo nodo politico, lo dimostravano due lunghi articoli pubblicati da Veuillot nell'estate del 1857, intitolati emblematicamente *Des principes de 89*<sup>65</sup>. Essi muovevano dalla constatazione del generale interessamento dell'opinione pubblica e dei partiti per i cosiddetti «principes de 1789» («Ils sont inscrits sur les bannières rivales; chacun s'échauffe pour eux, les atteste, jure de les maintenir»), ma anche della straordinaria varietà di significati ad essi attribuiti. La cosa non doveva stupire, poiché «89, qui est le libre examen politique, n'a pas produit moins d'écoles que le libre examen religieux, son ancêtre, n'a produit de sectes»; nondimeno, restava problematico «connaître au juste ces fameux principes de 89» in mancanza di una «liste officielle» e di un'«interprétation légitime». Per approssimarsi a una soluzione, Veuillot attestava innanzitutto l'esistenza di almeno due Ottantanove, senza contarne altri: «le 89 du parti de l'ordre et le 89 du parti du désordre; le 89 blanc et le 89 rouge», «89 stationnaire» e «89 progressif». In realtà, secondo Veuillot le proposte e le idee con cui tanti uomini politici avevano riempito quei due Ottantanove «l'un contro l'altro armati» erano molto meno nettamente distinguibili e distinte di quanto gli interessati fossero disposti ad ammettere. Il vero discrimine, infatti, risiedeva per lui nell'idea di rivoluzione soggiacente all'idea di Ottantanove:

On entend dire: 89, c'est la Révolution. Nous le voulons bien; mais quelle révolution? *Il y en a deux: la révolution faite, la révolution à faire.*

S'il s'agit de la révolution faite, de la révolution *rentrée dans son lit*<sup>66</sup>, endiguée, contenue, ne pouvant plus se gonfler sans qu'aussitôt quatre cent mille éclusiers, infanterie, cavalerie, artillerie, se présentent

---

<sup>65</sup> «L'Univers», 27-28 giugno 1857, ivi, pp. 161-73.

<sup>66</sup> Qui Veuillot alludeva scopertamente a un passo del discorso di apertura della sessione legislativa del 1857, tenuto da Napoleone III il 16 febbraio 1857, in cui aveva affermato: «Je tiens à honneur qu'en France les fleuves, comme la révolution, rentrent dans leur lit, et qu'ils n'en puissent plus sortir»; *Discours, messages, lettres et proclamations de S. M. Napoléon III, empereur des Français, 1849-1861*, Paris-Mirecourt 1861, p. 134.

pour pratiquer des dérivatifs, réduire la révolution à son niveau et l'obliger de respecter les constructions et les cultures établies sur ses rivages; *cette révolution canalisée n'est plus vraiment la Révolution*. Elle a une loi, un maître, elle dont l'essence est de ne reconnaître ni maître ni loi; elle a un cours imposé et réglé, elle dont le génie est de tout submerger; certains principes antérieurs et supérieurs à sa puissance, les vieux principes de l'ordre social, quoique modifiés par elle, dominent cependant ses axiomes impérieux, les amendent à leur tour, les redressent et, par le fait, les annulent. *La révolution accomplie, acceptée, régularisée, c'est la révolution domptée, ce n'est plus la Révolution*<sup>67</sup>.

Dall'altra parte si collocava invece l'Ottantanove inteso come «Révolution toujours en marche», come «Révolution à faire». Con uno studiato impiego delle maiuscole, Veuillot operava così un'importante distinzione tra «Révolution» e «révolution», tra il processo satanico che voleva distruggere la nozione stessa di autorità, e la rivoluzione «canalisée» di Napoleone III, rivoluzione geneticamente modificata, che, rispetto alla prima, non era altro che una sorta di contro-rivoluzione. Certo i principî del 1789 su cui si basava il regime imperiale («un monarque héréditaire et indépendant, des codes, des magistrats institués par l'Empereur, une armée commandée par l'Empereur, un Sénat et un Conseil-d'Etat nommés par l'Empereur, un Corps-Législatif désigné par l'Empereur, une tribune limitée, une presse bridée») differivano dai principî del 1789 difesi dai fautori della Rivoluzione perenne; principî, questi, «qu'un grand nombre de leurs partisans se plaisent aussi à appeler des *conquêtes*», con un termine che «paraît exprimer bien mieux, sinon la chose, du moins *leur* chose: les conquêtes de l'esprit de désordre contre la société chrétienne»<sup>68</sup>. Così, con un'osservazione fatta «pour le remarquer en passant», era abilmente suggerita quella distinzione tra principî e conquiste del 1789 (sostanzialmente positivi gli uni, condannabili le seconde), che Veuillot stesso, esattamente un anno prima, aveva contestato a Falloux<sup>69</sup>.

La «révolution canalisée» pareva quindi fornire agli intransigenti una piattaforma su cui costruire un *modus vivendi* con l'Ottantanove: «d'accord, un certain accord, du moins, pourrait se former», scriveva Veuillot con insolita diplomazia, a patto che ci si intendesse «au sujet de 89». Per farlo, egli sviluppava una lunga argomentazione, articolata in due parti: nella prima definiva i veri «principes de 1789», mentre nella seconda li distingueva nettamente, seppur in maniera generica, dalla loro nemesi rivoluzionaria, cioè dalle «*conséquences révolutionnaires* de 89». Quanto al primo punto, Veuillot giocava fin dall'inizio a carte scoperte, indicando la tesi che intendeva provare: i principî del 1789 designavano in realtà «beaucoup de choses que 89

---

<sup>67</sup> «L'Univers», 27 giugno 1857 (corsivi miei, tranne il primo).

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Cfr. VEUILLLOT, *Le parti catholique. Réponse*, pp. 199-200.

n'a pas inventées et qui, débarrassées de l'attirail révolutionnaire, se trouvent être tout simplement de *vieux principes très français et très-chrétiens*. Niente di nuovo sotto al sole, sennonché Veuillot ricorreva a un'*auctoritas* inaspettata per puntellare la propria tesi: il filosofo eclettico Victor Cousin, il quale, in un articolo pubblicato nel 1851 sulla «Revue des deux mondes», aveva compendiato il «génie de la révolution française» in tre grandi principi: «la souveraineté nationale, l'émancipation de l'individu, ou la justice, la diminution progressive de l'ignorance, de la misère et du vice, ou la charité civile»<sup>70</sup>. Veuillot si appropriava di tale definizione, invero estremamente generica e astratta, per dimostrare che né la sovranità nazionale, né tantomeno la giustizia e la carità erano state scoperte nel 1789, per cui, come non erano «inventions de 89», così non erano affatto contestate nel 1857. Con una affermazione che aveva il sapore dell'aforisma, egli poteva quindi concludere: «point de nouveauté essentielle dans les principes de 89, point de contestation contre les principes de 89»<sup>71</sup>. Ad essere nuova era invece la pretesa di fare delle più radicali interpretazioni rivoluzionarie dell'Ottantanove una specie di «droit divin révolutionnaire», un «Coran», come lo aveva definito Veuillot alcuni mesi prima<sup>72</sup>, in base a cui era bollato *ipso facto* come avversario dei «principes de 1789» chiunque li criticasse o cercasse di correggerli.

No, – affermava con enfasi Veuillot – i cattolici non erano nemici di quei principi se li si teneva distinti dalle deleterie conseguenze rivoluzionarie che «la France refuse, rejette, corrige dès que la fièvre révolutionnaire lui laisse sa liberté et son bon sens»; i cattolici non volevano «abolir 89 et restaurer les privilèges anéantis dans la nuit du 4 août», al contrario accettavano sinceramente l'ordinamento nato dall'Ottantanove. Qui Veuillot si lanciava in un'accorata difesa delle buone intenzioni cattoliche, esprimendo giudizi che vale la pena riportare con una certa ampiezza:

Nous dirons plus: nous acceptons 89, non comme une œuvre divine, mais comme un fait accompli par la permission divine. Nous n'en refusons qu'une seule conséquence, celle qui ferait de ce prétendu affranchissement un réel et flétrissant esclavage.

L'ancien ordre social n'est pas seulement détruit, il est remplacé. Pour le restaurer, il faudrait détruire de nouveau, il faudrait une autre révolution, sauvage comme la première, et quand elle serait faite, les

---

<sup>70</sup> V. COUSIN, *Nouvelle défense des principes de la révolution française et du gouvernement représentatif*, «Revue des deux mondes», 10 (1851), p. 17.

<sup>71</sup> «L'Univers», 27 giugno 1856. Vale la pena ricordare che Veuillot nel 1851, criticando l'articolo di Cousin, aveva svolto considerazioni pressoché identiche sulla non-originalità dei principi della rivoluzione, utilizzandole però per negare la sussistenza di quei presunti principi; cfr. L. VEUILLOT, *Les voies de l'éclectisme*, «L'Univers», 15 aprile 1851, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXX, pp. 417-24.

<sup>72</sup> Cfr. «L'Univers», 1° marzo 1857: «Si le premier des principes de 89 n'est pas la liberté de discuter même les principes de 89, ces fameux principes ne sont pas un code de liberté, mais un Coran».



éléments d'une restauration seraient encore plus annulés et anéantis qu'ils ne le sont à présent; ils n'existeraient plus même en souvenir. [...]

Le catholicisme ne détruit rien, parce qu'il a en lui la force de tout transformer et améliorer; et ce qu'il ne peut ni transformer ni améliorer, tombe, tantôt d'un coup de Providence, tantôt sous le seul effort du temps, ministre de Dieu au département de ce monde. On a tort de dire que le temps détruit: comme Dieu qui l'emploie, il transforme, il répare; ce qui le dispense de refaire aussi bien que de détruire. *La réaction catholique ne s'est donc jamais proposé de rien détruire, ni de rien refaire*, et ce n'est pas là ce qu'elle demande à Dieu. Avec le secours de Dieu, qui lui donne le temps, elle répare, elle transforme, ou elle laisse tomber.

Sans maudire l'ancienne société, qui a été notre mère, nous la jugeons. En détestant l'atrocité de ses meurtriers, nous ne méconnaissions pas la raison du châtiment. [...] nous qui sommes ennemis de la Révolution, nous savons, et nous osons dire qu'elle avait ses causes profondes dans la société même sur laquelle elle a été déchaînée. Nous croyons que là où les hommes ont détruit cruellement et follement, Dieu a miséricordieusement réparé, par un conseil de cette clémence qui protège l'avenir en même temps que sa justice punit le passé et frappe le présent. La Révolution voulait surtout anéantir l'Eglise: l'Eglise était menacée d'un ennemi plus redoutable que le bourreau et *Dieu a sauvé l'Eglise par la Révolution*<sup>73</sup>.

Certo, i termini impiegati da Veuillot per descrivere il fenomeno rivoluzionario tradivano la matrice demaistriana del suo pensiero, e tuttavia il tono del suo discorso era improntato a una pacatezza, a una serenità di giudizio che era raro trovare sull'«Univers» quando si trattava di Rivoluzione, con la maiuscola. Proprio quel linguaggio conciliante, che sembrava riesumare argomenti utilizzati all'epoca della lotta per la libertà d'insegnamento, costituiva il terreno più idoneo su cui fondare la proposta di transazione che stava al cuore dell'operazione di Veuillot. Era evidente, infatti, che né lui, né i cattolici intransigenti erano disposti ad accettare i principî del 1789 nell'accezione liberale che veniva loro generalmente attribuita e che era sottintesa anche nel dettato costituzionale: il rifiuto della libertà di coscienza, di culto, di stampa in quanto principî, non era negoziabile. Veuillot, però, a differenza di Morel, aveva consapevolmente scelto di porre la questione sul piano politico, non su quello dottrinale. Ciò che lui proponeva era quindi un accordo, e l'interlocutore a cui si rivolgeva, pur senza citarlo, era con tutta evidenza il governo imperiale: i cattolici potevano accettare e sostenere un regime che rivendicasse il suo fondamento nei «principes de 1789» e la sua origine nella rottura dell'Ottantanove, ma solo a patto che quel regime mantenesse i tratti autoritari e clericali del Secondo impero, e lasciasse ai cattolici la possibilità di operare, nel rispetto di una legislazione compiacente, per modificarlo in ciò che contraddiceva le loro convinzioni. Se tali condizioni fossero state rispettate, essi potevano comporsi con l'Ottantanove e accettarne i principî:

---

<sup>73</sup> «L'Univers», 28 giugno 1857 (corsivi miei).

Lorsque la loi civile gêne ou contredit leur croyance, peuvent-ils demander que cette loi soit réformée et faire valoir leurs raisons? 89 laisse-t-il aux hommes la liberté des enfants de Dieu? Si parmi les partisans de 89 il en est qui résolvent ces dernières questions par l'affirmative, *nous aussi nous sommes pour 89 avec ceux-là*. [...] Les autres partisans de 89 ne cherchent que des esclaves, et ne trouveront que des maîtres<sup>74</sup>.

Se Morel lo rifiutava come dottrinalmente fallace, Veuillot si mostrava invece più sensibile alle implicazioni politiche del sintagma (non a caso i suoi articoli uscirono proprio durante le elezioni legislative del 1857, le prime dopo la proclamazione dell'impero); i «principes de 89» erano da lui utilizzati come oggetto di trattativa, come merce di scambio: in cambio di un'adesione meramente formale ad essi, Veuillot rivendicava il diritto di difendere le proprie «verità» politiche e religiose e, al tempo stesso, di aderire al regime imperiale senza essere messo in contraddizione con se stesso per via delle ostentate ascendenze rivoluzionarie di quello. Svuotato di ogni contenuto liberale, o meglio, di ogni contenuto *tout court*, il sintagma diventava quindi il terreno sul quale i cattolici intransigenti cercavano di definire un accordo strategico con l'interpretazione bonapartista dell'Ottantanove, accordo strettamente vincolato alle clausole poste da Veuillot. Che quella transazione fosse viziata da una pesante contraddizione di fondo, cioè dall'impossibilità di definire in maniera veramente consensuale quei principi e di riconoscerne davvero la legittimità, contava relativamente poco sul terreno dei delicati equilibri elettorali e politici, dove talvolta le apparenze valevano più della sostanza. Così, intransigente sul piano dottrinale, ma flessibile e realista su quello politico, «L'Univers» mostrava ora il pugno duro di Morel, ora la duttilità di Veuillot, a seconda dei contesti, sfruttando l'ambiguità del sintagma per mantenere una linea ambivalente e opportunistica, che si conformava esteriormente alla retorica e alle parole d'ordine del regime imperiale, senza con questo venir meno alle proprie convinzioni anti-liberali<sup>75</sup>.

### 1.3 Cattolici e «principes de 1789»: due politicizzazioni parallele e contrarie

Sul finire degli anni Cinquanta, all'apice dell'Impero autoritario, la «question de 89» era effettivamente assunta a linea di discriminazione in seno all'opinione pubblica cattolica, o almeno

---

<sup>74</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>75</sup> Tracce di un opportunismo politico simile a quello di Veuillot si ritrovavano anche sulla «Civiltà cattolica», in particolare in un articolo di Curci del febbraio 1858. Vi si esaltava il fatto che Napoleone III avesse applicato i «grands principes de 1789» in favore dell'autorità e della religione e si riconosceva che essi avevano qualcosa di buono, o meglio, che l'imperatore aveva dato loro un nuovo significato, positivamente conservatore: «quelle libertà o quelle conquiste dell'ottantanove – scriveva Curci –, le quali pei giacobini volevano dire la Costituzione civile del clero e la sovranità del popolo ghigliottinante e ghigliottinato [...]; quelle conquiste medesime significano oggi la libertà della Chiesa, cominciata a riconoscersi nella riunione dei concili e un governo tutto inteso al verace bene del popolo»; [C. M. CURCI], *Le conquiste dell'Ottantanove*, «Civ. Catt.», s. III, vol. IX (1858), p. 400. Il gesuita, però, si guardava bene dal precisare cosa ritenesse concretamente accettabile nei principi del 1789.

tra le due scuole di pensiero maggiormente rappresentative, quella intransigente e assolutista di cui «L'Univers» era organo indiscusso e quella cattolico-liberale del «Correspondant». Tale discriminante, però, non si esplicava semplicisticamente nella dicotomia accettazione/rifiuto dei «principes de 1789» – come volevano invece rappresentarsela Broglie e Falloux –, ma in una strumentalizzazione politica del sintagma uguale e contraria; da entrambe le parti, infatti, si affermava di voler accettare quei principi, entro certi termini, ma lo si faceva con intenti e prospettive profondamente differenti.

Un primo elemento va messo in rilievo: il sintagma risultava sostanzialmente estraneo e, in buona misura, sospetto a quasi tutti gli interpreti cattolici (con l'unica eccezione di Broglie, visto il suo passato orleanista). Se essi sceglievano nondimeno di ricorrervi, era perché percepivano quanto fosse ormai diffuso e pervasivo l'uso che se ne faceva nei dibattiti giornalistici, nei discorsi ufficiali e nello stesso lessico tecnico-giuridico, e non potevano quindi far a meno di prendere posizione rispetto ad esso. Restava comunque un sintagma sfuggente, di cui i cattolici faticavano a maneggiare il contenuto e la portata, utilizzandolo più per pressione ambientale e calcolo politico che per reale convinzione.

L'adesione cattolica ai «principes de 1789» sottintendeva però finalità politiche scarsamente assimilabili. Per i collaboratori del «Correspondant», accettare quei principi significava innanzitutto aderire a un programma liberale e sostenere, invero piuttosto genericamente, la compatibilità tra la dottrina cattolica e le libertà moderne, delle quali l'Ottantanove era identificato come momento definitorio, se non propriamente genetico. Il linguaggio dell'Ottantanove forniva così ai cattolici liberali una piattaforma per dialogare con le élites intellettuali e sociali che essi cercavano di riconquistare alla religione – convinti che la ricristianizzazione della Francia non potesse che partire dall'alto –, oltre che un terreno su cui misurare e rendere pubblica la propria distanza («constater une séparation précise»<sup>76</sup>) dall'intransigenza dottrinale dell'«Univers». Allo stesso tempo, i «principes de 1789» costituivano il cuore di un programma politico contestatario rispetto alla linea anti-liberale e anti-parlamentare dell'impero autoritario, un programma che i cattolici liberali condividevano con le altre forze moderate dell'opposizione<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Cfr. Falloux a Montalembert, 29 aprile 1856, in BNF, *Falloux*, NAF 28125 (26), c. 172v.

<sup>77</sup> Dell'uso politico dei principi del 1789 in funzione anti-imperiale fatto dai cattolici liberali del «Correspondant» non mancò di lamentarsi il nunzio Sacconi: «[Falloux] e gli altri suoi amici, tra i quali sono più conosciuti il conte di Montalembert ed il principe de Broglie, vorrebbero che la S. Sede, e tutti quelli che hanno l'onore di servirla, spingessero li sentimenti di gratitudine pei servigi da loro resi alla Chiesa fino al punto di sposare in religione il loro biasimevole volterantismo [sic], non che il loro biasimo per certe istituzioni, e per certe cose fattesi in addietro, ed in politica la loro inveterata avversione al governo attuale; il loro parlamentarismo, ed i loro prediletti principi del 1789 con quanto ne segue»; Sacconi ad Antonelli, 28 maggio 1859, minuta in ASV, *Nunzi. Parigi*, 97, cc. 428r-v (corsivo mio).

In maniera speculare ma opposta, anche Veuillot e «L'Univers» convergevano sul sintagma per ragioni essenzialmente politiche, cioè per fare atto di buona volontà e di adesione quanto più integrale possibile al regime imperiale, regime certo perfettibile (e che non si rinunciava a voler perfezionare) ma che restava comunque il governo più favorevole ai cattolici che la Francia avesse avuto dopo il 1789<sup>78</sup>. Seppur in maniera incompleta, l'Impero autoritario appariva a Veuillot e a molti cattolici intransigenti come una versione aggiornata e persino migliorata dell'alleanza Trono-Altare di *ancien régime*<sup>79</sup>, vellicando – per la sua natura autoritaria, il suo rispetto esteriore per la religione e i suoi rappresentanti, la sua politica estera espansiva – il sogno di veder rinascere una grande Francia cattolica, salda e compatta all'interno e nuovamente egemonica in Europa e nel mondo; in quella che Morel avrebbe in seguito definito l'«illusion impériale» dei cattolici intransigenti<sup>80</sup>, anche i «principes de 1789» potevano avere una loro funzione ideologico-politica, assurgendo a simbolo tutto formale di una Francia che, con il regime imperiale, aveva saputo non solo chiudere per sempre la stagione rivoluzionaria, ma persino riscattarne provvidenzialmente determinati elementi e ritorcerli contro di essa, in funzione socialmente conservatrice e cattolica<sup>81</sup>. Certo, nell'estate del 1857 serpeggiavano già tra i cattolici bonapartisti non poche perplessità e preoccupazioni per la piega che aveva preso da qualche tempo la politica interna ed estera, per la libertà concessa alla stampa anticlericale, per la durezza di alcune prese di posizioni contro esponenti del clero. Veuillot condivideva quello stato d'animo d'incertezza e se n'era fatto pubblicamente interprete, dieci giorni prima di dare alla luce i suoi due articoli sui «principes de 1789», rimproverando cautamente al governo di non fare abbastanza per la Chiesa e di non tenersi sufficientemente

---

<sup>78</sup> Sessant'anni dopo, Eugène Veuillot scriveva, riferendosi alla condizione dei cattolici francesi agli inizi del Secondo impero: «Certes on n'eut point l'idéal. A-t-il jamais l'idéal? Mais du Concordat jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle je ne vois pas une autre phase de quatre années qui ait en France, au point de vue de la liberté de l'Eglise, valu celle-là»; E. VEUILLLOT, *Louis Veuillot*, vol. II, Paris 1913, p. 572.

<sup>79</sup> In una nota del settembre 1854 inviata a La Tour e poi passata all'imperatore, Veuillot scriveva: «Il a plu à Dieu de lui [alla Francia] donner un roi, un chef dont l'élévation réunit tous les aspects de la légitimité, et dont les qualités personnelles justifient le choix de la Providence. Ce que Louis-Napoléon a fait pour la religion [...] aucun autre homme connu ne l'aurait pu faire et peut-être ne l'aurait voulu faire. *L'Eglise jouit sous son règne d'une liberté qu'elle n'a pas possédée depuis longtemps, depuis des siècles. Elle était plus forte par sa constitution politique sous l'ancienne monarchie, elle était moins libre.* [...] ce que nous avons à faire, nous autres catholiques, c'est d'accepter sincèrement ce gouvernement comme un don de la Providence, de l'appuyer tout haut, de faire des vœux pour qu'il dure, et de ne pas nous décourager quand même nous croirions voir qu'il se trompe quelquefois»; *Papiers sauvés des Tuileries. Suite à la correspondance de la famille impériale*, publiés par R. Halt, Paris 1871, pp. 92-3 (corsivi miei).

<sup>80</sup> Cfr. MOREL, *Préface générale*, in ID., *Somme contre le catholicisme libéral*, vol. I, p. XXXIX.

<sup>81</sup> L'esempio forse più compiuto ed estremo dello sforzo cattolico di “appropriarsi” del regime imperiale e di risignificarlo in termini pienamente ortodossi fu allora fornito dai sermoni che il teatino Gioacchino Ventura tenne nella cappella delle Tuileries durante la quaresima del 1857, pubblicati l'anno dopo in brochure con un'introduzione di Veuillot e l'eloquente titolo: *Le pouvoir chrétien* (Paris 1858). Tra le altre cose, Ventura vi legittimava l'origine del Secondo impero, sostenendo che la dottrina cristiana imponeva di temperare la dottrina del diritto divino con quella della sovranità popolare (cfr. *ivi*, pp. 3-17), e dimostrava che la «résurrection» dell'Impero era stata «œuvre de Dieu» e sarebbe durata finché esso si fosse mantenuto «fidèle à l'esprit de Dieu» (*ivi*, pp. 501ss).

lontano da certe seduzioni rivoluzionarie<sup>82</sup>. Ma quelle prime incomprensioni tra cattolici intransigenti e Secondo impero Veuillot non le riconduceva tanto a un'incompatibilità di fondo tra i rispettivi principi e interessi, ma alla sopravvivenza, negli ambienti governativi, di certe «superstitions» costituzionali che andavano segnalate proprio per poter essere corrette. Se da una parte, dunque, egli esortava il governo a dare «à l'Eglise ce concours légal dont la moralité publique a besoin»<sup>83</sup>, dall'altra, – ed era questa la ragione profonda della sua esplicita presa di posizione sui «principes de 1789» – voleva dimostrare che i cattolici intransigenti non erano pregiudizialmente ostili al regime imperiale ed erano anzi disposti ad accettare l'idea di «révolution canalisée» che esso sembrava incarnare.

Certo la linea di Veuillot, che si sforzava di coniugare a livello politico “imperialismo” autoritario e ultramontanismo intransigente, non era unanimemente accettata e non mancavano voci, come quella di un Morel, che contestavano alla radice la possibilità di un accomodamento, ancorché solo di facciata e di natura strumentale, con una tradizione valoriale che si richiamava direttamente alla Rivoluzione e, in generale, con l'ordinamento liberale. La posizione di Veuillot restava comunque maggioritaria, in quella fase di alleanza e cointeressenza con il regime imperiale, e godeva soprattutto dell'appoggio di molti vescovi ultramontani, in particolare di quelli, come Parisis di Arras, Mabile di Saint-Claude (poi Versailles), Salinis di Amiens (poi Auch), che univano alla più rigida fedeltà romana un fervido entusiasmo per la causa di Napoleone III<sup>84</sup>. Tra l'accettazione condizionale e tutta politica di Veuillot e il rifiuto teologico e dottrinale di Morel si giocava dunque l'ambiguo posizionamento dei cattolici intransigenti rispetto ai «principes de 1789» e il loro fragile consenso per le istituzioni «qui sont la base du droit public des Français»<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. L. VEUILLOT, *L'agitation électorale*, «L'Univers», 17 giugno 1857, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXIII, pp. 154-60. Una decina di giorni dopo, scriveva privatamente: «Notre Napoléon, de qui j'espérais tant, m'a bien l'air de n'être qu'un Louis-Philippe perfectionné, qui croit que la chose durera autant que lui, qui s'en arrange, et qui risque fort de rater le présent comme il a déjà raté l'avenir»; Veuillot a Charles de Villermont, 29 giugno 1857, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XIX, p. 204.

<sup>83</sup> VEUILLOT, *L'agitation électorale*.

<sup>84</sup> Si vedano, ad esempio, gli enfatici e insistiti riferimenti alla missione provvidenziale dell'imperatore contenuti nelle prese di posizione pubbliche di Parisis e citati da Y.-M. HILAIRE, *Une chrétienté au XIX<sup>e</sup> siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Villeneuve-d'Ascq 1977, vol. I, pp. 266-7.

<sup>85</sup> Qualche tensione, a riguardo, non tardò del resto a profilarsi, seppur solo sul piano privato, tra i redattori dell'«Univers», come dimostra una lettera del 1855 di Morel a Eugène Veuillot, nella quale rimproverava cautamente l'eccessivo cedimento politico di Louis Veuillot nei confronti del regime imperiale (si era allora all'epoca della guerra di Crimea, sostenuta con forza dall'«Univers»), che rischiava di compromettere il piano intangibile dei principi e di indebolire la stessa coerenza della sua linea: «Heureusement, on fait le siège de votre frère aussi maladroitement que celui de Sébastopol. Si, au lieu de l'accuser de despotisme, on avait recherché dans la ligne de circonvallation de sa polémique les endroits faibles du révolutionnaire et du libre-penseur sans le savoir, malgré son immense talent, il eût été bloqué et sa bonne foi n'eût pas pu tenir longtemps»; Morel a Eugène Veuillot, 19 gennaio 1855, in BNF, *Veuillot*, NAF 24234, c. 218r (corsivo mio).

## 2. «Principes de 1789» e neo-gallicanesimo: la proposta di Henri Maret

### 2.1 Dal separatismo mennesiano al neo-gallicanesimo: continuità e contraddizioni

Avevamo lasciato Henri Maret, alla vigilia della restaurazione dell'impero, mentre esortava l'arcivescovo di Parigi Sibour a non avallare col suo consenso il tradimento delle istituzioni repubblicane, pervaso da una santa indignazione per le prevaricazioni e le violenze perpetrate da Luigi Napoleone. A distanza di cinque anni, lo ritroviamo su posizioni ben altrimenti ispirate nei riguardi del governo imperiale e anzi in rapporti di confidenza con il nuovo ministro dell'Istruzione pubblica e dei culti, Gustave Rouland, succeduto a Fortoul nell'estate del 1856. Se nell'ottobre 1852 Maret non esitava ad affermare che «l'Empire n'est et ne sera que la violence et la mensonge, le despotisme et le servilisme» e che «il ne reste à la France d'autre forme logique de gouvernement que la république»<sup>86</sup>, la stessa penna vergava nel gennaio 1857, con un curioso parallelismo sintattico, questa entusiastica definizione del regime fondato da Napoleone III: «L'Empire n'est que la démocratie réglée, contenue, ramenée aux conditions de la sociabilité, mais conduite par une puissante et glorieuse initiative à l'accomplissement de ses destinées»<sup>87</sup>.

Le ragioni di questa evoluzione politica costituiscono indubbiamente uno dei nodi più interessanti e problematici della personalità e dell'esperienza di Maret, un nodo su cui si sono soffermati tutti gli storici che, da sessant'anni a questa parte, si sono soffermati sulla figura e sul pensiero dell'ultimo decano della Facoltà teologica della Sorbona. I loro contributi<sup>88</sup> permettono ormai di fare sufficiente chiarezza su quell'importante momento di transizione nella vita e nel pensiero di Maret – molto meno brusco e strappato di quanto potrebbe far pensare l'accostamento delle due citazioni sopra riportate – e sul retroterra filosofico e teologico che

---

<sup>86</sup> Memoriale di Maret a Sibour, ottobre 1852, edito in C. BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise. L'ecclésiologie politique de Mgr Maret*, Paris 1984, rispettivamente pp. 177 e 182.

<sup>87</sup> Memoriale di Maret a Rouland, 7 gennaio 1857, minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «1857. Mémoire au ministre»; il documento, su cui si tornerà più ampiamente in seguito, è edito da G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. I, pp. 425-7; citazione a p. 426. Bazin tende a interpolare più o meno pesantemente i documenti che pubblica, spesso con intenti apologetici o edulcoranti, per cui, quando possibile, si è cercato di riscontrare i testi sugli originali, alla versione dei quali ci si atterrà.

<sup>88</sup> Cfr. X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Eglise, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*, Paris 1965, pp. 96-107 e 128-33; J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III<sup>e</sup> République (1870-1883)*, Paris 1967, vol. I, pp. 89-105; P. SCOPPOLA, *Note sul pensiero di Henri Maret*, «RSLR», 3 (1967), pp. 267-78 (che prende le mosse dalle considerazioni di Montclos); A. RICCARDI, *La formazione giovanile di Henri Maret*, ivi, 11 (1975), pp. 413-52, ID., *Alle origini del neo-gallicanesimo di Henri Maret. La sua formazione nella vita della Chiesa di Parigi tra i progressi ultramontani ed il colpo di Stato bonapartista*, «AHP», 14 (1976), pp. 219-64, ID., *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, in part. pp. 51-83; C. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-1851*, Paris 1977, e ID., *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*.

lo preparò. Alla radice dell'evoluzione filo-imperiale e neo-gallicana di Maret negli anni Cinquanta vi era infatti un complessivo ripensamento della sua adesione al pensiero teologico-politico mennesiano, di cui si era impregnato profondamente fin dagli anni di formazione nel seminario parigino di Saint-Sulpice<sup>89</sup>.

Dal punto di vista filosofico, questo ripensamento s'incentrò sulla presa di distanza dal tradizionalismo di Lamennais e Bonald, basato sulla dottrina del senso comune e della rivelazione divina delle verità naturali, trasmesse attraverso il linguaggio. Maret aveva difeso queste posizioni, pur non arrivando mai al tradizionalismo radicale di un Bonnetty, nei suoi primi scritti filosofici, l'*Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes* (1839) e la *Théodicée chrétienne* (1844)<sup>90</sup>, ma già a partire dal 1845<sup>91</sup> e poi, in maniera sempre più marcata, nel corso degli anni Cinquanta, aveva progressivamente mutato le sue convinzioni, abbandonando lo scetticismo mennesiano e tributando più spazio e dignità al ruolo della ragione umana nei processi conoscitivi. La pubblicazione, nel 1856, dell'opera *Philosophie et religion. Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, in cui raccolse le lezioni tenute alla Sorbona nei due anni precedenti, segnò la definitiva rottura con la corrente tradizionalista e la conversione a un ontologismo moderato prossimo a quello del sulpiziano Charles-Théodore Baudry, con cui Maret era entrato, proprio in quegli anni, in intima relazione personale<sup>92</sup>.

Dal punto di vista teologico, il superamento dell'esperienza mennesiana si declinò invece come rifiuto di una prospettiva ecclesiologica ultramontana. Maret, come molti altri ex-mennesiani, aveva visto nell'ultramontanismo, cioè nel rafforzamento delle prerogative papali, il miglior strumento per tutelare la libertà della Chiesa dalle ingerenze del potere politico

---

<sup>89</sup> Sull'adesione giovanile di Maret al movimento mennesiano e sul suo coinvolgimento nelle battaglie liberali dell'«Avenir» e dell'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, cfr. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, pp. 74-80 e, più ampiamente, RICCARDI, *La formazione giovanile*, pp. 421-49. Insiste molto sulla matrice mennesiana del pensiero di Maret MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 97-9.

<sup>90</sup> Precise indicazioni editoriali su queste opere, che ebbero svariate edizioni, in BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, p. 23; la terza e ultima edizione dell'*Essai sur le panthéisme* uscì nel 1845, quindi dopo la *Théodicée*.

<sup>91</sup> In un articolo dell'aprile 1845, Maret si mostrava più sensibile alle accuse di scetticismo che gli erano state rivolte da Cousin e da altri filosofi eclettici, e negava di voler contestare i diritti della ragione, distinguendo però quest'ultima dal razionalismo; cfr. H. MARET, *La religion et la philosophie, les philosophes et le clergé*, «Le Correspondant», 10 (1845), pp. 169-209, e MONTCLOS, *Lavigerie*, p. 101. Sui dibattiti degli anni Quaranta tra Maret e gli esponenti dell'eclettismo, e sulla loro importanza nel modificare le sue idee cfr. l'ampia trattazione di BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, pp. 241-315. Qualche ulteriore precisazione sulle idee filosofiche di Maret in B. REARDON, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge-London-New York 1975, pp. 185-91. Reardon sostiene che già nell'*Essai sur le panthéisme* vi fossero delle simpatie per l'ontologismo, pur senza fornire particolari elementi in supporto della sua tesi; cfr. *ivi*, p. 187.

<sup>92</sup> Cfr. MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 64-7 (sull'ontologismo di Baudry) e 106; RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 69-71. L'allontanamento dal tradizionalismo, dalla *Théodicée* in poi, gli valse numerose polemiche con i tradizionalisti più radicali, come Bonnetty e Guéranger; cfr. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, pp. 324-90. Sul rapporto tra Maret e Baudry, che fu anche suo direttore spirituale, cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 90, e *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, cc. 16b-16c.

e per rivendicarne l'autonomia nel gestire l'organizzazione ecclesiastica. L'ultramontanismo costituiva quindi il complemento ecclesiologico della proposta politica separatista che stava al cuore del liberalismo mennesiano, nonché la risposta alla frammentazione e all'indebolimento a cui la Chiesa era stata sottoposta durante e dopo la rivoluzione francese. Ricordando nel 1853 la sua giovanile militanza mennesiana, anche Sibour motivava l'ultramontanismo di allora in questi termini:

L'école ultramontaine était alors l'école de la liberté. Nous défendions contre les prétentions et les empiètements du pouvoir temporel l'indépendance du pouvoir spirituel; mais nous respections la constitution de l'Etat et la constitution de l'Eglise. Nous ne faisons pas disparaître tout pouvoir intermédiaire, toute hiérarchie, toute discussion raisonnable, toute résistance légitime, toute individualité, toute spontanéité<sup>93</sup>.

In quest'ottica, Maret non aveva esitato, in gioventù, a farsi fervente difensore delle cosiddette idee romane e a sostenere apertamente, nelle dispute di seminario, quella dottrina dell'infallibilità papale contro la quale si sarebbe battuto all'epoca del Concilio Vaticano I<sup>94</sup>. Ma nel corso degli anni Cinquanta l'ultramontanismo aveva assunto toni sempre più radicali, tradendo l'accezione liberale che gli avevano riconosciuto in origine Maret, Sibour, ma anche Montalembert e Lacordaire: lo sforzo di accentramento su Roma aveva finito per soffocare qualsiasi dialettica interna, minando le prerogative dell'episcopato e attaccando usi e costumi ecclesiastici locali (*in primis* liturgici) in nome dell'omologazione a quelli romani: da «école de liberté», l'ultramontanismo si era quindi progressivamente trasformato in «une école de servitude»<sup>95</sup>.

Per di più, la violenta polemica anti-liberale e generalmente anti-moderna di cui si facevano interpreti gli ultramontani più estremi (Veuillot e Morel sull'«Univers», Guéranger, il vescovo di Poitiers Pie) aggravava e rendeva sempre più incolmabile la frattura che divideva il cattolicesimo dalla cultura moderna. Convinto della necessità di conciliare la Chiesa con la società post-rivoluzionaria e di preservarla da una deriva assolutistica e smodatamente autoritaria, Maret, fin dai tardi anni Quaranta, aveva finito per abbandonare la prospettiva ultramontana ed evolvere in maniera sempre più netta verso un'ecclesiologia che, richiamandosi

---

<sup>93</sup> Sibour a Montalembert, 10 settembre 1853, in LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 104-5.

<sup>94</sup> Cfr. CH.-M. LAVIGERIE, *Quelques souvenirs personnels sur Mgr Maret*, «Revue de Lille», 15 (1896-97), pp. 249-52 (sull'origine di questo articolo cfr. MONTCLOS, *Lavigerie*, p. 97n).

<sup>95</sup> Montalembert a Sibour, 23 settembre [1853], in LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 105. Sul rafforzamento e la radicalizzazione dell'ultramontanismo francese nella prima metà degli anni Cinquanta cfr. GOUGH, *Paris et Rome*, pp. 165-274.



alla tradizione gallicana<sup>96</sup> e conciliarista, rivendicava una gestione collegiale dell'autorità ecclesiastica, tutelava l'equilibrio armonico tra le componenti gerarchiche e rifiutava come usurpazioni indebite le ingerenze delle congregazioni romane, sprovviste di giurisdizione fuori da Roma, negli affari di esclusiva pertinenza delle Chiese e degli episcopati nazionali. Se non era intenzione di Maret mettere in dubbio il primato papale e la natura monarchica della Chiesa, nondimeno egli credeva che la sovranità spirituale risiedesse nell'episcopato unito al pontefice e andasse quindi esercitata collegialmente, quantomeno nelle questioni principali. Il teologo della Sorbona non si limitava però a riproporre categorie e rivendicazioni della tradizione gallicana sei-settecentesca, ma le rimodulava adattandole alle esigenze di una società radicalmente trasformata<sup>97</sup> e a quella che rimase sempre la sua maggiore preoccupazione: la conciliazione del cattolicesimo con la libertà e il mondo moderno. Se Maret giunse a un'ecclesiologia che si può definire neo-gallicana<sup>98</sup>, ciò avvenne poiché egli era convinto che essa, meglio di ogni altra, potesse garantire «une plus grande harmonie de la société religieuse avec la société civile de son temps»<sup>99</sup>, mentre al contrario una Chiesa accentrata sul papa e amministrata da un clero insensibile alle istanze moderne come quello che dominava a Roma, non avrebbe fatto altro che aggravare la frattura con il mondo. Da questo punto di vista, l'evoluzione ecclesiologica di Maret esprimeva, più che una rottura, una sostanziale continuità d'intenti e rispondeva a quello stesso «gout d'un libéralisme modéré»<sup>100</sup> che egli aveva continuamente cercato di soddisfare con gli strumenti che di volta in volta gli erano sembrati più utili e appropriati. Se la conciliazione tra Chiesa e libertà, durante le campagne mennesiane, aveva trovato il suo miglior sostegno nell'ideale di un rafforzamento dell'autorità pontificia e di una conseguente emancipazione del potere spirituale dall'abbraccio degradante con il potere politico, nei decenni seguenti, di fronte alla crescita dell'intransigentismo e alle esagerate pretese romane, essa sembrava più efficacemente patrocinata da una struttura ecclesiale decentrata e flessibile, maggiormente capace – in quanto maggiormente collegiale e “democratica” – di

---

<sup>96</sup> Riccardi ricorda che Maret, prima del coinvolgimento mennesiano, si era formato nel seminario parigino di Saint-Sulpice, all'epoca uno dei maggiori centri delle tradizioni gallicane e della scuola di spiritualità francese; cfr. RICCARDI, *La formazione giovanile*, pp. 425-31. Sulla Compagnia di Saint-Sulpice cfr. PH. MOLAC, *Histoire d'un dynamisme apostolique. La Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice*, Paris 2008; sul «semi-gallicanisme» sulpiziano cfr. R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960, pp. 14-7.

<sup>97</sup> Cfr. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, p. 82

<sup>98</sup> Yves Congar definì Maret «le dernier néo-gallican français»; cfr. BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*, p. 13.

<sup>99</sup> MONTCLOS, *Lavignerie*, pp. 104-5

<sup>100</sup> *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, c. 7b. Riccardi ritiene che non si dovrebbe «parlare d'una frattura nel pensiero teologico del Maret, ma di uno sviluppo continuo di certi motivi di un'ecclesiologia che potrebbe dirsi, col de Montclos, liberale»; RICCARDI, *La formazione giovanile*, p. 416.

comprendere e venire incontro alle esigenze della modernità<sup>101</sup>. All'origine della transizione ecclesiologica di Maret vi era quindi una profonda e prolungata riflessione sulla costituzione interna della Chiesa e sui necessari aggiustamenti che bisognava apportarle alla luce dei nuovi tempi, una riflessione che egli stesso presentava in questi termini nelle sue annotazioni autobiografiche:

Une étude attentive de J. de Maistre me convainquit de tout ce qu'il y a de paradoxal dans sa théorie de la monarchie absolue du pape; [...] dès lors, je me trouvai sur la voie d'une *conception plus large et plus vraie de la constitution de l'Eglise*, où la souveraineté me parut composée de deux éléments, l'un principal, la papauté, l'autre subordonné, l'épiscopat. [...] L'esprit exclusif et violent de l'école ultra-catholique, les excès de la centralisation, *l'incompatibilité apparente que cette école et cette direction élevaient entre l'Eglise et la société moderne* contribuèrent beaucoup à m'affermir dans mes convictions du caractère modéré de la monarchie pontificale.

Je fus peu-à-peu induit à une *doctrine de milieu entre le gallicanisme orthodoxe et l'ultramontanisme extrême*, où je croyais conserver tout ce qu'il y avait de vrai dans les deux systèmes. [...]

J'avais consacré ma vie à la *conciliation de la foi et de l'Eglise avec tout ce qu'il y a de vrai et de légitime dans la science et dans la société moderne*. Ce caractère tempéré de la monarchie pontificale me parut très-propre à devenir un premier moyen de conciliation. Cette conciliation demandait bien des réformes dans l'Eglise. Je les ai étudiées successivement, et il m'a toujours semblé que la première de toutes les réformes devait porter sur le gouvernement même de l'Eglise, devenu trop exclusif, trop absolu, trop italien; et que, pour corriger ces défauts, il fallait rétablir le plein exercice des droits de l'épiscopat et la périodicité conciliaire<sup>102</sup>.

Nel ritornare a un'ecclesiologia gallicana, beninteso, Maret si schermiva ripetutamente dalle conseguenze più invasive, in termini di *libertas Ecclesiae*, del gallicanismo politico, rimanendo fedele *ex professo* al «libéralisme religieux» dell'«Avenir», come egli dimostrava nell'articolo *L'Eglise et la société laïque* sul «Correspondant» nel 1845<sup>103</sup>, negli interventi sull'«Ere nouvelle» nel 1848-49, e soprattutto nel *Cours sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat*, tenuto in Sorbona nel 1850-51<sup>104</sup>, che può essere senz'altro considerato come la più compiuta esposizione del

---

<sup>101</sup> Va comunque sottolineato che Maret si cimentò in un'esposizione sistematica della sua ecclesiologia neo-gallicana solo alla vigilia del Concilio Vaticano I, nell'opera *Du concile général et de la paix religieuse* (Paris 1869, 2 voll.), dove procedeva anche a una minuziosa confutazione dell'«ultramontanisme moderne» rappresentato da Maistre e Lamennais; cfr. *ivi*, vol. II, pp. 301-56. L'opera di Maret è stata dettagliatamente analizzata, soprattutto nei suoi legami con la tradizione gallicana precedente, da R. THYSMAN, *Le gallicanisme de Mgr Maret et l'influence de Bossuet*, «RHE», 52 (1957), pp. 401-65.

<sup>102</sup> *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, cc. 22a-22d (corsivi miei). Il passo è riportato anche da MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 406-7, RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 81-2, e BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*, p. 134.

<sup>103</sup> Cfr. H. MARET, *L'Eglise et la société laïque*, «Le Correspondant», 9 (1845), pp. 169-96, in part. pp. 169-80.

<sup>104</sup> Il corso, ampliato e rimaneggiato, avrebbe dovuto formare il terzo volume di *Du concile général et de la paix religieuse*, ma Maret rinunciò a pubblicarlo dopo l'esito del Concilio Vaticano I. Il corso è stato pubblicato solo

suo pensiero in materia<sup>105</sup>. Maret partiva dalla constatazione della rottura irreversibile causata dalla rivoluzione: fondando il principio «*éminemment rationnel et chrétien de l'indépendance de la pensée et de la conscience à l'égard de la force matérielle*»<sup>106</sup>, essa aveva sancito la fine della compenetrazione, variamente articolata secondo i vari periodi storici, tra il potere politico e il potere religioso, cioè, aveva sancito la secolarizzazione della società. Tale svolta epocale, culminata in Francia con la definitiva abolizione della religione di Stato nel 1830, portava necessariamente a due conseguenze: da una parte, all'emancipazione dello Stato dal «dogme ecclésiastique» e alla nascita di una «*société laïque*»<sup>107</sup>; dall'altra, al pieno riconoscimento dei diritti e delle libertà della Chiesa come «*société religieuse*». In linea con la prospettiva separatista dell'«*Avenir*»<sup>108</sup>, Maret riteneva così che l'unico assetto istituzionale che potesse efficacemente tradurre quegli esiti era la distinzione politica e legale tra Chiesa e Stato. Fermamente convinto di ciò, Maret mostrò però nel corso degli anni una certa flessibilità nel definire i contorni della sua proposta. Sotto la monarchia di Luglio, durante la campagna per la libertà d'insegnamento, essa si declinava ancora, menesianamente, come contestazione delle «*lois civiles et canoniques qui règlent aujourd'hui [les] rapports*» tra Chiesa e Stato, leggi di cui si chiedeva la modifica progressiva in vista della loro definitiva abolizione<sup>109</sup>. Il tono di quella rivendicazione era però più pacato e «*irénique*»<sup>110</sup> rispetto a quello dell'«*Avenir*», e l'abolizione del concordato non era finalizzata alla separazione assoluta e a una contrapposizione agonistica tra cattolicesimo e potere politico, ma alla costruzione di un nuovo rapporto di collaborazione, fondato sul rispetto della libertà reciproca: «*A l'alliance de l'Eglise avec le pouvoir – scriveva sempre Maret nel 1845 – doit succéder une alliance nouvelle de l'Eglise avec la liberté, et, par la liberté, avec le pouvoir lui-même*»<sup>111</sup>.

Quella posizione assunse però una curvatura diversa sotto la Seconda Repubblica, di fronte all'applicazione più blanda degli Articoli organici napoleonici e ai maggiori margini di libertà concessi all'episcopato francese, che aveva potuto intensificare le relazioni con Roma

---

recentemente: H. MARET, *L'Eglise et l'Etat. Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, introduction et présentation de C. Bressolette, Paris 1979.

<sup>105</sup> Cfr. a riguardo MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 101-3, C. BRESSOLETTE, *Introduction*, in MARET, *L'Eglise et l'Etat*, pp. 58-80, e ID., *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*, pp. 84-8.

<sup>106</sup> MARET, *L'Eglise et la société laïque*, p. 171.

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, pp. 176-7.

<sup>108</sup> Cfr. *L'Avenir, 1830-1831. Antologia degli articoli di Félicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori*, introduzione e note di G. Verucci, Roma 1967, pp. XV-XIX e *passim*.

<sup>109</sup> Cfr. MARET, *L'Eglise et la société laïque*, pp. 178-9.

<sup>110</sup> MONTCLOS, *Lavigerie*, p. 103.

<sup>111</sup> MARET, *L'Eglise et la société laïque*, p. 180.

e convocare senza ostacoli numerosi concili provinciali<sup>112</sup>. Nel corso universitario del 1850-51, quindi, Maret provvide ad aggiornare la sua visione dei rapporti tra Chiesa e Stato, abbandonando del tutto la prospettiva anti-concordataria; egli riconosceva infatti che l'ordine nuovo inaugurato nel 1789, cioè «celui de la *séparation légale et politique de l'Eglise et d'avec l'Etat*, et de leur union moral au sein de la liberté», era ormai una realtà di fatto in Francia da più di cinquant'anni e che il concordato («ce célèbre traité» che il teologo diceva di rispettare «infiniment») non ostava in alcun modo a questa separazione, poiché non sanciva un'«union dogmatique», presupposto indispensabile all'unione legale e politica, ma un'«union de police générale, une union administrative et financière, qui, faisant abstraction de la vérité intime du catholicisme, le prend comme un fait»<sup>113</sup>. Il concordato, quindi, non ledeva l'assunto fondamentale della legislazione post-rivoluzionaria, cioè l'incompetenza dello Stato in materia religiosa<sup>114</sup> e bisognava quindi accettarlo così com'era, fino a quando «l'Eglise et l'Etat jugeront son maintien nécessaire ou utile». Sennonché Maret non chiariva come fosse possibile conciliare il suo liberalismo religioso con i limiti che il concordato e gli Articoli organici, in nome del tradizionale gallicanesimo politico, imponevano alla Chiesa e ai vescovi francesi.

Proprio in questo nodo problematico si possono cercare i motivi che spinsero Maret ad avvicinarsi al governo imperiale, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, e ad auspicarne un intervento diretto nelle questioni religiose ed ecclesiastiche, in Francia, ma anche a Roma. Nonostante i suoi sforzi di teorizzazione, infatti, il teologo della Sorbona non esitava a considerare la situazione attuale anche da un punto di vista pragmatico e riconosceva che il corso della storia – che lui riteneva inesorabilmente orientato verso la realizzazione dell'«ère démocratique» – non era esente da frenate e momentanee retrocessioni e che la necessaria conciliazione tra Chiesa e società moderna doveva essere perseguita con tutti gli strumenti disponibili; la totale libertà della Chiesa e la sua unione esclusivamente morale con il potere politico costituivano certo l'ideale di Maret, ma per conseguirlo egli non rifiutava il ricorso momentaneo alla collaborazione, anche invasiva, del governo imperiale. D'altra parte, era la gravità stessa della situazione a rendere ai suoi occhi più che mai necessario quel coinvolgimento: la marea montante dell'ultramontanismo intransigente, l'invasione e la solerzia delle congregazioni romane (quella dell'Indice *in primis*) nel bloccare ogni tentativo di resistenza, la debolezza dell'episcopato nazionale, diviso e impotente di fronte alla continua erosione dei propri

---

<sup>112</sup> Cfr. a riguardo J. LALOUETTE, *La politique religieuse de la Seconde République*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 79-94.

<sup>113</sup> Cfr. MARET, *L'Eglise et l'Etat*, pp. 157-9 (da cui le citazioni; corsivo mio) e in generale i capp. V-VII.

<sup>114</sup> Punto su cui insisteva già MARET, *L'Eglise et la société laïque*, pp. 174-5.

diritti, tutti questi elementi rischiavano di compromettere irrimediabilmente ciò che era stato fatto dal 1830 in poi per comporre il cattolicesimo con la modernità liberale e miravano a imporre alla Chiesa una struttura sempre più assolutistica e romanocentrica, del tutto opposta alla vera costituzione ecclesiale. Nell'impossibilità di contenere lo strapotere papale e l'opera dei suoi zelanti fautori ricorrendo alle sole forze ecclesiali, era giocoforza sollecitare l'aiuto del potere politico, anche per evitare che se ne potesse avvantaggiare la parte avversa, con risultati ancor più deleteri. Maret finiva così per accettare, anzi auspicare, a livello strettamente pragmatico, che il governo imperiale utilizzasse gli strumenti messi a sua disposizione dal concordato e soprattutto dagli Articoli organici per favorire l'alleanza tra Chiesa e libertà, frenare la deriva ultramontana e proteggere i diritti episcopali e le tradizioni ecclesiastiche francesi dalla dittatura uniformante di Roma. Sotto la pressione delle difficoltà del presente, la proposta neo-gallicana di Maret andò quindi dotandosi, durante il Secondo impero, di una dimensione politico-strategica che avallava *de facto*, in funzione anti-romana e liberale, determinati aspetti del gallicanesimo politico e del regalismo d'*ancien régime*<sup>115</sup>.

Come si vedrà meglio dopo, negli intenti di Maret l'intervento del governo non doveva essere un ritorno al gallicanesimo monarchico e all'unione politica tra Stato e Chiesa (che egli respingeva come lesivi della libertà di coscienza e della libertà della Chiesa), ma doveva servire, nel pieno rispetto delle norme concordatarie, a garantire una libertà di discussione intra-ecclesiale che egli vedeva sempre più minacciata dall'autoritarismo del papa e dell'invasione delle congregazioni romane. Insomma, l'appoggio ministeriale era pensato come un legittimo contrappeso allo strapotere di Roma, non come uno mezzo di coercizione o di ingerenza del potere politico in campo spirituale. Pur presentata come una soluzione pratica e transitoria, necessaria a evitare che danni irreparabili fossero arrecati alla religione e alla civiltà moderna dal trionfo dell'assolutismo papale e intransigente, tale dimensione politica costituiva nondimeno l'aspetto più ambiguo e problematico della proposta neo-gallicana di Maret e sembrava difficilmente compatibile con l'ideale di separazione legale tra Chiesa e Stato e di loro unione esclusivamente morale, nella reciproca libertà e indipendenza. Emergeva qui una certa incongruenza di fondo, la cui origine andava ricercata più a monte nel ragionamento di Maret: se l'accettazione della prospettiva concordataria lo aveva portato, dalla metà degli anni Quaranta in poi, al superamento del separatismo radicale e conflittuale degli anni mennesiani, la scelta di non contestare e di restare nel solco di un sistema concordatario in cui Napoleone aveva tradotto, adattandole alla peculiare realtà post-rivoluzionaria, le tradizioni regalistiche d'*ancien*

---

<sup>115</sup> Sugli aspetti politici del neo-gallicanesimo di Maret cfr. MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 130-3, RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 110-1, e BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*, pp. 132-6.

*régime*, contrastava apertamente con l'ideale di una Chiesa che il teologo della Sorbona voleva emancipata da vincoli e condizionamenti politici e più aderente al modello evangelico<sup>116</sup>. La sua proposta non poteva che risultare indebolita da quell'ambiguità, da quell'incerto posizionamento tra separatismo e interventismo statale; alla ricerca di un sostegno politico che riteneva imprescindibile per bilanciare l'influenza di Roma, Maret finiva quindi per rinunciare a difendere una linea coerentemente separatista e cercava di garantire una rinnovata e proficua presenza della Chiesa nella società moderna ricorrendo agli strumenti politici, quand'anche compromettenti, che egli giudicava di volta in volta più adatti a tutelare l'essenza della svolta secolarizzatrice sancita dalla rivoluzione del 1789.

## 2.2 Un'alleanza in nome dei «principes de 1789»: i due *mémoires* di Maret a Rouland

Fu nel biennio 1856-57 che Maret, dopo una fase di sostanziale estraneità alla politica ecclesiastica del Secondo impero (eccezion fatta per le questioni che interessavano la Facoltà teologica della Sorbona, di cui divenne decano nel 1853<sup>117</sup>), prese a coltivare rapporti sempre più stretti con il nuovo ministro dei Culti Rouland<sup>118</sup> e a collaborare con il governo imperiale. Il momento era particolarmente favorevole a questo avvicinamento. Non solo la nomina di Rouland aveva portato alla guida del dicastero una personalità più sensibile, rispetto a Fortoul (a cui pure non si potevano attribuire eccessive simpatie ultramontane), alle prerogative statali in materia di amministrazione dei Culti e alle tradizioni gallicane, ma si verificò in quel frangente un generale ripensamento della politica ecclesiastica del governo<sup>119</sup>. Nel periodo della

---

<sup>116</sup> Questa contraddizione si poteva cogliere già nelle lezioni del 1850-51: da una parte, in linea con la sua visione liberale, Maret contestava la politica ecclesiastica di Napoleone, iscrivendola nella tradizione costantiniana dell'unione politica tra Chiesa e Stato e dell'ingerenza dell'uno nell'amministrazione dell'altra («Il [Napoleone] relève les autels et fait un concordat. Mais, dans sa législation organique de ce concordat, il usurpe plusieurs droits de la puissance spirituelle»; MARET, *L'Eglise et l'Etat*, p. 151) e giudicava «l'intervention des princes dans les affaires de l'Eglise [...] plus nuisible qu'utile aux vrais intérêts religieux» (*ibid.*; cfr. anche ivi, pp. 153-4). Dall'altra, però, presentava l'assetto concordatario del 1801 come conforme al principio della separazione legale inaugurato dalla rivoluzione del 1789. Su questa ambiguità fondamentale la critica si è finora scarsamente soffermata. Bressolette, ad esempio, liquida con qualche riga sbrigativa quelle che lui stesso definisce «attitudes paradoxales» di Maret; cfr. BRESSOLETTE, *Introduction*, ivi, pp. 79-80.

<sup>117</sup> Cfr. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret*, pp. 160-5.

<sup>118</sup> Su Rouland, ministro dell'Istruzione pubblica e dei Culti dall'agosto 1856 al giugno 1863, vicepresidente del Senato, presidente del Consiglio di Stato e poi governatore della Banca di Francia dal 1864 alla morte (1878), ci si può rifare, in assenza di studi più aggiornati e completi, ad A. DU MENIL, *Rouland*, in *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, publié sous la dir. de F. Boisson, 1<sup>ère</sup> partie, vol. II, Paris 1888, pp. 2632-9, e a F. DUTACQ, *Gustave Rouland, ministre de l'Instruction publique, 1856-1863*, Tulle 1910, per la sua attività come ministro dell'Istruzione; alla ricostruzione complessiva di MAURAIN per la sua politica ecclesiastica (cfr. in part. pp. 177-9 sulla sua nomina), e ad A. PLESSIS, *Régents et gouverneurs de la Banque de France sous le Second Empire*, Genève 1985, pp. 328-37 e *passim*, per il suo periodo alla guida della Banca di Francia.

<sup>119</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 175-7.

dittatura e nei primi anni dell'impero, infatti, Napoleone III e i suoi ministri avevano insistentemente cercato l'appoggio del clero, dell'episcopato e della S. Sede per ottenere il consenso delle masse cattoliche e rafforzare la legittimità del nuovo regime. Proprio per questo, l'imperatore aveva lungamente cercato di convincere Pio IX a venire a Parigi per consacrarlo solennemente, come aveva fatto Pio VII con lo zio, e aveva intavolato a tale scopo laboriose trattative con la S. Sede, per mezzo dell'uditore della S. Rota per la Francia Gaston de Ségur e del vescovo di Carcassonne Bonnechose, arrivando a offrire come contropartita la modifica della legislazione sul matrimonio civile e una riformulazione degli Articoli organici in favore della libertà della Chiesa. Il progetto, molto sentito da Napoleone III e sostanzialmente accettato da Pio IX, fallì a causa delle resistenze dei rispettivi entourage (quello francese ostile alla revisione del corredo normativo concordatario, quello romano ostile all'idea che fosse il papa a doversi recare in Francia) e all'impossibilità di modificare così profondamente la legislazione matrimoniale del paese, ormai stabilmente fondata sulla separazione tra contratto e sacramento<sup>120</sup>. Sostanzialmente fallite nel 1853, seppur non del tutto abbandonate fino al 1855, le trattative per la consacrazione influirono sulla politica ecclesiastica francese all'inizio dell'Impero, spingendo il governo a mantenersi sostanzialmente nelle controversie intra-cattoliche che tra il 1851 e il 1853 sancirono una netta affermazione dell'ultramontanismo. A quel risultato contribuì allora anche l'orientamento personale di Napoleone III, il quale, tanto «étranger à la tradition gallicane»<sup>121</sup> quanto scarsamente interessato alle idee ultramontane, teneva però a coltivarsi il favore del clero, di per sé tendenzialmente legitimista, e non poteva non accorgersi che gli ecclesiastici più favorevoli alla causa imperiale erano spesso anche i più convinti assertori delle dottrine romane. In materia di nomine episcopali, egli cercò quindi di favorire quei candidati che coniugavano fedeltà imperiale e attaccamento a Roma, affidandosi ai consigli di prelati ultramontani, come Parisis, Salinis e Gousset, mentre Fortoul riuscì a stabilire e mantenere una certa *entente cordiale* con il nunzio nella selezione dei nuovi vescovi, riuscendo quasi sempre a ottenere la sostanziale e preventiva approvazione della Curia per i nomi proposti dal governo<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Sul tentativo di consacrazione e i suoi strascichi cfr. MAURAIN, pp. 46-52, 110 e 163n, MAURAIN (II), pp. 123ss, J. MARTIN, *Une opération manquée: le couronnement de Napoléon III par Pie IX à Notre Dame de Paris*, «AHP» 10 (1972), pp. 211-40, con un'ampia appendice documentaria, e le ulteriori, minime, precisazioni di MARTINA, vol. II, pp. 155-7.

<sup>121</sup> MAURAIN, p. 177.

<sup>122</sup> Dei diciannove vescovi nominati o promossi tra il dicembre 1851 e il giugno 1856 una decina erano di tendenze più o meno marcatamente ultramontane. Sulle nomine episcopali di questi anni cfr. MAURAIN, 82-6, 111-2 e 182-3, GADILLE, *La pensée et l'action*, vol. I, pp. 22-3, e J.-O. BOUDON, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905). Origines, formation, nomination*, Paris 1996, pp. 349-55 e 457-62, il quale tende però a sfumare

Cionondimeno, a partire dal 1854 e, in maniera più marcata, dopo il 1856, si registrò una più gelosa difesa delle proprie prerogative ecclesiastiche da parte del governo e un crescente sforzo di contrasto alle ingerenze ultramontane. Sostenuti e incoraggiati da alcuni funzionari del ministero dei Culti, come Alphonse de Contencin, Adolphe Tardif e Victor Hamille, occhiuti custodi delle tradizioni del gallicanesimo amministrativo<sup>123</sup>, Fortoul e soprattutto Rouland s'impegnarono per portare all'episcopato ecclesiastici moderati, se non di tendenze apertamente gallicane, e applicarono più rigidamente le norme sulla ricezione dei documenti papali, quand'anche di natura strettamente spirituale (come nel caso della bolla *Ineffabilis Deus* per la promulgazione del dogma dell'Immacolata concezione, sottomessa al Consiglio di Stato alla fine del 1854), e sulla riunione dei concili provinciali<sup>124</sup>. Lo stesso favore di Napoleone III per la S. Sede e la sua personale sintonia con molti prelati ultramontani (favore e sintonia che trovarono la loro ultima e più vistosa manifestazione pubblica nel battesimo del principe imperiale, nel giugno 1856, al quale partecipò il corpo episcopale pressoché per intero e il cardinale-vicario Costantino Patrizi, in qualità di rappresentante del papa, padrino del piccolo Bonaparte<sup>125</sup>) andarono via via indebolendosi di fronte della crescente incompatibilità tra la politica filo-piemontese dell'imperatore, sempre più evidente dopo la guerra di Crimea, e gli interessi del potere temporale pontificio.

In quel contesto di generale riorientamento della politica ecclesiastica imperiale, Maret ritenne giunto il momento di mettere a parte Rouland e l'imperatore delle proprie idee, sperando di poter così influenzare le decisioni e le tendenze del governo in quel momento di transizione. L'occasione gli fu offerta, nel gennaio 1857, dai problemi connessi alla nomina del nuovo arcivescovo di Parigi, dopo che Sibour fu assassinato da un prete interdetto, Jean Verger<sup>126</sup>. La scelta era particolarmente delicata, per la centralità che l'ordinario della diocesi-capitale era andato acquisendo negli equilibri interni della Chiesa di Francia<sup>127</sup>, ma anche per

---

l'idea di una coerente e totale egemonia ultramontana sulle nomine dei primi anni Cinquanta, rilevando i margini di autonomia decisionale di Fortoul.

<sup>123</sup> Cfr. a riguardo MAURAIN, pp. 37-8, J.-M. LENIAUD, *L'administration des Cultes pendant la période concordataire*, Paris 1988, in part. pp. 78-9 e 167-8, e GOUGH, *Paris et Rome*, pp. 43-8, 55, 277-8 e 306. Su questi temi cfr. anche l'ampia ricostruzione di B. NEVEU, *Pour une histoire du gallicanisme administratif de l'an IX à nos jours*, in *Administration et Eglise. Du Concordat à la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, Genève 1987, pp. 57-108.

<sup>124</sup> Su questi e altri episodi dell'irrigidimento ministeriale, cfr. MAURAIN, pp. 91-8, 162-72 e 182-97.

<sup>125</sup> Cfr. *ivi*, pp. 113-5. Maurain afferma che la cerimonia del battesimo costituì simbolicamente l'apogeo e al contempo l'inizio del declino dell'alleanza tra regime imperiale e sostenitori del papa; cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>126</sup> Cfr. J. MANCEAU, *Mgr Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris, 1848-57*, Paris 1987, pp. 81-91, e C. SAVART, *A propos d'une lettre inédite de l'abbé Verger, l'assassin de Mgr Sibour*, in *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte*. Mélanges offerts à Jacques Gadille, sous la dir. J.-D. Durand et R. Ladous, Paris 1992, pp. 497-516.

<sup>127</sup> Cfr. J.-O. BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris 2001, pp. 397-418.



la presenza, a Parigi, di alcuni dei maggiori centri intellettuali di resistenza all'ultramontanismo, come la Sorbona e l'*Ecole des Carmes*, ai quali la scelta di un arcivescovo troppo "romano" avrebbe assestato un duro colpo. Consapevole della posta in gioco, Maret decise dunque di inviare a Rouland, il 7 gennaio 1857, un breve *mémoire*, formulando un conciso ma netto atto d'accusa contro l'atteggiamento politico dei cattolici ultramontani<sup>128</sup>.

La Chiesa di Francia era divisa, per Maret, in due partiti, uno saggio e moderato, non meglio precisato, e uno «ultra-catholique», i quali si dividevano non sui principî di fede, ma sul modo di concepire i rapporti tra Chiesa e Stato e soprattutto tra Chiesa e società moderna. Il partito ultra-cattolico, infatti, rifacendosi alle idee di Bonald, Maistre e del primo Lamennais, condannava «des progrès légitimes de la société» e li assimilava *sic et simpliciter* agli errori della filosofia illuministica e della rivoluzione. Per la sua stessa natura e per i suoi presupposti ideologici, quindi, quel partito era caratterizzato da «une opposition fondamentale et essentielle aux principes de 89, c'est-à-dire à la sécularisation de la société»<sup>129</sup>. Il partito ultra-cattolico subiva quei principî, poteva tollerarli in qualche forma, ma non li poteva accettare, «parce qu'il place son idéal dans le régime théocratique, parce qu'il ne voit d'ordre social vraiment catholique que celui du Moyen-âge». I principî del 1789 erano invece per Maret «l'âme de la société moderne, la base de ses institutions, une des causes les plus actives des améliorations obtenues, du progrès réalisé dans l'ordre social et politique» e la Francia non avrebbe mai potuto rinunciare ad essi, avendone guadagnato reali benefici in termini di giustizia, eguaglianza, libertà e benessere materiale. Ne conseguiva, quindi, che gli ultra-cattolici non potevano in alcun modo comporsi con «l'esprit et l'âme» della Francia moderna.

Questa constatazione portava, per Maret, a due conseguenze logiche inoppugnabili. La prima era di ordine morale: gli ecclesiastici, abbracciando le dottrine ultra-cattoliche, erano destinati a separarsi sempre più nettamente dalla moderna società francese, di cui non comprendevano e anzi condannavano le aspirazioni e i valori, a diventare impopolari e a perdere quell'«influence chrétienne et évangélique» sulle anime che sola poteva moralizzarle e pacificarle; così facendo, il clero rinunciava a svolgere il suo ruolo di guida e la società era condannata a «se matérialiser et s'abaisser». Ne derivava che «l'ultra-catholicisme, en isolant le clergé, en le rendant antipathique à la nation, tend[ait] à jeter, de plus en plus, la nation dans les voies du matérialisme pratique» e costituiva così una minaccia per la moralità pubblica. La seconda conseguenza era invece di ordine politico, e toccava più da vicino gli interessi imperiali:

---

<sup>128</sup> Come detto, il memoriale è edito in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. I, pp. 425-7; la minuta, insieme ad altri documenti inerenti, si trova in AICP, *Maret*, 4, fasc. «1857. Mémoire au ministre».

<sup>129</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. I, p. 425 (corsivo mio).

La gloire de la dynastie napoléonienne est de représenter excellemment les principes de 89 et les intérêts légitimes créés par nos révolutions. [...]

Le parti ultra-catholique qui place son idéal de société dans l'ordre théocratique, c'est-à-dire dans la subordination de l'Etat à l'Eglise, ou plutôt dans l'absorption de l'Etat par l'Eglise, le parti ultra-catholique qui repousse l'ordre moderne de nos sociétés, *est donc essentiellement hostile à l'idée napoléonienne*. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, qu'il le veuille ou non, il ne peut pas adhérer logiquement à l'empire et à l'Empereur. *En témoignant du dévouement à l'Empereur, il n'obéit qu'à des intérêts et non pas à des convictions basées sur des principes*. Et que de fois ses vrais sentiments n'ont-ils pas percé dans le langage de ses organes quotidiens! Son hostilité sourde contre le Code civil et le concordat est encore une preuve de ses sentiments<sup>130</sup>.

L'argomentazione serrata di Maret lo portava così al punto che gli stava maggiormente a cuore, la dimostrazione, cioè, dell'impossibilità fondamentale, per il partito ultra-cattolico, di conciliarsi sinceramente con l'«idée napoléonienne» e con i fondamenti politici e valoriali dell'Impero; e senza ciò, ogni convergenza tra ultra-cattolici e governo imperiale non poteva che risultare strumentale e transitoria, quand'anche in buona fede. Per questo, Maret esortava il ministro e il sovrano a non rafforzare ulteriormente «ce parti anti-moderne, anti-français, anti-napoléonien» scegliendo tra le sue file il nuovo arcivescovo di Parigi, e proponeva invece come candidato il vescovo di Troyes, Pierre-Louis Cœur, di noti e forti sentimenti gallicani, nonché membro del Consiglio superiore dell'Istruzione pubblica<sup>131</sup>.

Il breve *mémoire* di gennaio costituì il primo tentativo di Maret di interagire con Rouland e di incidere sulla politica ecclesiastica del governo. Si trattava di una presa di posizione ancora cauta e abbozzata, stimolata soprattutto – come riconosceva lo stesso Maret nella lettera di accompagnamento al ministro – dalla «gravité des circonstances où nous sommes», la quale lo aveva spinto ad abbandonare «toutes [ses] habitudes» di riservatezza<sup>132</sup>. Certe precauzioni di linguaggio, nel *mémoire* come nella missiva a Rouland, lasciavano chiaramente intendere che il decano della Sorbona era consapevole dell'influenza che il «parti» ultramontano esercitava personalmente sull'imperatore e del forte valore politico che conservava il sostegno, ancora non incrinato, dei cattolici intransigenti al regime<sup>133</sup>. Proprio per questo, Maret evitava di disperdere su troppi obiettivi la sua *vis polemica* e non faceva il minimo cenno alle ingerenze

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 426 (corsivi miei).

<sup>131</sup> Su Cœur cfr. E. SOCARD, *Mort et funérailles de Mgr P.-L. Cœur, évêque de Troyes*, Troyes 1860, *Notice biographique sur Mgr Pierre-Louis Cœur*, Troyes 1861, la voce di R. LIMOUZIN-LAMOTHE, in DBF, 9 (1961), coll. 119-20, e RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 85-9. La candidatura di Cœur non venne accettata, anche per il rifiuto dell'interessato, e la scelta del governo ricadde su un moderato di sicura fede imperiale, l'arcivescovo di Tours Morlot; cfr. BOUDON, *Paris capitale religieuse*, pp. 354-5.

<sup>132</sup> Maret a Rouland, 7 gennaio 1857, minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «1857. Mémoire au ministre».

<sup>133</sup> Questa prudenza è notata anche da BOUDON, *Paris capitale religieuse*, p. 419.

romane, all'eccessivo rafforzamento ultramontano, alle controversie religiose che da anni spaccavano il cattolicesimo francese; se egli parlava dell'esistenza di due partiti in seno alla Chiesa di Francia, infatti, non era per delineare e confrontare le rispettive posizioni, ma solo per attaccare le idee politiche di uno dei due e la sua incompatibilità con i valori dell'Impero e della dinastia napoleonica. Tutti gli sforzi retorici di Maret miravano a spezzare i legami di cointeressenza che ancora univano il regime e gli ultra-cattolici, facendo leva su quello che egli individuava come il vero punto debole di questi legami: la sincera accettazione dei «principes de 1789».

Consapevole delle interpretazioni riduttive e minimaliste che gli intransigenti avevano escogitato per “addomesticare” quel sintagma e renderselo in qualche modo accettabile, Maret basava il suo discorso proprio sull'esatta definizione dei principî del 1789. Senza dilungarsi in minute elencazioni, egli insisteva su due aspetti: da una parte, individuava l'essenza di quei principî nella secolarizzazione della società, cioè nella fine dello Stato confessionale e della commistione tra temporale e spirituale, e nella conseguente affermazione della libertà di coscienza e di opinione come cardini di un nuovo ordine socio-politico; dall'altra, si richiamava alla tradizione democratico-cristiana del 1848-49 per affermare che «des principes de 89, *bien entendus*, découlent du christianisme comme de la raison philosophique»<sup>134</sup>. Non solo, quei principî costituivano anche «la gloire de la dinastie napoléonienne», l'essenza stessa dell'«idée napoléonienne», e proprio lì stava il fraintendimento che aveva legato gli ultra-cattolici all'impero: essi avevano creduto di vedere nell'autoritarismo di Napoleone III un intento di contro-rivoluzione, nel suo favore verso la Chiesa e la religione cattolica una nostalgia dello Stato confessionale, ma si erano grossolanamente sbagliati. Erede e difensore della cesura secolarizzatrice del 1789, il regime imperiale «n'est que la démocratie réglée, contenue, ramenée aux conditions de la sociabilité, mais conduite par une puissante et glorieuse initiative à l'accomplissement de ses destinées»; nella visione politica di Maret, infatti, il Secondo impero poteva essere considerato democratico non tanto per il suo ricorso alla legittimazione plebiscitaria, quanto per la sua accettazione dell'eredità più profonda della rivoluzione del 1789, la quale aveva segnato, per il decano della Sorbona, l'inizio dell'era democratica e l'apice della civiltà cristiana<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. I, p. 425 (corsivo mio). Giusto per fare un esempio di questa continuità, in un articolo del 1848 Maret parlava della «parfaite harmonie des maximes évangéliques avec les principes de la démocratie moderne, fille de la raison»; [H. MARET], *La révolution de février*, «L'Ere nouvelle», 19 aprile 1848.

<sup>135</sup> Sull'idea di democrazia in Maret, che non coincideva con un preciso regime costituzionale cfr. C. BRESOLETTE, *Civilisation et démocratie chrétiennes dans la théologie de l'abbé Maret en 1848-49*, in *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-R. Derré et alii, Paris 1975, pp. 281-99, e ID., *L'abbé Maret*, pp. 481-5. Sulla sua idea di rivoluzione cfr. ID., *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise*, pp. 66-8.

Il *mémoire* del gennaio 1857 non offriva quindi una compiuta esposizione del progetto neo-gallicano di Maret, ma ne costituiva, per così dire, la *pars destruens* preliminare; prima di formulare un'alternativa politica, bisognava infatti sgombrare il campo dalla concorrenza, per poter poi contrattare senza impedimenti una nuova alleanza con il potere imperiale. A questo scopo era appositamente dedicato un secondo *mémoire*, che Maret spedì a Rouland e, per suo tramite, all'imperatore ai primi del dicembre 1857, dopo una conversazione privata avuta con il ministro a fine novembre<sup>136</sup>. In quell'occasione il decano, discutendo dei danni che poteva arrecare alla Francia e alla Chiesa il partito intransigente, si era sentito rispondere da Rouland: «Qu'y puis-je?». Colpito da una simile dichiarazione di impotenza, tanto più grave in quanto espressa da un ministro che godeva della fiducia dell'imperatore, Maret decise di stendere un nuovo memoriale con la proposta di più concreti rimedi pratici<sup>137</sup>.

Il documento, ben più lungo e articolato del precedente, era diviso in sei paragrafi. Nei primi due, Maret tracciava un quadro della situazione religiosa nel XIX secolo e dei doveri che essa imponeva al clero cattolico. La rivoluzione del 1789 aveva creato un ordine nuovo, che si era sostituito al regime confessionale d'*ancien régime*, erede della teocrazia medievale; la Chiesa aveva perduto così i suoi privilegi e lo Stato, dichiarandosi incompetente in materia religiosa, aveva rinunciato a usare la costrizione «au profit des dogmes et des préceptes religieux», limitandosi a stabilire con la Chiesa, mediante il concordato, «un système nécessaire, raisonnable, salubre, de rapports». Il nuovo ordine costituiva per Maret un vero progresso, poiché liberava il clero dalle preoccupazioni temporali e materiali e gli consentiva di ritornare a un modello più evangelico e apostolico di azione e presenza nella società; proprio per questo gli ecclesiastici dovevano accettare la loro nuova condizione, senza rimpiangere il passato, e operare per «montrer combien la religion se concile facilement avec les progrès légitimes»<sup>138</sup>. Chi si opponeva a questo stato di cose era invece il «parti ultra-catholique», che continuava sfortunatamente a esercitare grande influenza sul clero francese. Maret dedicava il terzo paragrafo a ripetere le accuse contro l'ideale teocratico degli ultra-cattolici, il loro rifiuto dell'ordine post-1789, in cui non nascondevano di vedere «une sorte d'apostasie des nations», e la loro irriducibile contrapposizione alla società moderna. Fin qui nulla di nuovo. Nel paragrafo successivo, intitolato *Organisation et puissance de ce parti*, Maret introduceva un elemento in più,

<sup>136</sup> Cfr. Maret a Rouland, 4 dicembre 1857, minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «Rapports, lettres, mémoires». Il documento è parzialmente edito, senza però precisarne la natura, da BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 24-5.

<sup>137</sup> Memoriale di Maret a Rouland, 4 dicembre 1857, minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «Rapports, lettres, mémoires», edito da BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 25-33. Il memoriale fu preventivamente letto e approvato da Cœur, che suggerì alcune modifiche; cfr. Cœur a Maret, 2 dicembre 1857, in AICP, *Maret*, 23, e le minute di due dispacci di Maret al copista, 3 dicembre 1857, ivi, 4, fasc. «Rapports, lettres, mémoires».

<sup>138</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 27.

che contribuiva ad allargare l'orizzonte del suo discorso. Il vero punto di forza degli ultra-cattolici – scriveva – era il loro ultramontanismo, che garantiva loro l'incodizionato appoggio della S. Sede:

Il existe à Rome, à côté des traditions divines dont elle est le fidèle gardien, la *tradition d'une dictature universelle*, et d'une certaine organisation sociale combinée dans l'intérêt de cette dictature et dans celui du clergé considéré comme corps. Si les traditions divines de Rome sont sacrées pour tous les catholiques, ces autres traditions n'ont pas le même caractère et ont toujours été librement contestées et niées dans l'Eglise. Or le parti ultra-catholique, sous prétexte d'unité qui n'est point intéressée ici, s'est fait le défenseur de la *dictature temporelle* comme de la *dictature spirituelle* du S. Pontife. Il flatte donc tous les souvenirs, tous les regrets de Rome, tous les rêves qui s'y font, tous les intérêts, toutes les passions qui s'y agitent<sup>139</sup>.

Si era quindi instaurata per Maret una pericolosa sinergia tra il rifiuto degli intransigenti ultra-cattolici di accettare le condizioni della società moderna e l'ostinata difesa, da parte di Roma, di una pretesa teocratica e di un dispotismo intra-ecclesiale che non avevano nulla di divinamente costituito. Ultramontanismo e ultra-cattolicesimo erano quindi due facce dello stesso problema e richiedevano pertanto una risposta unitaria e coordinata.

Da questa analisi della situazione religiosa francese prendeva le mosse la proposta neo-gallicana di Maret, che egli esponeva in dettaglio negli ultimi paragrafi del *mémoire*. Essa si articolava in due strategie distinte ma complementari. Da un lato, infatti, spettava in primo luogo ai vescovi il compito di confutare le dottrine estreme diffuse dal partito ultra-cattolico: il riequilibrio gerarchico, contro lo strapotere del papa e delle congregazioni romane, passava proprio attraverso il rilancio della missione magisteriale dell'episcopato, nel complesso e nei suoi singoli membri. Per questo Maret proponeva che un gruppo di prelati si riunisse con discrezione per definire in maniera chiara e incontrovertibile, magari avvalendosi del «concours de quelques hommes recommandables par leurs lumières, leur piété, leur expérience», i punti dottrinali che erano stati deformati dalle idee «théocratiques et d'absolutisme pontifical» del partito avversario. In particolar modo era necessario

rétablir le vrai caractère de la constitution de l'Eglise; démontrer l'indépendance de pouvoirs politiques, en tant que pouvoirs politiques, de l'autorité spirituelle; *démontrer la légitimité des principes de 89*; les avantages immenses qui résultent pour l'Eglise de sa position dans la société moderne; la nécessité absolue de l'abnégation, de la douceur, de l'esprit de charité, de paix, de conciliation<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Ivi, p. 29 (corsivi miei).

<sup>140</sup> Ivi, p. 30 (corsivo mio); laddove differente, il testo riportato da Bazin è stato modificato in base a quello della minuta.

Una volta ristabilita la vera dottrina della Chiesa su quei temi cruciali, i prelati avrebbero dovuto esporla e diffonderla attraverso apposite istruzioni pastorali, in modo da esercitare una salutare influenza sui rispettivi cleri diocesani, mentre pubblicisti e giornalisti, tanto laici che ecclesiastici, avrebbero avuto cura di rilanciarla e diffonderla con libri, opuscoli e articoli. A tale scopo, Maret suggeriva che i vescovi patrocinasero e sostenessero finanziariamente la creazione di un quotidiano o di una rivista che si facesse banditore delle «bonnes doctrines».

In realtà, analoghe iniziative erano già state tentate negli anni passati, soprattutto per cercare di arginare lo strapotere dell'«Univers» e la diffusione delle dottrine ultramontane, ma si erano sempre rivelate fallimentari. Nel maggio-luglio 1852, ad esempio, nel vivo della polemica intra-cattolica sull'insegnamento dei classici pagani, Dupanloup aveva prima pubblicato un duro *mandement* contro il giornale di Veuillot, in cui difendeva le prerogative episcopali contro gli attacchi e le ingerenze del giornalismo ultramontan-intransigente, poi aveva ampliato la portata della sua azione redigendo una *Déclaration* in quattro punti su quegli stessi temi e sollecitando l'adesione dei suoi colleghi dell'episcopato. Alcuni mesi dopo, nel febbraio 1853, erano stati il vescovo di Viviers Guibert e, con maggior autorevolezza, l'arcivescovo di Parigi Sibour a rinnovare gli attacchi contro «L'Univers», incassando l'appoggio di molti prelati<sup>141</sup>. In entrambi i casi, però, quei tentativi di coordinamento episcopale in funzione anti-ultramontana, seppur focalizzati su un bersaglio abbastanza vulnerabile e relativi a problemi non strettamente dottrinali, erano falliti per la timidità di molti vescovi moderati, per la pugnace resistenza di quelli ultramontani e soprattutto per l'assidua opera di contenimento messa in atto dal nunzio e dalla S. Sede. Il timore di acuire le divisioni dell'episcopato e di entrare in rotta con Roma aveva infatti trattenuto Sibour e Dupanloup dal portare fino in fondo i loro attacchi e dal rendere pubbliche le adesioni episcopali ricevute<sup>142</sup>, mentre la pubblicazione dell'enciclica *Inter multiplices* del marzo 1853, aveva di fatto sconfessato le iniziative episcopali e difeso il giornalismo cattolico. Maret era ben consapevole di questa situazione e sapeva che, di fronte a un episcopato incerto e diviso, l'appoggio di Roma avrebbe sempre fatto pendere la bilancia dalla parte degli ultramontani; proprio per questo, nel suo piano, l'iniziativa episcopale non doveva andare disgiunta dal deciso appoggio del governo

---

<sup>141</sup> Su queste vicende cfr. A. WENGER, *La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du 'Ver rongeur' de Monsieur Gaume (1851-1853)*, in *Les fondations nationales dans la Rome pontificale*, Rome 1981, pp. 821-49, GOUGH, *Paris et Rome*, pp. 241-62, e soprattutto MOULINET, *Les classiques païens*, pp. 132-73 e 204-21.

<sup>142</sup> Maret aveva incoraggiato invano Sibour a pubblicare le adesioni ricevute, per apparire meno isolato di fronte a Roma; cfr. Maret a Sibour, [febbraio 1853] (minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «Décanat») e Maret a Ozanam, 2 aprile 1853, in BAZIN, *Mgr Maret*, rispettivamente vol. I, p. 402, e vol. II, pp. 451-3.

imperiale. Se, da una parte, il ministro dei Culti doveva incoraggiare e sostenere i prelati anti-ultramontani, vincendone ritrosie e incertezze, e favorire gli scrittori che facevano campagna in quel senso, dall'altra era fondamentale che il governo intervenisse per via diplomatica direttamente sulla S. Sede. Una rinnovata collaborazione tra lo Stato e alcuni esponenti dell'episcopato, infatti, non avrebbe mancato di fare «crier au gallicanisme» e da più parti si sarebbe invocato l'intervento del papa, ragion per cui era di vitale importanza prevenire ogni sanzione o censura romana con un'efficace opera di pressione politico-diplomatica.

Certes mon dessein n'est pas de demander que le gouvernement de l'empereur remette en vigueur les lois qui rendent obligatoires la déclaration de 1682. On feindrait de voir dans cet acte un attentat à la liberté de conscience, une injure au Souverain Pontife; on agiterait les consciences. Cet acte serait donc une grande faute politique dont un gouvernement aussi sage que celui de l'empereur saura toujours se préserver. *Mais si le gouvernement ne doit pas imposer les doctrines de 1682, il doit du moins maintenir inviolable la liberté de ces opinions*<sup>143</sup>.

Qui si poteva trovare il cuore della proposta di Maret. Egli, se rivendicava l'importanza della tradizione gallicana incarnata dai quattro articoli del 1682, non credeva però fosse più possibile imporla a norma di legge. Un simile atto, oltreché lesivo del principio della libertà di coscienza (nel cui riconoscimento Maret individuava – come si è detto – il senso profondo della cesura del 1789), sarebbe stato anche impolitico e anacronistico. Le dottrine gallicane, infatti, rimaste nel fondo coerenti con se stesse, nel corso dei secoli avevano ricevuto formulazioni differenti, a seconda della diversità dei tempi, delle sensibilità e delle esigenze contingenti. Non si poteva quindi limitarsi a riproporre le parole d'ordine e gli strumenti coercitivi del gallicanesimo d'*ancien régime*, ma bisognava adeguarli alla nuova modernità post-rivoluzionaria; il governo imperiale non era chiamato a imporre con la forza questa o quella dottrina, ma a farsi attivamente garante della libertà di un dibattito teologico che la S. Sede non poteva tranciare a colpi di censure. Scriveva dunque Maret al termine del suo *mémoire*:

De même que le gallicanisme de Bossuet n'était pas celui de Gerson, aussi le gallicanisme du XIX<sup>e</sup> siècle ne peut pas être celui du XVII<sup>e</sup>. Dans mon opinion, notre gallicanisme se réduit à ces quatre chefs, qui ne peuvent être ici qu'indiqués: 1<sup>o</sup> indépendance du pouvoir séculier à l'égard de toute juridiction politique attribuée à l'Eglise; 2<sup>o</sup> *légitimité des principes de 89 et de la constitution de la société moderne*; 3<sup>o</sup> caractère tempéré de la monarchie pontificale; 4<sup>o</sup> résidence de la souveraineté spirituelle dans le corps épiscopal, uni au Souverain Pontife<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Ivi, vol. II, pp. 31-2 (corsivo mio).

<sup>144</sup> Ivi, vol. II, p. 32 (corsivo mio). Sulla dichiarazione in quattro articoli redatta da Bossuet e sancita dall'assemblea straordinaria del clero di Francia nel marzo 1682, cfr. A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953, in part. pp. 443-79 e, più in breve, ID., *Le gallicanisme*, pp. 85-103.

Mentre confermava, nei suoi assunti fondamentali, le dottrine conciliariste ed episcopaliste della *déclaration* di Bossuet, la vera novità dell'elenco di Maret risiedeva nel suo secondo articolo, nell'idea, cioè, che la legittimazione – e non la mera accettazione – dei «principes de 1789» e dei fondamenti della società moderna dovesse diventare ormai uno dei capisaldi della dottrina gallicana e ne costituisse il necessario aggiornamento alla luce delle trasformazioni post-rivoluzionarie. Il gallicanesimo politico non poteva più essere la giustificazione teologica né dell'assolutismo monarchico né delle ingerenze politiche in materia ecclesiastica, ma diventava il terreno d'incontro tra la tradizione conciliarista della Chiesa e i valori liberali sanciti dall'Ottantanove, un incontro di cui il governo doveva farsi garante e protettore.

Quella che Maret proponeva a Rouland e a Napoleone III mediante i suoi due *mémoires* era quindi un'alleanza del governo con i settori moderati e liberali dell'episcopato e del clero francese, doppiamente fondata sui «principes de 1789». Da un lato, infatti, essi erano additati come lo scoglio su cui doveva necessariamente infrangersi l'asse tra bonapartismo imperiale e ultra-cattolici, la cartina di tornasole, per così dire, di un'incompatibilità ideologica che, al di là di certe convergenze momentanee e opportunistiche, si sarebbe presto o tardi palesata con conseguenze dirompenti; dall'altro, essi sintetizzavano in maniera efficace la piattaforma politica con cui la Chiesa era chiamata a comporsi e da cui essa doveva trarre nuova linfa per rilanciare la sua azione, ricondotta all'originale impronta evangelica e apostolica, in una società moderna e secolarizzata. La decisione di utilizzare quel sintagma rispondeva certo alla necessità di conformarsi al linguaggio politico dominante, ma era anche, nell'ottica di Maret, una deliberata concessione alla tradizione liberale a cui Napoleone III pretendeva di ispirarsi, nonché l'indice di un'interpretazione storica che individuava nell'Ottantanove l'unica cesura veramente fertile del processo rivoluzionario.

### 2.3 Maret contro «L'Univers»: un'ostilità strategica

Se il partito ultra-cattolico di cui Maret denunciava l'influenza e lo strapotere presentava molte facce, quella più visibile e rappresentativa aveva certo i tratti (tipografici) dell'«Univers» di Veuillot. Di ciò il decano della Sorbona si mostrava pienamente consapevole ed era proprio alle pagine di quel giornale che egli guardava per sondare i moti delle opinioni ultramontane, spigolando tra le pieghe degli articoli e degli editoriali dei due Veuillot, di Coquille, di Dulac e degli altri redattori, e raccogliendo pazientemente le prove della loro insuperabile avversione alla modernità e ai principî del 1789, dunque all'Impero stesso.

Proprio per questo, a differenza di altri detrattori del giornale, che si vantavano, come Dupanloup, di non sprecare tempo a leggerlo, Maret non soltanto ne era assiduo lettore, ma



aveva anche l'abitudine di annotare gli articoli e i passi che gli sembravano più significativi<sup>145</sup>. Quale fosse il criterio di quella selezione, lo si comprende fin dalla prima occhiata: egli intendeva rintracciare e catalogare, ovunque li trovasse, gli esempi del «mauvais esprit», della «mauvaise foi» dell'«Univers», l'ipocrisia con cui ora attaccava le istituzioni e le libertà moderne, ora si prodigava in ostentati elogi del regime imperiale e della saggezza politica di Napoleone III. Era particolarmente significativa, in proposito, la nota che Maret prese dopo aver letto i già ricordati articoli di Veuillot del 27-28 giugno 1857 sui «principes de 1789»:

Deux articles de L. Veuillot sur les principes de 89.

Il les réduit à la souveraineté nationale, à la justice ou à l'égalité, et à la charité dans les lois.

Il prétend que tout cela est fort ancien, et 89 n'a rien fait.

Il soutient, du reste, qu'il y a plusieurs interprétations des principes de 89.

Dans cet article, il dissimule habilement ses principes et cache son drapeau. Il paraît accepter 89, lorsqu'il le repousse. *Il faut savoir s'il admet ou non la sécularisation et les principes de la liberté de conscience, des cultes, de la presse.*

Les torts de son parti qui veut revenir à une théocratie indirecte par la religion d'état ou le concours légal, par un concordat autrichien, sont dissimulés. Il semble ne réclamer que la liberté de l'Eglise et demander si elle est compatible avec les principes de 89. Avis au gouvernement. *Embarras, mauvaise foi, sophismes propres à égarer le clergé*<sup>146</sup>.

La pericolosità dell'«Univers», sul finire degli anni Cinquanta, risiedeva, per Maret, più che nell'oltranzismo delle sue posizioni, nell'ambiguità con cui cercava di dissimularle per accattivarsi il governo imperiale, rivendicando un'insussistente compatibilità di facciata. Proprio per disinnescare questa minaccia, il decano sorvegliava da vicino le prese di posizione e le dichiarazioni del giornale, in attesa di un passo falso che ne smascherasse incontrovertibilmente le fallacie e le contraddizioni. Nel primo *mémoire* a Rouland, Maret aveva scritto genericamente che i «vrais sentiments» del partito ultra-cattolico trasparivano spesso dal «langage de ses organes quotidiens»<sup>147</sup>, ma non era andato oltre queste vaghe allusioni, come se attendesse di avere elementi più probanti per formalizzare un atto di accusa più circostanziato.

Maret credette di trovare le prove di cui aveva bisogno in una serie di articoli pubblicati da Louis Veuillot proprio qualche settimana dopo l'invio del secondo *mémoire* a Rouland. Tra il 15 e il 23 dicembre 1857, infatti, il redattore in capo dell'«Univers» aveva fatto uscire quattro

---

<sup>145</sup> Cfr. AICP, *Maret*, 4, fasc. «L'Univers, 1856-59», carte n.n. Le annotazioni vanno soprattutto dal 1856 alla fine del 1859 («L'Univers» fu soppresso nel gennaio 1860), ma ve ne sono alcune anche del 1851 e del 1852. Anche Montalembert aveva cura di annotare gli articoli dell'«Univers» e, dal 1860, del «Monde» che lo avevano maggiormente colpito; cfr. ADCO, *Montalembert*, dossier 575-577.

<sup>146</sup> AICP, *Maret*, 4, fasc. «L'Univers, 1856-59», *sub data* (corsivi miei).

<sup>147</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. I, p. 426.

articoli nei quali attaccava duramente Montalembert e i suoi sforzi di conciliare cattolicesimo e liberalismo, accusandolo di personalismo e di incoerenza<sup>148</sup>. In un passo, Veuillot affermava recisamente che «deux puissances vivent et sont en lutte dans le monde moderne: le Christianisme et la Révolution», che quelle potenze erano l'una «la contradiction absolue et la négation formelle» dell'altra e che la pretesa di conciliarle tra loro, come tentavano di fare Montalembert e compagni, era una deplorable forma di eclettismo. Il vero *parti catholique*, invece, essendo «l'affirmation de la vérité chrétienne», non poteva che negare «la Révolution, qui est le mensonge antichrétien»; non poteva che negare

le libéralisme et l'éclectisme, qui ne sont chez la plupart que l'hypocrisie de ce mensonge, et chez quelques-uns que le résultat de ses séductions. Le parti catholique les nie. *Nous les nions comme nos pères ont nié l'idolâtrie, l'hérésie et le schisme*; nous les nions, dussions-nous y périr; et nous savons que si nous périssons en ce combat, nous ne serons pas vaincus<sup>149</sup>.

Seppur non inconsueto sulle colonne dell'«Univers», questo discorso appariva a Maret così esplicito e provocatorio da non poter essere ignorato. Con l'assenso di Cœur, il decano decise dunque di scrivere ancora una volta a Rouland segnalandogli il contenuto degli articoli in questione<sup>150</sup>. Se nel *mémoire* inviato venti giorni prima, egli aveva asserito che il «parti ultracatholique», o meglio «la fraction [...] représentée par le journal l'Univers, et seule peut-être parfaitement conséquente», era «essentiellement hostile aux principes constitutifs de la société moderne, c'est-à-dire aux grands principes proclamés en 1789, qui sont la base du droit public des Français», i recenti contributi di Veuillot erano la prova inconfutabile della validità di quell'accusa. Il giornalista ultramontano, senza distinguere in nulla gli errori e le colpe della rivoluzione dalle «vérités qu'elle a mises en lumières», dalle «améliorations civiles, politiques, sociales qu'elle a introduites», condannava infatti la rivoluzione in blocco, come se fosse «le mal absolu», e dichiarava «lutte à mort entre la révolution et le christianisme»<sup>151</sup>. Così, però, si sconfessava l'opera di conciliazione svolta non solo da Napoleone I ma anche da Pio VII, il quale, assecondando l'opera dell'imperatore, aveva inteso sanzionare con il concordato «la

<sup>148</sup> Cfr. L. VEUILLOT, *M. de Montalembert*, «L'Univers», 15, 19, 21 e 23 dicembre 1857, in VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXIII, pp. 266-93. Il duro attacco di Veuillot replicava a un articolo di Montalembert, in cui egli criticava il servilismo dei cattolici assolutisti, «accroupis autour d'un trône dont ils ne sont pas bien sûrs, distillant leur encens adulateur aux dépens des vaincus, des exilés, des morts»; cfr. CH. DE MONTALEMBERT, *Le nouveau ministère et la dissolution de la Chambre en Belgique*, «Le Correspondant», 42 (1857), pp. 517-36; citazione a p. 528.

<sup>149</sup> VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXIII, pp. 279-80 (articolo del 21 dicembre 1857; corsivo mio).

<sup>150</sup> Cfr. Cœur a Maret, 25 dicembre 1857, AICP, *Maret*, 23, e Maret a Rouland, 26 dicembre 1857, minuta ivi, 4, fasc. «Rapports, lettres, mémoires», edita con qualche modifica in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 34-5.

<sup>151</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 34.

réconciliation de l'Eglise avec la révolution». Come potevano esserci ancora dubbi – si chiedeva Maret – sulla possibilità di conciliare la politica imperiale con le dottrine degli intransigenti? Come potevano appoggiare sinceramente la dinastia imperiale, la cui ragion d'essere risiedeva nell'«esprit de sage conciliation» rappresentato dal Napoleone I e da Pio VII, dei cattolici che bollavano quella volontà di conciliazione come una «monstruosité»? Per conferire maggior forza testuale alla sua tesi, Maret non esitava a citare l'art. 1 e il preambolo della costituzione del 1852 e a contrapporli alla lettera degli articoli di Veuillot. Leggeva inoltre in un'ipotesi formulata allusivamente da questi («si l'Eglise venait porter ou à renouveler sur certains point délicats une décision contraire à celles du libéralisme, que ferions-nous?»<sup>152</sup>) la velata minaccia di una futura condanna romana contro i «principes de 1789»; poiché, infatti,

le libéralisme n'est pour lui [Veuillot], d'après ses explications formelles, que la révolution elle-même, et que, selon lui encore, la révolution est mauvaise en tout et de toute manière, puisqu'elle est la négation absolue du christianisme, il s'en suit que *les principes de la révolution, ou ceux de 1789*, sont déjà tombés ou peuvent tomber sous les coups des condamnations de l'Eglise. De là il faut conclure que l'Eglise a déjà condamné ou pourra condamner la constitution de 1791, la constitution consulaire de l'an VIII, la constitution impériale de l'an 12, la Charte de 1814, celle de 1830, la constitution de 1848, celle de 1852, et toutes les constitutions semblables que les peuples étrangers se sont données ou pourront se donner<sup>153</sup>.

Una simile idea appariva a Maret completamente assurda («On croit rêver quand on lit de pareilles choses») e si basava a suo parere su un'interpretazione erronea ed eccessiva dell'enciclica *Mirari vos*, la quale non comportava «aucune atteinte aux grands principes qui président aux sociétés modernes»<sup>154</sup>. Insomma, alla luce di quella che suonava come un'esplicita confessione, non si poteva più dubitare dei reali intenti e delle reali dottrine del «parti ultra-catholique», e della loro incompatibilità con i principî rappresentati dal primo come dal terzo Napoleone. Se ancora gli articoli del giugno 1857 sui «principes de 1789» potevano lasciare spazio a dubbi e ambiguità costruiti ad arte da Veuillot, ormai la maschera era caduta e Maret credeva di poter provare con logica inoppugnabile la pregiudiziale radicalmente anti-rivoluzionaria, quindi anti-1789, quindi anti-imperiale, che costituiva il nucleo forte e caratterizzante dell'ideale teocratico ultra-cattolico. Certo l'argomentazione di Maret appariva in alcuni punti affrettata e superficiale, se non apertamente tendenziosa, come quando accomunava

<sup>152</sup> VEUILLOT, *Mélanges*, vol. XXXIII, p. 278 (articolo del 21 dicembre 1857).

<sup>153</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 34 (corsivo mio). Cœur avallava la lettura fornita da Maret alla ricondita minaccia di Veuillot: «C'est prodigieux! C'est une rupture éclatante avec les principes de 89. On menace à peu près d'une décision du pape en ce sens; du moins, on fait entendre qu'elle est possible!! Mais je n'ai fait qu'entrevoir»; Cœur a Maret, 25 dicembre 1857, AICP, *Maret*, 23.

<sup>154</sup> Ivi, p. 35.

sotto il medesimo denominatore gli intenti di Napoleone I e quelli di Pio VII, o presentava il concordato come il frutto di una volontà di conciliazione tra Chiesa e rivoluzione, avallata dal pontefice, ben guardandosi dall'accennare alla controversia causata dagli Articoli organici, mai riconosciuti da Roma, e alle successive tensioni tra l'imperatore e il papa (alle quali egli non aveva invece mancato di fare riferimento nel corso del 1850-51).

Da questo punto di vista, l'atteggiamento del decano della Sorbona nei confronti del giornale di Veuillot coincideva solo in parte con quello di Montalembert e degli altri collaboratori del «Correspondant». Certo, da entrambe le parti si guardava all'«Univers» come a un pericoloso antagonista intra-cattolico, ma lo si faceva da prospettive differenti. Per i cattolici liberali del «Correspondant», infatti, che si volevano prosecutori del *parti catholique* degli anni Quaranta e ancora si riconoscevano in un'ottica ultramontana, «L'Univers» aveva snaturato, radicalizzandolo, un progetto politico comune, almeno fino alla rivoluzione del 1848, e aveva traviato una parte dell'opinione pubblica cattolica e del clero, che ora andava riconquistata e riportata sulla giusta strada. «L'Univers» era quindi per loro un concorrente non semplicemente da confutare e controbattere, ma da ridurre al silenzio e da neutralizzare, proprio perché si rivolgeva a un pubblico che i cattolici liberali volevano portare dalla propria parte. Per questo le ripetute iniziative messe in opera contro «L'Univers» dal 1850 al 1856<sup>155</sup>, con l'appoggio e l'incoraggiamento di prelati come Sibour e Dupanloup, miravano non solo e non tanto a moderare i toni e i contenuti del giornale, quanto a delegittimarlo e a ridurre drasticamente la sua capacità d'influenza sui cattolici. A Maret, invece, «L'Univers» serviva vivo e vegeto e nel pieno del suo oltranzismo intransigente: niente meglio degli articoli di Veuillot, di Coquille, di Morel poteva testimoniare in tutta la loro radicalità le idee degli ultra-cattolici e mettere a nudo la sincerità della loro “conversione” ai valori e ai principi incarnati da Napoleone III e dal Secondo impero. Pur costituendo un'evidente minaccia per i veri interessi

---

<sup>155</sup> Nell'estate del 1856 fu pubblicata anonima la brochure *L'Univers jugé par lui-même* (Paris 1856), nella quale venivano tessute citazioni estrapolate dagli articoli del giornale di Veuillot per mostrare l'incoerenza e la falsità della sua linea politica e religiosa, soggetta a continue trasformazioni opportunistiche. La brochure, materialmente redatta dall'abbé Joseph Cognat, ex-direttore dell'«Ami de la religion», su autorizzazione del suo ordinario, cioè di Sibour, era stata ideata da Dupanloup ed era frutto di una sinergia tra Montalembert, Falloux e altri collaboratori del giornale. Essa suscitò un grande scalpore e spinse la redazione dell'«Univers» a citare in giudizio Cognat per diffamazione; il processo fu però interrotto di comune accordo, all'inizio del 1857, dopo la morte di Sibour, la cui memoria rischiava di venire coinvolta da un'eventuale sentenza di condanna. La ricostruzione più completa sulla vicenda, per quanto di parte, resta quella di VEUILLLOT, *Louis Veuillot*, vol. III, pp. 91-161, da integrare con le lettere scambiate nel 1856 tra Cognat e Dupanloup, che permettono di ricostruire passo passo la redazione della brochure (in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Chomel – De Condé», fasc. «Cognat, André»), le note di MONT., *Journal*, vol. VI, pp. 285-6 e 291, e la lettera di Montalembert a Broglie del 17 agosto 1856 (in ADCO, *Montalembert*, dossier 457), che dimostrano l'attivo coinvolgimento del conte e di Falloux, nonché le note di Darboy, allora stretto collaboratore di Sibour, dalle quali risulta piuttosto chiaramente che l'arcivescovo non era all'oscuro dell'operazione e l'aveva anzi approvata (diversamente da quanto sostiene MANCEAU, *Mgr Marie-Dominique-Auguste Sibour*, pp. 240-1); cfr. *Un journal inédit (années 1854-62) de Mgr Darboy*, présenté et annoté par J.-C. Didier, «Mélanges de sciences religieuses», 30 (1973), pp. 93 e 99-102.

della Chiesa, l'estremismo dell'«Univers» era nondimeno una preziosa risorsa strategica per il progetto politico di Maret, un elemento su cui insistere per incrinare il favore dell'imperatore verso gli ultramontani e dirottarlo sulle componenti liberali e neo-gallicane dell'episcopato e del laicato. In quello che il decano della Sorbona vedeva come un delicato momento di transizione nella politica ecclesiastica francese, l'ingombrante presenza dell'«Univers» sulla scena pubblica finiva paradossalmente per rivelarsi vantaggiosa, almeno entro certi termini, poiché si prestava ad essere brandita come spauracchio per spingere l'azione governativa nella direzione desiderata dal decano della Sorbona. Certo, «L'Univers» avrebbe prima o poi esaurito questo ruolo e avrebbe meritato di uscire di scena, ma per il momento costituiva una pedina funzionale, seppur in negativo, alla progressiva costruzione dell'alleanza neo-gallicana auspicata da Maret.

### 3. I «principes de 1789» alla prova della questione romana

#### 3.1 La difesa del potere temporale tra *ancien régime* e «principes de 1789»

L'esplosione della questione romana, tra il 1859 e il 1860, esercitò indubbiamente una fortissima sollecitazione sia sugli equilibri intra-cattolici che sui rapporti tra i cattolici francesi e il governo imperiale, contribuendo in maniera determinante a influenzare le politicizzazioni incrociate e in generale il delicato dibattito sui «principes de 1789» e sull'eredità della rivoluzione. La questione delle riforme amministrative e politiche da realizzare negli Stati pontifici, infatti, quanto mai urgente dopo la fine della *Guerre d'Italie*, veniva sempre più insistentemente presentata all'opinione pubblica francese come un problema di compatibilità di fondo tra la natura speciale dello Stato della Chiesa e quei principi di libertà e secolarizzazione delle strutture di governo su cui si fondava la modernità post-rivoluzionaria, costringendo così i cattolici a interrogarsi e a prendere posizione sul valore più o meno universale di quei principi che essi affermavano di professare in patria, ma che ora si volevano esportare e definitivamente impiantare anche a Roma. Al contempo, le insurrezioni scoppiate nelle Romagne, nei ducati di Parma e Modena e nel granducato di Toscana e l'annessione di questi territori al regno di Sardegna, ravvivarono lo spettro della rivoluzione permanente, dell'eterna rivolta contro l'autorità, concorrendo a rafforzare, secondo il tipico schema intransigente, l'immagine di una Rivoluzione che si ripresentava ancora, sotto la maschera del Risorgimento italiano, per minacciare e attaccare i suoi veri obiettivi: la religione cattolica e il romano pontefice.

Di fronte agli attacchi contro il potere temporale del papa, la stampa cattolica sembrò ritrovare una compattezza perduta da tempo: giornali e periodici che si erano scontrati fino a pochi mesi prima quasi su ogni argomento di rilievo, apparivano ora solidali e unanimi nel difendere le prerogative e i diritti della S. Sede e nel dimostrare con argomenti storici e giuridici l'inoppugnabile legittimità della sovranità temporale pontificia e l'impossibilità di avallare il distacco di alcune province dallo Stato della Chiesa senza comprometterne l'integrità territoriale complessiva e senza mettere a repentaglio la stessa indipendenza spirituale del papa. Opuscoli, lettere, articoli furono pubblicati da vecchi e nuovi collaboratori del «Correspondant», dell'«Ami de la religion», dell'«Univers», conoscendo numerose edizioni e un buon successo di pubblico. La questione romana era più che mai all'ordine del giorno.

Anche dal punto di vista politico si registrò una certa convergenza tra i principali organi di stampa cattolici in senso sostanzialmente anti-governativo. «L'Univers», infatti, nonostante il cauto ottimismo mostrato durante la guerra e dopo l'armistizio di Villafranca, prese sempre più decisamente le distanze dalla politica italiana del governo e non esitò a criticare duramente

il programma ufficiosamente esposto nella celebre brochure *Le Pape et le Congrès*, del dicembre 1859<sup>156</sup>. Pur senza trascendere ancora in un'opposizione aperta, il giornale di Veuillot assunse comunque un atteggiamento frondoso, sarcastico e polemico, incarnando la crescente disaffezione degli ambienti ultramontani e intransigenti verso il governo e la delusione delle tante speranze riposte dai cattolici nell'imperatore, nel quale essi avevano sperato invano di trovare un nuovo Carlo Magno. Proprio per questo ruolo di catalizzatore e di punto di riferimento dell'opposizione cattolica, «L'Univers» fu colpito da due avvertimenti della censura (nel luglio e nel dicembre 1859), prima di venir definitivamente soppresso il 29 gennaio 1860. Spiegando le ragioni della misura, il ministro dell'Interno Billault ebbe a definire il giornale come «l'organe d'un parti religieux dont les prétentions [étaient] chaque jour *en opposition plus directe avec les droits de l'Etat*», e i cui «efforts incessants tend[aient] à dominer le clergé français, à troubler les consciences, à agiter le pays, saper les bases fondamentales sur lesquelles sont établis les rapports de l'Eglise et de la société civile»<sup>157</sup>.

Sul terreno dell'opposizione al governo, i cattolici intransigenti non poterono che trovare, loro malgrado, quei cattolici liberali e moderati che fin dai primi anni Cinquanta si erano mostrati diffidenti verso il governo di Luigi Napoleone e avevano messo in guardia i propri correligionari, soprattutto i vescovi e il clero, dal compromettersi troppo esplicitamente con un potere che, mentre difendeva le libertà dei cattolici, limitava fortemente quelle di tutti gli altri. «Sans doute leurs prévisions se trouvent, aujourd'hui, moins déjouées que nos vœux», constatava amaramente Veuillot alla vigilia della soppressione del suo giornale, ma senza con ciò rinnegare in nulla la linea politica seguita fino ad allora: «Notre confiance étant sincère, nous ne regretterions pas de l'avoir laissée paraître, quand même elle aurait compromis quelque chose, mais elle n'a rien compromis»<sup>158</sup>. Di questo ritorno di tanti cattolici ultramontani a un atteggiamento critico verso il governo si compiacque la stampa cattolico-liberale, vedendovi confermata la giustezza delle sue previsioni politiche. Sull'«Ami de la religion», ad esempio, Carné si rallegrò che l'opinione pubblica cattolica avesse infine ritrovato un'unità tanto preziosa in un momento così delicato, e che «la portion des catholiques qui avait si tristement répudié les garanties du droit commun» avesse «commencé à comprendre que les abdications ne profitent jamais à aucune cause, et que le seul moyen efficace pour faire respecter son propre droit, c'est de professer un profond respect pour le droit d'autrui»; Carné notava così

---

<sup>156</sup> Su questa brochure e le dure risposte che essa suscitò tra le fila del cattolicesimo francese, cfr. MAURAIN, pp. 355-73. In generale, sulle reazioni francesi agli eventi italiani del 1859-60, cfr. *ivi*, pp. 326-98.

<sup>157</sup> I testi del decreto e del relativo rapporto di Billault sono riportati in «L'Ami de la religion», n.s., 4 (1860), p. 249, e parzialmente citati in MAURAIN, pp. 367-8 (corsivo mio).

<sup>158</sup> Lettera del 27 gennaio 1860, citata in VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. III, p. 306.

che i cattolici ultramontani si erano «vus rejetés par la tempête sur le rivage qu'un trop grand nombre d'entre eux avait si malheureusement déserté» solo alcuni anni prima<sup>159</sup>.

Se una convergenza politica delle varie anime del cattolicesimo francese in effetti vi fu, di fronte ai pericoli che stava correndo il potere temporale, essa non si collocava però – come auspicava Carné – sul piano di un sincero riconoscimento delle libertà e del diritto comune. Al contrario, il riemergere di fenomeni insurrezionali entro e fuori i confini dello Stato pontificio e l'incombere di una nuova minaccia rivoluzionaria su Roma, considerati sintomi di una permanenza della Rivoluzione in seno alle società europee causata dall'incapacità di prendere le distanze dai suoi principî, non fecero che revitalizzare categorie contro-rivoluzionarie e anti-liberali che già circolavano ampiamente negli ambienti intransigenti. In realtà, quelle categorie non avevano mai cessato di permeare quegli ambienti, ma erano state ammantate di un realismo politico che (come negli articoli di Veuillot del giugno 1857) tendeva a smussarne o ometterne strategicamente gli aspetti più acutamente anti-moderni. La stessa indulgenza interpretativa, per calcolata che fosse, con cui era stato considerato l'Ottantanove dopo il colpo di Stato e negli anni successivi, nel tentativo di costruire un'intesa quanto più condivisa possibile con il governo imperiale, era ora ampiamente rigettata in nome di una condanna radicale e indistinta della rivoluzione (Ottantanove incluso) come fenomeno essenzialmente anti-cristiano.

Sull'«Univers», in particolare, la riemersione (o meglio, la rinnovata rivendicazione) di uno schema interpretativo rigidamente contro-rivoluzionario risaliva in realtà già a prima del 1859. A farsene interprete era stato soprattutto Coquille, il redattore specializzato in questioni storico-giuridiche, il quale, tra il 1851 e il 1852, si era fatto carico – come detto – di precisare la linea del giornale rispetto alla rivoluzione del 1789 e ai suoi «principes». Allora Coquille si era limitato a riproporre e argomentare una distinzione che già circolava e godeva di un certo credito in ambito cattolico, quella, cioè, tra un Ottantanove propriamente rivoluzionario e massonico, rappresentato dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e dalle decisioni delle varie assemblee rivoluzionarie, e un Ottantanove tradizionale e monarchico, espressione dei *cabiers de doléances* e del riformismo regio. Ora, questa distinzione era già stata messa in discussione dallo stesso Coquille agli inizi del 1857. In un articolo-recensione alla seconda edizione dell'*Histoire de la révolution française* di Jean-Joseph-François Poujoulat<sup>160</sup>, il redattore dell'«Univers» aveva infatti attaccato l'azione riformatrice della monarchia nel suo insieme, accusando

---

<sup>159</sup> Cfr. L. DE CARNÉ, *Quelques enseignements*, «L'Ami de la religion», n.s., 4 (1860), pp. 433-4.

<sup>160</sup> Cfr. J.-J.-F. POUJOLAT, *Histoire de la révolution française*, 2<sup>e</sup> édition, 2 voll., Tours 1857; la prima edizione uscì nel 1848. Su Poujoulat, cattolico legitimista e oppositore all'impero, redattore per molti anni dell'«Union»,



Luigi XVI di aver affrettato «lui-même la Révolution avec une persévérance et une candeur inouïes»: «L'histoire impartiale – continuava – avoue que la Révolution a été préparée par la royauté; il en résulte que le fameux mouvement de 1789 n'a rien eu de national et de spontané»<sup>161</sup>. E se pareva ancora disposto ad apprezzare la «tendance éminemment rétrograde» rappresentata dai *cabiers*, nondimeno Coquille bollava come «insigne comédie» la convocazione degli Stati generali, che non rappresentavano per nulla la nazione ma erano già, ancora prima che si consumassero le usurpazioni del Terzo Stato, «une assemblée démocratique» nella peggiore accezione del termine. L'intento di Coquille, nel rivedere criticamente il ruolo della monarchia, contraddicendo quanto affermato cinque anni prima, era piuttosto chiaro: sostenere la responsabilità diretta delle riforme di Luigi XVI nel fomentare un processo rivoluzionario totalmente delegittimato significava sconfessare tutta l'opera della monarchia d'*ancien régime*, compromessa dall'assolutismo e dal gallicanesimo, e sbarazzarsi così una volta per tutte della sua ingombrante eredità, proponendo come una soluzione il ritorno integrale a quell'ideale di *societas christiana* teocratica che aveva ben poco in comune con l'*ancien régime*. La monarchia di Luigi XVI e la Rivoluzione, per Coquille e gli intransigenti, erano insomma due facce della stessa degenerazione anti-cristiana, e andavano egualmente rigettate e superate.

Da quel momento, lo schema intransigente cominciò a venir riproposto con maggior evidenza sulle colonne dell'«Univers». Se gli articoli di Veuillot del dicembre 1857, segnalati da Maret a Rouland, avevano ribadito il valore anti-cristiano della coppia Rivoluzione-liberalismo, pur evitando prudentemente di chiamare in causa in maniera esplicita l'Ottantanove e di rimettere in discussione l'atteggiamento possibilista mostrato pochi mesi prima, nel maggio 1858, invece, Coquille non si fece scrupoli ad attaccare frontalmente e in maniera ampia e articolata la «Révolution de 1789». Il suo punto di partenza era abbastanza generico: prendendo le mosse dalla sentenza di Maistre («c'est une œuvre satanique»), Coquille ribadiva che la Rivoluzione non aveva alcun progetto politico alla base, ma era «une tentative désespérée pour abolir le christianisme». Quel carattere essenzialmente apolitico e anti-cristiano egli non lo ascriveva però solo alla Rivoluzione intesa come categoria proteiforme sovrastorica, ma anche, in concreto, all'Ottantanove e all'opera dei costituenti. La loro assemblea, dominata dalle logge massoniche e dalle società segrete, non aveva avuto altro scopo se non distruggere la Chiesa e la religione, e bastava sfogliare il *Bulletin des lois* per ravvisare nei vari decreti «un plan parfaitement conçu, qui embrasse l'extirpation totale du catholicisme». Non vi era stata

---

cfr. DPF, 5 (1891), p. 31. Coquille deformava evidentemente il senso complessivamente monarchico che Poujoulat, legittimista di ferro, intendeva conferire alla propria ricostruzione storica.

<sup>161</sup> Cfr. «L'Univers», 5 gennaio 1857, poi riedito in J.-B.-V. COQUILLE., *Du césarisme dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Paris 1872, pp. 26-35.

quindi nessuna volontà di riforma, nessun mal concetto idealismo all'origine dei mali scaturiti dall'Ottantanove, ma un metodico progetto di distruzione religiosa:

La révolution de 1789 – chiudeva Coquille – n'est pas politique; elle n'a pas enfanté une école politique. Ceux qui se disent ses héritiers inclinent autant vers le despotisme que vers la liberté. Ils patronnent les révoltes de l'Italie, qui sont sociales, et menacent la papauté; ils passent sous silence l'oppression de l'Irlande. L'Angleterre, la seule nation qui méprise et repousse toutes les idées de 89, est leur grande amie. Quelle folle contradiction! Non, ce n'est pas une contradiction: l'Angleterre est l'adversaire du S. Siège et du catholicisme. L'impuissance politique de la Révolution est le fait le plus saillant de l'histoire moderne. [...]

Certes, dans la pratique, les principes révolutionnaires sont plus ou moins mêlés de politique; mais cet accessoire ne doit pas nous fermer les yeux sur ce qui en est le fond. La série des événements, aussi bien que la logique, assigne à la Révolution un caractère essentiellement anti-catholique<sup>162</sup>.

Una simile lettura, se da un lato era del tutto coerente con le interpretazioni complottistiche dell'Ottantanove che avevano caratterizzato sin dal principio la cultura intransigente e contro-rivoluzionaria, dall'altro contrapponeva un muro invalicabile, almeno a rigor di logica, alla possibilità che i "veri" cattolici accettassero un regime che affermava di fondarsi sulla «France régénérée par la Révolution de 89». E tuttavia, questo irrigidimento interpretativo circa l'Ottantanove non era appannaggio esclusivo dell'«Univers», ma trovò qualche risonanza, nel clima di tensione e di assedio successivo all'insurrezione delle Romagne, anche in un giornale di orientamento cattolico-liberale come «L'Ami de la religion»<sup>163</sup>. In realtà, più che di accenti nuovi si trattava di temi e polemiche che avevano già circolato nella rivista un decennio prima; non a caso se ne faceva interprete uno dei decani della redazione, Champaigny, il quale già nel 1849-50 – come detto – aveva avuto modo di esprimere posizioni critiche verso l'Ottantanove. Nel febbraio 1860, al termine di una serie di articoli<sup>164</sup> tesi a smascherare l'uso ingannevole che i rivoluzionari facevano di parole d'ordine come nazionalità, libertà,

---

<sup>162</sup> «L'Univers», 21 maggio 1858, poi riedito in COQUILLE., *Du césarisme dans l'antiquité*, pp. 17-26.

<sup>163</sup> Nel marzo 1859 «L'Ami de la religion» subì un importante mutamento nella linea editoriale, passando da trisettimanale a quotidiano; la redazione, diretta dal 1855 dall'abbé André Sisson, conobbe allora un certo rimaneggiamento, con l'ingresso di alcuni giovani redattori di sentimenti liberali, come il principe Augustin Galitzin, e confermò con forza il proprio programma cattolico-liberale, riassunto con queste parole d'ordine dal direttore: «Respect pour l'ordre et les lois de notre pays, *acceptation franche des principes reconnus dans la société moderne*, attachement à ces doctrines de liberté religieuse, sans lesquelles le catholicisme ne marcherait pas dans sa force, dévouement inviolable à la sainte Eglise et à la papauté immortelle»; «L'Ami de la religion», 183 (1859), p. 450 (corsivo mio). Una rapida panoramica sulla storia di questo giornale in M. P. DOUGHERTY, *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion. History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaper*, «The Catholic Historical Review», 77 (1991), pp. 21-41.

<sup>164</sup> Cfr. F. DE CHAMPAIGNY, *De la puissance des mots dans la question actuelle*, «L'Ami de la religion», n.s., 4 (1860), pp. 393-8 e 413-9; gli articoli furono subito dopo raccolti in brochure con un titolo leggermente modificato: *De la puissance des mots dans la question italienne*, Paris 1860.

progresso, egli si domandava polemicamente: «qu'est-ce donc que la révolution?», dandosi una risposta non molto dissimile da quella di Coquille: «la révolution, c'est la haine de l'Eglise catholique». Certo, Champagny sembrava voler evitare generalizzazioni eccessive e precisava che «en 1789, il y a eu une foule d'intentions droites et sincères, une foule de souhaits très-légitimes, de réformes très-acceptables, d'innovations salutaires et utiles». Il suo discorso tendeva nondimeno ad annettere a pieno titolo l'Ottantanove a quel processo di rivolta contro il cattolicesimo di cui gli intransigenti ravvisavano il dipanarsi nella moderna storia europea:

Mais dès 1789, le fond de la pensée révolutionnaire, son but principal, sa passion la plus intime, sinon la plus dominante, a été la haine du christianisme et de l'Eglise. Et les moyens, en 1789, il faut bien le dire sans manquer de respect à tant d'âmes droites, d'illusions généreuses, de convictions sincères qui furent alors, les moyens ont été les moyens qui convenaient à ce but: le mensonge, la révolte, la violence, le meurtre<sup>165</sup>.

Se le parole di Champagny, scritte sotto la pressione della crisi del momento, testimoniavano l'esistenza di una cultura contro-rivoluzionaria e intransigente comune e largamente trasversale, che permeava, al di sotto delle divergenze politiche, larga parte del cattolicesimo coevo, interessando anche personalità che venivano ascritte al fronte cattolico-liberale<sup>166</sup>, esse nondimeno rimasero sostanzialmente isolate nella stampa di orientamento cattolico-liberale. Nonostante la comune levata di scudi in difesa del potere temporale, infatti, cattolici intransigenti e liberali rimanevano distanti e, sotto certi punti di vista, le divergenze politiche andarono approfondendosi, anziché riassorbendosi, dopo il 1860. Il nodo dirimente continuava infatti a risiedere nell'accettazione delle libertà moderne e in generale dell'assetto socio-politico inaugurato dalla rivoluzione francese: mentre i cattolici intransigenti vi vedevano una condizione deteriore e transitoria, che andava accettata solo in via ipotetica e senza che ciò precludesse in alcun modo il ripristino integrale di un regime di cristianità, i cattolici liberali riconoscevano l'irreversibilità del nuovo ordinamento e ne coglievano le potenzialità in favore di una più efficace azione dei cattolici nella società. Quella divergenza si rifletteva anche sulle rispettive opzioni intorno alla questione romana e al modo in cui si poteva risolvere al meglio l'instabilità dello Stato pontificio, cioè, in ultima analisi, in merito alla possibilità e all'opportunità di esportare a Roma i «principes de 1789».

---

<sup>165</sup> Ivi, p. 27 (corsivi miei).

<sup>166</sup> Bisogna comunque precisare che Champagny manteneva una posizione abbastanza eccentrica negli ambienti cattolico-liberali e, ad esempio, non condivideva la linea politica del nuovo «Correspondant» («Je n'aime pas toujours sa polémique, j'aime moins encore sa politique», scriveva a Foisset nel 1857), al quale rimproverava di commettere lo stesso errore dell'«Univers», legando troppo strettamente i destini della Chiesa a un «système politique», cioè al sistema della libertà politica; cfr. Champagny a Foisset, 29 gennaio 1857, in ADCO, *Foisset*, 34 J 105, fasc. «Champagny», n. 20.

Su un punto, tutti sembravano d'accordo: quello papale era un governo d'*ancien régime*. Questa constatazione, però, si basava su e portava a valutazioni profondamente diverse. Per i cattolici liberali, infatti, appartenere all'*ancien régime* significava rifiutare le trasformazioni socio-politiche dell'Ottantanove. Lacordaire, ad esempio, nell'opuscolo *De la liberté de l'Italie et de l'Eglise*, riteneva fossero tre i principi fondamentali che segnavano il confine tra vecchio e nuovo ordinamento: l'eguaglianza civile, la libertà politica e la libertà di coscienza<sup>167</sup>. Ora, la profonda discrepanza che esisteva tra il sistema di governo di Roma e quello ormai vigente in quasi tutti i paesi europei costituiva un pretesto perennemente sfruttato dai detrattori del potere temporale, i quali avevano buon gioco a presentarlo come incompatibile con i principi moderni e incapace di rispettarli, quindi destinato ad essere travolto. Al contrario, i cattolici liberali, convinti che non sussistesse un'incompatibilità dottrinale insuperabile tra cattolicesimo e istituzioni moderne, ritenevano – come affermava Léon Lavedan sull'«*Ami de la religion*» all'inizio del 1860 – «qu'à Rome le pouvoir temporel du successeur de saint Pierre est parfaitement conciliable avec tous les perfectionnements civils, politiques, sociaux, intellectuels, et que le dogme n'y enchaîne pas la loi»<sup>168</sup>, cosicché il miglior modo per confutare le calunnie e le accuse dei nemici della S. Sede era quello di adeguare l'amministrazione romana alle esigenze dei tempi, mediante una cauta e progressiva azione di riforma.

“Essere dell'*ancien régime*” aveva invece ben altro significato per i cattolici intransigenti dell'«*Univers*», e costituiva ai loro occhi un motivo di vanto, non una debolezza del governo papale. Roma – scriveva Victor de Maumigny in risposta alle critiche dell'«*Opinion nationale*» contro l'arretratezza dello Stato della Chiesa – «est bien “l'ancien régime à sa dixième puissance”, c'est-à-dire la civilisation chrétienne dans toute sa dignité, dans toute sa liberté, dans toute sa fixité, et cela malgré les imperfections inévitables qui sont la suite de la faiblesse et

---

<sup>167</sup> Cfr. H. LACORDAIRE, *De la liberté de l'Italie et de l'Eglise*, Paris 1860, p. 32; sull'opuscolo cfr. A. PHILIBERT, *Henri Lacordaire*, Paris 2016, pp. 630-3. Come aveva affermato in un discorso del luglio 1854, Lacordaire riteneva che quei tre principi costituissero gli «*éléments fondamentaux de la Révolution ou de l'esprit moderne*», cioè il suo portato positivo, che andava assolutamente distinto dalle violenze e dalle distruzioni rivoluzionarie; cfr. *Discours sur la loi de l'histoire, prononcé dans la séance publique de l'Assemblée de législation de Toulouse, le 2 juillet 1854*, in *Œuvres du R.P. Henri-Dominique Lacordaire*, vol. VII, Paris 1872, p. 294, sul quale cfr. B. MONTAGNES, *Le Discours sur la loi de l'histoire (Toulouse, 2 juillet 1854)*, in *Lacordaire et quelques autres... religion et politique*, sous la dir. de M.-O. Munier, Toulouse 2003, pp. 43-51. Accusato da Montalembert di voler «*réhabiliter l'idée et le mot même de Révolution*», Lacordaire si era difeso ribadendo le sue idee; cfr. Montalembert a Lacordaire, 23 agosto 1854, e Lacordaire a Montalembert, 29 agosto 1854, in MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté*, pp. 39-47. Riferendosi al discorso di Tolosa, Lacordaire spiegava a Du Boys: «*Comme vous, [...] j'ai répudié l'esprit révolutionnaire, puisque parlant du pôle négatif de la révolution, j'ai dit que, si on le regardait, tout est atroce. Mais j'ai distingué dans la révolution un autre pôle ou élément, que j'appelle l'esprit moderne et que je réduis à ces trois points: l'égalité civile, la liberté religieuse et la liberté politique*»; Lacordaire a Du Boys, 28 luglio 1854, in ADB, 08.2.016, n. 41 (corsivi miei). L'identificazione dell'eredità positiva della rivoluzione con quei tre principi basilari era particolarmente cara a Lacordaire, che la ribadì anche nella sua biografia di Ozanam; cfr. H. LACORDAIRE, *Frédéric Ozanam*, Paris 1856, pp. 13-4.

<sup>168</sup> Cfr. «*L'Ami de la religion*», n.s., 4 (1860), p. 121.

des passions des hommes. Oui, Rome, c'est "*l'ancien régime*", c'est-à-dire *la souveraineté de Dieu et du Christ*, et sur la société et sur l'homme tout entier». E rincarava: «Oui, Rome est "de l'ancien régime", car elle est du *régime créé par Dieu à l'origine du monde*, et rétabli par lui sur le Calvaire»<sup>169</sup>.

Ponendosi in questa prospettiva, gli intransigenti respingevano ogni tentativo di riformare l'amministrazione romana come un cedimento alla Rivoluzione: come si poteva pensare di mettere mano a un ordinamento integralmente cristiano per renderlo più aperto e sensibile alle conquiste rivoluzionarie e a quei «*droits de l'homme*» che erano la negazione assoluta dei «*droits de Dieu*»? «*Leur alliance implique contradiction dans les termes*» – affermava Maumigny – e Roma aveva da tempo operato una scelta netta e irrevocabile in proposito. Di fronte al radicalizzarsi della questione romana, la difesa a oltranza del potere temporale e delle sue strutture politiche si traduceva così, nel discorso intransigente, in un'esaltazione del suo carattere anti-moderno e in una contrapposizione polemica tra la solidità delle istituzioni cristiane di Roma e la fragilità delle istituzioni di matrice rivoluzionaria che andavano prendendo piede in Europa. Anche il vescovo Pie, commentando, in una lettera pastorale del settembre 1859, la ribellione delle Romagne contro il loro legittimo sovrano, scriveva perentoriamente: «*C'est rendre un simple hommage à la vérité et faire un acte de pure justice que de proclamer, à divers égards du moins, la supériorité manifeste des institutions romaines sur les institutions toujours ébranlées et chancelantes de nos temps modernes*»<sup>170</sup>.

Lungo quella china, il dibattito intorno alla natura del potere temporale finiva inevitabilmente per incrociare la più generale questione della portata e del significato di quei «*principes de 1789*» in nome dei quali s'invocavano le riforme socio-politiche per lo Stato pontificio. In effetti, se si accettava di riconoscere nei valori del 1789 dei "principi", cioè, etimologicamente, degli assunti fondamentali, validi sempre e a prescindere dal contesto, allora era necessario ammettere che fosse possibile e giusto applicarli ovunque e ricercarne un'applicazione quanto più estesa possibile. Ma proprio su quel punto, i cattolici intransigenti non erano disposti ad accordarsi né con gli avversari del potere temporale, né con i più moderati fautori delle riforme: l'incompatibilità tra il governo papale e i principi del 1789 non risiedeva tanto nella natura tutta eccezionale del primo, quanto nell'esito che si era invariabilmente prodotto

---

<sup>169</sup> «L'Univers», 22 gennaio 1860 (corsivi miei).

<sup>170</sup> *Lettre pastorale adressée au clergé du diocèse à l'occasion de la révolte des Romagnes* (28 settembre 1859), in *Œuvres de Mgr l'Evêque de Poitiers*, vol. III, Paris 1884, p. 479. Alla fine del luglio 1859, Pie scriveva in una lettera al papa: «*de gouvernement temporel du Vicaire de Jésus-Christ est aujourd'hui l'asile à peu près unique de la politique orthodoxe. [...] la crise actuelle est moins politique et internationale que religieuse et ecclésiastique. C'est un effort suprême de la révolution et de l'enfer pour introduire les principes de 89 dans toute l'Italie et jusque dans les Etats de l'Eglise, afin que l'Eglise n'ait plus ni la pensée ni la possibilité de rétablir les principes du droit chrétien dans les sociétés civiles, ainsi qu'elle vient de le faire si heureusement au sein d'une grande nation par le concordat autrichien*»; ivi, p. 424 (corsivo mio).

in tutti i paesi in cui quei principî erano stati applicati, cioè la secolarizzazione delle istituzioni e della società. Sulla «Civiltà cattolica» questa tesi fu difesa con particolare vigore dal padre Curci, in un articolo del novembre 1859 che ebbe una certa risonanza in Francia<sup>171</sup>. Il gesuita sosteneva che «l'*introduzione dello spirito moderno* nell'ordinamento di questi Stati [pontifici] [...] avrebbe [avuto] per immancabile effetto la loro *assoluta deformazione*», rendendo impossibile il raggiungimento di quei fini, temporali e spirituali, che formavano la vera ragion d'essere negli Stati della Chiesa. Del resto, cosa ci si poteva aspettare di positivo dai «famosi principî del 1789 e dalle loro legittime illazioni»? Quali risultati, intenzionali o no, essi avrebbero prodotto a Roma? Bastava guardarsi attorno per farsene un'idea: «se le riforme debbono attuare le idee novelle e i principî dell'89 colle loro illazioni, essi non possono produrre negli Stati della Chiesa effetto diverso da quello che han prodotto per tutto altrove; e *per tutto altrove non fecero altro che scristianeggiare la società e i governi*, conducendo l'una e gli altri [al] naturalismo»<sup>172</sup>.

Se gli intransigenti francesi condividevano al fondo la tesi del gesuita italiano, non potevano però riprodurla senza accorgimenti e cautele: i crescenti attacchi della stampa anticlericale contro i difensori del papato, accusati di tradire i principî del proprio paese e di propugnare il ritorno alla teocrazia, ma anche la suscettibilità occhiuta di un regime politico sottoposto a forti sollecitazioni e non più disponibile a tollerare intemperanze verbali<sup>173</sup> rendevano quanto mai necessario misurare accuratamente le parole, soprattutto su temi così delicati. Da questo punto di vista la questione romana non fece dunque che esasperare le torsioni dialettiche a cui il sintagma «principes de 1789» era stato sottoposto negli anni precedenti da parte dei cattolici intransigenti. Affievolitasi l'esigenza politica di trovare un terreno di accomodamento con quell'orizzonte valoriale, essi si sentivano ormai liberi di attaccarlo apertamente, accentuando la contrapposizione tra principî moderni e principî cattolici e insistendo sulla necessità di conformare la politica e le istituzioni ai secondi e non ai primi. Allo stesso tempo, però, il sintagma si faceva più insidioso, per la sua natura istituzionale ma anche per l'insistenza retorica con cui gli uomini di governo e lo stesso imperatore<sup>174</sup> continuavano a presentarlo nei loro discorsi quale emblema della tradizione politica francese; ed era proprio su

---

<sup>171</sup> [C. M. CURCI], *Le riforme negli Stati della Chiesa*, «Civ. Catt.», s. IV, vol. IV (1859), pp. 401-22.

<sup>172</sup> Ivi, pp. 408 e 410-11 (ultimo corsivo mio).

<sup>173</sup> Tutti i maggiori organi di stampa cattolici, dall'estate 1859 in poi, furono spesso colpiti dagli avvertimenti della censura e subirono processi e condanne per trasgressioni alla legislazione sulla stampa.

<sup>174</sup> Poco dopo l'attentato di Orsini, nel discorso di apertura della sessione legislativa, l'imperatore aveva ad esempio affermato: «Qu'est-ce que l'Empire? Est-ce un gouvernement rétrograde, ennemi des lumières, désireux de comprimer les élans généreux et d'empêcher dans le monde *le rayonnement pacifique de tout ce que les grands principes de 89 ont de bon et de civilisateur*? Non. Non, l'Empire a inscrit ces principes en tête de sa Constitution»; *Discours, messages, lettres*, p. 143 (corsivo mio).

quel sintagma che i cattolici venivano sempre più spesso sollecitati a prendere posizione dai loro avversari, i quali pretendevano un'adesione totale e senza esitazioni, come se accettare i principi del 1789 fosse ormai diventata una necessaria patente di civismo.

Desiderosi di rivendicare e difendere la propria intransigenza dottrinale, ormai non più frenata da considerazioni di opportunità politica, ma attenti al tempo stesso a non incappare nei rigori di una censura quantomai attenta e rigorosa, i pubblicisti intransigenti cominciarono a servirsi di particolari cautele retoriche e linguistiche. Un interessante campionario, in questo senso, veniva proposto da Joseph Chantrel in un articolo inserito sull'«Univers» il 13 dicembre 1859, che s'inseriva in una trattazione in più parti relativa al problema delle riforme nello Stato pontificio ed era sostanzialmente – e dichiaratamente – una trasposizione, talvolta letterale, del sopracitato articolo di Curci<sup>175</sup>. Toccando il problema degli effetti secolarizzatori dei «principes de 1789», Chantrel si concedeva una digressione sulla classica distinzione tra i due Ottantanove, quello buono e quello cattivo:

il y a deux 89, l'un qui ne rompait pas avec la tradition, et qui voulait réformer sans détruire, comme le témoignent les cahiers des provinces; l'autre qui voulait reconstruire la société de fond en comble, et qui aboutit naturellement à 93. Il y a aussi deux espèces différentes d'esprits modernes: l'un est l'esprit du christianisme, qui a rompu avec les idées païennes, dont le développement menait directement, malgré les grands mots de liberté dont il se couvrait, au despotisme le plus effrayant et à l'oppression des faibles et des petits; l'autre est le retour à ce paganisme qui ne connaît plus ni charité ni religion, et qui, détrônant Dieu, substitue les droits de l'homme aux droits du Ciel, renversement monstrueux qui ne peut conduire qu'aux abîmes, comme une expérience de trois quarts de siècle le démontre surabondamment<sup>176</sup>.

Chantrel riproponeva così una distinzione sempre più fragile e inconsistente, che non si sforzava neanche più di puntellare con qualche abbozzo di elemento storico (eccezion fatta per il sempreverde riferimento ai «cahiers des provinces»); soprattutto, non faceva nulla per nascondere il carattere meramente retorico e affabulatorio di una distinzione troppo scopertamente priva di effettivo contenuto. Anche il riferimento all'«esprit du christianisme, qui a rompu avec les idées païennes» fautrici del dispotismo non era che un maldestro tentativo di adattare la maschera “buona” dell'Ottantanove allo schema intransigente. Lo stesso Chantrel, del resto, sembrava poco convinto della sua digressione, e difatti la concludeva ammettendo eloquentemente che «il faut donner à ces mots, si l'on ne veut être trompé, le sens qu'y attache le

---

<sup>175</sup> J. CHANTREL, *Les réformes dans les Etats de l'Eglise*, «L'Univers», 13 dicembre 1859, riedito in ID., *La royauté pontificale devant l'histoire et la bonne foi*, Paris 1860, pp. 253-68. Su Chantrel, seminarista mancato, poi professore in varie istituzioni educative private e infine giornalista di professione, cfr. «Annales catholiques», 48 (1884), pp. 580-6, e M. Chantrel, *Un filon de sa vie et de son œuvre*, «Revue du monde catholique», 78 (1884), pp. 918-24.

<sup>176</sup> CHANTREL, *La royauté pontificale devant l'histoire et la bonne foi*, pp. 255-6.

libéralisme contemporain, dont les principes ont forcé aussi d'entendre le mot libéral dans un autre sens que celui de liberté»<sup>177</sup>.

Parallelamente il giornalista dell'«Univers» circondava il sintagma, quando non poteva evitare di ricorrervi, con circonlocuzioni del tipo: «partie mauvaise des principes de 89» o «ce qu'on appelle les principes de 89», per veicolare l'idea che vi fosse una parte sana, dei “veri” principî del 1789 che egli si guardava bene dal rifiutare. Più frequente, però, era l'utilizzo di espressioni alternative, meno connotate politicamente e meno scottanti, che permettevano di alludere polemicamente ma in maniera più sicura agli stessi obiettivi; in particolar modo, Chantrel impiegava spesso il sintagma «principes modernes», che conservava una forte contiguità con l'altro ma, omettendo la determinazione cronologica, presentava un tono più generico. Che quei «principes modernes» fossero in realtà proprio i «principes de 1789» lo mostra il confronto tra un passo di Chantrel e il corrispettivo di Curci: mentre questi, dopo aver attaccato la legislazione ecclesiastica piemontese, esclamava: «Ecco dunque cosa s'intende per governo civile, secondo le idee moderne e secondo i *principi dell'89*!», il pubblicista francese riteneva più prudente tradurre le sue parole con un più neutro: «Voilà donc l'idéal d'un gouvernement civil ou libéral, entendu d'après les *principes modernes*»<sup>178</sup>.

Proprio questo ricorso a una fraseologia della sostituzione o, se si vuole, della sottrazione costituì la strategia maggiormente seguita dai cattolici intransigenti dopo il 1860 per colpire il contenuto socio-politico dei «principes de 1789» senza però esporsi in una critica frontale al sintagma costituzionale. In particolare, su tale accortezza espressiva costruì la sua linea il giornale «Le Monde», che raccolse l'eredità e quasi tutti i redattori del defunto «L'Univers» (tranne i fratelli Veuillot, sui quali pesava l'ostracismo del governo), mantenendosi però su posizioni politicamente più moderate rispetto al predecessore, per non incorrere nei fulmini della censura e nei danni economici provocati da una nuova soppressione<sup>179</sup>. Sfogliandone i numeri, salta all'occhio la rarità dei riferimenti ai «principes de 1789»: si ricorreva al sintagma per lo più in contesti innocui (ad esempio, in citazioni di seconda mano) e privi di

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 256 (corsivo mio).

<sup>178</sup> Rispettivamente [CURCI], *Le riforme negli Stati della Chiesa*, p. 414, e CHANTREL, *La royauté pontificale devant l'histoire et la bonne foi*, p. 265 (corsivi miei).

<sup>179</sup> «Le Monde» intraprese le sue pubblicazioni il 18 febbraio 1860; il *propriétaire-gérant* dell'«Univers», Eugène Taconet, imprenditore nelle forniture militari, che nel luglio 1857 aveva acquisito l'intera proprietà di quel giornale con un forte investimento, fu autorizzato dal governo a riscattare i diritti editoriali della «Voix de la vérité», organo cattolico fondato da Jacques-Paul Migne languente da anni, e a fondare un nuovo giornale; cfr. P. PIERARD, *L'abbé Migne journaliste*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. par A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris 1985, pp. 98-100. Veuillot, che sperava di creare un proprio organo in Belgio o in Svizzera, criticò l'operazione di Taconet, sospettando che «le Monde ne dira pas tout ce qui va être à dire»; Veuillot alla sorella Elise, 20 febbraio 1860, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XX, p. 150. Cfr. anche Veuillot a Du Lac, 2 marzo 1860, ivi, p. 156-8, e in generale le sue lettere di quei mesi.



particolare carica polemica, oppure lo si trovava usato con intenti sarcastici, per motteggiare il culto pomposo che gli tributavano i liberali. Al contrario, i redattori del «Monde» facevano largo uso, soprattutto negli articoli più battaglieri, di formule sostitutive: «principes de la société moderne», «principes modernes», la più esplicita «grands principes modernes», ma anche «principes nouveaux» o, più genericamente, «autres principes»<sup>180</sup>. Talvolta poteva capitare che in uno stesso articolo, a qualche riga di distanza, si ricorresse ora al sintagma ufficiale, ora a una sua forma edulcorata, a seconda che il significato della frase fosse più o meno polemico. Ad esempio, Chantrel, in un editoriale dell'aprile 1861, deplorando «des lois spéciales contre le clergé», chiedeva polemicamente ai giornali liberali e anticlericali come si potessero conciliare quelle leggi con i «principes de 1789» (di cui esse costituivano a suo dire una violazione), ma subito dopo, volendo criticare l'uso che si faceva di quei principî «pour dépouiller l'Eglise de tous ses privilèges», li evocava con il più generico «principes modernes»<sup>181</sup>.

Spogliandolo di ogni connotazione cronologica, quelle espressioni consentivano comunque agli intransigenti del «Monde» di attaccare il sintagma in ciò che aveva ai loro occhi di più pericoloso: la rivendicazione di principio, l'idea, cioè, che ai principî cristiani, ai quali doveva conformarsi una società retamente organizzata, si pretendesse di sostituire principî nuovi, fabbricati dall'uomo; per loro, infatti, l'errore più grave consisteva nel voler erigere il portato liberale dell'Ottantanove in verità assoluta, più o meno apertamente concorrente alla verità della Chiesa. Proprio su quel punto «Le Monde», fin dai suoi primi numeri, imbastì una dura polemica contro «l'école catholique libérale» incarnata dal «Correspondant» e dall'«Ami de la religion», rispolverando molti degli argomenti già usati da Morel sull'«Univers» e brandendo soprattutto l'arma sempreverde della *Mirari vos*. Questa volta, però, le accuse dei cattolici intransigenti erano più circostanziate e si focalizzavano su un aspetto ben definito: l'acquiescenza dei cattolici liberali al lessico liberale, o peggio, rivoluzionario, e il loro frequente ricorso al sintagma «principes de 1789». Non solo essi rivendicavano «la liberté de conscience, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la reconstitution de l'Eglise sur ses bases primitives», ma riconoscevano in esse dei «grands principes modernes»<sup>182</sup>. Attaccando le dichiarazioni liberali

---

<sup>180</sup> Cfr. «Le Monde», 13, 17, 25 marzo 1860, 17 maggio 1860, 14 luglio 1860, 26 febbraio 1861, 27 marzo 1861, 20 aprile 1861. In questa catalogazione si è scelto di non considerare le occorrenze dell'espressione «principes révolutionnaires», poiché più connotata in senso autonomo.

<sup>181</sup> «Le Monde», 20 aprile 1861: «nous nous demandons comment les *principes de 1789* s'accordent avec ces lois. M. Limayrac [redattore-capo della «Patrie»] ne juge pas à propos de nous le dire. En somme, nous voyons bien qu'on se sert des *principes modernes* pour dépouiller l'Eglise de tous ses privilèges; mais quand elle réclame le bénéfice de la loi commune, on lui rappelle aussitôt qu'on a besoin contre elle de précautions particulières» (corsivi miei).

<sup>182</sup> Ivi, 17 marzo 1860.

dell'abbé Sisson, direttore dell'«Ami de la religion»<sup>183</sup>, Du Lac poneva la questione in termini molto netti: se il giornale cattolico-liberale era sincero e accettava davvero «ces grands principes modernes dont il fait tant de bruit» in quanto principi, allora doveva riconoscerli come universalmente validi:

S'il les proclame, ce n'est pas seulement pour certains temps, pour certains lieux, à raison de certaines circonstances, mais pour toutes les circonstances, pour tous les lieux, pour tous les temps. A ses yeux, l'application de ces principes n'est pas simplement motivée par l'état particulier de telle ou telle société, de telle ou telle époque; elle est impérieusement réclamée, toujours et partout, par la conscience humaine, au nom de la vérité et de la justice.

Ma una simile dottrina – continuava Du Lac – era formalmente condannata dalla *Mirari vos* e da tutta «la conduite de l'Eglise pendant de longs siècles», poiché, «en principe, la liberté de conscience, l'égalité des cultes, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, sont choses contraires à l'ordre, parce qu'il est contraire à l'ordre, à la loi de Dieu, qu'une nation ne soit pas catholique, ou que l'étant, elle ne soit pas constituée catholiquement»<sup>184</sup>. Certo, Du Lac si guardava bene dal chiamare esplicitamente in causa il sintagma iscritto in testa alla costituzione, ma il senso del suo discorso era comunque chiaro: patrocinare i valori liberali in quanto «principes», del 1789 o meno, costituiva un'evidente e consapevole trasgressione della dottrina cattolica formalmente insegnata dalla Chiesa<sup>185</sup>.

A questo proposito si andava evidentemente aprendo una frattura sempre più marcata e consapevolmente ammessa tra cattolici intransigenti e cattolici liberali, una frattura che si basava su visioni storico-politiche e dottrinali differenti, ma che si traduceva anche in scelte e consuetudini linguistiche divergenti. Mentre gli uni maneggiavano con crescente imbarazzo il sintagma «principes de 1789» e gli preferivano espressioni meno connotate, gli altri vi ricorrevano con frequenza crescente e con una certa naturalezza. Significativo, in questo senso, era l'articolo pubblicato sull'«Ami de la religion» da Edouard Bonnier una decina di giorni

---

<sup>183</sup> Cfr. «L'Ami de la religion», n.s., 4 (1860), pp. 618-20 e 664-5. Sisson ribadiva i capisaldi del programma cattolico liberale, ricorrendo ampiamente all'*autoritas* di un vecchio scritto del vescovo Parisi, *Des tendances. Que demande l'Eglise? Que veut l'Etat?* (Paris 1845), su cui si può vedere SANDONI, *Mons. Pierre-Louis Parisi*, pp. 6-10.

<sup>184</sup> «Le Monde», 25 marzo 1860.

<sup>185</sup> Sull'esegesi della *Mirari vos* e di altri documenti romani in senso nettamente contrario ai principi del 1789, «Le Monde» non faceva del resto che seguire le orme della «Civiltà cattolica», la quale tra l'inizio e l'autunno del 1859 pubblicò una serie di articoli dei padri Taparelli d'Azeglio e Serafino Sordi, nei quali si esponeva la dottrina cattolica sulle libertà moderne alla luce dei testi emessi dal magistero papale da Pio VI a Pio IX, mostrando così la sua totale incompatibilità con le cosiddette «libertà del 1789»; cfr. [L. TAPARELLI D'AZEGLIO, S. SORDI], *La libertà al tribunale della Chiesa*, «Civ. Catt.», s. IV, vol. I (1859), pp. 129-40, 275-92, 673-85; s. IV, vol. IV (1859), pp. 19-35 e 432-35. I due gesuiti, però, non facevano troppa attenzione ai termini e ricorrevano alternativamente a espressioni come «conquiste del 1789», «libertà del 1789» e «principi del 1789» per designare lo stesso oggetto, cioè il portato della rivoluzione del 1789.

dopo quello sopra ricordato di Du Lac. Bonnier – lo si è detto – aveva dato prova nel 1851-52 di idee poco compiacenti verso l'Ottantanove e i suoi principi; nel corso degli anni, però, le sue posizioni si erano notevolmente ammorbidite a tale proposito<sup>186</sup> e il suo pezzo suonava ora come una convinta difesa dei «principes de 1789» dagli attacchi intransigenti:

Aux principes de 1789 ils ne manquent pas d'opposer les crimes de la Révolution française. Il faudrait pourtant démontrer que ces crimes sont la conséquence logique des principes posés. Nous sommes loin, sans doute, de faire l'apologie absolue des constituants de 1789; l'inexpérience et la passion leur ont fait commettre bien des fautes. Mais les fautes de l'assemblée constituante, qui ont consisté surtout à laisser sans répression les premiers crimes de la démagogie, loin de dériver nécessairement des doctrines de 1789 en ont été, au contraire, une déviation déplorable. [...] Il est donc souverainement injuste de rendre les principes de 1789 responsables d'excès qui en ont été la violation la plus flagrante<sup>187</sup>.

La tesi cattolico-liberale sui principi de 1789 – se così si può definirla – appariva ormai sostanzialmente strutturata: Bonnier (come Broglie e Falloux nel 1856) li accettava, li distingueva dalle dottrine eversive che gli stessi costituenti avevano emesso e soprattutto li riconduceva a un'origine genuinamente cristiana ed evangelica<sup>188</sup>. Su quest'ultimo punto, egli poteva del resto contare su un'*auctoritas* di tutto rispetto: l'arcivescovo di Auch Salinis, i cui fermi sentimenti ultramontani – e le sue simpatie imperiali – non potevano essere messi in dubbio, aveva recentemente pubblicato un opuscolo sulla questione romana, nel quale sosteneva che «renfermés dans les termes que pose une saine raison, éclairée par l'expérience, les principes de 1789, loin d'offrir quelque chose d'incompatible avec l'ordre, d'inconciliable avec la tradition, ne seraient que le développement des principes de liberté déposés par le catholicisme

---

<sup>186</sup> Cfr. ad esempio i giudizi nettamente positivi sull'opera della Costituente espressi in E. BONNIER, *Des jugements contemporains sur le protestantisme*, «Le Correspondant», 37 (1855), pp. 98-9 e 106-7.

<sup>187</sup> E. BONNIER, *De l'esprit religieux et de l'esprit rétrograde*, «L'Ami de la religion», n.s., 5 (1860), p. 7.

<sup>188</sup> Su questo punto ritornò, in maniera ancora più esplicita, anche il direttore Sisson, il quale, in un manifesto pubblicato sull'«Ami de la religion» il 1° gennaio 1862, scriveva: «Il est urgent que les hommes religieux se pénètrent de l'immense changement introduit dans notre état social et dans la situation extérieure de l'Eglise, par l'avènement des temps nouveaux, et surtout depuis la révolution de 89. [...] Il est inutile de se raidir contre des conséquences qui viennent se dérouler avec une inflexible logique et sous l'œil de la Providence. Acceptons résolument les conditions de vie où nous placent ces événements, amenés par la marche des siècles et le développement du principe chrétien. Ces conditions sont celles de la liberté: nous entendons d'une liberté possible, en harmonie avec le progrès des mœurs sociales et se modifiant avec elles. Ne soyons pas de ces théoriciens de liberté absolue, dont les systèmes supposent dans l'humanité une perfection irréalisable, et bien moins encore de ces âmes faibles et craintives qu'épouvantent pour l'Eglise le grand air de la vie publique et les viriles épreuves du régime de discussion»; «L'Ami de la religion», n.s., 12 (1862), p. 2 (corsivi miei). Le parole di Sisson furono subito contestate da Morel, il quale accusò il giornale cattolico-liberale di voler indebitamente operare «une grande fusion qui consisterait à adopter la révolution de 89 comme le dernier épanouissement du principe chrétien», in evidente contraddizione con l'interpretazione veramente cattolica che di quell'evento avevano dato «des papes, les évêques, les canonistes les plus éminents», e ancora «de Maistre, de Bonald, Görres, Donoso Cortès, Balme, Schlegel, Burke, de Haller»; «Le Monde», 12 gennaio 1862.

dans la vieille constitution de la France»<sup>189</sup>. Era però evidente che, posta in questi termini, l'accettazione dei principi del 1789 non presupponeva necessariamente il riconoscimento della rottura insita nell'Ottantanove e si conciliava di fatto, tra i collaboratori dell'«Ami de la religion» e del «Correspondant», con valutazioni anche molto differenti sulla portata di quel cruciale avvenimento storico. Per molti cattolici liberali (anche se non per tutti), il ricorso a quel sintagma non era tanto l'esito di un vero e proprio ripensamento della fase rivoluzionaria, quanto una scelta essenzialmente politica, che esprimeva la loro volontà di adeguarsi al linguaggio e alle coordinate ideologiche di quel liberalismo conservatore contrario all'Impero e di quell'intelligenza orleanista (i Thiers, i Guizot, i Villemain, i Tocqueville) che, dopo le battaglie sotto la monarchia di Luglio, costituivano ora i loro naturali referenti e alleati politici e con cui si confrontavano quotidianamente nei salotti della capitale e all'*Académie française*<sup>190</sup>. Abituati via via a sovrapporre difesa delle libertà moderne e difesa dei principi del 1789, quei cattolici liberali non tardarono a cogliere e a sfruttare il surplus di protezione politica che quella cruciale identificazione poteva offrire alle loro idee, soprattutto di fronte ai problemi posti dal sempre più evidente irrigidimento dottrinale di Roma.

### 3.2 L'ombra della condanna: primo atto

La guerra del 1859 e le insurrezioni scoppiate nell'Italia centro-settentrionale in seguito ad essa, interpretate come l'ennesimo risultato della diffusione delle dottrine rivoluzionarie e dell'insubordinazione alle legittime autorità, diedero nuovo impulso, nell'autunno del 1859, ai progetti di Pio IX di ricapitolare e condannare espressamente i principali errori teologici, morali, filosofici e socio-politici del tempo, rimettendo in moto un processo che, delineatosi all'indomani delle rivoluzioni del 1848-49, portato avanti negli anni Cinquanta in concomitanza con la definizione dogmatica dell'Immacolata concezione di Maria, ripreso – appunto – dopo i fatti del 1859, avrebbe infine portato, nel dicembre 1864, alla promulgazione dell'enciclica *Quanta cura* e dell'annesso *Sillabo*<sup>191</sup>. Per raccogliere pareri e materiali da sottoporre ai

---

<sup>189</sup> L.-A. DE SALINIS, *Réponse à quelques questions sur le pouvoir temporel du pape*, Auch 1860, p. 74.

<sup>190</sup> Del resto, tale convergenza politica aveva spesso più profondi moventi intellettuali, come dimostra l'amicizia, nata proprio allora, tra Guizot e Montalembert, sulla quale cfr. R. LADOUS, *Guizot et Montalembert sous le Second Empire, d'après leur correspondance inédite*, in *Actes du colloque François Guizot*, Paris 1976, pp. 341-54.

<sup>191</sup> Sul lungo processo redazionale di questi due documenti cfr. G. MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, vol. II, pp. 419-523, ID., *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, «AHP», 6 (1968), pp. 319-69, e MARTINA, vol. II, pp. 287-356. Una ricostruzione complessiva e sintetica in L. SANDONI, *Il processo redazionale (1849-1864)*, in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna 2012, pp. 25-48. Fornisce alcune importanti precisazioni sull'ultima fase del processo redazionale il contributo inedito di I. VECA, *Retour au Syllabus. Pie IX et les erreurs de la société moderne. Jalons d'un réexamen* (2015); ringrazio l'autore per avermene permesso la lettura in una versione provvisoria.

consultori romani, nell'autunno Pio IX decise d'interpellare diverse personalità cattoliche del mondo francofono: il 15 ottobre il segretario delle lettere latine Domenico Fioramonti scrisse al vescovo Pie, informandolo dell'intenzione di Pio IX di «*vocem suam attollere ut falsas ideas corrigat, conculcatum moralem sensum revocet, hominum et temporum pravas opiniones destruat*» e chiedendogli di redigere e inviare a Roma, vista la sua competenza sull'argomento, una memoria sugli errori più diffusi nella società contemporanea<sup>192</sup>. Nello stesso periodo, analoghe richieste furono inviate, tramite il benedettino Bernard Smith, all'abate di Solesmes Guéranger e al rettore dell'Università cattolica di Lovanio, Pierre de Ram<sup>193</sup>. Le tre memorie, quella di Pie (redatta principalmente da uno dei suoi vicari generali, Charles Gay<sup>194</sup>), quella di Guéranger e quella belga (alla quale contribuirono, oltre al rettore, i professori Nicholas-Joseph Laforêt e Jean Baptiste Lefebve, e il noto economista Charles Périn), giunsero a Roma tra dicembre 1859 e gennaio 1860 e vennero analizzate dalla commissione incaricata della questione, diretta dal cardinale Vincenzo Santucci, che ne trasse un elenco di 79 proposizioni da censurare<sup>195</sup>.

Le notizie di quelle consultazioni, che coinvolsero due degli esponenti più in vista del clero intransigente francese, e dell'intenzione papale di colpire con un solenne atto magisteriale i principali errori moderni non tardarono a circolare, suscitando non poche apprensioni tra i cattolici moderati e quelli di orientamento liberale. Si cominciò a temere, infatti, che Pio IX, influenzato dai settori più intransigenti della Curia e deluso dalla politica italiana del governo imperiale, potesse lasciarsi convincere a condannare quei principî moderni che erano ormai capisaldi indiscutibili del diritto pubblico francese. Per scongiurare una tale eventualità, che avrebbe rischiato di compromettere le relazioni Stato-Chiesa in Francia e in molti altri paesi cattolici, furono intraprese alcune iniziative volte a dissuadere il papa.

Il passo più significativo e autorevole, in questo senso, fu indubbiamente quello tentato dai cardinali francesi, ispirati e diretti dal loro decano, l'arcivescovo di Lione Bonald. Viste le forti tensioni che caratterizzavano in quel momento i rapporti tra Parigi e Roma, all'inizio

---

<sup>192</sup> Fioramonti a Pie, 15 ottobre 1859, copia in ASV, *Arch. Pio IX. Oggetti vari*, 1535, edita in MARTINA, *Nuovi documenti*, pp. 360-1. Tra il 1855 e il 1858, Pie aveva pubblicato due corpose istruzioni sinodali «sur les principales erreurs du temps présent» (*Œuvres de Mgr l'Évêque de Poitiers*, vol. II, pp. 349-517, e vol. III, pp. 127-262), e una terza uscì nel 1863 (ivi, vol. V, pp. 29-209).

<sup>193</sup> Cfr. [P. DELATTE], *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, vol. II, Paris 1910, p. 204, e MARTINA, vol. II, pp. 293-4.

<sup>194</sup> Cfr. Gay a Joseph Perdrau, 19 dicembre 1859, in *Correspondance de Mgr Gay*, Paris 1912, vol. I, pp. 261-2, BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, vol. II, p. 67, e B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay, évêque d'Antbédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie. Sa vie, ses œuvres*, vol. I, Tours [1921], pp. 206-8.

<sup>195</sup> Gli originali delle tre memorie e una prima stesura dell'elenco, intitolata *Syllabus errorum Europa vigentium*, si trovano in ASV, *Arch. Pio IX. Oggetti vari*, 1723; l'elenco è edito in parte da MARTINA, *Nuovi documenti*, pp. 363-5, in parte da MARTINA, vol. II, pp. 297-8.

del marzo 1860 egli propose a Napoleone III di concordare con gli altri porporati, allora presenti nella capitale per partecipare ai lavori del Senato, di cui erano membri, il testo di una lettera comune da inviare a Pio IX per «l'éclairer sur la situation»<sup>196</sup>. Incassata l'approvazione imperiale, Bonald si mise all'opera; il suo intento – come spiegava Rouland al ministro degli Esteri Thouvenel – era di scrivere «une lettre collective [qui] signalât positivement au Saint-Père le péril qui pouvait résulter pour sa politique, des calomnies et des erreurs dont on l'entourait au sujet de la France», ma gli altri cardinali si mostrarono più cauti e vollero evitare di urtare la suscettibilità del papa e della Curia con formule troppo dirette, preferendo limitarsi a consigliare «de ne rien faire à Rome, en ce qui touche la France (*circa res nostras*), sans beaucoup de mesure et de bons renseignements»<sup>197</sup>. Le preoccupazioni dei porporati, però, non erano provocate solo dai malintesi insorti tra la S. Sede e il governo, ma anche dall'eventualità, di cui si vociferava con insistenza, di una condanna dottrinale degli errori moderni e, quindi, delle istituzioni francesi: lo scopo dei cardinali – notava sempre Rouland – «était surtout de faire comprendre au Pape [...] qu'il fallait bien se garder de toute *déclaration ou bulle agitatrice*, ou de toute exposition de doctrines antipathiques à la *constitution civile et politique* de notre pays»<sup>198</sup>. Pur non essendo stato possibile accertare con esattezza quale fu l'esito dell'iniziativa, molto probabilmente essa fu elusa da Roma con le generiche rassicurazioni<sup>199</sup>.

Sennonché, in quegli stessi giorni il nunzio Sacconi inoltrava alla Segreteria di Stato un altro documento sullo stesso problema. Si trattava di una memoria anonima, redatta da certi «cattolici pieni di zelo per la causa della Chiesa e della S. Sede, ma imbevuti di certe idee liberali moderne», i quali «alquanto allarmati per la voce corsa che il S. Padre [volesse] incidentalmente o con qualche apposito atto condannare tra breve certi principî conformi alle loro

<sup>196</sup> I cardinali francesi membri del Senato erano, oltre a Bonald, gli arcivescovi di Parigi, Morlot, di Reims, Gousset, di Besançon, Mathieu, e di Bordeaux, Donnet; era senatore anche il vescovo di Marsiglia Mazenod, per cui è probabile, seppur non certo, che anch'egli fosse coinvolto nell'iniziativa.

<sup>197</sup> Cfr. nota di Rouland a Thouvenel, 10 marzo 1860, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1013, cc. 288r-v, edita in MAURAIN, pp. 400-1. Rouland riferiva anche al collega che Morlot gli aveva comunicato confidenzialmente la lettera, la quale era stata spedita a Roma «par un messenger particulier».

<sup>198</sup> Ivi (corsivi miei).

<sup>199</sup> Non è stato possibile rintracciare la missiva dei cardinali tra le carte dell'Archivio segreto vaticano, anche se uno scavo più sistematico nei fondi vaticani *Epistolae ad principes* ed *Epistolae latinae* potrebbe produrre qualche nuova evidenza documentaria (resta comunque il fatto che Giacomo Martina, che ha largamente studiato quei fondi, non fa riferimento all'iniziativa dei prelati francesi nella sua biografia di Pio IX). L'unico cenno da parte romana lo si è trovato in un dispaccio di Antonelli, il quale scriveva al nunzio: «Il S. Padre ha ricevuto le lettere de' cinque cardinali, e dai vescovi senatori dell'Impero, alle quali risponderà quanto prima. Profitterà egli del giusto di lei avviso nella sua risposta»; Antonelli a Sacconi, 17 marzo 1860, in *Il carteggio Antonelli-Sacconi (1858-1860)*, a cura di M. Gabriele, Roma 1962, vol. II, p. 474. Da parte sua, Gramont scrisse al ministro degli Esteri una settimana dopo la spedizione del documento che «on n'[avait] fait au Vatican aucune allusion à la démarche collective des cardinaux français» e che avrebbe finto per il momento di non esserne a conoscenza (cfr. Gramont a Thouvenel, 17 marzo 1860, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1013, c. 304r), dopodiché non se ne fece più parola nella corrispondenza diplomatica francese.

dottrine», avevano deciso di esprimere ad Antonelli le loro apprensioni e le ragioni che facevano loro sembrare inopportuna una tale condanna. Sacconi, che aveva accettato di ricevere la memoria senza però impegnarsi a inoltrarla a Roma (per non essere poi vincolato a fornire una risposta), non precisava nel suo dispaccio l'identità degli autori e si limitava a riferire che l'arcivescovo di Parigi Morlot, informato dell'iniziativa, pareva averla approvata<sup>200</sup>; è però molto probabile che il nunzio intendesse adombrare, sotto la definizione utilizzata, gli uomini del «Correspondant»<sup>201</sup>.

La memoria, chiara e concisa, evitava scientemente di collocarsi sul piano dei principi e forniva elementi molto concreti contro l'opportunità di una condanna delle «erreurs politiques modernes»: essa avrebbe inasprito le tendenze gallicane del governo; avrebbe rischiato di restare inapplicabile e inapplicata, come era successo con la *Mirari vos*, minando il rispetto per l'autorità della Chiesa e seminando incertezza nell'animo dei fedeli; condannando in principio la libertà, avrebbe indebolito la posizione politiche dei cattolici e fornito nuove armi ai loro avversari. Ma soprattutto – ed era questo che stava più a cuore agli autori della memoria – quella condanna avrebbe colpito «ce qu'on appelle les principes modernes de 1789». Varie ragioni suggerivano di usare prudenza e moderazione verso quei principi. Innanzitutto, condannarli in maniera solenne e ufficiale proprio mentre «les écrivains et les hommes d'Etat les plus illustres de la France», che avevano «professé toute leur vie» quei principi, si spendevano con «une sincérité et une vigueur admirables» in difesa della «cause de l'Eglise», sarebbe stato ingrato e controproducente; per di più, agendo in questo modo, si sarebbero colpiti nelle loro convinzioni politiche non solo i Guizot, i Thiers o i Villemain, ma anche quel «nombre immense» di cattolici che erano «attaché[s] sincèrement à ces principes, et notamment plusieurs de ceux qui se sont compromis par des écrits pour la cause du Saint-Siège», con il prevedibile

---

<sup>200</sup> Cfr. Sacconi ad Antonelli, 13 marzo 1860, in ASV, *Segr. Stato*, 1860/165.43, cc. 228r-229v. Il testo della memoria, senza firme, venne spedito in allegato a questo dispaccio; cfr. ivi, cc. 231r-232v.

<sup>201</sup> Martina attribuisce con certezza la memoria a Falloux (cfr. MARTINA, vol. II, pp. 298-9), sulla scorta di quanto sostengono Giuseppe Clementi ed Edoardo Soderini nell'opera inedita e incompiuta *Pio IX e il Risorgimento italiano*, ora conservata in ASV, *Carte Soderini-Clementi*, 1-12 (sulla quale cfr. S. PAGANO, *La mancata pubblicazione dell'opera Pio IX e il Risorgimento italiano di Giuseppe Clementi ed Edoardo Soderini*, in *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, vol. IV, Città del Vaticano 2009, pp. 279-434). In essa si legge: «Il de Falloux, a nome dei suoi amici, ai primi dell'anno sottopose una sua memoria su tal proposito al cardinal Morlot, arcivescovo di Parigi: questo l'approvò; il de Falloux la presentò al nunzio Sacconi, con preghiera di farla giungere all'Antonelli» (ASV, *Carte Soderini-Clementi*, 10, p. 50). In nota, gli autori citano solo i dispacci scambiati tra Sacconi e Antonelli, nei quali, però, non si fa mai il nome di Falloux, per cui non è possibile confermare davvero l'informazione. Il riferimento cronologico («ai primi dell'anno») è forse indizio del fraintendimento di un passo dei *Mémoires d'un royaliste* di Falloux (vol. II, pp. 314-7), in cui egli riferisce che Morlot accolse con freddezza la sua richiesta di un incontro, all'inizio del gennaio 1860, e racconta di aver inviato a Roma, nel marzo seguente, il resoconto di un'udienza avuta con Napoleone III, dalla quale erano emersi gli intenti filo-italiani dell'imperatore: è probabile che Clementi-Soderini abbia scambiato quell'invio con quello operato dal nunzio, anche perché nelle lettere di/a Falloux consultate relativamente al 1860 non si trova il minimo cenno alla vicenda.

risultato di ferire e allontanare i primi e di scoraggiare i secondi<sup>202</sup>. Una condanna dei principî del 1789, però, era sconsigliabile non solo per ragioni di prudenza e di riguardo umano, ma soprattutto per il fatto che essa avrebbe legittimato e perpetrato un deplorevole fraintendimento, individuando e censurando come cause dei mali presenti e degli attacchi alla religione dei principî che non ne erano assolutamente responsabili:

Sans examiner si ces principes modernes, appliqués dans l'ordre civil, sont plus ou moins contestables, ou bien, au contraire, s'ils ne peuvent pas se concilier parfaitement avec la vérité catholique, *il convient du moins d'avouer qu'ils ont partout servi les intérêts de la vérité.*

C'est en Angleterre, en Amérique, en Belgique, en France qu'ils existent, or c'est dans ces pays que la vérité a fait le plus de progrès depuis un demi-siècle. En Russie, en Turquie, en Chine, ils n'ont pas pénétré. En Autriche, en Italie le régime opposé à ces principes n'a pas empêché le mal, l'erreur et la révolution de s'introduire. Donc, *ces principes ne sont pas responsables de ces malheurs*<sup>203</sup>.

Gli autori cattolico-liberali della memoria sorvolavano sul fatto che una condanna portata più o meno direttamente contro i principî del 1789 avrebbe rischiato di mettere i cattolici francesi in contraddizione con le leggi del loro paese e insistevano piuttosto sui benefici che quei principî avevano apportato, in tutti i paesi dove erano riconosciuti, alla diffusione della religione negli ultimi decenni. Il sintagma, seppur evocato sotto una formula un po' rimaneggiata («ce qu'on appelle les principes modernes de 1789»), costituiva indubbiamente il fulcro dell'argomentazione della memoria, al tempo stesso definizione sintetica e onnicomprensiva e scudo politico delle istituzioni liberali che i cattolici liberali volevano preservare dalle censure romane. Evitando abilmente di definirne il contenuto, essi facevano mostra di appropriarsi di quei principî, se ne dicevano sinceramente attaccati e ne difendevano, per così dire, l'innocenza rispetto ai recenti sconvolgimenti italiani. In vista del braccio di ferro che sempre più si profilava, a Roma e in Francia, tra spinte intransigenti e tendenze concilianti, gli uomini del «Correspondant» cominciavano a preparare le loro mosse e a tessere legami con gli alleati sui quali avrebbero potuto contare: l'annessione del sintagma alla loro panoplia argomentativa andava proprio in quella direzione.

---

<sup>202</sup> ASV, *Segr. Stato*, 1860/165.43, c. 232r. Gli autori della memoria alludevano scopertamente a se stessi e si facevano forti degli attestati di stima e di soddisfazione che il cardinale Antonelli aveva fatto loro pervenire, tramite il nunzio, qualche settimana prima; cfr. Antonelli a Sacconi, 10 febbraio 1860, ivi, cc. 102r-v: il segretario di Stato si mostrava soddisfatto degli scritti di «Broglie, Corcelle, Cochin, Falloux, Villemain, Sacy, Montalembert, Alloy, Nettelement, Poujoulat ed altri» e pregava il nunzio di «rendersi interprete di questi sentimenti presso i singoli scrittori nel modo che la prudenza le detterà, ma sempre siffattamente, che ciascuno di essi conosca quanto si apprezzi il loro coraggio, e lo spirito che li anima».

<sup>203</sup> ASV, *Segr. Stato*, 1860/165.43, cc. 232r-v (corsivi miei).



In effetti, il ricorso ai «principes de 1789», nella memoria trasmessa al nunzio, non era solo “di maniera”: gli autori non si stavano rivolgendo al pubblico francese, ma direttamente al segretario di Stato Antonelli e al papa, per cui la scelta di utilizzare quel sintagma non era spiegabile come mera acquiescenza al linguaggio del tempo. Si trattava invece di una scelta consapevole, strategica, poiché quello dei principî del 1789 era il terreno su cui meglio e più efficacemente si potevano saldare la ragioni dell’opportunità di una condanna papale delle istituzioni moderne e quelle della difesa del potere temporale, di cui i cattolici e i conservatori francesi erano imprescindibili sostenitori. Altrimenti detto: insistere sul fatto che la condanna delle libertà moderne avrebbe inevitabilmente coinvolto i «principes de 1789» significava mobilitare e mettere a profitto della propria tesi, senza bisogno di dettagliarli ulteriormente, quei molteplici significati e sottintesi politici, giuridici, emozionali, nazionali che il sintagma evocava nella Francia del Secondo impero<sup>204</sup>.

Scrupolosamente evitata dai cattolici liberali del «Correspondant», la spinosa questione della reale compatibilità tra «principes de 1789» e «vérité catholique» era invece al centro di una memoria redatta da Maret, in quello stesso periodo, sempre in reazione alle voci di un’imminente bolla papale contro gli errori moderni. Secondo il racconto del suo biografo – non ulteriormente verificabile<sup>205</sup> –, il governo francese, venuto a conoscenza dei piani romani<sup>206</sup>,

---

<sup>204</sup> Di tenore ben diverso era invece la lettera che, in quegli stessi giorni, un collaboratore occasionale del «Correspondant», Francisque de Corcelle, scrisse a titolo personale ad Antonelli sul medesimo argomento. Egli poneva infatti la questione su un altro terreno: diceva di farsi interprete di timori che non condivideva del tutto, si mostrava più deferente per la S. Sede, riconoscendone la superiorità nell’apprezzare gli interessi generali della Chiesa («Rome est naturellement dans la juste mesure parce qu’elle est universelle») e non dubitava che da essa sarebbe giunto solo «ce qui sera propre à unir tous les gens du bien, et à soutenir le courage, la bonne disposition de tous ceux qui, à divers degrés, peuvent nous être utiles dans la sainte cause pour laquelle nous combattons». Pertanto Corcelle non parlava mai né di principî né tantomeno di «principes de 1789», a riprova che quel sintagma, consapevolmente speso nella dimensione politicizzata del *mémoire* collettivo, suonava forse meno adatto e opportuno in un contesto in cui era personalmente in causa la responsabilità dello scrivente. Cfr. Corcelle ad Antonelli, 9 marzo 1860, in ASV, *Segr. Stato*, 1860/284.1, cc. 146r-147v e 145r; il cardinale gli rispose dieci giorni dopo (ivi, c. 149r), smentendo le voci di una prossima condanna.

<sup>205</sup> Cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 70-1. Nella sua autobiografia Maret si limita a registrare di aver composto «un mémoire sur les inconvénients d’une bulle contre les principes de 1789», ma non precisa in quali circostanze; *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, c. 14d. Non fa cenno alla vicenda MAURAIN, mentre confonde le diverse iniziative BOUDON, *Paris capitale religieuse*, p. 359.

<sup>206</sup> Probabilmente fu lo stesso Maret a informare il governo della cosa. Tra le carte del ministero dei Culti si trova infatti un foglio, datato marzo 1860 e non firmato (ma attribuibile sicuramente a Maret per via della prima riga autografa), in cui è trascritta una non meglio precisata corrispondenza da Roma, edita da qualche giornale francese che non è stato possibile identificare, nella quale si leggeva: «Pie IX a demandé récemment, à l’un des évêques les plus agissants de ce parti [quello dell’«Univers»], un travail sur les erreurs politiques contemporains, qu’il serait le plus utile de condamner. Ce travail a été fait par l’évêque en question [Pie], de concert avec d’autres personnages ecclésiastiques. Il porte tout entier sur les bases mêmes de la société moderne et de la société française en particulier, en un mot sur ce que nous nommons les principes de 1789. La conclusion en est qu’il faut les condamner nettement et déclarer mauvaises en elles-mêmes la liberté des cultes, la liberté de la presse, la liberté de conscience etc. [...] Nos informations particulières de Rome me permettent de vous dire que les conclusions du mémoire ont été adoptées et qu’on prépare en ce moment les éléments d’une bulle contre ce que l’on appelle les erreurs politiques de notre temps»; ANF, F 19, 1932 (corsivo mio).

avrebbe avuto l'intenzione, almeno inizialmente, di compiere qualche passo formale per chiarire la propria posizione e convincere la S. Sede a soprassedere, inviando Roma una lettera personale di Napoleone III a Pio IX o un dispaccio diplomatico da comunicare alla Curia. A tale scopo, Rouland avrebbe richiesto a Maret di compilare una memoria sulla legittimità politico-dottrinale dei «principes de 1789», per poterla utilizzare come pezza d'appoggio nella stesura di un'eventuale nota o lettera. Sebbene non risulti che tale iniziativa abbia mai avuto luogo, né che la memoria di Maret sia stata mai effettivamente comunicata al ministro degli Esteri o all'ambasciatore a Roma<sup>207</sup>, nondimeno il documento merita una certa attenzione, essendo la prosecuzione e il naturale completamento dei *mémoires* del 1857.

Per la prima volta, Maret affrontava in maniera esplicita e programmatica la questione di cosa fossero realmente quei «principes» così spesso citati e chiamati in causa; se nel *mémoire* del gennaio 1857 ne aveva individuato l'essenza nella secolarizzazione della società post-rivoluzionaria, ora era giocoforza scendere in maggiori dettagli. Con linguaggio conciso e privo di troppi tecnicismi teologici, il decano della Sorbona andava subito al cuore del problema:

Les principes de 1789 peuvent se ramener à deux fondamentaux: le premier, celui de la souveraineté nationale, duquel émanent l'égalité et la liberté civile et politique; le second, celui de la liberté de conscience, qui donne naissance à la liberté des cultes et à celle de la presse. Ces principes ont été consacrés par toutes les constitutions que la France s'est données depuis soixante-dix ans; ils sont la base de la constitution impériale qui la régit aujourd'hui<sup>208</sup>.

Era su quei due capisaldi (sovranità nazionale e libertà di coscienza) che doveva quindi esercitarsi l'esegesi del teologo per confutare preventivamente le accuse di Roma. Quanto al primo, Maret ostentava grande sicurezza: era impossibile che la bolla progettata intendesse condannare «le principe de la souveraineté nationale et ses conséquences légitimes», poiché ciò avrebbe significato sconfessare la dottrina di Tommaso d'Aquino, Bellarmino, Francisco Suárez e di tanti altri dottori «chers à la cour romaine», i quali avevano positivamente difeso quel principio. Maret in realtà restava in superficie, evitando di indagare quanto vi fosse veramente di comune tra la concezione della sovranità dei teologi scolastici e quella su cui si fondavano le costituzioni post-rivoluzionarie. Preferiva invece concentrarsi sul punto che gli

---

<sup>207</sup> Della memoria, pubblicata in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 71-4 con il titolo *Projet de bulle contre les principes de 1789*, non ho trovato copia in AICP, *Maret*. Non se ne fa alcun cenno nella corrispondenza diplomatica coeva (cfr. AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1013-14), né nella documentazione di corredo (cfr. AMAE, *Mémoires et documents. Rome*, 124), né nella documentazione vaticana. È quindi probabile che Maret abbia trasmesso il suo lavoro solo a Rouland, il quale, non avendone fatto alcun uso, l'ha tenuto tra le sue carte, andate distrutte nel 1871 (sul destino delle quali cfr. MAURAIN, p. IXn).

<sup>208</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 72.

stava più a cuore e su cui sapeva che le censure di Roma potevano avere più presa, cioè quello della libertà di coscienza. La sua linea era duplice. Da una parte, pragmaticamente, sosteneva che la Chiesa, avendo permesso ai fedeli di giurare fedeltà ai governi costituzionali e avendo stipulato dei concordati con essi, aveva finito per ammettere implicitamente il principio della libertà di coscienza iscritto nelle costituzioni moderne. Dall'altra, provava, ancora una volta, che le censure della *Mirari vos*, colpendo «la liberté de conscience, des cultes et de la presse, en tant que ces libertés découlent de l'indifférentisme religieux, ou en tant qu'elles seraient absolument illimitées», non toccavano i principi della costituzione del 1852, giacché essa poneva dei limiti legali ben precisi all'esercizio di quelle libertà e, soprattutto, sanciva la «liberté légale de la conscience et des cultes» (non la semplice tolleranza, come aveva cura di precisare Maret) non per «athéisme politique» o «indifférence pour la vérité et l'erreur», ma in conseguenza dell'insanabile divisione delle coscienze che caratterizzava allora la società francese:

Les libertés de conscience, des cultes, de la presse, ne sont donc pas, dans la pensée du législateur, la liberté indifférente de l'erreur et du mal; elles ne sont que la liberté reconnue de l'homme et du citoyen, qui peut sans doute errer, mais qui ne doit être ramené au vrai et au bien, quand il respect l'ordre public, que par les voies de la persuasion<sup>209</sup>.

Era quindi l'impossibilità di imporre la verità con la forza a rendere pienamente legittima la libertà di coscienza e i suoi corollari, poiché rifiutare questa libertà avrebbe significato ritornare a un ordinamento intollerante ormai decaduto e irrecuperabile, di cui si erano fin troppo sperimentati gli abusi e i limiti. Ma riconoscere il principio della libertà di coscienza significava necessariamente rassegnarsi alla scristianizzazione della società? Assolutamente no, ribatteva Maret; al contrario, «l'Etat moderne [était] chrétien», anche senza fare «une profession légale de christianisme» e senza riconoscere una religione ufficiale, poiché lasciava operare al proprio interno una Chiesa «libre, honorée, protégée», ricondotta alla missione evangelica di convertire le anime con la sola forza dell'esempio e della persuasione, e accettava che essa esercitasse «son influence légitime sur les mœurs, sur les lois». Per queste ragioni, «l'ordre social nouveau fondé en 1789 ne mérit[ait] pas les reproches d'impiété et d'antichristianisme» che gli venivano continuamente addebitati dagli intransigenti e che ora parevano trovare credito a Roma. I principi del 1789, dunque, non solo erano «nécessaires, légitimes» e potevano essere accettati dalla Chiesa, ma costituivano «un progrès et une conquête

---

<sup>209</sup> Ivi, p. 73. Maret ripeteva, in sostanza, le tipiche argomentazioni teologiche che gli esegeti cattolico-liberali contrapponevano alle letture intransigenti della *Mirari vos*. Sul «Correspondant» esse erano state da poco ribadite, in polemica con gli articoli della «Civiltà cattolica» di Taparelli d'Azeglio e Sordi, da un amico e allievo di Maret, l'abbé Guillaume Meignan; cfr. G. MEIGNAN, *D'un mouvement antireligieux en France*, «Le Correspondant», 46 (1859), pp. 242-50.

sur le passé, parce qu'ils sont la restriction de l'empire de la force, et l'extension de celui de l'intelligence»: essi circolavano ormai nelle «veins» della Francia e avrebbero molto probabilmente finito «par devenir *le droit public du monde*»<sup>210</sup>.

Nonostante le sue idee chiare e il suo argomentare serrato, Maret non faceva che sfiorare il nodo profondo della compatibilità tra principî del 1789 e dottrina cattolica, lasciando da parte una fondamentale questione: la Chiesa poteva o no, senza mettersi in contraddizione con il suo magistero secolare, accettare le libertà moderne in quanto principî, cioè come valori assoluti? A ben vedere, infatti, la memoria di Maret si fondava sul presupposto che il nuovo ordine sociale fosse irreversibile, che fosse impossibile ripristinare un passato ormai irrimediabilmente perduto; quel presupposto, però, appariva indimostrato o, per meglio dire, poggiava sull'intima convinzione di Maret, sulla sua acuta percezione della cesura storica dell'Ottantanove e sulla sua visione progressiva della storia. Il fatto stesso che quei principî fossero «acceptés pleinement par plusieurs nations catholiques» e si ritrovassero iscritti nelle costituzioni «de tous les peuples modernes» provava, agli occhi di Maret, la loro inesorabile avanzata storica ed era indizio di un *consensus omnium* che egli leggeva – quasi con un ritorno alla teoria mennesiana del senso comune – come prova indiretta della loro giustizia<sup>211</sup>.

Alla fine, comunque, la temuta condanna non arrivò, almeno non nel 1860, ma si trattò solo di un rinvio: l'inasprimento della crisi italiana lasciava presagire un ulteriore irrigidimento dottrinale della S. Sede, i «principes de 1789» restavano più che mai al centro di polemiche e contestazioni. Nei primi anni Sessanta la necessità di provare una volta per tutte la legittimità cattolica di quei principî era ormai stata sollevata e risolta da più parti in maniere diametralmente opposte, per cui Roma non avrebbe potuto eluderla a lungo. Fu necessario, qualche tempo dopo, che una nuova iniziativa editoriale sui principî del 1789 vedesse la luce in ambito cattolico-liberale e suscitasse una nuova, corposa ondata di polemiche, per costringere Roma a prendere esplicitamente posizione sul tema.

---

<sup>210</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 73-4 (corsivo mio).

<sup>211</sup> Come nota acutamente BOUDON, *Paris capitale religieuse*, p. 360.

**PARTE SECONDA**

**I «PRINCIPES DE 1789» AL VAGLIO DI ROMA  
(1861-63)**



CAPITOLO IV  
UN TENTATIVO DI RISOLUZIONE.  
*LES PRINCIPES DE 89 ET LA DOCTRINE CATHOLIQUE*  
DI LÉON-NICOLAS-GODARD  
(1861)

Alla fine del maggio 1861<sup>1</sup> usciva a Parigi, per i tipi dell'editore Jacques Lecoffre, un volume anonimo di poca mole (all'incirca centocinquanta pagine), ma con un titolo piuttosto trasparente: *Les principes de 89 et la doctrine catholique*. Nel corso dell'estate, l'opera non tardò a stimolare la crescente attenzione della stampa cattolica, attirandosi – come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo – le critiche di Morel sul «Monde», da una parte, e gli apprezzamenti di Alfred Nettement sull'«Union» e di Augustin Cochin sul «Correspondant», dall'altra. Mentre il frutto delle sue fatiche era oggetto di giudizi e analisi contrastanti, l'autore del volumetto mantenne gelosamente il suo anonimato; sul frontespizio dell'opera, infatti, la vera identità era dissimulata dalla generica dicitura «par un professeur de grand séminaire», dicitura che ne adombrava chiaramente il carattere sacerdotale e ne metteva in risalto le competenze tecniche, senza però esporlo a un'eccessiva visibilità, trattandosi di questioni delicate e controverse. Che la cautela, più che un'estrema riservatezza, fosse all'origine di quell'anonimato, lo spiegava del resto la citazione latina posta in esergo al volume e ben visibile sul frontespizio; si trattava di un passo di una lettera di Bernardo di Chiaravalle che suonava al contempo come una professione di fallibilità e come una sottomissione preventiva all'autorità di Roma:

Quaecumque dixi absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis; Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et caetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare<sup>2</sup>.

La precauzione non era priva di fondamento, poiché fu proprio Roma, mettendo all'Indice l'opera nell'aprile 1862, a forzare l'anonimo a uscire allo scoperto e a farsi carico delle sue responsabilità. Si conobbe così che l'autore di *Les principes de 89 et la doctrine catholique* era

---

<sup>1</sup> L'opera era stata annunciata ai primi del mese dalla «Bibliographie de la France», 50 (1861), p. 222, ma fu effettivamente messa in vendita il 26 maggio; cfr. «L'Ami de la religion», 26 maggio 1861. Una settimana prima il quotidiano cattolico-liberale ne aveva anticipato un lungo estratto, facendolo precedere da un breve elogio; cfr. A. SISSON, *De la liberté des opinions religieuses*, «L'Ami de la religion», 19 maggio 1861.

<sup>2</sup> *Epistulae*, CLXXIV, 9.

il trentasettenne abbé Léon-Nicolas Godard, professore di storia ecclesiastica nel seminario di Langres, piccola sede diocesana nel dipartimento della Haute-Marne<sup>3</sup>. Per quanto egli non fosse sconosciuto al pubblico cattolico più avvertito e avesse avuto modo di pubblicare articoli su vari organi cattolici parigini («L'Univers», «L'Ami de la religion», «L'Union»...), non si poteva dire però che quello di Godard fosse un nome noto, né che egli si fosse particolarmente distinto nel campo della teologia politica (essendosi fatto apprezzare fino ad allora soprattutto per opere di carattere storico-archeologico, geografico e di viaggio). Cosa aveva spinto, quindi, un teologo dilettante, se così lo si può definire, ad affrontare un argomento di tale importanza e complessità? Cosa aveva portato sul proscenio dell'arena pubblica cattolica, in Francia e a Roma, una personalità piuttosto secondaria? E soprattutto, per quali ragioni un editore rinomato come Jacques Lecoffre, proprietario di una delle maggiori case editrici cattoliche di Parigi, che negli anni precedenti aveva dato alle stampe le pubblicazioni di autori del calibro di Montalembert, Dupanloup e Parisis, aveva scelto di affidare proprio a Godard, un *outsider* a prima vista poco qualificato, la stesura di un'opera così ambiziosa e spregiudicata, che, in caso di insuccesso, poteva compromettere il suo buon nome? A tali quesiti si cercherà di fornire qualche risposta nel presente capitolo, innanzitutto esaminando la figura poliedrica e sfuggente di quel professore di provincia, frenetico e incostante, «ecclésiastique de grand talent mais qui allait un peu vite» – come lo definì dopo la sua morte un conterraneo<sup>4</sup> –, quindi cercando di ricostruire la rete di relazioni, moventi, intenzioni che circondarono e animarono la sua impresa editoriale, e analizzando infine nel dettaglio la struttura e gli argomenti della sua opera<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La notizia della condanna fu comunicata dai quotidiani cattolici di Parigi poco dopo la metà di aprile; cfr. «L'Union», 17 aprile 1862, «Le Monde» e «L'Ami de la religion», 18 aprile, «Journal des villes et des campagnes», 22 aprile. Alcuni giorni dopo, il 20 aprile, «L'Union» e «Le Monde» informarono i lettori che l'autore dell'opera *Les principes de 89 et la doctrine catholique* pregava di diffondere notizia della sua sottomissione al decreto dell'Indice, pur senza farne esplicitamente il nome. A quel che risulta, fu soltanto con la lettera spedita il 10 luglio 1862 alla redazione dell'«Union» e inserita nel giornale una settimana dopo, che Godard rivendicò pubblicamente la paternità del suo lavoro. Il suo nome, seppur storpiato, era già stato divulgato dal periodico passigliano di Torino «Il Mediatore», che attribuiva l'opera condannata a «un tale abate Gaudard, o Godar, professore del gran seminario di Parigi»; «Il Mediatore», 1 (1862), vol. I, p. 670.

<sup>4</sup> Il giudizio è di CH.-F. ROUSSEL, *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, vol. IV, Langres 1879, p. 313.

<sup>5</sup> Sul libro di Godard e le reazioni che scatenò si è già soffermato D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Bologna 2012, pp. 57-65.



## 1. L'abbé Godard, «un ecclésiastique qui allait un peu vite»?

### 1.1 Il discepolo di Paris: da seminarista a professore tra mura ultramontane

Léon-Nicolas Godard nacque il 3 aprile 1825 a Chaumont, capoluogo del dipartimento della Haute-Marne, nel lembo sud-orientale dell'antica provincia dello Champagne<sup>6</sup>. Il padre, Nicolas di Joseph-Laurent, che alla nascita del figlio esercitava la professione paterna di «maçon», aveva saputo arricchirsi negli anni successivi e aveva compiuto una certa ascesa sociale, divenendo «entrepreneur de batiments» e morendo, il 6 dicembre 1856, «propriétaire»<sup>7</sup>. La madre, Barbe Gaulard, morta nel gennaio 1855, era presentata da Jean-Baptiste Carnandet, amico e biografo di Godard, come la classica e un po' stereotipata «pieuse mère qui avait la science suprême des mères, et qui s'occupe avant tout de lui faire connaître Dieu et de lui faire aimer»<sup>8</sup>. Oltre a Léon-Nicolas i coniugi Godard ebbero anche due figlie, Nicole Josephine e Catherine Louise, le quali rimasero nubili e morirono entrambe nel gennaio 1873, legando un cospicuo lascito al seminario di Langres, in cui il fratello aveva a lungo studiato e insegnato<sup>9</sup>.

Fin dall'infanzia, Godard venne affidato a due precettori privati: il seminarista Nicolas-Joseph-Victor Noirot<sup>10</sup> gli insegnò i rudimenti del latino, mentre l'istitutore Auguste Vernot, ex-allievo della *Ecole Normale Supérieure* e fautore di un insegnamento solidamente religioso<sup>11</sup>, si occupò della sua formazione complessiva. Quel primo periodo di studi non durò però a lungo, giacché già nel novembre 1834, seguendo il consiglio di Ambroise Febvre, economo

---

<sup>6</sup> Oltre al materiale archivistico, le principali fonti di informazione sulla vita di Godard sono J.-B. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard, chanoine honoraire d'Alger, professeur au Grand séminaire de Langres. Portrait et biographie*, Paris 1863 (biografia, a tratti enfatica e apologetica, scritta da un amico) e J. FÈVRE, *Personnages catholiques contemporains. Léon-Nicolas Godard*, «La Semaine du clergé», 4 (1874), pp. 107-10 e 135-7 (nota biografica compilata da un ex-allievo, piuttosto polemica). Compilative le voci di H. RNOT, in DBF, 16 (1982), coll. 409-10, e di R. AUBERT, in DHGE, 21 (1986), coll. 375-7.

<sup>7</sup> Per questi e altri dati famigliari ci si è avvalsi dei documenti raccolti in BDLA, *Godard*, 457bis, fasc. «Titres de propriété. Papiers de famille».

<sup>8</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 7.

<sup>9</sup> Eredi universali del fratello, defunto – come si vedrà – dieci anni prima di loro, le due sorelle Godard, in ossequio alle sue volontà testamentarie, lasciarono al seminario di Langres un legato di 9.000 franchi, a titolo di fondazione, da investire «en achat de rente sur l'Etat» al fine di finanziare una borsa di studio; cfr. BDLA, *Archives Grand séminaire*, «Registre des bourses fondées au Grand séminaire de Langres», *sub data*.

<sup>10</sup> Su Noirot, che visse e operò sempre a Chaumont, prima come vicario di Saint-Jean, poi come parroco di Saint-Agnan e cappellano dell'ospedale cittadino, cfr. ROUSSEL, *Le diocèse de Langres*, vol. II, pp. 111-2, e vol. IV, p. 328. Non va confuso con il più celebre abbé Joseph-Mathias Noirot, attivo a Lione.

<sup>11</sup> Nel 1843 egli pubblicò a Parigi *Pensées sur l'instruction primaire en France*, una specie di manuale per istitutori, in cui sosteneva l'importanza di un'educazione al contempo religiosa e nazionale e difendeva il ruolo formativo del clero. La rivista «Bibliographie catholique» recensì positivamente l'opera, consigliandone la lettura agli insegnanti; cfr. «Bibliographie catholique», 4 (1844-45), pp. 137-8.

del seminario di Langres, i genitori di Léon-Nicolas scelsero di inviarlo al *petit séminaire* della cittadina.

I *petits séminaires*, nel momento in cui il giovane Godard si apprestava a entrare in quello di Langres, erano in sostanza delle scuole secondarie ecclesiastiche, teoricamente destinate all'esclusiva «formation d'enfants en vue d'un sacerdoce possible ou probable» – e come tali soggetti all'autorità episcopale –, ma di fatto funzionanti come vere e proprie scuole superiori, che miravano «à former chrétiennement des jeunes en vue des carrières libérales», garantendo loro una formazione morale e religiosa<sup>12</sup>. Per questo finivano per fare concorrenza ai collegi e licei statali, godendo per di più di alcuni privilegi ed esenzioni fiscali che la legislazione concordataria riconosceva ai seminari propriamente intesi (i *grands séminaires*). Data la loro natura ibrida, i *petits séminaires* furono sempre guardati con diffidenza dal potere politico: se Napoleone li volle strettamente subordinati all'*Université impériale*, sotto la Restaurazione essi furono ricondotti alle dipendenze degli ordinari locali e sotto la supervisione del personale diocesano, ma il governo, tramite i prefetti, si riservò un certo margine di controllo su di essi e ne limitò il numero a uno per diocesi, per evitare che la concorrenza all'insegnamento pubblico si rafforzasse eccessivamente. I rapporti tra questi istituti e le autorità, gelose delle proprie prerogative, si andarono deteriorando fino alla promulgazione, da parte di Carlo X, della famose ordinanze del giugno 1828, che ribadivano il divieto di accesso ai *petits séminaires* a chi non mostrava segni di vocazione o inclinazione alla vita religiosa, imponevano l'abito religioso a tutti gli allievi e soprattutto sospendevano la validità legale del diploma di baccalaureato fino al conseguimento degli ordini sacri, per scoraggiare chi non avesse intenzione di intraprendere la via del sacerdozio<sup>13</sup>. Questo irrigidimento provocò forti malumori nel mondo cattolico francese (Félicité de Lamennais ne prese le mosse per pubblicare, nel 1829, il suo durissimo pamphlet: *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise*) e generò nell'organizzazione dell'insegnamento secondario una situazione di incertezza e precarietà che si sarebbe protratta fino al 1850, e oltre. Il fulcro del problema risiedeva sempre nell'incerta natura istituzionale dei *petits séminaires*: se le autorità pubbliche erano disposte a riconoscere loro una parziale autonomia solo come luoghi di incubazione, per così dire, della vocazione religiosa, i cattolici, da parte loro, non accettavano le ingerenze statali in un campo così

---

<sup>12</sup> L. SECONDY, *Place et rôle des petits séminaires dans l'enseignement secondaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 66 (1980), pp. 243-59, citazione a p. 254.

<sup>13</sup> Il quadro legislativo qui rapidamente tratteggiato è tratto da SECONDY, *Place et rôle des petits séminaires*, pp. 245-9, e S. MILBACH, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris 2015, pp. 10-2; cfr. anche J. LEFLON, *Les petits séminaires de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 61 (1975), pp. 25-35. Su tali istituti sotto l'*ancien régime*, cfr. A. DEGERT, *Les petits séminaires français avant la révolution. Origines, fondations, régime d'enseignement*, ivi, 2 (1911), pp. 554-75 e 664-78.

vitale e strategico come quello dell'educazione (soprattutto dopo che la carta costituzionale del 1830 ebbe sancito, seppur genericamente, il principio della libertà d'insegnamento) e non volevano rinunciare ad avere degli istituti secondari ai quali i genitori cattolici potessero affidare i propri figli in tranquillità di coscienza, sapendo di preservarli dall'irreligione e dallo scetticismo che si dicevano prevalenti nei collegi statali.

Nella seconda metà degli anni Trenta, proprio nel periodo degli studi di Godard, il *petit séminaire* di Langres visse diversi cambiamenti<sup>14</sup>. Il primo e più importante si verificò in realtà qualche mese prima del suo arrivo nell'istituto e interessò l'intera diocesi: nel luglio 1834, il vescovo Mathieu, a Langres da poco più di un anno, fu promosso all'arcivescovato di Besançon e fu sostituito da un prete quasi quarantenne, originario di Orléans, Pierre-Louis Parisis, che si era fatto le ossa prima come professore di retorica nel *petit séminaire* locale, poi come vicario nella parrocchia di Saint-Paul e infine come curato in quella di Gien, che aveva retto dal 1828 fino alla sua promozione episcopale, dimostrando notevole zelo pastorale e capacità amministrative<sup>15</sup>.

Forte dell'esperienza pregressa, fin dall'inizio del suo episcopato Parisis dedicò grande impegno alla gestione e al miglioramento del *grand* e del *petit séminaire*, con particolare riguardo al secondo. Quasi a prefigurare quel sodalizio, furono proprio gli alunni dei due seminari – tra i quali vi era forse Godard – i primi ad accogliere e salutare il nuovo vescovo, arrivato alle porte della città nel pomeriggio del 19 febbraio 1835<sup>16</sup>. Nella sua autobiografia inedita, composta molti anni dopo, Parisis ricordava le cattive condizioni in cui aveva trovato i locali dei seminari al suo arrivo in diocesi: se il *grand séminaire* disponeva di «bâtiments insuffisants et délabrés [qui] éloignaient les vocations, se prêtaient mal à la surveillance et nuisaient au bon ordre aussi bien qu'aux santés», il *petit* non navigava in acque migliori e la sua precaria sistemazione nell'«ancien couvent des Carmes» sembrava danneggiare la «surveillance, la moralité,

---

<sup>14</sup> Il *petit séminaire* di Langres era stato ricostituito nel 1808 da Jean-Baptiste Huin, che ne era stato direttore prima della Rivoluzione; in seguito alle ordinanze del giugno 1828, come nel resto della Francia, dovette ricevere una nuova autorizzazione regia (ordinanza del 5 novembre 1828), che gli impose la dicitura di *Ecole secondaire ecclésiastique* e fissò a 260 il numero massimo di allievi che poteva accogliere. Nel 1820 Nicolas Jolly assunse la carica di direttore, esercitandola fino alla morte, avvenuta nel settembre 1839. Sul *petit séminaire* di Langres cfr. CH. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, Paris 1916, pp. 263-78, e R. ROUSSEL, *Histoire du petit séminaire de Langres*, ms. s.d. [ma prima metà del XX secolo], in BDLA, *Manuscrits*, 660bis, in part. pp. 41-65.

<sup>15</sup> Su Parisis l'opera di riferimento rimane GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, imprescindibile perché utilizza documenti andati distrutti durante la Seconda guerra mondiale, come rivela L. BERTHE, *Les papiers de Mgr Parisis*, «Mélanges de science religieuse», 36 (1979), pp. 97-8. Un acuto inquadramento della figura intellettuale e dell'opera di Parisis in Y.-M. HILAIRE, *Une chrétienté au XIX<sup>e</sup> siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Villeneuve-d'Ascq 1977, vol. I, pp. 256-86 e 492-9.

<sup>16</sup> Cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, p. 123. Parisis era stato consacrato vescovo a Parigi l'8 febbraio precedente.

la santé des élèves»<sup>17</sup>. Ancora nell'agosto 1839 Parisis lamentava in una lettera pastorale le scomodità materiali patite dai piccoli studenti: «Le dortoir ne renferme pas la sixième partie des élevés: les autres sont dispersés dans des salles où la pluie pénètre à flots, et où toutes les intempéries se font sentir avec violence, sans qu'il soit possible apporter remède, tant ces bâtiments sont anciens et défectueux»<sup>18</sup>.

Nonostante questi disagi, il vescovo operò alacremente per migliorare l'organizzazione del *petit séminaire*, rendendolo pienamente autonomo dal *grand* (1838). Prese inoltre a visitarlo di frequente, intrattenendosi con studenti e docenti e cogliendo spesso l'occasione per tenere loro dei sermoni (come i panegirici su S. Luigi Gonzaga, nel 1836-38): il suo zelo era tale che nei primi anni di episcopato pronunciava un discorso al *Petit séminaire* in media una volta ogni tre mesi, preparandolo sempre con grande attenzione<sup>19</sup>. Fin dall'estate del 1835 Parisis inaugurò l'abitudine di tenere una prolusione nella cerimonia di consegna dei premi agli studenti, sviluppando dottamente un particolare argomento di morale o di religione; in poco tempo quei discorsi d'occasione ottennero tale notorietà che il pubblico veniva a Langres da tutta la diocesi e anche da quelle vicine per poter ascoltare il prelato<sup>20</sup>. Inoltre, dal 1844, Parisis volle che i discorsi venissero stampati in brochure e distribuiti in premio agli studenti più meritevoli, per stimolare una salutare competizione e una «pieuse ardeur du travail»<sup>21</sup>.

Un importante momento di aggiornamento nei programmi di studio del *petit séminaire* si verificò nel 1840-43, quando la direzione ne fu affidata a Hilaire Lorain, già superiore del seminario maggiore. In due anni egli creò quattro nuove cattedre, storia (1840), tedesco, disegno, musica vocale e strumentale (1841), si sforzò di ripristinare la disciplina, che era andata allentandosi, e prese a modello il noto *petit séminaire* parigino di Saint-Nicolas-du-Chardonnet, allora diretto dall'abbé Dupanloup, nell'adottare «un système de notes, de prix d'honneur, de sanctions morales consistant plus en éloges et en reproches publics qu'en punitions proprement dites»<sup>22</sup>. Nel marzo 1841 Lorain favorì inoltre la fondazione di un'accademia studentesca, presieduta dall'ordinario e articolata in una gerarchia di funzioni e di ruoli, a cui si poteva

---

<sup>17</sup> P.-L. PARISIS, *Soixante ans d'expérience* [1856-65 ca; copia dattiloscritta], in ADAR, 3 Z 2, 4, pp. 34-5.

<sup>18</sup> Brano citato in GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, p. 230n.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 266 e n.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>21</sup> J. FÈVRE, *Histoire de Mgr Parisis*, «Revue du monde catholique», 66 (1907), t. XIV, p. 302. Queste brochure furono poi raccolte e pubblicate in volume: *Discours de Mgr Parisis prononcés avant la distribution des prix de son petit séminaire*, Châtillon-sur-Seine 1850; un elenco e un riassunto degli argomenti in GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 273-7 e 291-9.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 270. Sul seminario parigino all'epoca di Dupanloup cfr. P. SCHENHER, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, 1612-1908*, vol. II, Paris-Lille 1911, pp. 189ss.

accedere presentando un certo numero di composizioni; fino alla sua soppressione, nel luglio 1843, essa stimolò le attività e le ambizioni retoriche e letterarie di molti studenti.

Difficile dire quale fu l'effettiva influenza esercitata sul giovane Godard da questi anni di intense trasformazioni. Probabilmente le riforme di Lorain sopraggiunsero troppo tardi, quando il nostro stava ormai terminando il suo percorso al *petit séminaire*, e non si può quindi sapere, ad esempio, se e come abbia inciso sulla sua formazione e sulle sue future inclinazioni di studio l'introduzione dell'insegnamento della storia profana. Di certo vi erano invece i suoi risultati scolastici non pienamente soddisfacenti; sebbene Carnandet scrivesse, con benevolenza d'amico e di panegirista, che «un caractère entreprenant, plein de franchise et d'ouverture, des succès dus à des talents fécondés par son travail firent du nouvel élève l'un des sujets distingués du séminaire»<sup>23</sup>, il registro delle «appréciations sur les élèves» forniva un quadro differente<sup>24</sup>. Godard vi era dipinto come un allievo incostante, «trop léger», che si applicava poco; il giudizio formulato alla fine del terzo anno, nell'estate del 1837, riassumeva tutta l'exasperazione dei suoi insegnanti: «[Il] a donné bien des mécontentements: qu'il se corrige!». Eppure il suo rendimento non era scadente ed egli si collocava sempre tra i primi dieci alunni del suo anno (su circa trenta-quaranta), riportando anche qualche premio agli esami finali. Insomma, quello che lasciò il *petit séminaire* nell'autunno 1841 era uno studente non sprovvisto di mezzi, ma che doveva ancora provare di saperli e volerli usare: «Sa conduite a encore été variable et inconstante, – scrivevano di lui i professori alla fine dell'ultimo anno – cependant il a montré un excellent cœur et des moyens plus qu'ordinaires».

Terminate le sue «humanités», Godard decise di entrare nel seminario maggiore. Non sappiamo quando e come germogliò la vocazione religiosa in un ragazzo che i suoi insegnanti giudicavano «léger», se non «dissipé», ma di certo la sua fu una scelta controcorrente e fu uno dei pochi, tra i suoi compagni, a intraprendere quel cammino. L'ambiente in cui s'immerse stava allora attraversando un periodo di transizione, sia a livello d'insegnanti che di dottrine. Per più di vent'anni (1817-38) il *grand séminaire* di Langres era stato diretto dal vicario Anatole Barillot, un ecclesiastico all'antica, che si sforzava di far rivivere nei suoi studenti «les vertus et les traditions de l'ancien clergé de France», insegnando loro «une piété sérieuse, une grande dignité de manières, le culte de la règle, l'horreur de toute nouveauté»<sup>25</sup>. Un certo formalismo e un gallicanesimo d'antan erano dunque le cifre dominanti della direzione di Barillot, il quale

---

<sup>23</sup> CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 8.

<sup>24</sup> Cfr. BDLA, *Archives Petit séminaire*, 14 («Entrées et appréciations sur les élèves, 1831-70»), n. 110, da cui sono tratte le citazioni.

<sup>25</sup> GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisi*, vol. I, p. 235.

aveva dedicato tutta la vita alla formazione ecclesiastica, fronteggiando per anni le miserie e le fragilità della Chiesa francese post-rivoluzionaria. Sul finire degli anni Venti, però, anche tra i vecchi muri del palazzo arcivescovile di Langres, dov'era insediato il *grand séminaire*, prese a spirare il vento mennessiano e, con esso, si andarono rapidamente affermando le cosiddette dottrine romane: il professore di filosofia, Jean-Baptiste-Paul Roussel, adottò la dottrina mennessiana del senso comune, insegnandola per alcuni anni; il già ricordato Lorain, allora professore di teologia dogmatica, rinnegò il gallicanesimo in cui era stato formato e nel 1826, nonostante le pressioni di Barillot, rifiutò di firmare l'impegno, richiesto dal governo, a insegnare i quattro articoli gallicani; quanto al nuovo docente di teologia morale, Michel Thomas, egli accettò nel 1832 la cattedra solo a patto di potervi insegnare il probabilismo di Alfonso de' Liguori<sup>26</sup>. Pur indebolendosi sensibilmente dopo la censura pontificia del 1832 e la defezione dalla Chiesa del maestro di La Chênaie (nel 1834), l'influsso mennessiano lasciò comunque a Langres, soprattutto nelle nuove generazioni, una forte marca ultramontana, che andò rafforzandosi negli anni successivi.

L'arrivo di Parisis non fece che accelerare e accentuare quel processo. Egli infatti, pur non avendo preso parte diretta alle battaglie di Lamennais e dei suoi discepoli<sup>27</sup>, mostrò fin da subito un profilo pastorale nettamente ultramontano e seguì la parabola religiosa e politica di molti prelati ex-mennesiani (come Salinis, Gerbet, Doney, Donnet e altri)<sup>28</sup>. Nell'ottobre 1839, ad esempio, Parisis fu il primo vescovo di Francia ad adottare la liturgia romana, sostituendola alle cinque diverse liturgie locali che si seguivano nella diocesi da alcuni secoli e a quella parigina introdotta dal suo predecessore<sup>29</sup>. Senza avere idee preconconcette («je soupçon- nais à peine qu'il pût y avoir des doutes sur leur légitimité non plus que sur leur orthodoxie»,

<sup>26</sup> Sulla "svolta" ultramontana nel seminario di Langres cfr. ivi, pp. 239 e 242-3; J.-A. FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy, archevêque de Paris*, Paris 1889, p. 19; J.-O. BOUDON, *Mgr Darboy (1813-71), archevêque de Paris entre Pie IX et Napoléon III*, Paris 2011, pp. 14-5. Nella vicina Besançon, diocesi legata a quella di Langres da forti vincoli, il futuro arcivescovo di Reims Gousset si dedicava in quegli anni a un'intensa opera di promozione della morale liguorina, culminata nel 1832 nella pubblicazione di *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Liguori*; a riguardo cfr. J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma 1973, pp. 205ss. Sulla contiguità tra gallicanesimo e rigorismo cfr. COSTIGAN, *Rohrbacher and the Ecclesiology*, p. XXIII.

<sup>27</sup> Va quindi senz'altro corretta la dicitura «de mennaisien P.-L. Parisis» fornita da A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. par M. Lagrée, Paris 1996 [1986], p. 103. Del resto, nessun accenno a "compromissioni" mennessiane (che nel 1834 sarebbero state motivo di forti diffidenze) viene fatto nella documentazione ministeriale raccolta in vista della sua nomina; cfr. ANF, F 19, 2493, fasc. 2 («Mgr Parisis»).

<sup>28</sup> Cfr. Y.-M. HILAIRE, *Les évêques mennaisiens au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Eglise*, Angers 1984, pp. 181-9.

<sup>29</sup> Quell'estrema diversità dipendeva dal fatto che alla diocesi di Langres, ripristinata nel 1822, erano state annesse, secondo la geografia ecclesiastica stabilita dalla Costituzione civile del clero e in larga parte ripresa dalla legislazione concordataria, parrocchie che appartenevano in precedenza alle vicine diocesi di Troyes, Châlons, Tours e Besançon; cfr. P.-L. PARISIS, *De la question liturgique*, Paris 1846, p. 10. Sul lento processo di trasformazione liturgica intrapreso a Langres nel 1839 cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 176-88.

ammetteva nella sua autobiografia circa quelle forme liturgiche) egli guardava a Roma come a un centro di unità religiosa, per superare «diversités si étranges, si incommodes et si scandaleuses»<sup>30</sup>, inaugurando così un moto di uniformazione liturgica al modello romano già fortemente auspicato dal gruppo di La Chênaie. A livello filosofico Parisis fu inoltre uno dei maggiori assertori della dottrina tradizionalista, inaugurata da Louis de Bonald e accentuata in senso antirazionalista da Lamennais, e continuò a difenderne sostanzialmente la bontà anche dopo la condanna romana delle tesi di Bonnetty (1855)<sup>31</sup>.

Non c'è quindi da meravigliarsi se, sotto un tale vescovo, Barillot finì per trovarsi alle strette, mal conciliandosi con le idee che andavano sempre più prendendo piede nella diocesi. L'anzianità e il prestigio del superiore meritavano però rispetto e considerazione, e per alcuni anni Parisis preferì mantenerlo al suo posto, pur controllandone discretamente l'attività. Agli inizi del 1838 si presentò tuttavia l'occasione propizia per un passaggio di consegne: essendo morto il vicario generale titolare Caumont, il vescovo designò Barillot a succedergli e incaricò Lorain di sostituirlo in seminario durante le frequenti assenze di quello; questo dualismo non tardò a creare fazioni e contrasti in seno al corpo studentesco e insegnante e così, al termine dell'anno scolastico, Parisis decise di intervenire, pregando Barillot di rinunciare all'incarico di superiore e conferendolo *de iure* a Lorain<sup>32</sup>.

L'ambiente in cui si inserì Godard a partire dagli ultimi mesi del 1841 era quindi caratterizzato in senso ultramontano e la didattica non poté che venirne influenzata. L'insegnamento della teologia morale era affidato a Thomas, rimasto in carica fino al 1852, e presentava un'inclinazione liguorina ben lontana dal rigorismo cui erano stati educati molti ecclesiastici locali nel seminario di Digione nei primi quindici anni del secolo (dopo che la diocesi di Langres era stata assorbita in quella borgognona). I professori François Brulé e Gérard Duplessy insegnavano rispettivamente la sacra scrittura e la storia ecclesiastica, ma di loro e del loro insegnamento non si conosce quasi nulla<sup>33</sup>. Nel 1843 Duplessy fu sostituito dal giovanissimo Claude-Joseph Drioux, fresco di ordinazione, il quale si era distinto per le sue doti precoci e brillanti; egli tenne la cattedra di storia ecclesiastica solo quell'anno, lasciandola poi

---

<sup>30</sup> PARISIS, *Soixante ans d'expérience*, pp. 32-3; in questo processo fu molto importante il ruolo svolto dal suo vicario generale, Pierre Favrel, sul quale cfr. J.-P. MAUGÈRE, *Vie de M. Pierre Favrel, vicaire général de Mgr Parisis*, Langres 1880, pp. 77-87.

<sup>31</sup> Nel 1858 Parisis pubblicò l'opera *Tradition et raison*, in cui, pur riconoscendo il ruolo conoscitivo della ragione, riproponeva in sostanza la dottrina tradizionalista, rinominandola «antirationalisme»; cfr. C. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. III, Paris-Arras, 1925, pp. 523-9, e in breve J.-O. BOUDON, *Parisis Pierre-Louis*, in *Les sciences religieuses. Le XIX<sup>e</sup> siècle, 1800-1914*, sous la dir. de F. Laplanche [*Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 9], Paris 1996, pp. 514-5.

<sup>32</sup> Cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 240-2.

<sup>33</sup> Cfr. ROUSSEL, *Le diocèse de Langres*, vol. IV, p. 12.

per dedicarsi all'insegnamento della retorica al *petit séminaire*, ma la riprese nel 1846-48. Abile divulgatore<sup>34</sup>, Drioux ottenne che i suoi corsi fossero aperti agli esterni e seppe attirare l'attenzione di un pubblico laico particolarmente assiduo e interessato<sup>35</sup>, mostrandosi sensibile alle esigenze di una ricerca storica seriamente condotta, e disposto a confrontarsi con apporti e studi non strettamente confessionali. Già in quegli anni giovanili era infatti convinto che la storia fosse «susceptible, comme toute science, de discussion, pour s'éclairer et juger par soi-même» e riteneva fosse necessario «lire des ouvrages émanés d'hommes d'opinions contraires et de partis différents», anche se «protestants et philosophes», nella persuasione che «le catholicisme ne peut que gagner à tout ouvrage historique sorti de la main d'un homme érudit et consciencieux, peu importe à quel drapeau et à quelle communion il appartienne»<sup>36</sup>.

L'insegnante, però, che nei primi anni Quaranta segnò maggiormente la formazione di Godard e dei suoi compagni fu senz'altro il talentuoso Georges Darboy, il futuro arcivescovo di Parigi. Richiamato come professore in seminario nell'autunno 1839, meno di tre anni dopo esserne uscito da studente, tenne per un anno la cattedra di filosofia, poi quella di sacra scrittura e infine, dal 1841 al 1845, quella, a lui più congeniale, di teologia dogmatica. Molto legato al suo vecchio professore Lorain, il quale non doveva essere stato estraneo alla sua nomina<sup>37</sup>, Darboy ne aveva brillantemente assimilato le idee ultramontane. Quello che negli anni della maturità sarebbe diventato il campione del neo-gallicanesimo e uno dei più acerrimi avversari dell'ecclesiologia romanocentrica<sup>38</sup>, insegnava allora con passione ai suoi studenti la dottrina dell'infallibilità pontificia (che «flamboyait dans son cours», come ricordava molti anni più tardi un anonimo detrattore<sup>39</sup>), leggeva il demaistriano *Du Pape*, ritenendolo «une fière et éloquente apologie du sacerdoce catholique et de sa hiérarchie»<sup>40</sup> e si applicava con zelo allo studio e all'esposizione delle idee dei teologi romani più accreditati, in particolare il gesuita

---

<sup>34</sup> Drioux scrisse ben cinquantanove opere in circa trent'anni, soprattutto manuali scolastici, ma anche lavori di maggior respiro, come la monumentale traduzione in francese della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino; su di lui cfr. la voce di J. C. DIDIER, in DBF, 11 (1967), coll. 780-2, e il rapido cenno in J.-Y. MOLLIER, *Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple*, «Romantisme», 23 (1993), p. 83.

<sup>35</sup> Cfr. L.-N. GODARD, *Notes sur le grand séminaire*, ms. s.d. [ma metà del XIX secolo], in BDLA, *Fonds Bresson*, 356.1, fasc. 3, e J.-B. LAMY, *Annales du grand séminaire de Langres de septembre 1844 à juillet 1868*, ms. s.d. [ma metà del XIX secolo], ivi, *Archives Grand séminaire*.

<sup>36</sup> C.-J. DRIUX, *Précis de l'histoire du moyen âge, depuis l'invasion des barbares jusqu'à la prise de Constantinople par le Turcs Ottomans*, Paris 1844, p. XII. A Langres le sue aperture non piacquero a tutti e furono segnalate al vescovo certe sue «idées aventureuses» sui gesuiti e l'Inquisizione; cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisi*, vol. I, p. 259.

<sup>37</sup> Cfr. FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy*, p. 40.

<sup>38</sup> Il pensiero neo-gallicano di Darboy è ben delineato da J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*, Gap 1962, pp. 21-5.

<sup>39</sup> *La vérité sur Mgr Darboy*, Gien 1889, p. 22.

<sup>40</sup> Lettera all'abbé Genuel, settembre 1841, in FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy*, p. 47.



Giovanni Perrone, polemizzando con le dottrine gallicane. Ancora nel novembre 1847, ormai trasferitosi nel ben diverso ambiente parigino, egli muoveva dall'analisi delle *Praelectiones theologiae* di Perrone (di cui pure rilevava alcuni limiti) per criticare le mancanze della *Theologia dogmatica et moralis* di Louis Bailly, il più diffuso dei manuali gallicani in uso nei seminari francesi<sup>41</sup>. Ma l'insegnamento di Darboy colpiva non solo per la solidità delle basi dottrinali ma anche per la forza e l'originalità del metodo, che lo spingeva ad allontanarsi spesso dai sentieri tradizionali. Nell'insegnamento della teologia, infatti, egli non si limitava a confutare le eresie del passato, ma dava spazio all'analisi dei sistemi filosofici più recenti, da Kant, Fichte, Hegel fino a Saint-Simon, Cousin e Fourier, per fornire ai suoi studenti strumenti apologetici adatti alle sfide della contemporaneità. Secondo la testimonianza di Justin Fèvre, formatosi nel seminario di Langres pochi anni dopo la partenza di Darboy, questi non esitava a trattare in classe «le problème social posé par les innovations périlleuses de 89», rivelando in proposito «aspirations aussi généreuses que prudentes» e ispirando «aux jeunes prêtres des dispositions bienveillantes envers le siècle»<sup>42</sup>. Le sue lezioni facevano comprensibilmente sensazione e gli alunni le seguivano con entusiasmo e partecipazione, nutrendo una viva ammirazione per il loro giovane e brillante professore: il ricordo del suo insegnamento si sarebbe conservato a lungo tra le aule del *grand séminaire*<sup>43</sup>.

Sotto questi impulsi, Godard concluse i propri studi con risultati notevoli, attirando su di sé l'attenzione dei suoi superiori e, abbastanza precocemente, anche quella del vescovo. Per mettere a frutto le sue doti precoci e per «le garder au séminaire en attendant la prêtrise»<sup>44</sup>, nel 1845 gli fu affidata la cattedra di geologia, appositamente istituita, anche se fu nel campo dell'archeologia sacra che il giovane seminarista si rivelò particolarmente versato. Da qualche tempo Parisis aveva promosso lo studio di quella disciplina, ancora alle prime armi, affidando a Darboy il compito di insegnarne i rudimenti ai seminaristi; nel 1842 il vescovo aveva patrocinato la nascita della *Société archéologique langroise*, aperta agli ecclesiastici, mentre nell'aprile 1844, con una circolare sulle *Etudes archéologiques*, aveva invitato tutti i curati a fornire un re-

---

<sup>41</sup> Cfr. G. DARBOY, *Des leçons théologiques du P. Perrone*, «Le Correspondant», 20 (1847) pp. 521-39, in cui propugnava la necessità di un generale rinnovamento dell'insegnamento teologico nei seminari. La *Theologia* di Bailly, duramente attaccata dagli ultramontani, fu messa all'Indice nel dicembre 1852; cfr. GOUGH, *Paris et Rome*, pp. 235-8. Sulla sua fortuna cfr. M. LAUNAY, *Les séminaires français au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris 2003, p. 102.

<sup>42</sup> J. FÈVRE, *Vie et œuvres de Mgr Darboy*, Langres 1871, p. 23. Su Fèvre cfr. J.-P. CHAUMONT, *Le mouvement ultramontain en France, en Belgique et au Canada au XIX<sup>e</sup> siècle. Mgr Justin Fèvre (1829-1907), polémiste anti-libéral*, 3 voll., thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne 1991, in part. vol. I.

<sup>43</sup> Sull'insegnamento di Darboy a Langres, oltre a Fèvre, cfr. FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy*, pp. 41-50, e GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 245-6. Darboy lasciò la cattedra di filosofia a Jean-Barthélemy Billardelle (1843), che due anni dopo gli succedette anche su quella di teologia; l'insegnamento della filosofia passò allora a Nicolas Gérard, che lo tenne per un decennio; cfr. *ivi*, pp. 254 e 260n.

<sup>44</sup> FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 108.

soconto sulle condizioni e l'entità dei monumenti presenti in ciascuna parrocchia<sup>45</sup>. Quando, nel 1846, Parisis decise di istituire una cattedra di archeologia sacra nel *grand séminaire*, decise di affidarla proprio a Godard<sup>46</sup>, che a ventun anni, senza aver ricevuto neppure il suddiaconato, si ritrovò collega di quei professori che pochi mesi prima ascoltava da studente.

La guida e l'esempio di qualche giovane e brillante maestro e l'attenta supervisione di un vescovo sempre presente erano quindi riusciti a fissare e consolidare le potenzialità che Godard aveva solo lasciato intravedere all'uscita del *petit séminaire*, stimolando in lui il gusto per lo studio, per l'applicazione assidua e rigorosa, per la ricerca erudita, ma anche una grande curiosità e una spiccata propensione alla versatilità disciplinare. L'incostanza dell'adolescente pareva essersi mutata, raffinandosi, nell'irrequietezza conoscitiva e nella voracità intellettuale dello studioso maturo.

Se la rapida carriera di Godard dipendeva sicuramente dalle sue doti, fu anche agevolata dalla delicata situazione in cui si era venuto a trovare il corpo docente del seminario maggiore. Circa negli stessi anni in cui Godard entrò al *grand séminaire*, infatti, Parisis maturò il progetto di affidarne in blocco l'insegnamento ai membri della *Société des prêtres de Marie* (una congregazione sacerdotale creata nel 1840 sotto la guida di Jean-Baptiste Lamy, professore di teologia dogmatica, con l'intento precipuo di fare opera di evangelizzazione diocesana<sup>47</sup>) e caldeggiò pertanto che tutti i professori del seminario s'inserissero nei ranghi della *Société*. I suoi sforzi si scontrarono però con la resistenza del superiore Lorain e di un gruppo di professori, tra cui i giovani Darboy e Drioux, i quali non avevano alcuna inclinazione per la vita religiosa in comune e non intendevano entrare nella *Société*. I rapporti tra Lorain e Parisis, per questo e altri motivi, finirono per deteriorarsi, e nell'ottobre 1844 il superiore rassegnò le dimissioni, venendo prontamente sostituito da Lamy: direzione del seminario e della *Société* erano così concentrate nelle mani di una sola persona. Le reazioni degli insegnanti furono generalmente ostili: alcuni preferirono dimettersi (Darboy e Brulé nel 1845<sup>48</sup>, Drioux nel 1848, dopo alcuni anni di crescenti tensioni con Lamy), mentre altri, come Thomas e Billardelle, fecero capire chiaramente al vescovo che sarebbero rimasti al loro posto solo se non fossero stati costretti a entrare nei *Prêtres de Marie*. In questa complicata situazione, Godard parve aderire con convinzione alla linea di Parisis e Lamy e nel 1845 iniziò il percorso biennale di «probation» per

---

<sup>45</sup> Cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 146-8, e BOUDON, *Mgr Darboy*, p. 21.

<sup>46</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 9, e GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 260-1.

<sup>47</sup> Sulla congregazione e il progetto di Parisis, cfr. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, pp. 251-3 e 305-10; essa non prevedeva dei voti ma solo l'impegno a rispettare il regolamento e a fare vita in comune.

<sup>48</sup> Darboy nel 1846 si trasferì a Parigi, dopo essersi fatto notare dall'arcivescovo Affre; cfr. BOUDON, *Mgr Darboy*, pp. 22-3 e 27-8. Sulle varie dimissioni di quel periodo cfr. LAMY, *Annales du Grand séminaire*.

entrare nella *Société*. Pur incontrando il favore del vescovo e del superiore, la decisione del giovane seminarista, forse ispirata da Febvre, che ne aveva preso a cuore le sorti fin dalla sua infanzia ed era allora uno dei membri più attivi della congregazione, non poteva essere vista come un atto di mero opportunismo, contrastando con lo scarso entusiasmo mostrato per la *Société* dalla maggioranza del clero diocesano e dei professori<sup>49</sup>. Ordinato suddiacono nel dicembre 1846, diacono il 27 giugno 1847 e sacerdote il 3 ottobre 1847, Godard fu ammesso tra i *Prêtres de Marie* il 1° novembre successivo<sup>50</sup>. Brillante ed erudito, membro della congregazione promossa da Parisis, apprezzato dal superiore Lamy (di cui era «le benjamin», stando a Fèvre), egli non tardò a farsi strada e nel 1848, alla partenza di Drioux, gli fu conferita anche la cattedra di storia ecclesiastica.

Del resto le sue doti intellettuali avevano già avuto modo di mettersi in luce anche fuori dal seminario e dalla diocesi. Nel settembre 1845, per esempio, era stato ammesso nella *Société française pour la conservation des monuments* e l'anno seguente era entrato anche nel consiglio amministrativo della stessa<sup>51</sup>. Nel 1847 pubblicò sulla rivista della società alcuni articoli sui monumenti religiosi della diocesi di Langres e un lungo contributo sul simbolismo architettonico delle chiese, poi tirato a parte in opuscolo<sup>52</sup>, mentre nel 1848 uscì la sua prima pubblicazione “domestica”, *l'Histoire et tableau de l'Eglise St.-Jean-Baptiste de Chaumont*, edita a Chaumont per i tipi di Charles Cavaniol.

Sul piano dell'insegnamento Godard diede fin dall'inizio ottima prova. Se Carnandet tesseva nella sua biografia le lodi della sua «science pure, claire, nette, sans nuage» ed elogiava la sua capacità «d'exposer clairement les questions les plus obscures, de dissiper les doutes les plus spécieux, de dévoiler l'erreur la plus habilement cachée, de montrer le côté faible des objections et de porter la conviction dans les esprits»<sup>53</sup>, anche un critico generalmente severo come l'ex-allievo Fèvre doveva riconoscere le sue doti d'insegnante, avendole potute sperimentare di persona:

---

<sup>49</sup> «Le recrutement se faisait à grand'peine: la petite congrégation comptait, même au Grand séminaire, des adversaires déterminés; la cohésion manquait notablement entre ses membres; enfin et surtout, les jeunes gens refusaient de s'engager dans une association dont l'avenir n'offrait aucune garantie et qui, en attendant, ne donnait aucun traitement à ses membres»; GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, p. 261.

<sup>50</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 9, e BDLA, *Manuscrits*, 403, fasc. «Missionnaires de S. Geosmes et Prêtres de Marie – Règlements», cc. n.n., registrazione dell'ammissione di Godard.

<sup>51</sup> Cfr. *Séance générale tenue à Reims le 4 septembre 1845*, «Bulletin monumental», 11 (1845), p. 555; *Séance générale tenue à Caen le 2 décembre 1846*, ivi, 13 (1847), p. 131.

<sup>52</sup> Cfr. ivi, 13 (1847), rispettivamente, pp. 7-20, 21-4, 97-102, 321-61 e 401-22, e [L.-N. GODARD], *Essai sur le symbolisme architectural des églises*, Caen 1847. I suoi contributi erano firmati «abbé Godard-Saint-Jean», dicitura con cui erano designati i membri della sua famiglia a Chaumont, in quanto residenti nel *faubourg Saint-Jean*.

<sup>53</sup> CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 10.

La lezione se donnait comme dans les Facultés de théologie. Le professeur avait une attitude noble, le geste naturel, la parole simple, aisée et facile. Une figure agréable, une voix sympathique, servant d'organe à un jugement qui savait toujours garder la mesure et motiver ses opinions, faisaient de l'abbé Godard un professeur plein d'attraits. Ses classes étaient, pour les élèves, un vrai régal; ces pauvres séminaristes, rebattus toute la semaine d'*atqui* et d'*ergo*, étaient trop heureux d'entendre une parole française et de se fortifier dans leur vocation par les grands enseignements de l'histoire<sup>54</sup>.

Anche i colleghi della *Société française pour la conservation des monuments* mostrarono grande stima per l'acribia e la validità del suo metodo d'insegnamento, tanto che il primo programma di archeologia sacra da lui approntato fu da loro giudicato «le plus complet de tous ceux qui ont été professés depuis quelques années dans les séminaires» e fu così pubblicato sul «Bulletin monumental» della *Société*<sup>55</sup>.

Se l'ambiente e i professori del seminario ebbero una grande influenza sulla formazione ecclesiastica e culturale di Godard, nessuno a Langres seppe esercitare sulla sua giovane personalità un ascendente più forte e duraturo del vescovo Parisis. Il suo atteggiamento deciso e autoritario – «quelque peu autocrate»<sup>56</sup> – e al contempo la sua figura quasi paterna ne facevano del tutto naturalmente un modello e un punto di riferimento, oggetto di ammirazione, di rispetto e di venerazione. Più dei suoi predecessori, Parisis seppe infatti coltivare a Langres una generazione di ecclesiastici di valore, i quali, se spesso finirono per intraprendere strade diverse, talvolta opposte, rispetto a quelle caldeggiate dal loro mentore episcopale (forse proprio in reazione al suo carattere autoritario), nondimeno dovettero molto alla sua guida carismatica e alla sua capacità, per così dire, maieutica. Secondo Fèvre, «dans l'enseignement des séminaires il amenait toutes les pratiques à la doctrine et voulait toujours les fortifier par le savoir», riuscendo a trarre il meglio da ciascuno: «il y avait en lui une vertu de transformation, une lumière attirante qui reculait les horizons de la pensée»<sup>57</sup>.

Godard non fu certo immune dall'influenza un po' ingombrante del suo vescovo, tanto più che, negli anni della sua formazione al *grand séminaire*, l'autorevolezza personale di Parisis risultò rafforzata dal ruolo di primo piano che egli assunse a livello nazionale durante la campagna promossa dai cattolici francesi in favore della libertà d'insegnamento. Di tale iniziativa

---

<sup>54</sup> FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 109. In una nota autobiografica postuma, Fèvre riferiva che «le professeur d'histoire [Godard], qui aimait l'école buissonnière, mettait à contribution son bon vouloir[di Fèvre], puisque pour ses leçons, quatre ou cinq fois même, il lui fit faire la classe, de sa place, sans monter en chaire»; J. FÈVRE, *Mgr Justin Fèvre par lui-même*, «Revue du monde catholique», 171 (1907), pp. 647-8. Fèvre sperò invano di succedere a Godard sulla cattedra di storia ecclesiastica; cfr. CHAUMONT, *Le mouvement ultramontain*, vol. I, pp. 98-9; sui rapporti con Godard cfr. anche *Mgr Justin Fèvre* («Le Clergé contemporain», 11) Paris 1896, pp. 10-1 e 14-5.

<sup>55</sup> «Bulletin monumental», 13 (1847), pp. 570-6, la citazione a p. 570.

<sup>56</sup> FÈVRE, *Histoire de Mgr Parisis*, p. 293.

<sup>57</sup> Ivi, p. 294.

egli fu uno dei principali campioni episcopali, sostenendo l'ala più intransigente (incarnata da Montalembert e Veuillot), e vi prese parte attiva pubblicando numerosi scritti, nei quali a una vivace vena polemica accompagnava un argomentare sicuro e serrato<sup>58</sup>. Il suo crescente coinvolgimento nella lotta per la libertà d'insegnamento portò il vescovo di Langres a elaborare un pensiero teologico-politico sempre più articolato, nel quale la difesa della libertà della Chiesa si univa a una significativa rivalutazione delle cosiddette libertà moderne e a una proposta di ridefinizione dei rapporti tra Stato e Chiesa che tendeva verso una proposta separatista non lontana da quella dell'«Avenir». Ora, la linea pragmaticamente cattolico-liberale di Parisis non derivò solo da una riflessione personale, ma fu per molti versi l'esito di un'elaborazione collettiva, di una collaborazione intellettuale che coinvolse vari ecclesiastici della diocesi. Nelle sue memorie, Parisis sottolineava infatti l'importante contributo fornitogli in più occasioni, e in specie «à l'époque de[s] écrits publics», dai due vicari generali Joseph Vouriot e Pierre Favrel, e dal già ricordato Thomas: se la «conception» e la redazione materiale dei suoi scritti furono sempre opera sua, il prelato riconosceva nondimeno che quei collaboratori gli furono indispensabili «pour la recherche ou la vérification des textes, et surtout pour l'exactitude rigoureuse des principes, condition bien essentielle et bien difficile pour un écrivain toujours placé aux dernières limites des conditions exigées par des circonstances toutes nouvelles» e non esitava ad affermare: «Je n'aurais pas été assez sûr de moi-même pour oser m'exposer à ces publications si je n'avais eu un contrôle qui m'offrit toute garantie»<sup>59</sup>. È quindi lecito immaginare che le idee avanzate e difese da Parisis nei suoi scritti pubblici circolassero e fossero oggetto di discussione in ambito diocesano anche nella fase di gestazione, quando quelle idee, ancora abbozzate e maldefinite, superando i muri del gabinetto vescovile, trovavano eco nei corridoi dell'episcopio e del seminario. Non tutti in diocesi, però, condividevano le posizioni politico-religiose del vescovo, né la sua intransigenza nella lotta contro l'*Université* statale: il superiore Lorain, in particolare, «suivait sans enthousiasme la campagne qui se menait alors pour la conquête de la liberté d'enseignement; il en regrettait les excès et trouvait qu'on manquait de charité chrétienne envers l'Université»<sup>60</sup>. Il clima effervescente che si viveva allora a Langres – diocesi di provincia portata alla ribalta della cronaca nazionale dalla popolarità del suo prelato – non dovette lasciare indifferenti Godard e i suoi giovani

---

<sup>58</sup> Sul ruolo di Parisis, oltre alle opere già citate, cfr. MILBACH, *Les chaires ennemies*, in part. pp. 306-7. Tra gli scritti di Parisis di quel periodo, culminati nei già più volte citati *Cas de conscience* (1847), si segnalano *Liberté d'enseignement. Examen de la question au point de vue constitutionnel et social* (1843) e *Liberté de l'Eglise. Deuxième examen. Des tendances. Que demande l'Eglise? – Que veut l'Etat?* (1845).

<sup>59</sup> PARISIS, *Soixante ans d'expérience*, p. 69; un cenno al coinvolgimento di Favrel in MAUGÈRE, *Vie de M. Pierre Favrel*, p. 98.

<sup>60</sup> GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. I, p. 252.

compagni, mettendoli precocemente a contatto con problemi cruciali che toccavano gli assetti della società contemporanea e i rapporti tra Chiesa e modernità, e stimolandoli magari a prendere parte, piccoli teologi in sedicesimo, alle controversie di professori e superiori. Di quelle idee e di quei dibattiti Godard avrebbe conservato un ricordo fecondo e duraturo.

## 1.2 La libertà alla prova: l'esperienza del Quarantotto

Quelli della Seconda repubblica furono anni decisivi per Godard. Non erano trascorsi sei mesi dalla sua ordinazione che la Francia fu sconvolta dai rivolgimenti del febbraio 1848. Anche a Langres, come nel resto del paese, i cattolici accolsero con sostanziale favore una rivoluzione che abbatteva un regime sgradito; perfino l'austero Parisis si lasciò andare a un certo entusiasmo, ravvisando – come detto – la mano della Provvidenza negli eventi parigini ed esortando i fedeli a «[se] rallier tous promptement et franchement au gouvernement provisoire», sostenendolo «par tous les actes de la vie publique et privée»<sup>61</sup>. A riprova di questa buona disposizione nei confronti del governo repubblicano, Parisis partecipò in veste ufficiale e «de bien bon cœur» – come scrisse lui stesso a un amico – a una cerimonia dal sapore prettamente rivoluzionario: nel pomeriggio del 16 aprile 1848, domenica delle Palme, venne eretto nella piazza principale di Langres, non senza difficoltà di carattere tecnico, un albero della libertà, a cui il vescovo impartì la benedizione, accompagnandola con un'«allocution pieusement patriotique»<sup>62</sup>.

Godard si lasciò trascinare dall'atmosfera generale e visse intensamente il fervore dei primi mesi repubblicani. Anche a Langres, come in tutta la Francia, sorsero all'indomani della rivoluzione del 1848 dei club politici, spesso animati da tendenze radicali. Sappiamo da più fonti che il giovane sacerdote cominciò a frequentarli, prendendovi la parola e intervenendo nelle discussioni pubbliche<sup>63</sup>. Di quella attività, di cui Carnandet taceva completamente, non sappiamo granché. Il suo ex-allievo Fèvre scriveva con malcelata malizia che Godard, dopo la rivoluzione del 1848 «prit un costume laïque, passa une blouse d'ouvrier et s'en fut dans les clubs»<sup>64</sup>. Alcuni rapporti giunti alla prefettura di Chaumont nei primi anni Cinquanta sembrerebbero confermare, in sostanza, le parole di Fèvre, fornendoci l'immagine di un Godard

---

<sup>61</sup> Ivi, vol. II, pp. 266.

<sup>62</sup> Cfr. la lettera di Parisis all'abbé des Billiers, 19 aprile 1848, citata ivi, pp. 268-9.

<sup>63</sup> In una nota su Godard, spedita a Rouland il 13 maggio 1862, il *Préfet de Police* di Parigi Symphorien Boittelle scriveva: «En 1848, il fréquentait les clubs de Langres»; ANF, F 19, 5814, fasc. «Langres. Abbé Godard». Nella sua *Bibliothèque Langroise* (conservata manoscritta nella BDLA), Arthur Bresson conferma la notizia: «il [Godard] adhéra à la révolution de 1848 et parut dans les clubs»; vol. I (1905), p. 399.

<sup>64</sup> FÉVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 135.

«prêtre socialiste qui était orateur dans les clubs», ancora personalmente legato, nell'aprile 1852, «avec certains membres du parti socialiste avancé de Langres» e quindi attentamente sorvegliato dalle forze di polizia<sup>65</sup>. Indubbiamente, frequentando club e ambienti democratici, Godard ebbe modo di confrontarsi con posizioni politicamente avanzate e si lasciò forse andare a discorsi ed espressioni che ad alcuni parvero socialisteggianti; è tuttavia lecito dubitare dell'obiettività degli uomini della prefettura, i quali, soprattutto nei mesi della «grande peur de 1852», tendevano a bollare come socialista qualsiasi atteggiamento non strettamente conservatore e a qualificare di sovversivi quanti, all'indomani del colpo di Stato del 2 dicembre, non sostenevano apertamente la politica del principe-presidente.

È quindi improbabile che Godard avesse effettivamente abbracciato dopo il 1848 idee socialiste o che fosse diventato seguace di qualcuno dei teorici socialisti del tempo. Piuttosto, gli avvenimenti successivi alla rivoluzione del 1848 dovettero renderlo più sensibile ai problemi sociali, alle disuguaglianze, alle miserie che travagliavano la società francese, il che lo portò probabilmente a difendere in certe occasioni, magari con trasporto, i diritti degli oppressi, a rivendicare maggiore equità nella distribuzione delle ricchezze, ad auspicare una più profonda solidarietà sociale. Non bisogna però perdere di vista il fatto che tali posizioni, in linea con quelle di alcuni settori del cattolicesimo democratico dell'epoca, rientravano perfettamente, per Godard, in un'ottica cattolica e si basavano sulla convinzione che il primo e principale rimedio ai mali sociali fosse un genuino ritorno della società alla carità evangelica insegnata dalla religione. Ciò non toglie che gli anni del post-Quarantotto furono per Godard un periodo turbolento, in cui venne a contatto con ideali nuovi, forti, travolgenti, che forse, per un istante, arrivarono a mettere in dubbio o a incrinare qualche certezza e lo spinsero ad atteggiamenti e discorsi imprudenti, attirandosi più di una critica.

Due scritti di Godard risalenti alla metà del secolo ci aiutano a comprendere meglio la portata delle sue idee socio-politiche e a intuire le sue tensioni interiori. Il primo è una curiosa composizione poetica manoscritta, non datata ma collocabile tra il 1848 e il 1853; il titolo è di per sé eloquente: *Socialisme et religion*<sup>66</sup>. Nella prima parte Godard descriveva con toni commossi le dure condizioni di vita del «prolétaire, de la grande famille [humaine] enfant deshérité» e dei suoi figli, contrapponendole polemicamente alle «femmes aux seins nus», ai «dâches dandys» e alla corruzione dei borghesi. Contro quelle ingiustizie si levava a sdegno il giovane prete; immedesimandosi nelle speranze dei proletari e degli operai, egli si domandava quando

---

<sup>65</sup> Cfr. rapporto del commissario di polizia di Langres al direttore generale di polizia, 3 aprile 1852, in ADHM, 61 M 22; cfr. anche il rapporto del sotto-prefetto di Langres al prefetto, 17 novembre 1851, ivi, 61 M 24.

<sup>66</sup> Cfr. BDLA, *Godard*, 471, cc. sciolte; si tratta di un componimento di dodici strofe, costruite secondo due schemi diversi, con metro variabile e rime abbastanza regolari.

sarebbe giunto «le jour de la délivrance», quando avrebbe potuto finalmente «vers le ciel lever [ses] bras vainqueurs», e aveva parole di speranza e consolazione per gli oppressi: «Non, dans la nuit profonde encore, mon œil aime à chercher l'avenir qui se dore des premiers rayons d'une aurore dont le soleil n'aura pas de coucher». Poi, come riprendendosi da uno smarrimento, Godard mutava bruscamente tono e biasimava la sua debolezza, rimproverandosi di aver scordato «Bethléem», «le Calvaire, la croix et l'Homme-Dieu priant pour ses bourreaux!». Egli sembrava quasi rievocare le conversazioni e discorsi tenuti nei club, quando, chiudendo l'orecchio «aux paroles divines, [il] écoutai[t] les prêcheurs de funestes doctrines» e «des terribles passions bouillonnaient dans [son] sein». Rivolgendosi ai suoi interlocutori di allora, che definiva ora «artisans de ténèbres», Godard li accusava di sfruttare cinicamente le sofferenze dei poveri e degli oppressi, e di volerli privare dell'unico conforto capace di consolarli nelle loro privazioni, cioè la fede. Se le sue preoccupazioni sociali finivano per esaurirsi in un convenzionale appello alla carità degli uni e alla sopportazione degli altri come unici rimedi terreni alle ingiustizie sociali («riches, repandez l'or, honorez la souffrance, pauvres, voyez les cieux, souriez d'espérance, et tous, au même autel, frères, embrassons-nous!»), Godard mostrava ancora i segni del profondo turbamento prodotto in lui dai discorsi anti-religiosi sentiti nei club o altrove, e da quell'affermazione, «Ta croyance est chimère», che tante volte doveva essergli stata rivolta con sprezzo e che egli non riusciva a comprendere. «L'existence sans elle est-elle moins amère?», si chiedeva, «elle me soutenait; vous la tuez: pourquoi?». Come sembrava suggerire il testo poetico, furono forse quegli attacchi alla sua religiosità, «à tout object sacré qu'encense [son] vieux culte», a segnare il limite oltre cui Godard non osò avventurarsi, innescando il suo ritorno su posizioni socialmente più moderate e più ortodosse.

Il secondo scritto in questione, di certo precedente alla poesia, può invece essere datato con sicurezza. Si tratta di un opuscolo, pubblicato anonimo a Chaumont nel gennaio 1850 e intitolato *Lettre d'un catholique aux bourgeois philosophes, sur l'état présent*<sup>67</sup>. Rivolgendosi ai borghesi «libres penseurs», Godard voleva mostrare come la loro libertà di pensiero, così arrogantemente vantata contro l'oscurantismo della Chiesa, li disarmasse del tutto di fronte alla minacciosa avanzata del socialismo e dell'anarchia, e puntava il dito contro la loro ipocrisia verso la religione: mentre da un lato non nascondevano il proprio disprezzo per essa, dall'altro se ne servivano strumentalmente per contenere gli appetiti e le rivendicazioni delle masse sfruttate e oppresse. Ma proprio tale contraddizione costituiva la loro debolezza, esponendoli fatalmente alla rovina: per quella borghesia il socialismo era assolutamente «irréfutable», anzi

---

<sup>67</sup> L'editore era ancora Cavaniol; la lettera era datata «Noël 1849». Per l'attribuzione cfr. BRESSON, *Bibliothèque Langroise*, vol. I, p. 399.



«inévitabile», proprio perché portava fino alle sue estreme conseguenze il principio in cui essa stessa si riconosceva, cioè il rifiuto di qualsiasi autorità morale e religiosa<sup>68</sup>. L'unica soluzione a quel dilemma era il ritorno alla Chiesa, la sola capace di dare alla società «une idée morale, éternelle et divine» su cui essa potesse rifondarsi; ostinarsi nel cercare soluzioni altrove, ad esempio nel ricorso alla mera forza repressiva, nella propaganda anti-socialista o nella restaurazione monarchica, significava ignorare la «leçon providentielle» del Quarantotto, che aveva indicato a tutti l'«abîme» su cui stava camminando sconsideratamente la società francese ed europea<sup>69</sup>. Ma se fustigava la cecità dei borghesi volterriani, Godard badava allo stesso tempo a respingere ogni solidarietà per i loro contestatori *démoc-soc*: «Le ciel nous préserve d'une alliance avec vos ennemis! Il n'y a rien de commun entre le Christ et Bélial. Oui, maudits soient mille fois les blasphèmes que les socialistes vomissent contre l'Eglise et son Christ!»<sup>70</sup>.

Più che il contenuto della lettera – in sé non molto originale – colpiva la buona conoscenza degli autori socialisti di cui dava prova Godard, che citava Pierre Leroux e Proudhon, il giornale «La Voix du Peuple» e le diatribe intra-socialiste tra Proudhon, Louis Blanc, Frédéric Bastiat e Leroux; sull'altro versante ideologico, il giovane professore dimostrava una certa familiarità con le dottrine di Guizot, Cousin, Théodore Simon Jouffroy, di cui citava le opere con precisione e pedanteria tutte accademiche. Questa dimestichezza con autori e pensatori che non avevano certo diritto di residenza tra le mura del *grand séminaire*, costituiva forse per Godard il portato più significativo della controversa esperienza quarantottesca, la quale, in fin dei conti, gli consentì, dopo anni di “clausura” in seminario, di aprirsi alle problematiche di un mondo esterno a lui ancora largamente sconosciuto e di confrontarsi con idee molto diverse da quelle in cui era stato educato e cresciuto fin dall'infanzia.

### 1.3 Missionario, esploratore, cappellano: la movimentata maturazione di Godard

La rivoluzione di Febbraio contribuì molto probabilmente ad accrescere l'irrequietezza di un giovane che, sempre più conscio dei suoi mezzi e delle sue ambizioni, doveva cominciare a sentirsi alle strette nel seminario della piccola e periferica Langres. In tal senso, il 1851

---

<sup>68</sup> *Lettre d'un catholique aux bourgeois philosophes, sur l'état présent*, Chaumont 1849, p. 4. Fèvre scriveva che «cette lettre d'ailleurs juste» nacque «de querelles de clubs ou de salons»; *Léon-Nicolas Godard*, p. 135.

<sup>69</sup> *Lettre d'un catholique*, p. 6. Occorre ricordare che proprio nel gennaio 1850 Parisis terminò la stesura di una lettera pastorale per la quaresima, intitolata *Les raisons des inégalités sociales*, nella quale, come Godard, si rivolgeva ai borghesi volterriani mettendoli in guardia contro la loro empia irreligione, che lui definiva un «crime social» che «brise [...] la seule digue capable d'arrêter le débordement des passions qui menacent d'engloutir le monde civilisé»; cfr. HILAIRE, *Une chrétienté au XIX<sup>e</sup> siècle?*, p. 264. Non si può quindi escludere che l'iniziativa di Godard si ispirasse, una volta di più, a quella del suo vescovo.

<sup>70</sup> *Lettre d'un catholique*, p. 7.

fu per lui un anno cruciale. Un primo mutamento, gravido di risvolti personali, fu il trasferimento di Parisis da Langres ad Arras, nell'estate 1851, un trasferimento che il prelato accettò, pur avendo sperato in una promozione più prestigiosa, poiché sentiva che la sua missione nella diocesi alto-marnese aveva ormai esaurito molti dei suoi stimoli e poiché preferiva una sede meglio collegata con Parigi, dati i molti incarichi istituzionali nella capitale<sup>71</sup>. La notizia della sua partenza provocò comprensibile smarrimento nei collaboratori più stretti di Parisis e in tutta la diocesi, tanto più che il prelato, una volta presa la decisione, preferì non rientrare a Langres e gestì il suo trasferimento direttamente da Parigi, tramite il fido vicario Favrel, che lo seguì ad Arras. Per Godard la separazione dal vescovo sotto la cui ferma guida era cresciuto umanamente, spiritualmente e intellettualmente, dall'uomo che più di tutti aveva influenzato la sua personalità e le sue idee, fu di certo un duro colpo. Al tempo stesso, però, la partenza di Parisis costituiva una sorta di emancipazione, non cercata ma necessaria, da una personalità carismatica ma ingombrante, paterna ma autoritaria e costringente; insomma, era un avvenimento che concludeva, simbolicamente e concretamente, l'età della formazione e apriva quella della maturità.

Negli stessi mesi, tra agosto e ottobre 1851, Godard compì un lungo viaggio di studio in Tunisia e in Algeria, al fine di raccogliere materiali per una monumentale *Histoire de l'Eglise d'Afrique* a cui aveva cominciato a lavorare<sup>72</sup>. Era il suo primo viaggio fuori dalla Francia<sup>73</sup> ed egli rimase folgorato dalla realtà africana: uno spazio enorme, vergine e al tempo stesso ricco di storia, pareva offrirgli nelle sue infinite potenzialità, lasciando intravedere la possibilità di conciliare le sue ardenti ambizioni intellettuali con i germi incipienti di una vocazione missionaria che egli andava scoprendo nel contatto con i popoli musulmani e con i ruderi gloriosi del passato cristiano. Storico e rifondatore della Chiesa d'Africa; Godard già si immaginava in quella duplice veste quando rimise piede a Marsiglia alla fine dell'ottobre 1851. Il colpo di Stato del 2 dicembre fu l'ultimo tassello che contribuì a smuovere la situazione: il nostro non nascose la sua avversione per la dittatura bonapartista e patrocinò apertamente l'astensione sia durante il plebiscito che alle elezioni legislative del 1852, il che gli valse – come si è detto – la sorveglianza e il sospetto della polizia. Pur non risultando alcuna sanzione amministrativa

---

<sup>71</sup> Cfr. PARISIS, *Soixante ans d'expérience*, pp. 65-7. Parisis era allora deputato dell'Assemblea nazionale (dopo essere stato membro anche della Costituente), nonché membro del Consiglio superiore dell'istruzione pubblica.

<sup>72</sup> A causa della morte prematura di Godard, l'opera rimase incompleta (essa giunge solo fino al VII secolo) e non fu mai pubblicata; due copie manoscritte si trovano in BDLA, *Godard*, 457, insieme a molti appunti.

<sup>73</sup> Le uniche notizie su questo viaggio si trovano in due lettere, una di Godard a Lamy, del 14 ottobre 1851, da Biskra (Algeria) e l'altra del cappuccino Anselme des Arcs a Godard, del 17 maggio 1854, da Tunisi; entrambe in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

o penale a suo carico<sup>74</sup>, è comunque plausibile che egli sentisse il bisogno di cambiare aria o che qualcuno glielo avesse caldamente consigliato. In ogni caso, Godard decise di imprimere una svolta radicale alla sua vita e alla fine dell'estate 1852, rassegnate le dimissioni da professore, lasciò Langres per trasferirsi ad Algeri, sotto la benevola protezione del vescovo locale, Louis-Antoine-Augustin Pavy, e con la benedizione del suo mentore Parisis<sup>75</sup>.

Intrapresa come una svolta radicale, l'esperienza africana si rivelò in realtà più effimera del previsto. Dopo avere declinato l'incarico di superiore del *petit séminaire* di Algeri offertogli da Pavy, Godard si fece assegnare le mansioni di bibliotecario-archivista diocesano, un posto di minore responsabilità e impegno, che gli avrebbe consentito di attendere con calma ai suoi studi e alle sue ricerche sulla storia della Chiesa d'Africa<sup>76</sup>. Non trascorsero sei mesi e Godard chiese di essere inviato a Laghouat, importante oasi a più di quattrocento chilometri a sud di Algeri, che le truppe francesi avevano sanguinosamente ripreso alle tribù ribelli nel dicembre 1852<sup>77</sup>. Pavy lo accontentò, affidandogli la cura spirituale della località sahariana, vera e propria terra di missione e incaricandolo di installare il culto cattolico in una zona che, tolte le truppe di occupazione, non contava alcun cristiano. A Laghouat, Godard rimase dal gennaio al maggio 1853, apprendendo i rudimenti dell'arabo, frequentando assiduamente la popolazione locale e cercando di impostare un'opera di conversione<sup>78</sup>. Di fatto, più che parroco o missionario, in quei mesi nel deserto egli fu soprattutto cappellano, dato che il suo ministero pastorale si rivolse quasi esclusivamente alle truppe della guarnigione di Laghouat. Godard ebbe così l'occasione di conoscere da vicino il mondo dell'esercito, la dura vita dei soldati, le loro molteplici esigenze spirituali e umane, un'esperienza che lo segnò profondamente e stimolò in lui il desiderio di dedicarsi più specificamente all'apostolato tra i militari.

Anche l'avventura sahariana era destinata a finire in breve tempo: di salute cagionevole, inadatto al clima desertico, impossibilitato a proseguire i suoi studi tra i molteplici impegni e

---

<sup>74</sup> Fèvre scrive a questo riguardo: «on a prétendu que ce fut pour ces discours [nei club] qu'il reçut plus tard de la police l'ordre de voyager»; FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 135. Anche Aubert afferma che «ayant pris une part active au mouvement en faveur de la République, il se vit contraint après le coup d'État du 2 décembre de se retirer pour un temps en Algérie» (AUBERT, *Godard*, p. 376). In realtà non vi sono prove che la sua partenza per l'Algeria sia da imputare a ragioni politiche e men che meno a una costrizione della polizia.

<sup>75</sup> Cfr. Pavy a Godard, 20 agosto 1852: «Combien je suis heureux de vous recevoir définitivement au nombre de mes prêtres!», e Parisis a Godard, 27 novembre 1852: «Je félicite l'Eglise d'Afrique de votre détermination. Elle a bien grand besoin de prêtres selon le cœur de Dieu, désireux de fortifier et d'étendre son règne, travailler à lui gagner des âmes par un prosélytisme d'intelligence et de charité»; entrambe in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>76</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 12.

<sup>77</sup> Sulla conquista di Laghouat cfr. P. GAFFAREL, *Algérie. Histoire, conquête et colonisation*, Paris 2004 [1883], pp. 354-62, e B. C. BROWER, *A desert named peace. The violence of France's empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York 2009, pp. 84-9 e 278-80.

<sup>78</sup> Cfr. Godard a Lamy, 21 maggio [1853], in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte.

le ristrettezze della vita da campo, già ai primi di maggio Godard chiese e ottenne di poter rientrare ad Algeri<sup>79</sup>, forse con la speranza, rimasta irrealizzata, di essere aggregato come cappellano alle truppe inviate a reprimere la rivolta della Cabilia. Pavy, che aveva grande stima per lui, avrebbe voluto vederlo stabilmente incardinato nella sua diocesi e gli offrì per questo l'importante cura di Philippeville, ma Godard preferì non vincolarsi e respinse la proposta<sup>80</sup>. Qualcosa, in effetti, pareva essersi incrinato nel suo zelo missionario: la dura esperienza nel deserto lo aveva provato, gli anziani genitori, che avevano mal sopportato la sua partenza per l'Africa, erano costantemente in pensiero e la nostalgia di casa, delle belle cerimonie religiose di Langres, della vita placida e regolare del seminario cominciò a farsi sentire: «A votre retour de Laghouat – gli confidò Pavy alcuni mesi dopo il suo ritorno ad Algeri –, je vous avais vu si différent de vous-même même que j'en avais été profondément attristé»<sup>81</sup>. Sta di fatto che, nell'estate del 1853, Godard decise all'improvviso di abbandonare tutto e tornare in Francia: inviato da Pavy a Roma in giugno, per trattare alcune questioni relative alla diocesi algerina, dopo appena un mese interruppe bruscamente la missione che gli era stata affidata e rientrò a Langres. Pavy e i suoi collaboratori, che lo attendevano ad Algeri alla fine dell'estate, rimasero sorpresi e interdetti da quella decisione repentina; sul momento, parvero accettarla con indulgenza, sperando forse che Godard sarebbe ritornato sui suoi passi<sup>82</sup>, ma il suo atteggiamento lasciò comunque qualche ruggine<sup>83</sup>.

Riottenuta la cattedra di storia ecclesiastica, Godard riprese le sue abituali mansioni e le sue molteplici attività editoriali: terminò il suo *Cours d'archéologie sacrée*<sup>84</sup>, pubblicò varie opere di storia ed erudizione locale<sup>85</sup> e soprattutto collaborò con il celebre editore parigino Migne alla riedizione delle opere del cardinale La Luzerne, vescovo di Langres all'epoca della Rivoluzione, come si vedrà meglio in seguito. Pur nel turbine di tanti impegni, Godard non scordò l'interesse per i militari sperimentato a Laghouat. Proprio alla metà del secolo erano terminati

---

<sup>79</sup> Cfr. Jacques Suchet, vicario generale di Algeri, a Godard, 10 maggio 1853, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>80</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 13.

<sup>81</sup> Pavy a Godard, 5 settembre 1853, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>82</sup> Cfr. le lettere di Pavy e dei due vicari Pavy e Suchet a Godard, settembre-ottobre 1853, *ibid.*

<sup>83</sup> Cfr. Pavy a Godard, 10 maggio 1855, *ibid.*: «je vous reverrai avec plaisir, malgré que j'aie été blessé de la froideur de vos derniers jours et de l'abandon presque brutal que vous avez fait, sans me prévenir, de la mission que je vous avais confiée. C'a été pour moi une source de désagréments qui ont été portés jusqu'aux oreilles du Saint-Père» (corsivi miei).

<sup>84</sup> *Cours d'archéologie sacrée à l'usage des séminaires et des MM. les curés*, 2 voll., Paris-Lyon 1851 e 1854.

<sup>85</sup> *Journal d'une visitandine pendant la terreur, ou Mémoires de la sœur Gabrielle Gauchat*, Paris 1855; *Vie des saints du département de la Haute-Marne (diocèse de Langres)*, Langres-Chaumont 1855; *Vie abrégée de la sœur Françoise, ancienne supérieure de la Providence de Langres*, Langres 1856.

a Langres, promossa piazzaforte di prima classe, i lavori di costruzione di un'imponente cittadella; poiché la guarnigione, che contava alcune migliaia di uomini<sup>86</sup>, era sprovvista di un'apposita assistenza spirituale, Godard volle farsene carico, svolgendo informalmente le funzioni di parroco per i soldati della cittadella, istituendovi una cappella, dedicata a Notre-Dame-des-Victoires, e fondando per i militari una piccola biblioteca<sup>87</sup>.

Anche questa volta, però, Godard non rimase fermo a lungo. Pungolato da una specie di mal d'Africa<sup>88</sup> e dal desiderio di rimettersi all'opera con la sua *Histoire de l'Eglise d'Afrique*, nel 1855 cominciò a riannodare i rapporti bruscamente interrotti con la diocesi algerina e già nell'estate di quell'anno poté organizzare un nuovo soggiorno ad Algeri, con il permesso del nuovo vescovo di Langres, Guerrin. Ritornato in perfetta sintonia con Pavy, Godard riprese con passione le ricerche storico-archeologiche e, non potendo ottenere un congedo annuale dagli impegni d'insegnamento per potersi dedicare in maniera esclusiva, negli anni successivi cercò di sfruttare le vacanze estive per compiere le sue peregrinazioni erudite.

Già nell'estate del 1856 compì un lungo periplo attraverso il Mediterraneo: da Genova, raggiunta a fine luglio, discese la penisola passando per Firenze, Roma e Napoli, dove consultò biblioteche e archivi locali, sia pubblici che privati; il 29 settembre passò a Malta, poi ad Alessandria d'Egitto, dove rimase quindici giorni; dall'Egitto, insieme ai «pèlerins de la Mekke que devaient retourner au Maghreb», passò a Tripoli di Libia e da lì rientrò in Francia, alla fine d'autunno<sup>89</sup>. Due anni dopo, nell'estate 1858, fu la volta della Spagna e del Marocco, di cui percorse il litorale settentrionale da Tetuan a Ceuta; egli ebbe così modo di conoscere un paese ancora scarsamente penetrato dagli interessi europei, ma sufficientemente ricco da suscitare gli appetiti di Francia e Gran Bretagna. Al termine di quel viaggio, egli pubblicò una serie di note storico-geografiche sul Marocco, nelle quali non nascondeva il suo deciso favore per l'espansione coloniale francese. Egli riteneva infatti che la conquista francese del paese maghrebino fosse non solo pienamente legittima, ma anche «désirable dans l'intérêt des deux

---

<sup>86</sup> Cfr. *Histoire de Langres des origines à nos jours. La vie d'une cité*, sous la dir. d'A. Journaux, Langres 2008 [1988], pp. 246-9.

<sup>87</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 13. Nel luglio 1852 era già attiva a Langres una sezione dell'Opera dei militari della Società di S. Vincenzo de' Paoli (sulla quale cfr. A. CAPONE, *Formare il soldato cristiano. Le Opere dei militari in Francia dalla monarchia di Luigi alla guerra franco-prussiana*, diploma di licenza, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2015, p. 20n), ma non è chiaro quali rapporti intercorressero tra quella e le iniziative di Godard.

<sup>88</sup> Nel 1855 scrisse a Suchet che il ricordo dell'Africa lo tormentava «même dans le sommeil»; cfr. Suchet a Godard, 15 aprile 1855, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>89</sup> Su quel viaggio cfr. la minuta (frammentaria) della relazione al ministro dell'Istruzione pubblica, 28 giugno 1857, in BDLA, *Godard*, 471, cc. sciolte, e gli appunti raccolti ivi, 469, «Afrique. Notes». Nel 1855, nel 1856 e nel 1858 il ministro dell'Istruzione pubblica riconobbe ai viaggi di studio di Godard il carattere di «mission scientifique», nel primo caso accordandogli un finanziamento di 1.200 franchi, nei seguenti a titolo gratuito; cfr. ivi, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

pays et dans l'intérêt général de l'humanité»<sup>90</sup>, anche se non credeva vi fossero le condizioni politiche per un tale passo. Dal suo punto di vista, comunque, la sottomissione del Marocco alla civilizzazione europea avrebbe comportato il duplice beneficio di rafforzare l'influenza e il prestigio della Francia nella regione e di aprire il paese a un'opera di evangelizzazione fino ad allora frenata dalle rigide prescrizioni delle autorità musulmane: la speranza, neanche troppo recondita, dell'erudito-missionario era quella di vedere rinascere, sotto l'egida del colonialismo francese, quell'antica Chiesa d'Africa i cui resti storici ed architettonici egli andava faticosamente raccogliendo e decifrando<sup>91</sup>.

Le conoscenze, le informazioni, i documenti raccolti durante i suoi viaggi alimentarono un'abbondante produzione scientifica e letteraria: oltre agli scritti già citati, Godard pubblicò diversi articoli sulla stampa parigina («L'Univers», «L'Union», «L'Ami de la religion») e locale («L'Union de la Haute-Marne») e su riviste specialistiche, come «L'Akhbar» e la «Revue africaine»<sup>92</sup>, e compose – come si è visto – molte opere di carattere storico-geografico, ma anche letterario, sui paesi visitati durante le sue peregrinazioni<sup>93</sup>. Padroneggiando varie lingue (l'inglese, lo spagnolo, l'italiano, l'arabo), si dedicò inoltre alla traduzione in francese di testi devozionali stranieri<sup>94</sup>.

Il 1859 segnò un altro momento di svolta nella vita di Godard. Allo scoppio della *Guerre d'Italie*, infatti, anche le truppe di stanza a Langres furono inviate a combattere sui campi della Lombardia e per Godard parve finalmente l'occasione di ottenere quel battesimo del fuoco che egli aveva sperato invano di ricevere in Cabilia nel 1853 e, più velleitariamente, nel 1857<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. L.-N. GODARD, *Le Maroc. Notes d'un voyageur (1858-1859)*, Alger 1859, p. 140. L'opuscolo, redatto nei primi mesi del 1859 (cfr. p. 69n) e pubblicato in luglio, forniva informazioni di carattere etnografico, geografico, storico ed economico sull'impero marocchino e si chiudeva con una dettagliata analisi dei provvedimenti che sarebbe stato necessario adottare nel caso in cui il governo francese avesse voluto intraprenderne la conquista (cfr. pp. 143-7). L'opuscolo fu ben recensito e ampiamente citato dalla stampa parigina: cfr. per esempio «L'Univers», 6 dicembre 1859, «L'Ami de la religion», 3 (1859), pp. 560-2, 576-9 e 593-5, e «La Presse», 14 febbraio 1860. L'anno dopo Godard sistematizzò quelle note nell'opera *Description et histoire du Maroc*, 2 voll., Paris 1860.

<sup>91</sup> *La nouvelle Eglise d'Afrique* era significativamente il titolo che Godard diede all'edizione a parte dell'introduzione da lui preposta alla raccolta delle opere del vescovo Pavy: *Œuvres. Mandements, instructions, lettres pastorales et discours, sermons, culte de la Sainte Vierge, mois de Marie*, 3 voll., Paris 1858. Sulla possibilità di convertire i musulmani algerini cfr. anche *La nouvelle Eglise d'Afrique*, Paris 1858, pp. 47-51.

<sup>92</sup> Cfr. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, p. 25, e BRESSON, *Bibliothèque Langroise*, vol. I, p. 399.

<sup>93</sup> Oltre alle opere già ricordate, cfr. *Soirées algériennes. Corsaires, esclaves et martyrs de Barbarie*, Tours 1857; *L'Espagne. Mœurs et paysages, histoire et monuments*, Tours 1862.

<sup>94</sup> Cfr. *La couronne des vierges*, trad. de l'italien par L. Godard, Lille 1859; J. A. MANNOCK, *Le catéchisme du bon pasteur, ou le Livre des familles catholiques*, trad. de l'anglais par deux professeurs d'un grand séminaire [Godard e Blaise Henry], Langres-Nancy 1860; J. D. DALGAIRNS, *La sainte communion considérée au point de vue philosophique, théologique et pratique*, trad. de l'anglais par L. Godard, Paris 1863.

<sup>95</sup> A quanto pare, nella primavera del 1857, Suchet gli propose di prendere parte come cappellano alla nuova spedizione militare in Cabilia. Godard sottopose la cosa al vescovo Guerrin, ma questi la respinse nettamente; cfr. Guerrin a Godard, 12 maggio 1857, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

Con il permesso del vescovo Guerrin e l'appoggio del superiore Lamy, il 12 maggio Godard presentò la sua candidatura al cardinale Morlot, arcivescovo di Parigi, a cui spettava, in qualità di *Grand aumônier de l'empereur*, la direzione di tutti i cappellani militari<sup>96</sup>. Sebbene in un primo tempo la sua richiesta non fu accolta per mancanza di posti disponibili<sup>97</sup>, ai primi di giugno del 1859, però, l'installazione di strutture ospedaliere stabili in Italia comportò la richiesta di nuovi cappellani e Godard poté così venir assegnato agli ospedali francesi di Torino<sup>98</sup>. Nella capitale piemontese gestì tre ospedali (Porta Susa, della Cavalleria e dell'Ordine mauriziano), prendendosi cura dell'assistenza morale e spirituale di alcune migliaia di malati e feriti, con l'aiuto di un gruppo di preti torinesi (tra cui Leonardo Murialdo, Vincenzo Anzino e Carlo Morozzo della Rocca) e, per alcune settimane, di un giovane collega di Langres, Jean-Prosper Maugère, che l'aveva appositamente raggiunto dalla Francia. Nelle vesti di cappellano, nelle quali appariva evidentemente a suo agio, Godard diede prova di notevoli capacità, mostrando uno zelo e una dedizione che gli fruttarono l'apprezzamento dei superiori sia ecclesiastici che militari<sup>99</sup>. Si trattò però, ancora una volta, di un'esperienza effimera, una parentesi nella turbolenta e incostante vita di Godard: l'armistizio, il progressivo svuotamento degli ospedali e le insistenze del suo vescovo, che reclamava indietro il suo professore per l'inizio del nuovo anno scolastico, fecero sì che Godard rientrasse in patria già alla metà dell'ottobre 1859.

Se l'esperienza sul campo rafforzò il suo desiderio di continuare a rendere i suoi servizi ai soldati di Langres<sup>100</sup>, la sua ennesima "avventura" fuori dagli schemi e dai canoni del *grand séminaire* contribuì con ogni probabilità a moltiplicare le «causeries et interprétations plus ou moins critiques» che già da diversi anni i suoi viaggi e i suoi andirivieni mediterranei suscitavano «dans le clergé langrois» e ad affibbiargli quella «réputation d'homme aventureux» che

---

<sup>96</sup> Cfr. BOUDON, *Mgr Darboy*, pp. 98-100 e 105-7; sulla *Grande aumônerie* all'epoca della guerra d'Italia cfr. più ampiamente ID., *Paris et l'Eglise de France sous le Second Empire*, libro II: *La religion à la cour de Napoléon III. Histoire de la grande aumônerie sous le Second Empire*, dossier présenté pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris-Sorbonne 1997, pp. 178-90.

<sup>97</sup> Cfr. Morlot a Lamy, 13 maggio 1859, in BDLA, *Godard*, 457bis, fasc. «Aumônier à l'Armée d'Italie (1859)».

<sup>98</sup> Il decreto di nomina venne spedito il 4 giugno, Godard lo ricevette il 6 e il 10 era già a Torino; cfr. minuta di rapporto di Godard all'*aumônier en chef* Laine, 15 giugno 1859, *ibid.*

<sup>99</sup> Per avere un'idea della sua solerzia basta leggere i rapporti estremamente precisi e puntuali che egli inviò all'*aumônier en chef* durante il suo servizio, raccolti in AHAP, 5 B 2, 9, fasc. «Aumônerie militaire. Guerre d'Italie». «C'est un bonheur de vous lire – gli scriveva Laine a inizio luglio – tant vous êtes clair et motivé, aussi je vous prie de ne me pas faire attendre vos utiles et précieuses observations»; Laine a Godard, 7 luglio 1859, in BDLA, *Godard*, 457bis, fasc. «Aumônier à l'Armée d'Italie (1859)». All'inizio di agosto «L'Ami de la religion» pubblicò alcuni passi di una lettera di un sacerdote francese, da poco rientrato dall'Italia settentrionale, che elogiava con particolare intensità l'impegno di Godard nell'espletare il suo ministero: «Même travaux de géants, mêmes prodiges de zèle, si je vous énumérais ce que j'ai vu faire à Turin par le digne abbé Godard»; «L'Ami de la religion», 2 (1859), p. 406.

<sup>100</sup> Cfr. Godard a Morlot, 30 ottobre 1859, in AHAP, 5 B 2, 9, fasc. «Aumônerie militaire. Guerre d'Italie».

qualche anno prima Guerrin temeva gli fosse attribuita<sup>101</sup>. Del resto, la stessa scelta di partecipare, come cappellano, a un conflitto che i cattolici francesi avevano visto con diffidenza e apprensione, se non con aperta ostilità, non doveva averlo messo in buona luce agli occhi di molti dei suoi colleghi e degli ecclesiastici della diocesi. Quella scelta, in effetti, se rispondeva a una vocazione pastorale che non aveva niente a che vedere con la politica, non può non essere valutata anche da quel punto di vista. A giudicare dai suoi comportamenti pubblici, infatti, nel 1859 rimaneva poco in Godard del «prêtre socialiste» che nel 1852 aveva inquietato gli agenti della prefettura di Chaumont con le sue frequentazioni sospette e la sua ostilità dichiarata al principe-presidente; inoltre, il fatto di essersi rivolto a uomini e ambienti ministeriali al fine di ottenere finanziamenti e appoggi per le sue ricerche già dimostrava, nel corso degli anni Cinquanta, un atteggiamento ben diverso nei riguardi delle autorità governative, le quali, dal canto loro, non sembrarono dare troppo peso ai “peccati di gioventù” di Godard e risposero in maniera compiacente alle sue richieste. Che egli fosse arrivato a nutrire una certa simpatia per il regime e la politica bonapartista sembrava del resto dimostrarlo tutta la sua esperienza da cappellano: egli non solo scelse di partecipare come volontario a una guerra malvista da molti cattolici (e che avrebbe avuto pesanti ripercussioni sull’integrità territoriale dello Stato pontificio), non solo adempì puntualmente i suoi doveri religiosi in tutti i loro risvolti politici, cantando il *Te Deum* per l’imperatore durante la festa del 15 agosto e pregando per lui quando richiesto dal cerimoniale, ma andò spesso oltre il prescritto, inculcando nei soldati affidati alle sue cure la fiducia e l’obbedienza nel governo, per esempio quando, di fronte allo smarrimento causato in alcuni feriti dall’armistizio di Villafranca, mal accolto dalla popolazione torinese, egli si adoperò per ispirare loro «toute confiance dans l’empereur»<sup>102</sup>.

#### 1.4 L’abbé Godard, o dell’incompiutezza

Nel momento in cui si accingeva a comporre l’opera che, nel bene e nel male, avrebbe maggiormente contribuito a illustrare il suo nome, l’abbé Godard presentava indubbiamente un profilo e una personalità difficili da inquadrare. I primi trentacinque anni della sua vita si presentano infatti come un susseguirsi confuso e a tratti contraddittorio di entusiasmi, slanci idealistici e subitanei raffreddamenti, come una serie frenetica di iniziative, progetti, spostamenti spesso interrotti anzitempo e lasciati incompleti; nell’esperienza di Godard si percepisce una continua tensione tra l’attaccamento a Langres (che rappresenta la casa, la sicurezza

---

<sup>101</sup> Cfr. Guerrin a Godard, 12 maggio 1857, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>102</sup> Cfr. Godard a Laine, 24 luglio 1859, in AHAP, 5 B 2, 9, fasc. «Aumônerie militaire. Guerre d’Italie».



di ciò che è familiare e conosciuto, la regolarità di un lavoro tranquillo e ripetitivo) e la voglia di fuggire, di andare lontano, nella convinzione che solo altrove egli avrebbe potuto trovare la sua vera realizzazione e la sua consacrazione, intellettuale ma anche vocazionale. Il giovane professore era infatti un uomo irrequieto, alla costante ricerca di un obiettivo e di una missione. La decisione, ambiziosa e un po' velleitaria, di mettere mano a un'opera che avrebbe dovuto risolvere definitivamente lo spinoso dissidio che contrapponeva la Chiesa alla società moderna, la dottrina cattolica ai principî dell'ordinamento pubblico francese, può senz'altro essere compresa e spiegata inserendola in questo quadro: essa traduceva l'inquietudine di un *ex-enfant prodige*, il più giovane professore del suo seminario, che stava maturando ma stentava ancora ad affermarsi, faticava a trovare la sua strada, sentiva il tempo stringere e sperava così, alzando la posta del suo ennesimo progetto, di poter giungere prima e più prontamente a un successo e a una realizzazione che fino ad allora gli erano sfuggiti. Senza essere presuntuoso, Godard era sicuramente conscio dei suoi mezzi e delle sue doti, e proprio per questo, con calcolata avventatezza, non esitava ad accettare le sfide sempre più impegnative e azzardate. Tra queste andava indubbiamente annoverato l'ambizioso progetto di *Les principes de 89 et la doctrine catholique*.

Il percorso pregresso di Godard aiuta anche a collocare l'opera nel suo giusto contesto, rintracciandone il terreno di coltura e di gestazione. Evidentemente, essa era il frutto di un allievo di quel Parisis che negli anni Quaranta reclamava le libertà della Chiesa in nome della *liberté pour tous* e proponeva una visione sostanzialmente separatista dei rapporti tra Chiesa e potere politico. Sul delicato terreno dei «principes de 1789», Godard poteva confrontarsi con il suo mentore riprendendone, a distanza di quindici anni e dopo la cesura del Quarantotto, il progetto liberale; si percepisce in quella decisione una certa volontà di emulazione ma anche, sotterraneamente, l'ambizione di poter fare meglio, di poter andare oltre il maestro e di risolvere una volta per tutte, ponendola su un terreno più generale, astratto e non meramente pratico, una questione che il prelato non aveva saputo tranciare definitivamente e che continuava pertanto a inquietare e dividere i cattolici francese.

Non si trattava, però, solo di Parisis; l'opera di Godard rispecchiava infatti, nel complesso e in profondità, quel clima ultramontano-liberale che egli aveva respirato, fin da giovane, nel *grand séminaire* di Langres, un clima impregnato di reminiscenze mennesiane, di aspirazioni al rinnovamento religioso e al rafforzamento ecclesiale, di una certa apertura alle complessità della società moderna, sulla quale si confidava di poter esercitare di nuovo e con rinnovato profitto l'azione civilizzatrice della religione. Le lezioni di dogma di Darboy, quelle di storia di Drioux, ma anche la teologia morale insegnata da Thomas contribuirono a mettere

in fibrillazione, agli occhi della generazione di Godard, un sapere ecclesiastico che si voleva più dinamico, in grado di affrontare con armi adeguate le sfide del presente e di emanciparsi da una tradizione ecclesiastica certo gloriosa ma al fondo incapace di reagire efficacemente ai traumi rivoluzionari. Da quella formazione di marca ultramontana derivava al tempo stesso anche quell'irrequietezza, quella *vis* polemica e contestataria che caratterizzarono la *pars destruens* dell'ultramontanismo militante della prima metà dell'Ottocento, laddove invece la formazione gallicano-moderata di matrice sulpiziana si faceva vanto di mantenersi fedele a una secolare esperienza spirituale e teologica, e tendeva quindi a insegnare una maggiore acquiescenza alla tradizione, valorizzando la continuità. Questi elementi, variamente assimilati da Godard in seminario, furono poi elaborati e sviluppati durante i suoi viaggi, che lo portarono a confrontarsi non solo con realtà socio-culturali sconosciute, ma anche con tradizioni ecclesiali molto diverse da quelle a cui era abituato. In questo senso, di grande importanza fu il legame sempre più stretto che unì Godard a Pavy, il quale, pur professando incondizionata devozione alla S. Sede, disapprovava gli eccessi "papolatrici" di certo ultramontanismo continentale e non mancò di influenzare le posizioni di Godard in quel senso, smussandone certe asprezze e inserendo il suo attaccamento a Roma in una più equilibrata consapevolezza del pluralismo ecclesiale<sup>103</sup>. Nel Godard che agli inizi degli anni Sessanta si accingeva a comporre *Les principes de 89 et la doctrine catholique* coesistevano pertanto due diversi bagagli esperienziali, due diversi profili: da una parte, quello dell'allievo di Parisis, cresciuto nel claustro protettivo di un ambiente fortemente ultramontano, prosecutore degli ideali, al contempo romani e liberaleggianti, dell'ormai defunto *parti catholique*; dall'altra, quello dell'uomo di mondo, del viaggiatore, del missionario, che aveva conosciuto una Chiesa meno monolitica e uniforme di quella insegnatagli a Langres, il quale aveva sperimentato di persona la necessità della mediazione nel risolvere conflitti e tensioni, e si era fatto un'idea molto più precisa dei caratteri e dei meriti di quella civiltà moderna di cui, fuori di Francia, si era sentito anch'egli, orgogliosamente, membro e rappresentante. Da quell'amalgama di idealità polemiche e di spirito di moderazione traeva dunque origine il progetto di conciliazione che Godard intendeva realizzare con il suo lavoro sui «principes de 1789».

---

<sup>103</sup> Gli scriveva ad esempio Pavy: «Je crois aimer le Saint-Siège autant que qui que ce soit, mais je n'aime pas qu'on fasse à cette grandeur suprême un piédestal de fagots ou de nuages historiques. Qu'il command, j'obéirai toujours, mais je n'aime pas qu'on le fustige d'adulations mensongères [...]. Ne donnons pas plus dans l'adulation que dans la révolte»; Pavy a Godard, 10 maggio 1855, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

## 2. Stimoli, committenze, influenze

### 2.1 Moventi e intenti dell'opera di Godard

Depuis quelque temps, les journaux cherchaient à accréditer cette opinion que le catholicisme est l'ennemi de ce qu'on est convenu d'appeler les libertés modernes. Pour M. Godard la question n'en était pas une. *Sincèrement attaché aux idées libérales*, il avait l'âme trop grande pour douter un seul instant, mais il fallait appuyer cette question sur des faits, sur la tradition de l'Eglise, sur les grands écrivains. Il fouilla saint Thomas, Suarez, Bellarmin et de ces recherches sortit la brochure: *Les principes de 89 et la doctrine chrétienne* [sic]<sup>104</sup>.

In questi termini l'amico-biografo Carnandet esponeva, a qualche anno di distanza, le ragioni che avevano spinto Godard a scendere nell'agone pubblico con un'opera che toccava uno dei punti più delicati e controversi del dibattito dell'epoca. Egli situava dunque l'origine cronologica di quell'iniziativa tra il 1860 e il 1861, quando Godard, rientrato in Francia dopo il suo servizio come cappellano militare in Italia, aveva assistito con disagio e turbamento alle crescenti polemiche giornalistiche prodotte dagli eventi italiani, dagli attacchi contro il potere temporale del papa e, in generale, dall'inasprirsi della questione romana, polemiche che, se da un lato avevano confermato gli anticlericali nella convinzione che cattolicesimo e libertà moderne fossero assolutamente incompatibili, dall'altro avevano reso ancor più intransigente e radicale il rifiuto che certi settori dell'opinione pubblica cattolica opponevano a ogni accomodamento, ancorché transitorio e parziale, coi principî e i valori della società moderna.

A portare Godard verso quella risoluzione era stato certamente, come ricordava Carnandet, il suo attaccamento agli ideali liberali – attaccamento sviluppato e maturato negli anni della sua formazione nel seminario di Langres –, ma in essa si riflettevano anche altri atteggiamenti e aspetti della personalità di Godard: la volontà di “dire la sua”, di prendere la parola pubblicamente, anche su temi in cui era oggettivamente poco competente ma che lo toccavano da vicino, tradiva, seppur adeguatamente filtrato e disciplinato, lo stesso ardore interventista dimostrato nel post-Quarantotto e nella *Lettre d'un catholique aux bourgeois philosophes*, lo stesso desiderio di partecipare ai grandi dibattiti del tempo, la stessa ambizione di incidere sulle questioni dell'attualità. Allo stesso tempo, la decisione di scrivere un'opera sui principî del 1789 chiamava in causa anche la sua fisionomia sociale, come essa era andata definendosi dal 1852 in poi: prete cattolico e cittadino francese, durante i suoi viaggi e le sue esplorazioni Godard si era vieppiù ancorato nella consapevolezza di quella duplice ma inscindibile identità, presentandosi come il missionario e l'evangelizzatore degli infedeli, ma anche come il

---

<sup>104</sup> CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, pp. 18-9 (corsivo mio).

rappresentante di una civiltà occidentale che si voleva libera, moderna, evoluta, tecnologica, e di cui la Francia post-rivoluzionaria costituiva la migliore espressione; nel confronto con la diversità socio-culturale egli si era così andato identitariamente rafforzando nell'attaccamento alle istituzioni e ai valori del proprio paese. L'esperienza del 1859 come cappellano, al servizio di soldati che avevano combattuto per la patria e per l'imperatore, in nome dei principî di libertà e di nazionalità, doveva averlo reso particolarmente sensibile all'immagine di una Francia che era e voleva essere cattolica – come gli avevano dimostrato le tante prove di pietà e devozione dei soldati feriti e malati –, ma che non era meno fiera di presentarsi al mondo come baluardo delle libertà e dei valori moderni<sup>105</sup>.

Se l'opera di conciliazione alla quale Godard aveva deciso di votarsi rispondeva a esigenze personali, essa aveva nondimeno un evidente fine apologetico. Egli lo esplicitava chiaramente fin dall'inizio. Il capitolo introduttivo si apriva infatti con queste parole:

Les adversaires de l'Eglise ont coutume de la combattre en lui attribuant des doctrines qui ne sont pas les siennes, et en jetant la confusion dans les idées au moyen d'expressions vagues et mal définies.

Cette manœuvre suppose, dans ceux qui l'emploient, une conscience fort large ou une connaissance insuffisante des matières qu'ils traitent; mais elle trompe aisément les esprits sans défiance ou peu éclairés et plaît à ceux qui haïssent et redoutent la vérité religieuse<sup>106</sup>.

Questa subdola strategia si era rafforzata negli ultimi tempi, in relazione alle polemiche suscitate dalla questione romana, e si esercitava specialmente sui cosiddetti «principes de 89»: i loro più esaltati difensori, presentandoli come «la condamnation de la société ancienne et le fondement inébranlable de la société moderne», li contrapponevano sempre più radicalmente ai principî cattolici e affermavano, «sans prendre soin d'en administrer la preuve, que l'Eglise les rejette et ne peut en aucune façon les accepter»<sup>107</sup>. Lo scopo della manovra era abbastanza scoperto: mettere i cattolici francesi con le spalle al muro, costringendoli a operare una scelta fondamentale tra gli uni o gli altri principî, cioè tra la loro fede e la fedeltà alle istituzioni della

---

<sup>105</sup> Questo senso di duplice appartenenza, incarnato nella missione civilizzatrice delle armi francesi, era ben espresso dal ministro di Stato Billault nel suo discorso del 22 marzo 1861 al *Corps législatif*: «Non, il n'est pas vrai qu'il faille renoncer à la conciliation de nos tendances libérales et de nos sentiments de protecteurs de la papauté! Il faut chercher, au contraire, à les concilier et y employer tous nos efforts; car, s'il m'est permis d'employer un mot devenu célèbre, oui, nous sommes les fils des croisés. Nos soldats, sur cette terre de Syrie où ils trouvent, à plusieurs siècles de distance, les souvenirs de nos ancêtres, nos soldats en Chine, au Japon, en Cochinchine, sont bien, partout où il y a à défendre ou à protéger le principe catholique, ils sont bien là les dignes et vrais fils des croisés. Mais ne l'oublions pas, si nous sommes les fils des croisés, nous sommes aussi les enfants de 89. Nos pères, au prix de leur sang, au prix des plus grandes souffrances et des plus grands travaux ont contracté ces principes salutaires»; *Œuvres de Billault*, précédées d'une notice biographique par A. Huet, vol. II, Paris 1865, p. 343.

<sup>106</sup> GODARD 1861, pp. 1-2.

<sup>107</sup> Ivi, p. 2.

Francia, per dimostrare così che «des catholiques fidèles à leur foi sont nécessairement hostiles au gouvernement, qui proclame ces principes, et à leur propre pays, qui les admet». Quest'ultimo accenno al governo e ai suoi principî non era casuale: Godard sapeva bene quanto fossero tesi i rapporti tra l'opinione pubblica cattolica e la politica imperiale dopo gli avvenimenti italiani e al tempo stesso si mostrava consapevole del fatto che l'articolo primo della costituzione del 1852 sanciva e riconosceva formalmente i «principes de 1789», rendendone l'accettazione vincolante per tutti i cittadini. Facendo leva su questa situazione, gli anticlericali cercavano di fomentare le tensioni tra cattolici e governo, di disaffezionare le masse alla Chiesa, presentandola come retrograda e insensibile allo spirito dei tempi, e di indurre il potere politico a prendere provvedimenti contro di essa, convinto di «veiller à son propre salut en dirigeant contre elle des mesures persécutrices».

Per tutte queste ragioni, Godard aveva ben chiaro che il cuore della questione risiedeva nell'utilizzo di quel sintagma così frequentemente citato e nella necessità di definirne in modo esatto il contenuto. Si trattava infatti di sottrarre i «principes de 1789» all'incertezza in cui li tenevano strumentalmente coloro che li usavano contro i cattolici, e di precisarne «la formule, le sens [et] la portée»; il professore di Langres non solo era convinto di poter compiere quella fondamentale opera di chiarificazione, ma anche di poter dimostrare, «ces principes une fois définis, [...] que, loin d'être repoussés par l'Eglise en tout état de société, ils ont été, au contraire, enseignés par les théologiens catholiques avant ceux qui les prônent comme s'ils en étaient les révélateurs»<sup>108</sup>. Qui risiedeva la parte più ambiziosa dell'iniziativa di Godard: non limitarsi a provare che i principî del 1789 non contraddicevano la dottrina cattolica, bensì che essi *erano* la dottrina cattolica, o almeno ne costituivano una manifestazione; anziché porsi su un terreno meramente difensivo, Godard intendeva passare al contrattacco, appropriando alla Chiesa i principî che le venivano rinfacciati come nemici e contrari. Ma come dare spessore e credibilità a un'operazione così spericolata? Per farlo Godard scelse di impostare il suo discorso in termini essenzialmente teologici e di rifarsi «à la lumière des enseignements que nous donnent les docteurs de l'Eglise catholique, apostolique et romaine», mettendo volutamente in secondo piano gli argomenti storico-politici.

Se affrontava una questione così spinosa con una certa baldanza, non per questo Godard ignorava le obiezioni che potevano essere mosse all'opportunità del suo libro, cioè, in sostanza, all'opportunità «d'agiter devant le public [des] questions ardues et délicates, qui semblaient devoir rester enfermées dans le domaine de l'Ecole»<sup>109</sup>. Vi era infatti il rischio che

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 3.

<sup>109</sup> Ivi, p. 4.

le sue conclusioni fossero fraintese o, peggio, venissero strumentalizzate e ritorte contro la Chiesa. Pur non escludendo questa infausta eventualità, l'autore credeva non avesse senso astenersi dall'affrontare in termini rigorosi e ortodossi una questione che i nemici della Chiesa dibattevano ogni giorno sui loro giornali, deformandola e falsandola: come si poteva tacere mentre «la bonne foi du peuple» era ingannata quotidianamente? «N'est-il pas à propos d'opposer à l'erreur la solution nette et vraie de ces graves questions, dont l'opinion publique est saisie depuis longtemps, et qui retentissent au fond des plus humbles hameaux, dans les ateliers, partout?». Tacere – concludeva Godard – era la soluzione più rischiosa, poiché il silenzio «favoriserait la confusion des idées, dont profitent les ennemis du catholicisme, et semblerait donner raison aux clameurs et aux calomnies de la Révolution»<sup>110</sup>.

## 2.2 Editore o committente? Il ruolo-chiave di Jacques Lecoffre

Se Carnandet attribuiva l'origine dell'opera di Godard alle sue convinzioni personali e al desiderio di rispondere alle calunnie propalate contro il cattolicesimo, *Les principes de 89 et la doctrine catholique* non avrebbe certo visto la luce senza l'apporto fattivo di un editore disposto a investire risorse economiche e credibilità professionale in un'iniziativa editoriale di cui era difficile prevedere gli esiti. Questo ruolo fu svolto – come si è detto – dal *libraire-éditeur* parigino Jacques Lecoffre, su cui è ora opportuno soffermarsi brevemente.

Sebbene non trattasse esclusivamente libri religiosi, Lecoffre era soprattutto un editore cattolico. Dopo avere lavorato per più di dieci anni al servizio degli editori Perisse di Lione, gestendo tra l'altro la loro succursale parigina, egli aveva richiesto e ottenuto nel marzo 1845 il brevetto di libraio, mettendosi in proprio<sup>111</sup>. Fin dagli esordi, la sua casa editrice prese parte attiva alla campagna per la libertà di insegnamento, tanto che nel giugno 1845, a pochi mesi dalla sua fondazione, essa poteva già mettere in catalogo varie «publications faites par le Comité électoral pour la défense de la liberté religieuse» e dare alle stampe l'importante opera dell'allora abbé Dupanloup, *De la pacification religieuse*<sup>112</sup>, con cui egli cercava di attenuare i toni della polemica e proponeva una soluzione conciliante alla controversia. Editore di questo e altri scritti del moderato Dupanloup<sup>113</sup>, Lecoffre era però in stretti rapporti anche con Parisis,

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 5.

<sup>111</sup> Il brevetto gli fu concesso il 25 marzo 1845; per altre informazioni cfr. ANF, F 18, 1789, fasc. «Lecoffre, Jacques-Marie».

<sup>112</sup> Cfr. C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris 1985, p. 149; dati sull'attività e la storia della casa Lecoffre ivi, in part. pp. 117-19 e 148-52.

<sup>113</sup> Sul ruolo svolto da Dupanloup in quel contesto cfr. MILBACH, *Les chaires ennemies*, pp. 474-86.

il principale esponente episcopale dell'ala intransigente del *parti catholique*, tanto da diventarne nel giro di alcuni anni l'editore di fiducia, a riprova di un posizionamento abbastanza equidistante tra le varie anime del movimento; dai suoi torchi uscirono così, dapprima in collaborazione con l'editore Sirou, poi in maniera autonoma, i principali scritti di Parisis degli anni Quaranta, tra cui i *Cas de conscience* del 1847 e del 1849<sup>114</sup>.

Di spiccati sentimenti ultramontani e legittimisti<sup>115</sup>, ma con una certa tinta liberale, Jacques Lecoffre compendia in sé, in gradi e misure differenti, alcuni degli orientamenti prevalenti nel cattolicesimo francese di metà Ottocento, il che gli permise di interagire proficuamente con personalità di idee diverse e talvolta divergenti, svolgendo un'importante funzione di raccordo. In effetti, egli non fu solo un editore, ma anche l'animatore di un salotto cattolico – più religioso che politico –, che si raccoglieva una volta a settimana nei locali della sua casa editrice, al numero 20 di rue du Vieux-Colombier, tra Saint-Germain-des-Près e Saint-Sulpice; nel salotto di Lecoffre, molto frequentato da vescovi ed ecclesiastici, si affrontavano le questioni religiose e intellettuali del momento, si discutevano idee e progetti e si concertavano iniziative editoriali. Così Edmond Biré descriveva quei ritrovi:

Chaque semaine, M. Lecoffre recevait ses amis dans sa maison de la rue du Vieux-Colombier. Au fond de la cour s'ouvrait le grand salon qui était de plain-pied avec le jardin. Les vieilles boiseries, l'ameublement austère donnaient à cette pièce un aspect claustral. C'était bien le cadre qui convenait à ces réceptions du jeudi, où la soutane du prêtre se mêlait à l'habit noir. Comme autrefois la Chambre des pairs, le salon de la rue du Vieux-Colombier avait son banc des évêques. Mgr Dupanloup y faisait de rapides apparitions; plus fréquemment y voyait-on le cardinal Gousset, archevêque de Reims. Mgr Parisis ne manquait jamais d'y venir, à chacun de ses voyages à Paris. Il aimait à se rappeler qu'à l'époque des grandes luttes pour la liberté d'enseignement, il avait trouvé dans M. Lecoffre un aide précieux, un éditeur dont le zèle et le dévouement étaient à toute épreuve<sup>116</sup>.

Anche Montalembert si avvaleva frequentemente dell'opera di Lecoffre e fu ai suoi tipi che egli affidò il suo importante manifesto, *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, nonché i vari volumi della sua principale opera storico-apologetica, *Les moines d'Occident*. Nel gennaio 1866, commemorando la morte dell'editore, il conte lo dipingeva come un campione della Chiesa

---

<sup>114</sup> Cfr. la bibliografia pubblicata in GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, vol. II, pp. 467-9.

<sup>115</sup> Nell'aprile 1859, insieme all'amico Alfred Nettement, si recò a Venezia per visitare il conte di Chambord; cfr. E. BIRÉ, *La presse royaliste de 1830 à 1852. Alfred Nettement, sa vie et ses œuvres*, Paris 1901, pp. 463-4. Ne riportò un'impressione positiva sui forti sentimenti cattolici e ultramontani del pretendente legittimista; cfr. Lecoffre a Mathurin Gaultier, 23 aprile 1859, in ACSE, *Gaultier*, 2D28.1.9, fasc. «Jacques Lecoffre». Sui rapporti di Lecoffre con l'ultramontanismo francese cfr. D. MOULINET, *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHE», 92 (1997), pp. 70-125.

<sup>116</sup> BIRÉ, *La presse royaliste*, p. 500.

e, con una certa forzatura, lo assimilava alla proprie posizioni cattolico-liberali; ricordando di averlo incontrato per la prima volta a Lione nel 1831, mentre si recava a Roma con Lamennais e Lacordaire, Montalembert lasciava intendere che l'allora giovane «commis de librairie» nutrisse le «illusions genereuses, [les] ardeurs souvent aveugles, mais toujours sincères, toujours désintéressées» che animavano i tre «pèlerins de la liberté». Da quel momento in poi Lecoffre si era

toujours [...] dévoué à toutes les bonnes causes, y consacrant ses soins, son temps, son intelligence, avec un zèle modeste, persévérant, inébranlable. On ne saurait apprécier assez haut les services qu'il a rendus à la liberté religieuse et à la liberté d'enseignement pendant le règne de Louis-Philippe et la république. Sa maison était le centre des toutes nos publications, et sans lui, nous n'aurions point atteint les résultats, incomplets et prématurés, mais aussi salutaires qu'imprévus, de la lutte qui s'est terminée par le vote de la loi-Falloux<sup>117</sup>.

Ora, con tutta probabilità fu proprio Lecoffre a farsi diretto promotore dell'opera di Godard. Nettement, che del salotto di rue du Vieux-Colombier fu un assiduo frequentatore, affermava infatti che l'editore incoraggiò il «jeune et savant ecclésiastique» ad affrontare una questione che gli stava particolarmente a cuore e su cui egli tornava spesso nei suoi discorsi, cioè «la mesure et les conditions dans lesquelles l'Eglise peut tolérer [...] la liberté des idées sur les questions religieuses», e accettò di pubblicare questo lavoro pur essendone rimasto solo «à demi content»<sup>118</sup>; il fatto, seppur non comprovato da documentazione di prima mano, pare del tutto verosimile. Quanto ai rapporti personali tra Godard e Lecoffre, non è possibile stabilire quando il professore di Langres cominciò a frequentare il salotto e con che cadenza vi si facesse vedere, ma è molto probabile che vi fosse stato introdotto da Parisis, che – come scriveva Biré – ne era un *habitué*. È invece certo che Godard non ebbe alcuna relazione lavorativa con Lecoffre prima del 1861.

Più difficile è accertare se Godard fu incoraggiato, dietro o accanto a Lecoffre, anche da qualche esponente del gruppo del «Correspondant». Una presunta committenza cattolico-liberale era infatti data per certa dai detrattori intransigenti: già nell'estate del 1861 Morel vi faceva blandamente riferimento nella sua recensione critica, ma fu nel 1874 che l'accusa di un coinvolgimento, anzi di una regia cattolico-liberale fu esplicitata, e *pour cause*. Sviluppando un accenno contenuto nell'articolo su Godard che Fèvre pubblicò quell'anno nella «Semaine du clergé», Morel sosteneva, in un opuscolo contro i cattolici liberali, che Godard «avait été

---

<sup>117</sup> Montalembert a Nettement, 16 gennaio 1866, in A. NETTEMENT, *Notice sur Jacques Lecoffre*, Paris 1866, pp. 14-5.

<sup>118</sup> Ivi, p. 10.



retourné pendant un séjour à Turin, où il était aumônier en chef des ambulances françaises, par la perspective d'une mitre» e così, «halluciné par la fièvre de la phthisie et de l'ambition, [il] avait composée [une brochure] sur la *Doctrine de l'Eglise et les principes de 89*»<sup>119</sup>. L'intento denigratorio e polemico di Morel era qui scoperto: nell'ambito di un pamphlet che intendeva provare l'esistenza di un partito cattolico-liberale organizzato (quasi una specie di setta), egli presentava Godard come un ecclesiastico sprovveduto e un po' ambizioso, che si era lasciato coinvolgere nelle trame dei cattolici liberali, per cui, se egli era l'esecutore materiale, Montalembert e compagni erano i veri mandanti dell'opera sui «principes de 1789». Quella vulgata non tardò a diffondersi e a strutturarsi ulteriormente, nel clima di acceso anti-liberalismo che caratterizzò il mondo cattolico del tardo Ottocento, e fu proprio Fèvre a riprenderla e consacrarla nella sua *Histoire critique du catholicisme libéral en France* (1897), aggiungendovi una serie di dettagli che non egli stesso non aveva esplicitato nella voce di vent'anni prima.

Les catholiques libéraux voulaient faire canoniser les principes de 1789, mais ils n'osèrent point se risquer à en faire instruire le procès. Sauf les échappées, un peu vaporeuses, de Dupanloup en 1845<sup>120</sup>, le chef du parti, ses compagnons et ses lieutenants, se plaisaient à des voltiges, sur ce thème périlleux; toutefois, dans leurs exercices d'acrobates, se tenaient à une distance respectueuse du foyer. Pour ne pas se brûler les pieds ou les ailes. Cependant rien n'était fait si l'on n'enlevait pas cette redoute et si on laissait à 89 cet anathème de satanisme que le comte de Maistre avait buriné sur son front, cet autre anathème doctrinal fulminé par le pape Pie VI. Pour arracher ce double stigmat, il fallait un jeune soldat, brave et expérimenté, également propre à être décoré de la Légion d'honneur et à se faire tuer sur la brèche. Les catholiques libéraux ne manquaient pas de jeunes gens, mais trop peu en vue, trop réservés ou trop compromettants, ne présentant, ni l'un ni l'autre, l'apparence d'un docteur. L'abbé Godard était connu; de sa province, il venait à Paris; on l'avait vu dans ces cercles dont les libéraux ont toujours su écrémer les personnages possibles; il plut, on l'invita à se passer la cotte de maille et à entreprendre ce périlleux panégyrique de 89.

E concludeva:

L'abbé Godard était un soldat d'avant-garde; on le poussait sous le feu des canons du Vatican; s'il pouvait se frayer un chemin entre les projectiles, on le bombardait évêque; s'il se faisait tuer, on en serait quitte pour le traiter de maladroit et le désavouer<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> J. MOREL, *La suite de l'inscription de la Roche-en-Brenil, ou Preuves de l'existence de l'organisation du parti catholico-libéral en France*, Paris 1874, poi in ID., *Somme contre le catholicisme libéral*, vol. II, Paris 1876, pp. 445ss (citazione a pp. 494-5). Fèvre affermava nel suo articolo che Godard si era «engagé [...] à Paris, dans les cercles libéraux» a redigere la sua opera; cfr. FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 136.

<sup>120</sup> Allude a F. DUPANLOUP, *De la pacification religieuse*, Paris 1845, in cui scriveva, tra l'altro: «Nous acceptons, nous invoquons les principes et les libertés proclamées en 89» (ivi, p. 306).

<sup>121</sup> J. FÈVRE, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII*, Saint-Dizier 1897, pp. 477-8 e 480.

È difficile non sentire il carattere tendenzioso e artefatto di questa ricostruzione, la sua insistenza sugli intrighi occulti dei cattolici liberali, la loro ambizione, la loro fame di mitrie e titoli episcopali, tutti elementi comuni nella polemica anti-liberale. A questo, se già non fosse sufficiente a far dubitare dell'attendibilità di quella vulgata, si deve aggiungere che i documenti d'archivio consultati (soprattutto le carte di Dupanloup e Montalembert e ovviamente quelle di Godard) non offrono alcun elemento che comprovi, anche solo marginalmente, l'esistenza di una qualche committenza cattolico-liberale dietro a *Les principes de 89 et la doctrine catholique*. Di certo non si può escludere, ed è anzi perfettamente plausibile, che Godard potesse essere in contatto con qualche esponente del gruppo, tanto più che egli era membro dell'*Œuvre des Ecoles d'Orient*, a cui appartenevano anche vari redattori del «Correspondant»<sup>122</sup>, ma da qui a sostenere un loro attivo coinvolgimento nella concezione dell'opera il passo è troppo lungo.

Può quindi essere accertato con sicurezza solo il ruolo svolto da Lecoffre, i cui intenti emergono con chiarezza da una lettera inviata a Godard l'11 marzo 1861<sup>123</sup>. L'editore vi definiva innanzitutto il pubblico a cui voleva che l'opera s'indirizzasse: non ai lettori non-cattolici i quali, «à part quelques esprits honnêtes et sincères», l'avrebbero snobbata, ma ai lettori cattolici, e in special modo a tre categorie ben definite di cattolici:

1° aux ultramontains de l'école de l'*Univers*, en leur rappelant que l'Eglise n'est point ennemie de la liberté politique.

2° à l'école du *Correspondant*, en lui apprenant à renfermer son libéralisme dans les limites tracées par une saine théologie.

3° aux légitimistes qui forment en France le véritable noyau catholique, en leur montrant que l'institution si éminemment salubre à laquelle ils sont attachés, n'est après tout qu'une institution politique à laquelle il serait bon que la France revienne, mais qui n'a pas la valeur ni le caractère d'un dogme religieux.

Evidentemente Lecoffre concepiva il lavoro sui principi del 1789 non tanto come una dimostrazione fine a se stessa della compatibilità tra la dottrina cattolica e il moderno assetto

---

<sup>122</sup> Godard fu il rappresentante dell'*Œuvre* a Langres fino alla sua morte; cfr. «Œuvre des Ecoles d'Orient», 39 (maggio 1866), p. 92, e GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisi*, vol. I, p. 261. Nel consiglio generale dell'*Œuvre* si annoveravano Montalembert, Falloux, Broglie e Du Boys; cfr. H. WALLON, *Rapport fait au conseil général de l'Œuvre des Ecoles de l'Orient sur les travaux de la société dans l'année 1856*, Paris 1857, pp. 30-1. Ad essa aderirono anche vari redattori del «Correspondant», come Lenormant e Melchior de Vogüé; cfr. D. TRIMBUR, *Entre politique et religion. Les origines et les premières années de l'Œuvre des Ecoles d'Orient*, in *L'Œuvre d'Orient. Solidarités anciennes et nouveaux défis*, sous la dir. de H. Legrand et G. M. Croce, Paris 2010, pp. 115-41, in part. 120-1.

<sup>123</sup> Lecoffre a Godard, 11 marzo 1861, in BDIA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre». È la prima lettera di Lecoffre a Godard conservata, una delle uniche due precedenti all'uscita della prima edizione dell'opera. Non è stato possibile rintracciare alcuna lettera di Godard a Lecoffre; le *Editions Gabalda* di Parigi, che hanno rilevato le *Editions Lecoffre* nel 1906 e ne conservano in parte gli archivi, sostengono di non possedere documenti inerenti alla collaborazione editoriale tra Lecoffre e Godard.

socio-politico della Francia, bensì come un tentativo per riappacificare e conciliare tra loro le diverse correnti del cattolicesimo coevo, smussando l'intransigenza dell'una e mettendo dei freni al liberalismo dell'altra, ma anche smontando le prevenzioni di certi nostalgici dell'*ancien régime* e della monarchia di diritto divino. Di conseguenza, la moderazione doveva costituire la cifra dominante dell'opera, soprattutto quando si andava a toccare il tema fondamentale della libertà di coscienza, oggetto di tante controversie tra «L'Univers» e la stampa cattolico-liberale. «Je regarde la publication de votre travail comme une chose capitale, mais c'est à la condition qu'il restera dans les limites raisonnables», era la raccomandazione di Lecoffre. Se la tendenza generale portava a «montrer les principes de 89 comme bons en eux-mêmes» e a presentare l'«état social nouveau» che essi avevano istituito come un modello di perfezione e un ideale, era al contrario opportuno evitare di lasciarsi trasportare dalla corrente e mantenere un atteggiamento prudente e circospetto, rifuggendo le affermazioni troppo nette e assolute. «Il n'est pas nécessaire – chiudeva Lecoffre – d'établir l'excellence des principes de 1789 en ce qui concerne la liberté de conscience, il suffit de constater qu'il existe un état social contre lequel on ne peut rien et que les théologiens ont prévu cette position». Secondo la linea continuista che abbiamo già visto emergere negli ambienti cattolico-moderati, i principi del 1789 erano accettati da Lecoffre solo in quanto restaurazione politica di «principes vrais et mis en oubli», ma preesistenti all'Ottantanove; dimostrare la loro legittimità teologica non significava per lui difenderli in principio, bensì definire i termini della loro accettabilità pratica, chiarendo così i malintesi – ché di malintesi si trattava – che ancora dividevano i cattolici su quei temi.

Quando Lecoffre inviava a Godard questi consigli di prudenza, nel marzo 1861, il processo redazionale dell'opera volgeva ormai alla fine e le bozze avevano già cominciato a girare tra Langres e Parigi. Lecoffre non stava quindi definendo le linee direttive di un lavoro ancora da scrivere, ma cercava cautamente di richiamare all'ordine il giovane professore, ribadendogli raccomandazioni già fatte ma non del tutto rispettate, e mettendolo in guardia dalle derive liberali e dai toni troppo assoluti che l'opera stava assumendo. Per ovviare a una certa divergenza di vedute che doveva essersi prodotta tra autore ed editore, quest'ultimo aveva affidato a un teologo esperto e moderatamente liberale, Joseph Cognat, il compito di rivedere il manoscritto e di segnalare le correzioni e le modifiche che riteneva opportune<sup>124</sup>. Non si sa quali furono di preciso gli interventi di Cognat, ma è certo – come provano alcuni cenni contenuti nella lettera sopracitata – che essi non furono né pochi né di poca entità, così come è certo

---

<sup>124</sup> Cognat, discepolo di Dupanloup, diresse «L'Ami de la religion» dal novembre 1852 al maggio 1855 e fu – come si è detto – il redattore materiale del pamphlet *L'Univers jugé par lui-même* (Paris 1856), che provocò dure polemiche e gli valse un processo per diffamazione intentato da Veuillot e dai suoi collaboratori; cfr. A. MOSER, *M. Cognat. Sa vie, ses œuvres et ses écrits*, Paris 1889, in part. pp. 68-142.

che Godard non si mostrò docile nel sottostare alle osservazioni del revisore e non esitò a respingerle o a modificarle secondo le proprie convinzioni. Si ebbe così, su certi punti controversi, un vero e proprio braccio di ferro tra i due ecclesiastici, che si rimpallavano a vicenda aggiunte, correzioni, espunzioni, mentre Lecoffre cercava di mediare in favore di Cognat, che evidentemente esprimeva posizioni più affini alle sue<sup>125</sup>. Questa situazione si protrasse per alcune settimane, senza produrre risultati apprezzabili (visto che molti dei passaggi che Cognat e Lecoffre avrebbero voluto eliminare si ritrovano nell'edizione definitiva): Godard difese ostinatamente le sue posizioni e le apprensioni di Lecoffre aumentarono a tal punto che egli non esitò, un mese più tardi, a mettere da parte persino le considerazioni economiche pur di incoraggiare l'autore a modificare, quand'anche all'ultimo minuto, tutto ciò che avesse creduto opportuno (sottinteso: a modificarlo secondo i consigli e le osservazioni che gli giungevano da diverse parti)<sup>126</sup>.

Alla fine Godard riuscì a spuntarla e Lecoffre si trovò a pubblicare un'opera molto diversa da come se l'era inizialmente immaginata e che non lo soddisfaceva completamente, perché – per *Nettement* – «plusieurs idées lui paraissaient trop absolues»<sup>127</sup>. Nondimeno l'editore si assunse la piena responsabilità di quanto era uscito dai suoi torchi e prese vivacemente le difese dell'opera e dell'autore quando essi furono duramente attaccati e quasi svilaneggiati sul «*Monde*». In una lettera inviata il 3 agosto 1861 al redattore-capo del giornale intransigente per rispondere a quelle critiche, Lecoffre, volendo giustificare le motivazioni che avevano spinto Godard a concepire e scrivere la sua opera, finiva per proiettare su di lui, non senza una consapevole forzatura, gli intenti moderati e concilianti che egli stesso aveva concepito e che in realtà il professore di Langres aveva, almeno in parte, oltrepassato:

Quelle que soit la forme donnée à son travail par l'auteur des *Principes de 89*, on peut voir clairement son intention. Il ne cherche pas à concilier des doctrines inconciliables, mais à rapprocher les esprits. Ce n'est ni l'*alliage*, ni l'*alliance de l'esprit de l'Evangile et de l'esprit de l'époque* qu'il poursuit; c'est la paix qu'il veut rétablir entre les hommes de bon foi, ce sont les préjugés qu'il veut dissiper, les opinions erronées qu'il veut redresser. Les principes de 89 sont la base de la société moderne; ils sont inscrits dans la constitution

---

<sup>125</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 11 marzo 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «[Jacques Lecoffre]: «Il [Cognat] a cru devoir rétablir une phrase qu'il avait ajoutée au chapitre V: *De la résistance à l'oppression*. Cette phrase vous l'avez d'abord approuvée, et vous l'avez complétée avant de l'effacer»; «M. l'abbé Cognat est bien d'accord avec moi pour supprimer tout ce que vous avez ajouté à la fin de votre conclusion»; «je vous trouve trop affirmatif dans la correction que vous avez faite sur une correction de M. l'abbé Cognat».

<sup>126</sup> «Bien que les corrections et les remaniements soient fort couteux et *que ce ne soit pas trop l'usage que les éditeurs provoquent ces sortes de dépenses*, je ferai avec plaisir toutes celles qui seraient nécessitées par les nouvelles corrections que vous jugeriez à propos d'introduire encore dans votre brochure. Quelque parti que vous preniez, elle sera immédiatement tirée dans l'état où vous me la renverrez»; Lecoffre a Godard, 10 aprile 1860 [ma 1861], *ibid.* (corsivo mio).

<sup>127</sup> NETTEMENT, *Notice sur Jacques Lecoffre*, p. 10.

du pays. L'auteur les exalte-t-il? En fait-il l'objet de son admiration? Nullement. Il se contente, après les avoir définis, de rechercher s'ils vont au-delà de ce que les théologiens les plus autorisés permettent aux catholiques d'accepter, de tolérer, de supporter<sup>128</sup>.

### 2.3 L'ombra del maestro: Parisis e le influenze «langroises»

Se, da una parte, *Les principes de 89 et la doctrine catholique* affondava le sue radici nel fertile terreno parigino e nelle tensioni politico-religiose che percorrevano la capitale nei primi anni Sessanta, dall'altra doveva molto anche all'ambiente di Langres e alle personalità legate a quel luogo. Concepita e pubblicata a Parigi, l'opera fu infatti materialmente redatta nel *grand séminaire* di Langres, dove Godard continuava a tenere le sue lezioni e poteva confrontarsi con colleghi e teologi più ferrati di lui; al contempo, sebbene non recasse sul frontespizio alcun *imprimatur* vescovile, essa non poteva essere stata pubblicata senza l'approvazione preventiva, almeno informale, dell'ordinario locale, da cui Godard doppiamente dipendeva (come sacerdote incardinato alla diocesi e come insegnante del seminario).

In effetti, Godard elaborò la sua opera in sinergia con l'ambiente «langrois». Non solo egli mise a parte dei suoi progetti e dei suoi intenti vari professori ed ecclesiastici della diocesi, ma si giovò anche dell'aiuto di alcuni di essi per la raccolta dei passi teologici e per la revisione del testo. Su questo punto insisteva particolarmente Fèvre, con l'intento di sottolineare l'impreparazione teologica di Godard, il quale, mancando di solide basi e letture nel campo della dogmatica, si sarebbe limitato a cercare «dans les tables» i passi da citare nel libro, o addirittura se li sarebbe fatti confezionare «par un confrère»<sup>129</sup>. Come sempre bisogna fare la dovuta tara alle parole di Fèvre, che non nascondeva la sua acredine contro il suo ex-professore, ma esse hanno un fondo di verità: le nozioni teologiche di Godard erano piuttosto limitate ed è quindi possibile che egli si fosse avvalso dei consigli di qualcuno più esperto, magari il professore di teologia dogmatica Billardelle. D'altra parte, anche un altro testimone locale, decisamente più imparziale, l'abbé Louis-François Garnier, ricordava nei suoi *Cabiers de souvenirs* che «des hommes graves» avevano rivisto l'opera di Godard e che «ses collègues [et] le P. Thomas [avaient] approuvé le manuscrit»<sup>130</sup>.

Godard incassò senza troppi problemi l'approvazione, o quantomeno la benevola neutralità dei suoi superiori: sempre stando a Fèvre, Lamy non si interessò affatto della questione,

---

<sup>128</sup> «Le Monde», 8 agosto 1861 (corsivi nel testo).

<sup>129</sup> FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 136; Fèvre concludeva con un giudizio lapidario: «Ce travail n'est qu'une improvisation légère, sinon présomptueuse».

<sup>130</sup> L.-F. GARNIER, *Cabiers de souvenirs*, vol. IV (1859-61), p. 279, in BDLA, *Manuscrits*, 783/4. Il Thomas a cui allude Garnier è con tutta probabilità Michel Thomas, che dal 1852 aveva lasciato la cattedra di teologia morale.

mentre il vescovo, informato rapidamente da Godard del suo progetto, gli accordò benevolmente un «*imprimatur verbal*», a cui non fece poi seguito alcun «examen canonique»<sup>131</sup>. L'atteggiamento sbrigativo di Guerrin contrasta con le molte cautele che egli era solito prendere di fronte alle iniziative editoriali dei membri del suo clero, in particolar modo se esse toccavano l'attualità politico-religiosa; proprio Fèvre, allora giovane e ambizioso parroco di Louze, aveva visto molti dei suoi progetti frenati dal vescovo, che lo aveva più volte richiamato alla prudenza e gli aveva imposto di sottoporre sempre i suoi scritti al parere di persone di sicura competenza<sup>132</sup>. La permissività di Guerrin verso Godard suscita perplessità anche alla luce dell'argomento particolarmente delicato del libro e delle convinzioni personali del vescovo, che in quegli stessi anni espresse, quantomeno in privato, giudizi molto duri contro le istituzioni moderne. Difficile capire, per esempio, come le posizioni difese da Godard potessero conciliarsi con quanto Guerrin aveva scritto a Fèvre qualche anno prima:

Il n'est que trop vrai que *les institutions modernes* non seulement *ne sont point en harmonie avec les principes catholiques, mais sont même pour la plupart anti-catholiques*. C'est la conséquence de la réforme, du philosophe, des révolutions successives qui en sont sorties. Croyez bien que ce n'est pas une main humaine qui nous fera remonter le courant; le mal est trop grand, trop général, trop enraciné. Je ne veux pas dire qu'il faille négliger de répandre, autant qu'on le peut, quelque rayon de lumière autour de soi. Mais, mais, ... parmi tous ces hommes que les erreurs du siècle entraînent, et qui ont voué leur culte aux *institutions modernes, telles que l'impiété et les révolutions les ont faites*, combien y en a-t-il, je ne dis pas, qui cherchent la lumière, mais qui souffrent seulement qu'on la leur présente, et qui ne la repoussent pas comme une ennemie, du plus loin qu'on la leur montre!<sup>133</sup>

<sup>131</sup> FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 136.

<sup>132</sup> Cfr. ad esempio Guerrin a Fèvre, 9 gennaio 1858 («Vous ne publierez rien en ce genre, qu'après vous être bien assuré, par le jugement des hommes compétents, que vous pouvez le faire avec sécurité»), 1° febbraio 1859 («N'auriez-vous pas bien fait de soumettre à quelques bons juges vos solutions ou vos doutes, avant de faire imprimer? Il me le semble, c'eût été plus sûr»), 13 giugno 1860 («Toutefois je ne puis vous dissimuler mes craintes [...]. C'est une matière bien délicate, et sont des questions brûlantes. Il faut bien de l'adresse, bien des ménagements, au moins dans la forme»); tutte conservate in BDLA, *Manuscripts*, 478. In quegli anni Fèvre pubblicò *Du gouvernement temporel de la Providence dans ses principes généraux et dans son application aux temps présents* (Nancy-Paris 1860, 2 voll.), opera fortemente intransigente e anti-liberale, e stava lavorando a un libro su *Napoléon III, l'Eglise et la révolution*, che non vide mai la luce, forse anche per l'opposizione di Guerrin. Sull'attività editoriale di Fèvre in quel periodo cfr. CHAUMONT, *Le mouvement ultramontain*, vol. I, pp. 100-7.

<sup>133</sup> Guerrin a Fèvre, 9 gennaio 1858, in BDLA, *Manuscripts*, 478 (corsivi miei). Personalità poco appariscente e abbastanza secondaria nel panorama episcopale francese del suo tempo, Guerrin non è facilmente ascrivibile a questa o quella corrente, mantenendo sempre un atteggiamento mediano ed estremamente riservato: formatosi a Besançon, nel gruppo gallicano-moderato dell'arcivescovo Mathieu, di cui fu vicario generale prima di essere nominato a Langres (cfr. L. BESSON, *Vie de S.E. Mgr le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, Paris 1882, vol. II, pp. 14-5), egli godeva comunque della stima dell'arcivescovo di Reims Gousset ed era classificato a Roma come ultramontano (cfr. Garibaldi ad Antonelli, 17 ottobre 1851, ASV, *Nunz. Parigi*, 88, c. 123v; e AAESS, *Francia (I periodo)*, pos. 625, fasc. 333, c. 33r: «ultramontano; uomo pacifico, ritirato; ma nella quiete opera abbastanza»; c. 40r: «ultramontano, calmo, e non ama far rumore; ma sa il fatto suo»). Sostanzialmente favorevole al governo (cfr. MAURAIN, p. 287), Guerrin cercò di evitare tensioni sulla questione romana e nel 1862, durante la riunione episcopale convocata a Roma da Pio IX, seguì la linea moderata di Dupanloup (cfr. Bellune a Thouvenel, 31

Si potrebbe ipotizzare, con Fèvre, che Guerrin fosse stato informato solo parzialmente da Godard delle reali implicazioni del suo lavoro e che quindi, in buona fede, si fosse fidato di un ecclesiastico stimato ed erudito, che godeva dell'appoggio del superiore Lamy e di altri professori del seminario; l'ingenuità del vescovo pare però poco probabile, alla luce sia del carattere un po' stravagante che egli stesso aveva già avuto modo di rimarcare nel suo sacerdote (e che doveva quindi metterlo in guardia), sia della scelta di impostare tutto il lavoro su un sintagma così vistoso e ingombrante, continuamente chiamato in causa sulla stampa<sup>134</sup>. È invece più verosimile che Guerrin, che per sua stessa ammissione non si sentiva sufficientemente competente in tali questioni<sup>135</sup>, fosse stato rassicurato dal fatto che l'iniziativa di Godard era patrocinata da un noto editore cattolico e da autorità teologiche competenti (come Cognat, "creatura" dell'influente Dupanloup) in grado di assicurarne la correttezza, e che tali garanzie gli fossero parse sufficienti. Certo è che, dopo la sua uscita, l'opera di Godard non mancò di suscitare reazioni contrastanti in diocesi: se fu sostanzialmente ben accolta da molti professori del seminario, alcuni dei quali l'avevano già letta, essa fu invece aspramente criticata da vari membri del clero curato<sup>136</sup>.

Tra le *auctoritates* chiamate a garantire la validità del lavoro non poteva mancare Parisis, la cui influenza si esercitò sul libro del suo ex-pupillo sia indirettamente che direttamente. In primo luogo, infatti, né Godard né i suoi consulenti alto-marnesi (Thomas *in primis*, ammettendo che la persona ricordata da Garnier fosse l'ex-professore di teologia morale) potevano evitare di confrontarsi, nel momento in cui si trovavano alle prese con un'opera di quel tipo, con l'ingombrante esperienza pubblicistica del vecchio vescovo di Langres. L'intento emulativo di Godard verso il maestro era abbastanza scoperto e comprensibile – lo si è detto –, ma è lecito pensare che l'idea di rinnovare la tradizione apologetica filo-liberale che Parisis aveva espresso e che aveva illustrato per diversi anni il nome della diocesi, risultasse gradita a diversi membri o ex-membri del corpo docente del *grand séminaire*. Durante l'episcopato di Guerrin, Langres era tornata ad essere un'anonima diocesi di provincia, che raramente aveva modo di segnalarsi all'attenzione del pubblico francese, cattolico e non; l'intraprendente iniziativa di

---

maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 142r-v). Al Concilio vaticano I patrocinò l'infallibilità pontificia (cfr. ROUSSEL, *Le diocèse de Langres*, vol. I, p. 127).

<sup>134</sup> Occorre ricordare che Guerrin, nella pastorale per la quaresima del 1860, aveva criticato chi ingannava la buona fede delle masse «avec ces grands mots de *liberté*, de *tolérance*, de *progrès*, de *réformes*, d'*esprit moderne*, de *conquêtes de 89*»; *Mandement de Mgr l'évêque de Langres pour le carême de l'an de grâce 1860*, Langres 1860, p. 6.

<sup>135</sup> Scriveva ad esempio a Fèvre: «puisque vous aurez l'occasion de consulter des hommes de la valeur des Montalembert, des L. Veuillot et des Gousset dont le jugement est d'un tout autre poids que le mien (il n'y a pas beaucoup de modestie à moi de le dire et de le penser), puisque vous êtes disposé à vous en tenir à leur avis je me rassure un peu»; Guerrin a Fèvre, 13 giugno 1860, in BDLA, *Manuscrits*, 478 (corsivo mio).

<sup>136</sup> Cfr. GARNIER, *Cahiers de souvenirs*, IV, p. 279, e FÈVRE, *Léon-Nicolas Godard*, p. 137.

Godard, sponsorizzata – non dimentichiamolo – da un importante editore parigino e delineata nel suo salotto culturale, poteva dare una scossa a quello stato di torpore, scrostare la patina di provincialismo che si era depositata sulle attività degli ecclesiastici diocesani (mentre le vecchie glorie locali, da Darboy e Parisis, se ne andavano altrove a mietere i loro allori) e contribuire così a risollevarlo e vivificare il prestigio intellettuale del clero *langrois*.

Ma l'ombra di Parisis si proiettò sull'opera di Godard anche in maniera più esplicita e diretta, dal momento che l'autore, alcuni mesi prima di dare alle stampe il libro, volle consultare il prelado e sottoporgli il proprio lavoro. Sfortunatamente non è possibile ricostruire con precisione lo scambio epistolare che intercorse tra i due: nella *Bibliothèque diocésaine* di Langres si conservano soltanto tre lettere di Parisis a Godard del marzo 1861 e una dell'agosto seguente, tutte inerenti all'opera sui «principes de 1789», ma non vi è traccia delle missive di Godard. I documenti disponibili permettono comunque di apprezzare con sufficiente chiarezza le impressioni e le idee del vescovo di Arras, prima e dopo la pubblicazione del libro.

Un primo dato s'impone all'attenzione: Godard mise a parte Parisis del suo progetto solo tardivamente, quando i lavori di redazione dovevano essere ormai in uno stato avanzato, il che significa che il prelado non fu coinvolto nelle trattative intercorse tra Godard e Lecoffre per definire l'oggetto e le linee dell'opera. Solo alla metà del marzo 1861, infatti, Parisis faceva cenno alla questione in una sua lettera:

Le travail que vous préparez sera naturellement dans le genre de celui de mes *Cas de conscience*, qui ont été attaqués dans des sens contradictoires. Si, comme je le pense, vous réussissez, ça sera, quoiqu'il arrive, un éminent service rendu. Je m'y intéresse au point que j'en verrais volontiers les épreuves<sup>137</sup>.

Il vescovo appariva fiducioso e interessato, e non esitava ad accostare, fin dalle prime battute, la sua opera più importante a quella progettata dal suo ex-allievo, riconoscendo tra le due un'affinità di «genre» quasi naturale. Cinque giorni dopo, egli ribadiva in un'altra lettera il suo giudizio, avvalorando l'utilità della pubblicazione:

Le rapprochement dont vous me parlez est au moins ingénieux et, sauf les restrictions impitoyables de la police, je ne trouverais pas mauvaise que vous en fissiez l'objet d'une publication<sup>138</sup>.

Il «rapprochement» a cui alludeva Parisis era probabilmente l'identificazione dei principî del 1789 con i diciassette articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789,

---

<sup>137</sup> Cfr. Parisis a Godard, 16 marzo 1861, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte (corsivo mio).

<sup>138</sup> Parisis a Godard, 21 marzo 1861, *ibid.* Il vescovo rispondeva alla lettera che Godard gli aveva spedito il 14 marzo, che evidentemente non aveva ancora ricevuto al momento di scrivere la precedente missiva.



identificazione che – come si vedrà nel prossimo paragrafo – costituiva l'elemento più qualificante della struttura argomentativa concepita da Godard; il vescovo pareva quindi avallare quel caposaldo dell'opera («est au moins ingénieux»), sul quale molti critici, ma anche alcuni amici, avrebbero invece duramente obiettato.

Sennonché, gli apprezzamenti Parisis si ridimensionarono bruscamente quando il prelado ebbe tra le mani le prime bozze del lavoro, speditegli da Godard una settimana più tardi. Gli fu sufficiente leggere i primi nove «placard[s]» per farsene un'idea sufficientemente chiara e per emettere un giudizio lapidario: «selon moi, c'est un ouvrage à refaire, non qu'il s'y trouve précisément des erreurs, mais parce que vous ne faites pas précéder vos explications doctrinales des précautions, des tempéraments et des aveux indispensables pour qu'elles ne paraissent pas scandaleuses». Secondo Parisis, infatti, non si poteva mettere in dubbio che i principi del 1789, così come dettagliati dalla *Déclaration*, fossero stati «imaginés et proclamés en haine de l'Eglise catholique et en hostilité avec la doctrine révélée de Dieu» e che la loro definizione in quei termini da parte della Costituente riflettesse l'intento di «remplacer une société fondée sur la foi par un ordre social tout humain». Tutto questo andava messo in chiaro nella maniera più netta fin dalle primissime pagine dell'opera, precisando inoltre che, se «la parole des ennemis de Dieu n'[avait] pas été aussi mauvaise que leurs pensées ni que leurs intentions», ciò era avvenuto «par une permission divine», non per altro. Solo in questo modo, cioè attraverso una netta e formale sconfessione di tutta l'opera della rivoluzione francese, fin dalla sua fase iniziale, Godard poteva evitare le contraddizioni in cui il suo lavoro rischiava di ingolfarsi. A queste condizioni – chiudeva il prelado – «l'ouvrage, qui déjà ne manque pas de mérite, fera du bien; tel qu'il est, il ferait du mal et à son auteur et à la chose publique»<sup>139</sup>.

Godard tenne in grande conto le osservazioni e i consigli di Parisis, tanto da introdurre nell'opera, quasi parola per parola e con la piena approvazione di Lecoffre<sup>140</sup>, un lungo brano della missiva del 28 marzo<sup>141</sup>. Ma la dichiarazione iniziale e le ulteriori sfumature che Godard cercò di inserire all'ultimo momento per conformarsi ai consigli del vescovo, non bastarono

---

<sup>139</sup> Parisis a Godard, 28 marzo 1861, *ibid.*

<sup>140</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 10 aprile 1860 [ma 1861], in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre»: «La déclaration que Mgr l'Evêque d'Arras vous a engagé à ajouter est extrêmement utile. Je regrette que Sa Grandeur n'ait pas demandé un peu plus».

<sup>141</sup> Cfr. GODARD 1861, p. 13: «Nous savons qu'à la Constituante, parmi les hommes qui ont imaginé et proclamé les principes dits de 89, un grand nombre agissaient en haine de l'Eglise et en hostilité avec la doctrine révélée de Dieu. Il est historiquement certain que ceux-là voulaient, au moyen de ces principes, remplacer une société fondée sur la foi par un ordre social tout humain; et le fond de leur pensée peut se traduire par ce cri des Juifs contre le Sauveur des hommes: *Nolumus hunc regnare super nos!* Mais, par une permission divine, la parole de ces ennemis de l'Eglise n'a pas été aussi mauvaise que leurs pensées ni que leurs intentions. La déclaration des droits de l'homme a, dans toutes ses parties, un sens catholique admis aujourd'hui par une multitude d'esprits droits».

a impedire che la stampa intransigente attaccasse l'opera con veemenza, accusandola, tra le altre cose, di connivenza con lo spirito rivoluzionario. Il 13 agosto 1861, venuto a conoscenza di quelle critiche – che pure giudicava «très impartiales» –, Parisis scrisse di nuovo a Godard, un po' per incoraggiarlo, un po' per spiegargli, con compiacenza paternalistica, che, se avesse seguito più da vicino i suoi consigli, «en donnant à [son] ouvrage une forme plus *dubitative*», si sarebbe evitato critiche e attacchi. A ben vedere, però, per Parisis il problema non risiedeva tanto nella forma eccessivamente assertiva che Godard aveva dato alle sue argomentazioni, bensì nella generale impostazione dell'opera; avendo voluto porre la questione su un piano troppo teorico e astratto, egli si era inevitabilmente esposto a un duro contraddittorio: «C'est donc surtout une question de pratique et c'est le mot *principes* qui vous a mal servi»<sup>142</sup>.

Queste parole mostrano bene la distanza che separava Parisis dal suo giovane epigono: il vescovo pareva non comprendere che la scelta di porsi sul piano linguistico degli avversari e di ragionare in termini di «principes» non era un elemento accessorio, ma il fulcro dell'opera. La novità dell'operazione apologetica intrapresa da Godard risiedeva proprio nell'azzardo di quella scelta: espungerla o ridimensionarla – come auspicato da Parisis e, in buona sostanza, anche da Lecoffre – significava stravolgere il senso profondo dell'opera, facendone una copia poco originale dei *Cas de conscience* o di altri scritti analoghi. Naturalmente, l'impressione del vescovo di Arras non poté che essere confermata e, a posteriori, irrigidita dalla messa all'Indice. Nell'aprile 1862, commentando la condanna, di cui si diceva «non surpris», egli criticava duramente, come i detrattori del «Monde», l'«illusion» di Godard di poter attribuire ai «principes de 1789» un contenuto preciso, che potesse essere analizzato e giudicato a prescindere dagli intenti di coloro che li avevano formulati. Per Parisis, infatti

on ne peut pas séparer ces principes du sens que leur ont donné ceux qui en ont été les auteurs et les propagateurs; autrement ils vous répondront: nous n'avons pas voulu dire cela; ce qui est bien sûr. Alors que devient votre entreprise d'accommodement? *Une espèce de jeu de mots*<sup>143</sup>.

Concepita come una prosecuzione dei *Cas de conscience*, l'opera di Godard ne costituiva in realtà, sotto molti aspetti, un superamento. Mentre Parisis, nel 1847, aveva fondato la sua perorazione in favore delle libertà moderne su un piano essenzialmente pragmatico e contingente, rivendicandole come un dato di fatto e come uno strumento difensivo contro l'assetto politico-costituzionale invasivo e ostile alla Chiesa della monarchia di Luglio, Godard cercava invece di andare oltre le contraddizioni di questo posizionamento tattico, da molte

---

<sup>142</sup> Parisis a Godard, 13 agosto 1861, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte

<sup>143</sup> Parisis a Godard, 22 aprile 1862, *ibid.* (corsivo mio).

parti rinfacciate ai cattolici, dimostrando l'origine profondamente cristiana dell'assetto socio-politico fondato sulla libertà. Entrambi gli approcci erano in sostanza apologetici, ma in modi diversi: mentre Parisis dialogava con la modernità liberale come con un oggetto essenzialmente estraneo al *depositum fidei* cattolico, e non esitò ad abbandonarla per i privilegi e i favori concessi o promessi dall'autoritarismo bonapartista, Godard, mediante la sua ardita esegesi dei «principes de 1789», ambiva a risolvere il problema alla radice, rintracciando l'origine di quella presunta modernità nella stessa dottrina cattolica e risolvendo con un'inclusione forzata dell'una nell'altra il problema della compatibilità e dello scontro tra le due culture.

### 3. Caratteri e linee-guida dell'opera di Godard

#### 3.1 Godard, il vescovo La Luzerne e la *Déclaration* del 1789: un rapporto complesso

Come già accennato, l'edificio argomentativo di *Les principes de 89 et la doctrine catholique* poggiava su un assioma fondamentale: l'identificazione testuale dei «principes de 1789» con i diciassette articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* discussa e approvata dall'Assemblea costituente nell'agosto 1789 e promulgata da Luigi XVI il 3 novembre 1789<sup>144</sup>. Così facendo, Godard intendeva neutralizzare le obiezioni, ricorrenti negli scritti di Veuillot e altri autori cattolici, circa la vaghezza di un sintagma che correva sulla bocca (e sotto la penna) di tutti, senza però esprimere un contenuto unanimemente e univocamente definito. La scelta di partire da una precisa identificazione testuale di quei fantomatici «principes de 1789» aveva quindi due scopi: da una parte, sgombrava il campo da ambiguità e potenziali fraintendimenti, delegittimando le forzature e le interpretazioni radicali fornite dagli anticlericali per mettere in difficoltà i cattolici; dall'altra, offriva all'analisi di Godard un corpus testuale ben definito, che poteva essere puntualmente confrontato, nel corso dell'argomentazione, con i testi delle autorità teologiche.

Ci si può chiedere perché Godard avesse deciso di identificare i principi del 1789 proprio con gli articoli della *Déclaration*. Di per sé la scelta era comprensibile, visto che il celebre catalogo della Costituente era spesso citato come referente e fonte di quei principi, ma essa si scontrava altresì con la diffidenza e l'ostilità che larga parte della stampa e dell'opinione pubblica cattolica non nascondevano di nutrire per quel documento fondamentale. Come si poteva costruire un'opera di mediazione – quale almeno la intendeva Lecoffre – su un testo così divisivo per i cattolici, su un testo in cui gli ambienti intransigenti (Coquille *docebat*) ravvisavano l'incarnazione stessa dell'anima massonica e anti-cristiana della rivoluzione francese? Cercare di dimostrare la piena ortodossia cattolica di diciassette articoli che molti cattolici non nascondevano di ritenere quasi satanici, non rischiava di rivelarsi contraddittorio e quindi fallimentare fin dal principio?

Le delicate implicazioni storico-ideologiche insite nella scelta di prendere la *Déclaration* come testo di riferimento non dovevano sfuggire a Godard, il quale, nei primi anni Sessanta, poteva vantare una dimestichezza inusuale, almeno per un cattolico, non solo con la lettera della *Déclaration*, ma anche con la sua complessa vicenda redazionale, il dibattito parlamentare che l'aveva accompagnata e scandita, in seno alla Costituente, nel luglio-agosto 1789, le varie

---

<sup>144</sup> Sulle origini politiche e culturali di questo documento cfr. S. RIALS, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1988, e M. GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, Paris 1989, parte I.

stesure che erano state proposte, scartate, parzialmente accolte nel corso di esso. L'occasione di confrontarsi da vicino con la *Déclaration* gli era infatti stata fornita alcuni anni prima, nella fattispecie nel 1854-56, dalla preparazione di una notizia biografica sul cardinale César-Guillaume de La Luzerne, vescovo di Langres prima e durante la rivoluzione francese, membro dell'Assemblea costituente dal marzo al dicembre 1789, nonché presidente della stessa nella prima metà del settembre 1789<sup>145</sup>.

Ripercorrendo le vicende biografiche del prelato, Godard non poté infatti fare a meno di ripercorrere la discussione parlamentare intorno alla *Déclaration*, discussione nella quale La Luzerne svolse un ruolo di un certo rilievo. Sebbene si fosse pronunciato contro la necessità di premettere una carta dei diritti alla costituzione, ritenendo che le leggi non dovessero persuadere ma farsi obbedire e che fosse rischioso fissare delle massime che molti non avrebbero compreso<sup>146</sup>, il 13 agosto 1789 il prelato fu eletto, con Mirabeau, Tronchet, Redon e Dèmeunier, nel comitato incaricato di «recevoir les plans de Constitution» e di elaborare un progetto di dichiarazione che tenesse conto dei molti testi presentati fino ad allora<sup>147</sup>. In realtà, della stesura del documento si fece prevalentemente carico Mirabeau, o meglio l'atelier di collaboratori che egli aveva raccolto intorno a sé<sup>148</sup>, e fu sempre lui, il 17 agosto, a nome del comitato, ad esporre all'Assemblea il suo «projet de déclaration des droits de l'homme en société»: dopo un breve preambolo – che sarebbe confluito praticamente senza modifiche nella redazione

---

<sup>145</sup> Sul vescovo cfr. la voce di R. AUBERT in DHGE, 29 (2007), col. 1482. La *Notice*, nata dalla collaborazione tra il seminario di Langres e l'abbé Jacques-Paul Migne, prolifico editore di testi sacri e patristici, doveva fungere da prefazione all'edizione integrale degli scritti di La Luzerne che questi stava preparando (cfr. *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, précédées d'une préface biographique et critique, 6 voll., Petit-Montrouge 1855-56). I contatti tra l'editore, Godard e Lamy a riguardo possono essere ricostruiti grazie alle lettere conservate in BDLA, Godard, 473bis, fasc. «Notes sur les manuscrits de M. de La Luzerne», e 473ter, fasc. «Abbe Migne». Sull'attività di Migne cfr. in generale R. H. BLOCH, *Il plagiat di Dio*, trad. it. di A. Lovisolo, Milano 2002 [1994] e, su alcune specifiche imprese editoriali, *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. par A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris 1985, in part. C. SAVART, *Un éditeur révolutionnaire au service de la tradition*, pp. 145-58, e *La science catholique. L'«Encyclopédie théologique» de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, sous la dir. de C. Langlois et F. Laplanche, Paris 1992. I rapporti tra Godard e Migne non furono idilliaci, poiché il primo, oberato di impegni, mal tollerò le continue pressioni dell'editore e arrivò ad accusarlo di volersi subdolamente attribuire la paternità della *Notice*, che doveva essere pubblicata anonima, per via di qualche riga ambigua inserita a sua insaputa dall'editore. Godard fece quindi tirare a parte e pubblicare a suo nome dall'editore Cavaniol, facendola precedere da un *Avis* in cui accusava Migne di malafede; cfr. L. N. GODARD, *Le cardinal de la Luzerne, sa vie et ses ouvrages*, Chaumont 1856, p. n.n.

<sup>146</sup> «La constitution est un code et un corps de lois; tout ce qui n'est pas loi est étranger à la constitution. Les principes parlent à la raison pour la convaincre, et les lois à la volonté pour la soumettre. Il y a beaucoup de personnes qui ne seront pas en état d'entendre les maximes que vous leur présenterez»; *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, I Série (1789 à 1799), vol. VIII, Paris 1875, p. 322 (seduta del 1° agosto 1789).

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, p. 434. La proposta di formare il comitato era stata avanzata da Dèmeunier il giorno prima; cfr. *ivi*, p. 399. Un elenco dei progetti di dichiarazione elaborati nelle settimane precedenti in GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, pp. 320-3. Sul processo redazionale cfr. anche la sintesi di G. PUFTIN, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789 – septembre 1791)*, «Annales historiques de la Révolution française», 232 (1978), pp. 180-200, in part. pp. 181-3.

<sup>148</sup> Cfr. GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, p. 137n e MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, p. 18n.

definitiva della *Déclaration*<sup>149</sup> – il testo si snodava in diciannove articoli, abbastanza sbiaditi e confusi, nei quali si accennava al contratto sociale (art. 2), ma non si faceva alcun riferimento né alla divinità, né alla religione<sup>150</sup>. Per questa ragione, il documento non piacque e suscitò le critiche di molti deputati (tra cui Grégoire e il pastore protestante Rabaut Saint-Etienne), per cui si preferì accantonarlo e scegliere tra i progetti di dichiarazione già presentati all'Assemblea quello che meglio si prestava a costituire la base dei lavori: si scelse così il testo elaborato dal *Sixième Bureau*<sup>151</sup>, che fu poi discusso, profondamente modificato e infine approvato, il 26 agosto, nella sua versione definitiva.

La Luzerne, coinvolto nominalmente ma non personalmente nella stesura del progetto di Mirabeau, si batté nel corso del dibattito per far inserire nella *Déclaration* un esplicito riferimento all'origine divina di quella natura a cui si riconducevano i diritti in essa esposti. Dapprima, il 20 agosto, egli chiese di sostituire i primi due articoli del progetto del *Sixième Bureau* con un unico articolo che chiamava in causa Dio come «Auteur de la nature» e precisava che la libertà consisteva nell'esercizio delle facoltà attribuite da Dio agli uomini per conseguire la felicità<sup>152</sup>. Poiché la sua proposta fu respinta senza discussioni, La Luzerne tornò alla carica il giorno dopo, proponendo che nell'articolo presentato da Alexandre de Lameth («La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui [...]») si apponesse l'aggettivo «civile» al termine «liberté», poiché non poteva «être question ici de la liberté naturelle», ma solo della «liberté politique»<sup>153</sup>. Il vescovo, insomma, non avendo ottenuto che si riconducessero i diritti naturali alla loro origine divina, cercava di relativizzarli derubricandoli a semplici libertà civili: la *Déclaration* doveva quindi elencare non i diritti inerenti alla natura dell'uomo in quanto tale, ma quelli l'uomo in quanto membro della società, soggetto a norme e leggi pattizie<sup>154</sup>. La sua proposta suscitò un acceso dibattito, fu duramente criticata da altri deputati, in particolare

<sup>149</sup> Cfr. M. THOMANN, *Le "préambule" de la Déclaration des droits de l'homme (1789). Quelques résultats inédits d'une recherche sur sa rédaction et son contenu doctrinal*, «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 55 (1987), pp. 375-82.

<sup>150</sup> Il testo del progetto in *Archives parlementaires*, s. I, vol. VIII, pp. 438-9.

<sup>151</sup> Cfr. ivi, p. 459. Il progetto del *Sixième Bureau*, in ventiquattro articoli, ivi, pp. 431-2; cfr. P. DAWSON, *Le 6<sup>e</sup> Bureau de l'Assemblée nationale et son projet de déclaration des droits de l'homme. Juillet 1789*, «Annales historiques de la révolution française», 232 (1978), pp. 161-79. Il *Sixième Bureau* era presieduto dal vescovo di Nancy, La Fare, sul quale cfr. B. DE BRYE, *Un évêque d'ancien régime à l'épreuve de la révolution. Le cardinal A. L. H. de La Fare (1752-1829)*, Paris 1985, pp. 251-6, e ID., *Consciences épiscopales en exil, 1789-1814. A travers la correspondance de Mgr de La Fare, évêque de Nancy*, Paris 2004, pp. 55-7.

<sup>152</sup> Cfr. *Archives parlementaires*, s. I, vol. VIII, p. 463.

<sup>153</sup> Ivi, p. 464; la parte in questione dell'articolo di Lameth sarebbe diventata l'art. 4 della *Déclaration*. Su tutto il dibattito cfr. RIALS, *La déclaration des droits de l'homme* cit., pp. 119-257.

<sup>154</sup> Sul significato delle proposte di La Luzerne cfr. GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, pp. 150-1 e soprattutto MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, pp. 20-2. Sul dibattito parlamentare cfr. anche G. SICARD, *Les députés ecclésiastiques à l'Assemblée constituante et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in *L'Eglise catholique et la déclaration des droits de l'homme*, Angers 1990, pp. 29-50, con diversi cenni agli interventi di La Luzerne.

dal suo collega nel comitato dei cinque Redon, e venne infine rigettata. Sconfitto sul punto che gli stava più a cuore, La Luzerne non fece ulteriori interventi durante il dibattito e rimase in silenzio fino alla definitiva approvazione del documento.

Nella *Notice*, Godard rendeva conto puntualmente del ruolo svolto dal prelado durante la discussione<sup>155</sup> e in particolare sottolineava la sua grande ostilità nei confronti del progetto di *Déclaration* presentato da Lafayette l'11 luglio 1789<sup>156</sup>. Per quanto non ve ne sia traccia nelle *Archives parlementaires*, Godard affermava infatti che La Luzerne «combattit vigoureusement» il testo del marchese, ma soprattutto esprimeva giudizi molto severi su quella «importation américaine», che egli qualificava di «réunion incohérente d'assertions vagues où l'on découvre le principe de la souveraineté populaire absolue, de la liberté de toutes les opinions et de leur communication par tous les moyens possibles». E aggiungeva:

“La nature a fait les hommes égaux; la résistance à l'oppression est pour tout homme un droit imprescriptible, etc.” Ces *principes contraires à la religion et à la société*, ces principes qui, depuis cette époque, ont remplacé dans un si grand nombre de têtes les doctrines divines du catholicisme, et causé tant de perturbations et de crimes, cette rédaction d'où le jugement est banni, révoltaient M. de La Luzerne *de même qu'ils soulevaient notre indignation et notre dégoût*<sup>157</sup>.

Certo, queste critiche non si riferivano alla *Déclaration* del 1789 in quanto tale, ma a uno dei progetti che l'avevano preceduta, nel quale la rivendicazione delle libertà e dei diritti personali trovava in effetti una formulazione particolarmente radicale; tuttavia, non si può fare a meno di ricordare la grande influenza che il testo di Lafayette esercitò sia sul progetto del *Sixième Bureau* – particolare di cui Godard appariva consapevole<sup>158</sup> – sia sulla redazione finale (il cui art. 3 fu ad esempio aggiunto durante il dibattito riprendendolo alla lettera dalla dichiarazione del marchese *patriote*), per cui la carica a fondo di Godard contro di essa finiva per debordare sulla *Déclaration* vera e propria. Del resto, erano gli stessi principî dell'uguaglianza naturale tra gli uomini e della resistenza all'oppressione ad essere presi di mira dal professore di Langres, che non esitava a definirli «contraires à la religion et à la société». Nella *Notice* egli

---

<sup>155</sup> In mancanza delle *Archives parlementaires*, non ancora edite a quelle date, Godard poté rintracciare i discorsi pronunciati alla Costituente o direttamente sui numeri del «Moniteur», di cui era stata fatta una ristampa prima della metà del secolo (*Réimpression de l'ancien Moniteur depuis la réunion des Etats-Généraux jusqu'au Consulat, avec des notes explicatives* par L. Gallois, 32 voll., Paris 1840-45; cfr. vol. I), o sui documenti editi in PH.-J.-B. BUCHEZ, P.-C. ROUX, *Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, vol. I, Paris 1834.

<sup>156</sup> Il testo di Lafayette, fortemente influenzato dal precedente americano, in *Archives parlementaires*, s. I, vol. VIII, pp. 221-2.

<sup>157</sup> [L.-N. GODARD], *Notice critique sur la personne et les divers écrits du cardinal de La Luzerne*, in *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, vol. I, p. XXVIII (corsivi miei).

<sup>158</sup> Cfr. *ibid.*: «le même esprit qui inspirait La Fayette n'était pas étranger» al progetto del *Sixième Bureau*.

si mostrava molto critico anche verso i costituenti, di cui attaccava i presupposti filosofici. Assumendo il punto di vista sostenuto da La Luzerne nel suo intervento del 21 agosto 1789, scriveva: «l'assemblée, qui était dans le faux, envisageait alors l'homme primitif des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'homme de la nature et en dehors de toute société, espèce d'animal qui n'a jamais existé»<sup>159</sup>. Insomma, guardando alla stesura della *Déclaration des droits de l'homme* attraverso lo sguardo del prelato d'*ancien régime*, Godard non sembrava farsene un'idea molto lusinghiera ed esprimeva non poche riserve su quel testo e, in generale, sull'opera dell'Assemblée, influenzato probabilmente in questo anche dalla scelta di La Luzerne di lasciare la carica di deputato, agli inizi dell'ottobre 1789, per protestare contro gli attacchi alla monarchia<sup>160</sup>.

In realtà i rapporti di La Luzerne con la *Déclaration* furono più complessi di quanto non mostrino le scarne registrazioni delle *Archives parlementaires* e si prolungarono ben oltre l'estate del 1789. Tra il 1790 e il 1792, infatti, nel vivo delle controversie sulla Costituzione civile del clero e sul giuramento costituzionale, l'allora vescovo di Langres si appellò più volte, nei suoi scritti pubblici, agli articoli della *Déclaration* per difendere i diritti e la libertà degli ecclesiastici non *assermentés*. Così, ad esempio, nello scontro con gli amministratori del dipartimento della Haute-Marne e soprattutto con il *procureur général syndic* Becquey intorno al capitolo cattedrale di Langres, egli si richiamava all'art. 11 della *Déclaration* (sulla «libre communication des pensées et des opinions») per giustificare l'adesione all'*Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé* (elaborata dai vescovi-deputati e sottoscritta dalla quasi totalità dell'episcopato) e per rivendicare una legittima libertà di critica alle leggi e alle istituzioni:

La déclaration des droits – scriveva nel dicembre 1790 il prelato – serait un piège tendu à la bonne foi, si, établissant une liberté générale, elle la restreignait par une exception tacite. Mais non, Messieurs, ce que l'assemblée nationale a publié comme un des droits les plus précieux de l'homme, est un des plus essentiels fondements de tout gouvernement libre. [...] La nation a intérêt que tous ses membres soient continuellement instruits de tout ce qui concerne la législation et l'administration; ce qui ne peut se faire que par la *liberté absolue des discussions contradictoires*. Je ne m'étendrai pas davantage ici, pour vous prouver qu'il ne peut pas y avoir liberté civile, sans la *liberté la plus entière de la presse*<sup>161</sup>.

Qualche mese più tardi, rispondendo alle obiezioni di Becquey, La Luzerne rivendicava la libertà di rifiutare la Costituzione civile del clero e di esprimere le proprie opinioni religiose

<sup>159</sup> Ivi, p. XXIX (corsivo mio).

<sup>160</sup> «Convaincu de l'inutilité de ses efforts pour sauver la patrie et de l'impossibilité de retirer la chambre de la route funeste où désormais elle était fatalement engagée, M. de La Luzerne quitta définitivement l'Assemblée»: questo il laconico commento di Godard alle dimissioni del prelato; ivi, p. XXX (corsivo mio).

<sup>161</sup> *Lettre à MM. les administrateurs de la Haute-Marne* [20 dicembre 1790], in *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, vol. VI, coll. 453-4 (corsivi miei).



in nome dell'art. 10 («Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi»), non accettando che esse potessero essere classificate tra le opinioni che turbavano l'ordine pubblico, perché l'ordinamento pubblico in Francia, dal battesimo di Clodoveo in avanti, era e restava cattolico<sup>162</sup>. In maniera ancor più significativa, nel marzo 1792, mentre già si trovava in esilio, il vescovo esortava i fedeli a esigere, «la constitution à la main», il diritto di praticare «la religion de [leurs] pères» e di non essere forzati a entrare nella Chiesa costituzionale “scismatica”, dal momento che la legge riconosceva a tutti i cittadini, «comme droit naturel et civil, la liberté d'exercer le culte religieux auquel il est attaché»; non pago, egli chiamava di nuovo in causa gli artt. 10-11 della *Déclaration* e il principio dell'indifferenza dello Stato in materia confessionale, rivendicando per i cattolici che non aderivano alla Chiesa salariata dallo Stato la stessa libertà di coscienza, di culto, ma anche di critica, che si attribuiva ormai a tutte le forme religiose:

Si nous étions [...] des protestants, des sociniens, des juifs, des mahométans, des idolâtres, nous aurions sans difficulté la liberté de dire que la religion aujourd'hui salariée par l'Etat n'est pas la vraie religion; nous pourrions, aux termes de la loi, parler, écrire, imprimer librement contre elle. Par quelle fatalité nous verrions-nous privés d'un droit qu'on nous dit être celui de tout homme et de tout citoyen? Quelle loi établit cette odieuse exception? La Déclaration des droits serait-elle donc un piège?<sup>163</sup>

E qualche mese dopo, nell'estate del 1792, il medesimo «article des droits de l'homme qui permet de dire, d'écrire, d'imprimer tout ce qui n'est pas défendu par la loi» veniva citato dal prelato per rivendicare la legittimità del diritto di criticare i provvedimenti del governo, diritto che non era espressamente vietato da alcuna legge né poteva essere limitato o impedito da alcuna forma di giuramento<sup>164</sup>.

Questi ripetuti riferimenti alla *Déclaration* e ai diritti dell'uomo, sparsi nella produzione successiva di La Luzerne, possono essere letti in due modi diversi. Da una parte, rientravano evidentemente in una strategia apologetica finalizzata a legittimare la resistenza contro la Costituzione civile del clero e i vari giuramenti, basandola su un terreno giuridico-costituzionale inoppugnabile, ed erano talvolta accompagnati da accenti polemici che mettevano in dubbio, o comunque sfumavano, la reale adesione del prelato al contenuto valoriale della *Déclaration*,

<sup>162</sup> Cfr. *Réponse à la lettre de M. Becquey, procureur général syndic du département de la Haute-Marne* [7 marzo 1791], ivi, col. 552.

<sup>163</sup> *Instruction pastorale sur le schisme de France* [26 marzo 1792], ivi, coll. 183-4. La data esatta, non specificata nell'edizione Migne, si ricava dall'opuscolo originale; cfr. *Instruction pastorale de M. l'évêque de Langres sur le schisme*, Cologne 1792, p. 176.

<sup>164</sup> Cfr. *Opinion sur le serment de l'égalité et de la liberté*, [agosto-settembre 1792], ivi, col. 583 (il giuramento a cui fa riferimento La Luzerne è quello del 14 agosto 1792). Sulla questione dei giuramenti cfr. J. CHARONNOT, *Mgr de La Luzerne et les serments pendant la révolution*, Paris 1918.

come quando egli ricordava a Becquey che esistevano «droits antérieurs à ceux de l'homme et du citoyen, [...] les droits de Dieu» e che una legge contraria ai «droits de la vraie religion» doveva considerarsi nulla<sup>165</sup>. Dall'altra, però, la fine sensibilità politica del vescovo di Langres sembrava cogliere a sprazzi che, nel regime di «séparation absolue de l'ordre politique et de l'ordre religieux» generato dall'abolizione della religione di Stato<sup>166</sup>, i diritti sanciti dalla *Déclaration* costituivano l'unico baluardo della libertà di coscienza e dell'indipendenza della Chiesa contro le intromissioni di uno Stato ormai deconfessionalizzato; la *Déclaration* – analogamente a ciò che sarebbe stata la *Charte* del 1830 per il *parti catholique* – si rivelava un valido strumento dialettico e giuridico per smascherare le contraddizioni del potere, ma era anche il punto di riferimento di un nuovo ordinamento socio-politico con il quale la Chiesa non poteva fare a meno di confrontarsi. Come ha osservato Yann Fauchois, La Luzerne, «évêque libéral», intuì rapidamente gli esiti del processo rivoluzionario e comprese la necessità di attuare «une stricte différenciation des ordres politique et religieux redoublant celle du public et du privé, afin de permettre à l'Eglise de conserver une place au sein de cette recomposition de l'ordre social et politique»; in questo modo egli seppe offrire «à l'Eglise catholique [...] la possibilité idéologique de survivre à la tourmente révolutionnaire en définissant une ligne stratégique adaptée à la modernité politique»<sup>167</sup>.

Non è possibile stabilire quanto Godard fosse davvero consapevole delle reali implicazioni del posizionamento di La Luzerne rispetto alla *Déclaration*. Certo, nella *Notice*, Godard ripercorreva minuziosamente gli scritti e le schermaglie del prelato, dimostrando di conoscere bene i documenti sopra citati, ma appariva più attento a raccogliere ed esporre i dati fattuali e a cercare di minimizzare l'evidente gallicanesimo di un vescovo figlio della «vieille Eglise de France»<sup>168</sup>, che ad analizzare l'evolversi e l'adattarsi del pensiero di La Luzerne alle diverse situazioni venutesi a creare in Francia dopo il 1789<sup>169</sup>. Nondimeno, l'esperienza personale di La Luzerne mostrava a Godard, con un esempio vicino e tangibile, la possibilità di ricorrere proficuamente al testo della *Déclaration*, senza per ciò condividere o avallare né le intenzioni né i presupposti filosofici di quanti avevano materialmente redatto quel documento.

---

<sup>165</sup> Réponse à la lettre de M. Becquey, in *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, vol. VI, col. 552.

<sup>166</sup> Cfr. *Instruction pastorale sur le schisme de France*, ivi, col. 184.

<sup>167</sup> Y. FAUCHOIS, *La difficulté d'être libre: les droits de l'homme, l'Eglise catholique et l'Assemblée constituante, 1789-91*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 48 (2001), pp. 92 e 87. Sulla fedeltà monarchica di La Luzerne cfr. ID., *Les évêques émigrés et le royalisme pendant la révolution française*, in *Les résistances à la révolution*, actes du colloque de Rennes (1985), recueillis et présentés par F. Lebrun et R. Dupuy, Paris 1987, pp. 391-2.

<sup>168</sup> Cfr. ad esempio GODARD, *Notice critique*, pp. LXXXII-LXXXIV.

<sup>169</sup> Del resto non erano quelli gli obiettivi che Godard si prefiggeva, ed egli non si nascondeva i limiti della sua esposizione, soprattutto sul versante dell'analisi del pensiero di La Luzerne; cfr. ivi, p. V.

Nell'opera del 1861, però, Godard non si limitava a riproporre, nei riguardi della *Déclaration*, lo stesso atteggiamento pragmatico e retoricamente scaltro ravvisabile negli scritti di La Luzerne; il suo intento dimostrativo lo costringeva infatti a puntare molto più in alto: non si trattava solo di dimostrare la legittimità del ricorso a questo o quell'articolo per tutelare gli interessi della religione e della Chiesa, ma di dimostrare una compatibilità totale e di principio tra tutti i diciassette articoli della *Déclaration* e la dottrina cattolica. D'altronde, se voleva sperare di confutare efficacemente le falsità degli anticlericali, Godard doveva porre le sue argomentazioni su un piano che essi non potessero rifiutare: pretendere di ricavare i principî del 1789 dai *cabiers de doléances* o dalla dichiarazione regia del giugno 1789 significava inficiare fin dall'inizio la credibilità della propria dimostrazione, poiché quei referenti testuali non erano unanimemente riconosciuti come rappresentativi. No, a Godard serviva un documento ufficiale, istituzionale, su cui nessun avversario potesse ridire:

Pour avoir la formule des principes de 89, on doit la demander à la France, à la nation elle-même, non pas à telle école ni à tel écrivain en particulier.

Or, selon nos adversaires, la France, en 1789, c'est l'Assemblée constituante, élue par elle et représentant la nation. Quels sont donc les principes fondamentaux reconnus alors et proclamés par la Constituante? Ils se trouvent dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, votée au mois d'août 1789, et qui sert de prologue à la constitution française adoptée en septembre 1791. Ils ne sauraient se trouver ailleurs, car ailleurs il n'y a que l'opinion d'un homme ou d'un parti<sup>170</sup>.

La *Déclaration*, elaborata e approvata da un'Assemblea che rappresentava tutta la Francia – e già di per sé questo riconoscimento è meritevole di nota –, era l'unico testo che potesse vincolare tutte le parti e andava quindi ben distinta tanto dalle «*rédactions de droits proposées à la Constituante par la Fayette et Sieyès*», quanto dalla Dichiarazione dei diritti del 1793 e da altri documenti ad essa estranei, come il celebre *Contrat social*: «Rousseau, la Fayette, Sieyès, Robespierre ne sont pas la France – scriveva Godard – et ne la représentent point»<sup>171</sup>.

Nonostante il suo valore altamente rappresentativo, la *Déclaration* del 1789 restava comunque, per Godard, un documento ambiguo, che portava in sé una latente carica distruttiva. Su questa percezione pesava forse l'influenza dei giudizi di La Luzerne, in particolare quello, espresso il 1° agosto 1789, sull'inopportunità di far precedere al testo costituzionale una carta dei diritti, giudizio che Godard adombrava dietro una citazione di Seneca: «*Nihil videri frigidius, nihil ineptius quam legem cum prologo*»<sup>172</sup>. A Godard, però, gli articoli della *Déclaration*

---

<sup>170</sup> GODARD 1861, p. 7.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Ivi, p. 12n. La citazione è tratta dalle *Epistulae morales ad Lucilium*, 94.

interessavano solo come concretazione storico-giuridica dei principi del 1789, come il canale attraverso cui essi, con la sanzione della nazione francese, erano entrati a far parte del «corps du droit public français». Gli interessava il testo, non il contesto; la lettera, non lo spirito. Per questo dichiarava di voler sospendere il giudizio su tutto ciò che riguardava il modo in cui la *Déclaration* era stata redatta, le intenzioni e le idee filosofiche che avevano ispirato i suoi estensori, le modalità e le conseguenze delle sue applicazioni. Godard voleva prendere i diciassette articoli «tels qu'ils sont, sans même nous occuper de la forme ou de la rédaction, qui a subi de nombreuses critiques»<sup>173</sup>. Questa distinzione, però, era apparsa troppo netta e artificiale a Parisis, per cui Godard, riprendendo testualmente le parole di quest'ultimo, ritenne di dover inserire, a titolo precauzionale, un paragrafo in cui ricordava gli intenti anti-cristiani di molti dei costituenti, ma anche l'intervento provvidenziale, grazie al quale «la parole de ces ennemis de l'Eglise n'[avait] pas été aussi mauvaise que leur pensée ni que leurs intentions»<sup>174</sup>. D'altra parte, La Luzerne e altri prelati non avevano fatto ricorso proprio alla *Déclaration* per legittimare la propria resistenza al dispotismo rivoluzionario?

Indubbiamente la *Déclaration* del 1789 era un documento che Godard conosceva bene nelle sue varie implicazioni storiche e contenutistiche. La redazione della *Notice* su La Luzerne gli aveva permesso di farsi un'idea sufficientemente chiara delle ambiguità e delle contraddizioni insite nella *Déclaration*; proprio questa consapevolezza lo spingeva a discernere, tra i vari livelli di significato e di interpretazione del documento, quelli che meglio si adattavano al suo intento apologetico-dimostrativo, tralasciando quelli che se ne discostavano. Ogni selezione comporta sempre anche una semplificazione, e l'operazione di Godard non fece eccezione a questa norma: i diciassette articoli che egli metteva al centro della sua opera apparivano come un oggetto sagomato in modo tale da eliminarne le asperità storiche e ideologiche, appiattito sul solo significato letterario. Artificialmente avulsa dal suo retroterra culturale e politico, la *Déclaration* diventava nelle mani di Godard un'enunciazione astratta, formalistica, pura lettera da sviscerare alla luce della teologia cattolica; egli faceva insomma dell'esegesi testuale senza storia, fondando tutto il suo castello argomentativo su un'operazione intrinsecamente fragile e arbitraria, che non a caso sarebbe stata battuta in breccia dai suoi detrattori.

---

<sup>173</sup> GODARD 1861, p. 12. In questo atteggiamento di grande aderenza alla lettera della legge, giustificato dai suoi intenti dimostrativi, Godard applicava, non si può dire se consapevolmente o no, il principio formulato da La Luzerne in merito alla carta costituzionale del 1814: «Dans l'examen comme dans l'observation de toute loi, il est nécessaire de suivre strictement la lettre de la loi»; *Sur la lettre et l'esprit de la charte* [1818], in *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, vol. VI, col. 1424; pubblicato come articolo in «Le Conservateur», 1 (1818), pp. 201-2.

<sup>174</sup> GODARD 1861, p. 13. Le riserve di Godard verso l'Assemblea costituente in quanto tale parevano attenuarsi nelle conclusioni, laddove egli definiva il 1789 come «l'époque où la Constituante, appliquée à la *Déclaration des droits*, n'était pas encore débordée par l'esprit qui devait régner en 93», ripetendo la tipica distinzione tra 1789 accettabile e 1793 «empio»; ivi, p. 154.

### 3.2 Un'opera rigidamente neoscolastica

Da un punto di vista logico-formale, l'opera di Godard era costruita come un grande sillogismo. L'identificazione esatta dei «principes de 1789» con i diciassette articoli della *Déclaration* ne costituiva la premessa maggiore, mentre la dimostrazione della piena ortodossia cattolica di quegli articoli – che occupava praticamente tutto il libro – era la premessa minore; nelle rapide conclusioni, l'autore doveva solo tirare le somme delle precedenti dimostrazioni e presentare, quale esito di un teorema inoppugnabile, la compatibilità tra i principî del 1789 e la dottrina della Chiesa. L'impronta scolastica si ravvisava anche nel generale andamento argomentativo seguito Godard capitolo dopo capitolo: egli prendeva in considerazione un articolo o un gruppo di articoli dopo l'altro, secondo l'ordine originale, ne enucleava le idee essenziali e procedeva quindi a compararle con passi delle sacre scritture, del magistero pontificio e degli autori teologici di riferimento.

Questa rigida ossatura scolastica, se da un lato infondeva al discorso chiarezza e un'apparenza di solidità, dall'altro tendeva a renderlo monotono e ripetitivo nel suo sviluppo, arido come un trattato dottrinale che procedeva inesorabilmente nella sua analisi, punto per punto, senza lasciarsi mai andare a considerazioni di più ampio respiro. Corredata da lunghe note a piè pagina, infarcite di citazioni in latino e rimandi bibliografici, l'opera, nonostante la brevità, non aveva nulla della verve e della scorrevolezza del pamphlet o dell'opuscolo politico, e ben difficilmente avrebbe potuto guadagnarsi lettori al di fuori della ristretta cerchia di un pubblico molto specializzato. E anche tra questo, qualcuno – come il vescovo Pavy – non mancò di rimproverare all'opera «cette sècheresse un peu algébrique des divisions et ce retour perpétuel de majeures et de mineures se reproduisant constamment dans le même ordre à peine déguisé par la variété des formules»<sup>175</sup>.

Ma l'aspetto in cui appariva con maggior evidenza la marca neoscolastica dell'opera era la scelta della *auctoritates* teologiche dal confronto con le quali doveva risultare provata la piena ortodossia degli articoli della *Déclaration* e, di conseguenza, dei principî del 1789. Godard, in effetti, prese come suoi referenti teologici Tommaso d'Aquino, Roberto Bellarmino e Francisco Suárez, «c'est-à-dire les docteurs dans lesquels on entend toute l'Ecole»<sup>176</sup>. Questa scelta era certo comprensibile alla luce dell'importanza e dell'autorevolezza dei teologi in questione,

---

<sup>175</sup> Pavy a Godard, 11 giugno 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger».

<sup>176</sup> GODARD 1861, p. 12. Di Tommaso vengono citate la *Summa theologiae* e due opere che la filologia è ormai concorde nel ritenere in toto o in parte spurie: il *De regimine principum* (per più di metà ascrivibile a Tolomeo da Lucca) e il *De eruditione principum* (attribuito a Guglielmo Peraldo); di Suárez il *De legibus* e la *Defensio fidei catholicae et apostolicae*; di Bellarmino il *De laicis sive saecularibus* (in *Disputationes de controversiis christianae fidei*, V, lib. III).

che avrebbero dato agli argomenti di Godard un surplus di credibilità<sup>177</sup>, ma rispondeva anche e soprattutto a una precisa visione politica ed ecclesiologica.

Le dottrine sostenute da Bellarmino e Suárez agli inizi del XVII secolo in favore della *potestas indirecta* del papa *in rebus temporalibus* e contro le pretese assolutistiche del potere civile, infatti, costituivano i principali riferimenti teorici della teologia ultramontana, sia sul versante più propriamente ecclesiologico, sia su quello politico: come ha mostrato Sylvio H. De Franceschi<sup>178</sup>, dalla metà del XVIII secolo e ancor più dopo la rivoluzione francese, i teologi romani ripresero e svilupparono l'eredità controversistico-dottrinale dei due scolastici per combattere le posizioni regalistiche, rafforzatesi in sinergia con la cultura illuministica, e per respingere gli attacchi gallicani al primato di giurisdizione del papa. Alla metà dell'Ottocento, pertanto, basare il proprio discorso teologico sull'*auctoritas* di autori come Bellarmino e Suárez non era una scelta neutra, ma significava fare un'esplicita professione di ultramontanismo e imprimere al proprio discorso una precisa curvatura ideologica.

Godard si mostrava ben consapevole di queste implicazioni e rivendicava anzi apertamente il significato anti-gallicano del suo posizionamento teologico-politico. Fin dalle prime pagine, infatti, egli contrapponeva «l'opinion commune de théologiens» (cioè le posizioni dei teologi scolastici da lui richiamate) a «celle d'une école relativement moderne, qui ne fait pas autorité pour nous en ces matières, et à laquelle nos adversaires, dans une ignorance pour le moins surprenante, nous envoient demander des leçons de patriotisme et de libéralisme»<sup>179</sup>. Il riferimento polemico alle dottrine gallicane, qui solo accennato, diventava sempre più esplicito e insistito nel corso dell'opera ed emergeva in piena evidenza quando Godard trattava le questioni dell'origine della sovranità e del diritto di resistenza all'oppressione. Ai teologi gallicani, Bossuet *in primis*<sup>180</sup>, egli rimproverava di aver tradito la vera dottrina cattolica e di essersi resi complici e sostenitori del dispotismo coronato, presentando «la loi comme l'expression de la volonté du prince, éclairé simplement de son propre intérêt, de l'expérience et des

---

<sup>177</sup> Godard scriveva alla fine dell'opera: «Les catholiques instruits savent que, si l'on ne risque guère de se tromper en matière d'opinions religieuses quand on est d'accord avec ces illustres docteurs, on ne risque pas du tout de blesser l'orthodoxie en pensant comme eux»; GODARD 1861, p. 153 (corsivo mio).

<sup>178</sup> Cfr. S. H. DE FRANCESCHI, *L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme catholique et régaliiste des Lumières. Réminiscences doctrinales de Bellarmin et de Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques de la mi-XVIII<sup>e</sup> siècle à la mi-XIX<sup>e</sup> siècle*, «AHP», 38 (2000), pp. 119-63, e ID., *Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste. Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la mi-XX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 88 (2002), pp. 103-49.

<sup>179</sup> GODARD 1861, p. 12.

<sup>180</sup> Non a caso la sua *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* era, insieme al *De civitate Dei* di Agostino, l'unica opera non appartenente al "canone" scolastico di cui venissero riportati dei passi. È altrettanto indicativo che le citazioni da Bossuet avessero quasi sempre intento polemico; cfr. *ivi*, pp. 34n, 60-3, 74n-5n e 143-4.

lumières de quelques conseillers»<sup>181</sup> e negando in qualsiasi caso al popolo il diritto di tutelarsi contro gli abusi del potere<sup>182</sup>. Agli occhi di Godard, infatti, i «principes de 1789» non facevano altro che ribadire, in ambito politico, quei diritti e quelle garanzie fondamentali che il gallicanesimo filo-assolutista aveva delegittimato sul piano teologico; era quindi del tutto naturale, dal suo punto di vista, che i «*prétendus libéraux, les libéraux révolutionnaires*», intenti sempre a snaturare quei principi estremizzandoli, rimproverassero ai cattolici «*de n'être pas gallicans*» e si lamentassero «*au nom de la liberté, de ce que nous sommes ultramontains*»<sup>183</sup>, poiché egli ravvisava nei due atteggiamenti (gallicano e rivoluzionario) una pericolosa convergenza d'intenti, cioè l'assolutizzazione del potere – monarchico o democratico che fosse. Il continuo richiamo ai teologi gesuiti della Seconda scolastica e all'Aquinate aveva quindi una precisa funzione legittimante nell'economia complessiva dell'opera e consentiva a Godard di inserire il suo discorso sulla *Déclaration* e sui «principes de 1789» nel solco di una tradizione teologica che egli presentava come ininterrotta e artatamente coerente, nonostante il mutare dei tempi e delle situazioni, nella difesa di certi diritti dei sudditi dagli eccessi dell'autorità sovrana; tale tradizione era genuinamente ultramontana, cioè cattolica, poiché – come spiegava Godard – essere ultramontani in quelle materie significava *sic et simpliciter* essere «*unis aux docteurs catholiques de tous les temps, de tous les pays, et de la France même, avant que le despotisme royal eut pesé sur les théologiens*»<sup>184</sup>.

Il riferimento insistito all'elaborazione teologico-politica della Scolastica controriformistica era però anche funzionale all'impianto dimostrativo dell'opera su un punto di fondamentale importanza: la possibilità di conciliare la sovranità popolare con la dottrina cattolica dell'origine divina di ogni forma di potere. A tale riguardo, fin dalla fine del XVIII secolo, le idee difese da Suárez e Bellarmino, in funzione anti-assolutistica, sull'origine mediata del potere sovrano (conferito da Dio al monarca attraverso il tramite del popolo, inteso come *communitas* politica) erano state riprese e sviluppate in ambito cattolico come via di mezzo che, se consentiva da un lato di confutare il contrattualismo individualistico di Rousseau, dall'altro non respingeva del tutto il principio della sovranità popolare e le aspirazioni a una maggiore rappresentanza politica. In particolare, sull'ecclesiologia ultramontana dei due gesuiti si fondò dottrinalmente il tentativo liberal-mennesiano di rivendicare «*le principe d'une souveraineté première du peuple de iure divino*», cioè il diritto dei popoli a determinare ed eventualmente

---

<sup>181</sup> GODARD 1861, p. 74n.

<sup>182</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-5.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 35.

modificare le forme istituzionali, conciliando dottrina cattolica e aspirazioni democratiche<sup>185</sup>. Tale tesi, argomentata e difesa sull'«Avenir» nei primi anni Trenta, soprattutto nell'articolo di René-François Rohrbacher *Le droit divin des rois exclut-il la souveraineté des peuples?*<sup>186</sup> e nella risposta che Lamennais pubblicò sul giornale per confutare le accuse di Gioacchino Ventura a Rohrbacher<sup>187</sup>, fu ripresa e sistematizzata una decina d'anni dopo nell'opera apologetica del teologo ultramontano spagnolo Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*<sup>188</sup>; in essa egli intendeva dimostrare che i teologi controriformistici, in continuità con l'aristotelismo politico della tradizione cristiana medievale e ben prima di Rousseau, avevano fornito una spiegazione veramente contrattualistica dell'origine e della trasmissione del potere, una spiegazione che non confliggeva con la dottrina cattolica e ne era anzi corollario: per loro, il contratto non consisteva, come falsamente affermato da Rousseau e dai pensatori illuministi, in un accordo tra individui, bensì in un patto fondativo mediante il quale Dio conferiva la sovranità alla comunità politica nel suo insieme e, tramite essa, ai governanti<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> DE FRANCESCHI, *Le pouvoir indirect du pape au temporel*, p. 122.

<sup>186</sup> L'articolo, del 14 dicembre 1830, è raccolto in *L'Avenir, 1830-1831. Antologia degli articoli di Félicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori*, introduzione e note di G. Verucci, Roma 1967, pp. 178-85; qualche cenno sulla collaborazione di Rohrbacher all'«Avenir» in COSTIGAN, *Rohrbacher and the Ecclesiology*, pp. 72-3.

<sup>187</sup> La lettera di Lamennais, del 12 febbraio 1831, in *L'Avenir, 1830-1831*, pp. 321-31. Sulla controversia e in generale sul ricorso mennesiano ai teologi scolastici in chiave cattolico-liberale cfr. DE FRANCESCHI, *Le pouvoir indirect du pape au temporel*, pp. 121-6. De Franceschi parla di un «ancrage neo-bellarminien du libéralisme issu du traditionalisme mennaisien, qui affirme une ligne anti-intransigeante au sein du catholicisme»; ivi, p. 122.

<sup>188</sup> L'opera, pensata come una replica all'*Histoire générale de la civilisation en Europe* di Guizot (cfr. in proposito J. GADILLE, *Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du colloque François Guizot*, Paris 1976, pp. 333-4), uscì nel 1842-44 sia in spagnolo che in francese. Una nuova edizione francese «revue et corrigée» venne pubblicata postuma nel 1851 (Balmes morì nel 1848) a cura di Armand de Blanche-Raffin, già autore di una biografia dello spagnolo (*Jacques Balmès, sa vie et ses ouvrages*, Paris 1849). Sulla ricezione dell'opera di Balmes in Francia cfr. M. SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris 1998, pp. 99 e 384-5.

<sup>189</sup> Cfr. J. BALMES, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, vol. III, Paris 1844, in part. pp. 1-121. Un'ampia analisi della dottrina balmesiana su questi aspetti in DE FRANCESCHI, *L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme*, pp. 127-41. Bisogna però precisare che alcuni neoscolastici rifiutavano di leggere le dottrine di Tommaso come legittimazione del principio della sovranità popolare e rimproveravano un'eccessiva astrattezza alle posizioni di Suárez-Bellarmino sulla trasmissione del potere e sui diritti inerenti alla *communitas* politica; tale linea, già sostenuta dal gesuita Jozef Alojzy Dmowski, professore di metafisica al Collegio romano (cfr. le sue *Institutiones philosophiae*, vol. II, Romae 1840, pp. 177-88, che contestava lo stesso ruolo mediatore della comunità) trovò larga eco negli ambienti del neotomismo italiano (cfr. ad esempio G. SANSEVERINO, *La dottrina di S. Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza*, Napoli 1853) e fu soprattutto divulgata e difesa da Taparelli, sia nel *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (cfr. Roma 1855, vol. I, pp. 337-8, 402-24 e vol. II, pp. 52-4, dove se la prendeva soprattutto con le interpretazioni di Spedalieri), sia in una serie di articoli: *L'autorità spiegata dagli Scolastici*, «Civ. Catt.», s. II, vol. XI (1855), pp. 593-616, e vol. XII (1855), pp. 520-37 (dove criticava la difesa suareziana della democrazia come unica forma di governo creata «absque institutione positiva»). In difesa di Suárez e di Spedalieri si schierava invece Ventura, le cui idee politiche erano notevolmente evolute dopo il 1831, nel suo trattato *Essai sur le pouvoir public* (Paris 1859), in cui sosteneva l'origine divina mediata (dalla *communitas perfecta*) e indiretta del potere sovrano (cfr. ivi, pp. 249-309). Al tempo stesso, però, egli precisava che la vera nozione cristiana della sovranità non aveva nulla a che spartire con quella rivoluzionaria, derivata dalla Riforma e dal contrattualismo di Rousseau: «pour les publicistes du protestantisme,



Nel tentativo di conciliare la dottrina cattolica dell'origine divina dell'autorità con la sovranità popolare stabilita dall'art. 3 della *Déclaration*, Godard s'inseriva pienamente nel solco di quell'interpretazione e attingeva a piene mani agli argomenti utilizzati da Balmes. In effetti, sebbene Godard non citasse mai lo scrittore spagnolo, pare tuttavia improbabile che non ne conoscesse l'opera principale, la quale doveva aver circolato nel *grand séminaire* di Langres all'epoca della sua pubblicazione, e se poteva forse averne allora una conoscenza solo imperfetta, su di essa dovevano aver senz'altro richiamato la sua attenzione i teologi da lui consultati al momento di metter mano al lavoro sui principî del 1789. Ad ogni modo, tutte le argomentazioni di Godard sul tema del potere politico, della sovranità e del diritto di resistenza erano puntellate da frequenti citazioni testuali tratte dagli scritti della triade Tommaso-Bellarmino-Suárez e spesso non erano altro che una mera trasposizione, quasi una parafrasi, di quelle citazioni, che il professore di Langres non riteneva necessario rafforzare e integrare con autorità teologiche più recenti e aggiornate.

### 3.3 Struttura, tematiche e argomentazioni

L'opera di Godard si articola in diciassette capitoli (comprese l'introduzione e le conclusioni), nei quali vengono analizzati il preambolo e gli articoli della *Déclaration*. Ovviamente non tutti gli articoli sono trattati con la stessa ampiezza e attenzione: ad alcuni sono dedicate poche pagine, ad altri decine, alcuni sono esaminati singolarmente, altri a gruppi. In effetti, Godard, pur seguendo scrupolosamente l'ordine originale del documento, cercò di imprimere alla sua opera un andamento tematico, attribuendo ad ogni capitolo un titolo che riassume l'argomento principale dell'articolo (o degli articoli) ivi trattati o, per meglio dire, l'aspetto su cui egli volle concentrare la sua analisi. Per permettere una migliore intelligenza di questa ripartizione interna, è parso opportuno dettagliare nello specchietto seguente i titoli dei capitoli, la loro consistenza e gli articoli della *Déclaration* trattati in ciascuno, oltre al testo degli articoli così come riportato da Godard.

#### ➤ Cap. III: «Le préambule de la Déclaration» (6 pagine)

Les représentants du peuple français, constitués en assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du

---

– scriveva il teatino – la souveraineté appartiendrait à l'être individuel, tandis que pour les publicistes catholiques elle n'appartient qu'à l'être collectif, à qui seul Dieu l'a dévolu» (cfr. *ivi*, pp. 294-7; citazione a p. 297).

corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous. En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

➤ Cap. IV: «De la liberté et de l'inégalité naturelles» (9 pagine)

Art. 1<sup>er</sup>. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

➤ Cap. V: «De la société politique et de la résistance à l'oppression» (17 pagine)

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la sûreté, et la résistance à l'oppression<sup>190</sup>.

➤ Cap. VI: «De la souveraineté nationale» (21 pagine)

Art. 3. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

➤ Cap. VII: «De la liberté individuelle et civile» (5 pagine)

Art. 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. 5. La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

➤ Cap. VIII: «De la puissance législative et de l'égalité devant la loi» (13 pagine)

Art. 6. La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à

---

<sup>190</sup> Rispetto al testo originale («Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression») Godard ometteva di citare «la propriété» tra i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Non è possibile stabilire se questa omissione fosse deliberata o accidentale, anche se la seconda soluzione pare più plausibile, dal momento che la questione della proprietà viene comunque trattata nel cap. XVI, in relazione all'art. 17 della *Déclaration*, e che, in quella sede, Godard non esitava a difendere la tesi della proprietà come diritto naturale, riconducendola a torto a Tommaso d'Aquino (di cui cita impropriamente *Summa*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 66; cfr. GODARD 1861, pp. 147-9). In realtà, quella tesi, estranea alla teologia medievale, che considerava invece la proprietà un diritto positivo, fu formalizzata solo nel XIX secolo, da teologi come Taparelli d'Azeglio (cfr. *Saggio teoretico*, vol. I, pp. 255-61), e fu ufficialmente recepita dal magistero pontificio nella *Rerum novarum* di Leone XIII (1891); cfr. E. L. FORTIN, *Sacred and Inviolable: 'Rerum Novarum' and Natural Rights* [1992], ora in ID., *Human Rights, Virtue and the Common Good. Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. by J. B. Benestad, Lanham 1996, pp. 196-201.

toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

➤ Cap. IX: «De la sécurité individuelle et des formes judiciaires» (3 page)

Art. 7. Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant: il se rend coupable par la résistance.

Art. 8. La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée.

Art. 9. Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

➤ Cap. X: «De la liberté des opinions religieuses» (28 page)

Art. 10. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

➤ Cap. XI: «De la liberté de la presse» (14 page)

Art. 11. La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

➤ Cap. XII: «De la force publique» (3 page)

Art. 12. La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

➤ Cap. XIII: «De la contribution commune» (3 page)

Art. 13. Pour l'entretien de la force publique et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. 14. Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

➤ Cap. XIV: «Du contrôle des administrations » (2 page)

Art. 15. La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

➤ Cap. XV: «De la constitution nationale » (7 pagine)

Art. 16. Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

➤ Cap. XVI: «De l'inviolabilité de la propriété » (6 pagine)

Art. 17. La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Come si può notare dalla consistenza dei vari capitoli, le questioni che più interessavano a Godard erano essenzialmente due: quella della sovranità nazionale e del governo rappresentativo e quella della libertà di coscienza e di stampa (questioni che erano al centro del dibattito politico-culturale dell'epoca), ed è proprio su di esse che si è scelto di concentrare la nostra analisi. Prima di entrare nel vivo della trattazione, Godard provvedeva a sgombrare il campo da critiche e sospetti, precisando perché l'operazione definitoria dei costituenti poteva essere ritenuta non solo legittima, ma anche pienamente conforme alla dottrina cattolica. Premettendo alla costituzione una dichiarazione dei diritti, alla luce dei quali riscontrare gli atti del potere esecutivo e legislativo, la Costituente non aveva fatto altro che sanzionare il principio tutto cattolico dell'anteriorità e della superiorità del diritto naturale – quindi divino, poiché, con Suárez, «omnia quae sunt de iure naturae sunt a Deo ut authore naturae»<sup>191</sup> – rispetto alla legge, principio da cui derivava come corollario che una legge, se non è conforme al diritto, cioè se è immorale, non può vincolare in coscienza. Al tempo stesso, i costituenti affermavano di «reconnaître» e «déclarer» «des droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme», cioè riconoscevano che quei diritti erano preesistenti alla loro *Déclaration* e non erano di loro invenzione. Chi era dunque l'autore di quei diritti, stando al preambolo? Sfruttando abilmente il riferimento all'«Etre suprême» e l'impiego dell'aggettivo «sacrés» («c'est-à-dire sanctionnés par Dieu ou rentrant dans la religion même»), Godard sosteneva che nella *Déclaration* Dio era chiamato a testimone in quanto autore di quei diritti che si volevano proclamare (per quanto quella paternità non fosse mai esplicitamente esplicitata dai costituenti) e non esitava a scrivere, con un'evidente forzatura, che «la déclaration [...] relie *positivement* à Dieu tout l'ordre de la société»<sup>192</sup>: da un Essere supremo testimone passivo a un Dio fondatore dell'ordine sociale, il passo non era breve.

---

<sup>191</sup> Cfr. GODARD 1861, p. 19n; la citazione è tratta dalla *Defensio fidei*.

<sup>192</sup> Ivi, pp. 19-20 (corsivo mio).

Anche su un altro punto cruciale le considerazioni di Godard circa lo spirito complessivo della *Déclaration* apparivano volutamente ambigue e contraddittorie. Se da un lato, infatti, egli ribadiva a più riprese che i diritti in essa enunciati erano diritti naturali, cioè riguardavano l'uomo nello stato di natura e non l'uomo in società, dall'altro, quando glielo richiedevano le sue esigenze argomentative, egli non esitava ad affermare il contrario. Così, ad esempio, scriveva che il principio dell'assoluta libertà ed eguaglianza tra gli uomini (art. 1) era «de droit nature» e si collocava al di fuori del diritto positivo («sublato iure positivo», secondo Bellarmino<sup>193</sup>), mentre alcuni capitoli dopo circoscriveva la portata dell'art. 4 («La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui nuit pas à autrui») specificando che la libertà in questione era una libertà meramente civile, cioè «la liberté d'action qui doit être laissée à l'individu *par la société*», e non la libertà inerente all'uomo «considéré isolément, vis-à-vis de Dieu et abstraction faite de ses rapports avec les autres citoyens»<sup>194</sup>. Così facendo, Godard applicava al testo la stessa interpretazione che La Luzerne aveva cercato di dargli ma che i costituenti avevano rifiutato bocciando il suo emendamento; Godard, che conosceva bene i dibattiti dell'agosto 1789, non poteva quindi ignorare di contraddire qui il significato che i costituenti avevano consapevolmente inteso dare all'articolo<sup>195</sup> e mostrava fino a che punto lo sforzo di separare il testo della *Déclaration* dalle intenzioni dei suoi autori potesse rivelarsi artificioso e strumentale.

Dimostrata grazie a questi espedienti la piena ortodossia della cornice giuridico-filosofica del documento, Godard poteva occuparsi dei nodi maggiormente problematici, a cominciare da quello politico. Al cuore del problema vi era la capitale questione della sovranità, che l'art. 3 affermava risiedere «essentiellement dans la nation», e dell'origine dell'autorità, che lo stesso articolo faceva derivare «expressément» dalla nazione. Godard analizzava l'articolo con grande acribia filologica, vagliando accuratamente il significato dei verbi («résider», «émaner») e degli avverbi («essentiellement», «expressément») utilizzati dai costituenti, per cercare di far quadrare le loro idee con le dottrine teologico-politiche di Suárez e Bellarmino. Innanzitutto l'articolo non confliggeva *stricto sensu* con il principio fondamentale espresso da S. Paolo nella Lettera ai Romani: *Non est potestas nisi a Deo*, poiché i costituenti affermavano che la sovranità

---

<sup>193</sup> Cfr. *ivi*, p. 23; la citazione è tratta dal *De laïcisme*.

<sup>194</sup> *Ivi* pp. 68-9 (corsivo mio).

<sup>195</sup> Rispondendo a La Luzerne, il 21 agosto 1789, il deputato Redon aveva esplicitamente affermato: «Jusqu'à présent les articles ne peuvent être entendus que de l'homme qui n'est pas encore en état de société; et là où il n'y a pas de société, il ne peut y avoir de loi. [...] De quoi s'agit-il jusqu'ici, dans la déclaration des droits? De la liberté naturelle, des droits que tout homme apporte en naissant. Ce n'est donc pas encore ici le moment de parler de la liberté; il s'agit, non pas de l'homme gêné dans l'exercice de ses droits, mais de l'homme avec la plénitude de ses droits. La liberté porte sur les droits naturels ou sur des convention? Parlez-vous des premiers, alors vous ne pouvez prononcer que le seul mot de liberté. Parlez-vous de la liberté conventionnelle, alors vous parlez de la liberté civile»; *Archives parlementaires*, s. I, vol. VIII, p. 464 (corsivo mio).

*risiede*, non che essa *origina* dalla nazione; l'origine divina della sovranità non era quindi messa apertamente in dubbio. Che poi Dio, con l'atto stesso della creazione, avesse donato immediatamente la sovranità non a questo o quell'individuo, ma «à la nation ou à la communauté politique» in quanto tale, ciò era affermato «de la manière la plus positive» dai teologi scolastici<sup>196</sup>, i quali provavano anche che la nazione, nel trasmettere il potere a una o più autorità, era libera di scegliere la forma di governo che più le risultava congeniale, senza che una fosse di per sé preferibile a un'altra. Ma quell'atto di trasmissione non spogliava la nazione della sovranità «quant à la source ou à la racine», perché essa le rimaneva inerente per diritto divino, ed era quindi corretto affermare, con i costituenti del 1789, che essa risiede «essentiellement» nella comunità. Assodato questo punto, Godard poteva dimostrare agevolmente che nessun governante, neppure i re unti e consacrati, poteva pretendere di aver ricevuto la propria autorità direttamente da Dio («Le sacre n'ajoute rien à leur autorité, n'en change pas la nature et n'en supprime pas la source immédiate, qui est la volonté du peuple»<sup>197</sup>), dal momento che il carattere divino era inerente alla *potestas*, creata da Dio e trasmessa dalla nazione, non alla persona che la esercitava o alla peculiare forma di governo in cui si esprimeva: «Sans doute Dieu fait les rois – rispondeva Godard ai sostenitori della monarchia di diritto divino –, mais il fait aussi bien les présidents de républiques»<sup>198</sup>.

Se si ammetteva che l'essenza dell'autorità era inseparabile dalla nazione, allora bisognava riconoscere a quest'ultima anche «le droit de résister en certains cas au pouvoir, quels qu'en soient la forme et le nom»<sup>199</sup>. La questione era ovviamente delicata, perché sul principio della resistenza all'oppressione (rivendicato nell'art. 2 tra i «droits naturels et imprescriptibles de l'homme») si erano fondate tutte le rivolte e le rivoluzioni che avevano sconvolto l'Europa dopo il 1789; ammetterlo senza riserve significava quindi esporsi all'accusa di «donner la main aux révolutionnaires»<sup>200</sup>. Godard, da una parte sottolineava che l'articolo non chiariva in quali termini e modi dovesse esercitarsi il diritto di resistenza, per cui si poteva interpretarlo in una maniera restrittiva senza per questo contraddire la lettera della *Déclaration* e del principio del 1789; dall'altra, riproponeva la dottrina scolastica sul diritto di resistere e rovesciare un potere

---

<sup>196</sup> Cfr. GODARD, 1861, p. 47. Si noti che Godard, definendo la nazione come comunità politica, evitava lo spinoso problema di definire i caratteri della nazione e la sua conformità alla dottrina della Chiesa; egli si limitava a definirla «une personne morale qui ne change pas avec les générations» (p. 67). Qualche spunto sull'argomento in I. VECA, «Le nazioni cattoliche non muoiono». *Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)*, in *Cattolicesimo, nazione e nazionalismo*, a cura di D. Menozzi, Pisa 2015, pp. 11-39.

<sup>197</sup> GODARD, 1861, p. 61.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 36.

tirannico, ammettendo quel diritto solo «dans les cas déterminés par la justice naturelle et par les conditions de la constitution politique ou du pacte social». Godard si riparava così dietro un concetto dai confini incerti, «la justice naturelle», che egli definiva piuttosto astrattamente come «[la justice] que la droite raison, la raison permanente dans l'humanité, reconnaît avec évidence»<sup>201</sup>, ma non nascondeva di paventare «ce que la doctrine démocratique des théologiens du moyen âge pouvait avoir de redoutable dans l'application» e auspicava pertanto che le controversie tra governanti e governati fossero sottoposte, come nel Medioevo, al superiore arbitrato della S. Sede per ottenere un'armoniosa risoluzione<sup>202</sup>.

Strettamente connesso al tema della sovranità popolare vi era anche quello del governo rappresentativo, cioè del diritto dei cittadini di partecipare, personalmente o tramite i propri rappresentanti, all'elaborazione delle leggi, diritto rivendicato nell'art. 6 della *Déclaration*. Anche in questo caso Godard sfruttava la vaghezza del testo per sottolineare che, se i costituenti del 1789 avevano creduto necessario stabilire quel diritto, non avevano però voluto determinare in quale misura i cittadini dovessero effettivamente partecipare al potere legislativo né avevano esplicitamente sancito che quel diritto potesse e dovesse «être toujours mis en application»<sup>203</sup>. Prese queste precauzioni, egli poteva permettersi una blanda perorazione in favore delle istituzioni rappresentative, difese sulla scorta dell'Aquinate come quelle che meglio garantivano dai rischi del dispotismo, e pretendeva inoltre, con notevole forzatura, che la pratica conciliare della Chiesa fornisse un modello e una legittimazione implicita ai governi rappresentativi civili<sup>204</sup>.

Se già sui temi politici Godard aveva dovuto dar prova di una notevole abilità esegetica per circoscrivere gli articoli della *Déclaration* al loro più stretto significato letterale, sfruttando destramente sottintesi, veri o presunti, e formulazioni generiche, uno sforzo ancora maggiore gli veniva richiesto dagli articoli sulla libertà religiosa e di stampa, questioni sulle quali egli si trovava messo a confronto non con le elaborazioni di questo o quel teologo, ma con lo stesso magistero pontificio che – come ricordavano incessantemente i cattolici intransigenti – aveva più volte condannato quelle libertà, non da ultimo nella *Mirari vos* di Gregorio XVI.

Quanto alla libertà religiosa, Godard aveva subito cura di precisare che nell'art. 10 non ci si riferiva né alla libertà dei culti, né a quella di coscienza, ma solo alla «liberté des opinions

---

<sup>201</sup> Ivi, pp. 42-3.

<sup>202</sup> Ivi, pp. 45-6.

<sup>203</sup> Cfr. ivi, p. 75.

<sup>204</sup> «Si l'Eglise, dont le pouvoir législatif vient immédiatement de Dieu et non du peuple, se gouverne par le système représentatif, comment donc ses docteurs le condamneraient-ils dans la société civile, où le pouvoir vient de Dieu par le peuple?»; ivi, p. 79.

religieuses», le cui manifestazioni erano inoltre limitate dal fatto di non turbare «l'ordre public établi par la loi». I costituenti del 1789, insomma, non avevano affatto l'intenzione d'«affranchir l'homme des obligations que Dieu impose en dehors du domaine de la loi civile, et qu'il peut imposer au-delà de la loi naturelle» e i loro scopi – affermava Godard quasi paradossalmente – non erano poi così diversi da quelli degli inquisitori, i quali non facevano che «arrêter et punir “la manifestation des opinions religieuses qui troublaient l'ordre public établi par la loi”, sur les fondements non seulement de la religion naturelle, mais de la révélation chrétienne»<sup>205</sup>. Né si poteva accusare la *Déclaration* di «donner à penser que la société civile n'a pas besoin de se baser sur aucune religion révélée», poiché essa voleva essere solo un'esposizione dei diritti naturali e «serait en contradiction avec elle-même et avec la vérité, si elle présentait la révélation comme base sociale en vertu du droit naturel, car la révélation, la grâce, ne fait point partie de la nature et ne lui était point due»<sup>206</sup>. Quand'anche i costituenti avessero consapevolmente voluto fondare l'ordine sociale sul diritto naturale per escludere la rivelazione, cioè per secolarizzarlo, essi non avrebbero per questo apertamente trasgredito la dottrina cattolica, poiché essa, per bocca dell'Aquinate e di tanti teologi scolastici, riconosceva che «le pouvoir civil n'est pas une émanation de la puissance ecclésiastique» e che esso poteva quindi «se conformant à la droite raison, instituer des lois indispensables à la vie d'une nation». Del resto, la *Déclaration* non negava «le fait d'une révélation surnaturelle» né l'esistenza della Chiesa, cioè di una società spirituale, e non escludeva *a priori* che l'organizzazione legale della società potesse introdurre una religione di Stato e una stretta unione tra potere temporale e spirituale<sup>207</sup>.

Godard avrebbe potuto fermarsi qui, ma sceglieva di dedicare comunque qualche spazio al problema della libertà dei culti (che egli aveva già provveduto a distinguere dall'interpretazione dell'art. 10). Egli ricordava che la dottrina cattolica considerava quella libertà solo «comme de droit positif humain», quindi come suscettibile di essere limitata o anche abolita «selon l'état politique de la nation»<sup>208</sup>, e che i teologi distinguevano tolleranza religiosa, condannabile come fonte dell'indifferentismo, e tolleranza civile, che poteva diventare non solo lecita ma talvolta anche necessaria. I cattolici potevano quindi accettare in coscienza la libertà dei culti, purché fosse limitata<sup>209</sup>. Detto questo, Godard riconosceva che tra i cattolici tendevano a delinearsi due posizioni diverse intorno al valore della libertà dei culti: alcuni – cioè i

---

<sup>205</sup> Ivi, pp. 92-3.

<sup>206</sup> Ivi, p. 94.

<sup>207</sup> Ivi, p. 97 (corsivo mio).

<sup>208</sup> Ivi, p. 98.

<sup>209</sup> A tale proposito Godard riportava il lungo brano della *Mirari vos* in cui Gregorio XVI si scagliava contro l'indifferentismo e la libertà di coscienza (cfr. ivi, pp. 101-2), mostrando però di interpretare le parole del papa



cattolici liberali – ritenevano che il riconoscimento legale di quella libertà fosse «un progrès vers la perfection sociale» e che la verità avrebbe trionfato ugualmente e con maggior forza senza l'appoggio del braccio secolare; altri, invece, negavano che le altre religioni, in quanto false, avessero diritto alla libertà (poiché l'errore non ha diritti) e tolleravano le loro manifestazioni esteriori solo come un male minore: costoro rispettavano sinceramente le leggi statali che ammettevano la libertà di culto, ma non potevano fare a meno di vagheggiare una società in cui la verità vigesse incontrastata<sup>210</sup>. Godard non si schierava né con gli uni né con gli altri, ma pareva giustificare in buona sostanza entrambe le posizioni: i primi erano convinti che le loro idee non fossero state condannate dalla Chiesa e si sentivano legittimati a professarle, smentendo così chi accusava il cattolicesimo di essere incompatibile con la libertà, mentre i secondi non potevano venir biasimati per essere coerenti con la propria fede, poiché «si l'on croit à quelque chose comme à une vérité certaine, on ne peut pas, sans contradiction, ne pas désirer le règne de la vérité aussi bien dans l'ordre social que dans la vie privée des citoyens»<sup>211</sup>.

Lo stesso ordine di ragionamento veniva applicato anche alla questione della libertà di stampa, alla quale Godard riduceva sostanzialmente l'interpretazione dell'art. 11 sulla libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni. La linea era sempre la stessa: mostrare che questa libertà era stata rivendicata dai costituenti del 1789 in maniera assolutamente moderata, prevedendo che la legge ordinaria fissasse dei limiti, più o meno stringenti, al suo esercizio, per cui essa non era riconosciuta «comme étant de droit naturel illimitée»<sup>212</sup>. A quelle condizioni i cattolici non erano affatto contrari alla libertà di stampa, tanto più che la questione andava considerata sotto due diversi punti di vista: un conto era la stampa che si occupava di materie secolari, un altro quella che riguardava le materie spirituali. Nel primo caso la piena libertà di discussione per iscritto, purché non fomentasse l'abbattimento dei governi e l'odio tra i cittadini, era auspicabile e necessaria e rappresentava anzi per Godard un progresso reale, che rifletteva «l'épanouissement de la vie civique au sein de la patrie»<sup>213</sup>; nel secondo, invece, tale libertà andava rigettata come dannosa, ed era proprio contro di essa (ma solo contro di essa) che si scagliava Gregorio XVI nella *Mirari vos*<sup>214</sup>. Se la censura ecclesiastica era imprescindibile

---

come una condanna della libertà illimitata dei culti e della libertà di coscienza nei confronti della Chiesa, secondo la lettura del passo fatta da Parisi nei *Cas de conscience* (cfr. ivi, p. 101n) e riprodotta allora dal «Correspondant».

<sup>210</sup> Cfr. ivi, pp. 107-12. La linea dei primi veniva definita «libéralisme», senza ulteriori specifiche e con un'accezione sostanzialmente neutra.

<sup>211</sup> Ivi, p. 112 (corsivo mio).

<sup>212</sup> Ivi, p. 122.

<sup>213</sup> Ivi, p. 125.

<sup>214</sup> Godard riportava questo brano ivi, pp. 127-9.

dentro alla Chiesa, non sempre era però possibile e opportuno che le censure ecclesiastiche ricevessero «une sanction quelconque» dall'autorità civile, perché ciò poteva provocare delle reazioni anticlericali e soprattutto perché avrebbe permesso all'autorità civile di farsi in qualche modo «juge des enseignements de l'Eglise» e di ingerirsi in questioni che non le competevano; tra i due mali era preferibile il minore, per cui i cattolici potevano accettare come «un bien relatif» anche la libertà di stampa «dans les choses divines» nell'ordine temporale<sup>215</sup>.

Giunto alla fine della sua arringa, Godard ricapitolava gli esti della sua analisi e si diceva convinto di aver mostrato che i «principes de 1789» erano «en harmonie, sous le rapport des opinions, avec le sentiment des docteurs les plus accrédités dans l'Eglise et dans l'Ecole» e non contraddicevano «aucune décision de l'Eglise catholique, apostolique et romaine». Certo, egli aveva meditato le encicliche di Gregorio XVI e altri documenti papali, come l'allocuzione concistoriale di Pio VI del 29 marzo 1790 il breve ai vescovi deputati della Costituente del 10 marzo 1791, nei quali «des principes révolutionnaires sont relevés, flétris et déplorés», ma non aveva potuto ravvisare alcuna comunanza tra i principî rivoluzionari e i principî del 1789 esaminati «d'après leurs formules authentiques». I pontefici, infatti, non avevano condannato testualmente nessuna di quelle formule, colpendo così non i principî espressi dai costituenti, bensì le «interprétations abusives» che ne erano state date dopo il 1789<sup>216</sup>. Ricondotti nei loro giusti termini, gli articoli/principî della *Déclaration*<sup>217</sup> erano quindi del tutto compatibili con la dottrina cattolica e le erano anzi debitori. Su questo secondo punto, anticipato con enfasi nell'introduzione, Godard preferiva in realtà sorvolare al momento di tirare le somme del suo lavoro: in effetti, se egli poteva sostenere di aver dimostrato che i «principes de 1789» non contraddicevano apertamente l'insegnamento dei teologi cattolici, più arduo era provare che tali principî fossero stati «enseignés» dai teologi prima che i costituenti li formalizzassero, cioè che quei principî coincidessero, si identificassero esattamente con l'insegnamento cattolico. Questa paternità cattolica sui «principes de 1789» rimaneva quindi a uno stadio virtuale, rivendicata come un dato di fatto all'inizio dell'opera, ma sostanzialmente indimostrata al suo termine.

A ben vedere, tutta l'opera di Godard era impostata secondo due linee distinte e parallele, di cui la prima gerarchicamente superiore alla seconda. Nell'analisi di ogni articolo della

---

<sup>215</sup> Cfr. ivi, pp. 129-30.

<sup>216</sup> Cfr. ivi, pp. 152-3.

<sup>217</sup> Nell'opera di Godard, tra gli articoli della *Déclaration* e i «principes de 1789» finiva per instaurarsi una tale identità che spesso i termini «articles» e «principes» venivano impiegati in maniera intercambiabile. Ad esempio, concludendo la sua analisi dell'art. 3 della *Déclaration*, Godard scriveva: «Il est donc certain que le troisième principe de 89 est conforme à l'enseignement des docteurs catholiques», e più avanti si riferiva all'art. 6 come al «sixième principe de 89»; cfr. ivi, rispettivamente pp. 52 e 85 (corsivi miei).

*Déclaration*, e in particolare di quelli più problematici, Godard si preoccupava innanzitutto di definire nella maniera più precisa possibile la portata del testo, sfruttando accuratamente ogni appiglio letterale per escludere le interpretazioni che potevano scontrarsi con la dottrina cattolica. Questo era con tutta evidenza il suo obiettivo principale, quello che dava senso a tutta la sua operazione, a cui veniva subordinato qualsiasi altro intento; solo dopo aver “messo al riparo” il testo, Godard si concedeva qualche digressione su temi che erano allora motivo di accesi dibattiti in seno all’opinione pubblica cattolica (la libertà di culto, il valore delle istituzioni rappresentative, la monarchia di diritto divino...). Quelle digressioni erano tenute ben distinte dall’analisi della *Déclaration*, presentate come un di più, ma era proprio in quello spazio “a parte” che Godard tentava di intraprendere l’opera di conciliazione auspicata da Lecoq: adottando una postura *super partes*, egli passava in rassegna le posizioni di cattolici liberali, cattolici intransigenti, cattolici legitimisti e cercava di comporle tra loro; a tutti concedeva qualcosa: descriveva con benevolenza il «libéralisme» degli uni, ma rendeva merito alla coerenza degli altri, seppur intollerante; difendeva il governo rappresentativo, confutando gli argomenti di Bossuet in favore del governo assoluto e della monarchia di diritto divino, ma non mancava di dedicare qualche pagina elogiativa alla Francia d’*ancien régime* tanto cara ai legitimisti<sup>218</sup>. Insomma, lungi dal tentare una vera mediazione tra le varie posizioni, Godard si limitava a fare un catalogo delle principali idee politico-religiose dei cattolici francesi, trovando una giustificazione per ognuna. Difficile rintracciare una linea di pensiero coerente dietro asserzioni così disparate, difficile tastare il polso al presunto cattolicesimo liberale che i suoi detrattori avrebbero rinfacciato a Godard: egli si limitava a riproporre argomenti altrui (come quelli già utilizzati da Balme e da Paris), a riprova forse di una scarsa dimestichezza con i temi trattati, e seguiva una linea di pensiero estremamente cauta e moderata, tanto polemica verso gli avversari della Chiesa quanto irenica verso i cattolici, cosicché il suo tentativo di ricompattare il fronte cattolico si limitava a far leva sulla necessità di opporsi agli anticlericali e ai nemici esterni quale fattore di coesione. D’altra parte, Godard non intendeva sbilanciarsi in quelle digressioni, correndo il rischio di alimentare polemiche inutili e di indebolire con giudizi azzardati e non strettamente pertinenti il delicato castello di argomenti eretto a protezione della *Déclaration*. La sua scommessa, del resto, stava tutta lì, in quella “spericolata” e aderentissima identificazione dei principî del 1789; lì risiedeva – e si esauriva – l’originalità dell’opera di Godard, lì si focalizzavano tutte le sue attenzioni e preoccupazioni, e lì, non a caso, si sarebbero appuntate nei mesi successivi, a Parigi e poi a Roma, le apologie e le critiche di amici e detrattori.

---

<sup>218</sup> Cfr. pp. 142-3.



CAPITOLO V  
LETTERA O SPIRITO?  
LA POLARIZZAZIONE DEL DIBATTITO CATTOLICO SUI «PRINCIPES DE 1789»  
(1861-62)

**1. Gli attacchi cattolico-intransigenti contro Godard**

**1.1 La requisitoria di Jules Morel**

Largamente ignorata dal grande pubblico, l'opera di Godard non poteva però passare inosservata alla stampa intransigente. L'aver affrontato apertamente la questione della compatibilità dei «principes de 1789» con la dottrina cattolica, l'aver testualmente identificato tali principî con gli articoli della *Déclaration*, l'aver chiamato in causa autorità teologiche del tenore di Tommaso d'Aquino, Suárez e Bellarmino, erano tutti aspetti che spingevano i grossi calibri del cattolicesimo intransigente a prendere sul serio il lavoro dell'ignoto «professeur de grand séminaire» e ad analizzarlo con grande cura. A incaricarsi di rispondere criticamente a Godard fu, ancora una volta, Jules Morel, sempre più accreditato come *porte-parole* teologico dell'anti-liberalismo cattolico, il quale dedicò a *Les principes de 89 et la doctrine catholique* un'analisi molto dettagliata, pubblicata sul «Monde» in sei articoli tra il 29 giugno e il 31 luglio 1861<sup>1</sup>.

L'ampiezza della recensione, che ne faceva un caso pressoché unico e la rendeva poco adatta al taglio di un giornale quotidiano, testimoniava l'ansia della redazione del «Monde» di rispondere nella maniera più ampia e argomentata possibile a un'opera di cui essa intuiva la potenziale pericolosità. Godard non si muoveva sul piano dell'opportunità socio-politica, ma su quello della teologia ed era quindi inevitabile che le sue posizioni venissero combattute su quello stesso terreno; di qui la scelta di affidarsi alla penna di Morel, il più versato in teologia tra i collaboratori del giornale intransigente (anche Du Lac aveva più volte dimostrato le sue competenze in quell'ambito, ma non aveva la stessa verve polemica dell'abbé di Angers). Per di più, l'autore di un'opera così delicata e controversa veniva presentato al pubblico cattolico con l'ingombrante qualifica di «professeur de grand séminaire», il che non poteva che rafforzare l'apparente autorevolezza delle sue idee: era quindi giocoforza confutarle con particolare asprezza e convinzione, e in questo Morel era secondo a pochi.

---

<sup>1</sup> Cfr. «Le Monde», 29 giugno, 1°, 9, 13, 19 e 31 luglio 1861; gli articoli furono poi raccolti in J. MOREL, *Les catholiques libéraux*, Paris 1864, pp. 175-238, da cui si cita.

In effetti, quella di Morel era una critica meramente distruttiva, tutta costruita su una contrapposizione frontale e senza quartiere alla linea difesa da Godard. Il recensore neppure commentava la scelta fondamentale di identificare i «principes de 1789» con gli articoli della *Déclaration*, né muoveva alcuna obiezione all'impianto rigidamente sillogistico dell'opera (sebbene alla fine della recensione ironizzasse sul «tintamarre de paralogismes»<sup>2</sup>). La cornice metodologica, per così chiamarla, non sembrava interessare a Morel e non modificava minimamente il suo giudizio complessivo sui contenuti e le finalità dell'opera: che i principî del 1789 fossero tratti dalla *Déclaration* o da un altro documento era irrilevante e anzi, se egli evitava di contestare una scelta testuale così fondativa, era proprio per evitare che le critiche alla cornice potessero in qualche modo attenuare quelle, per lui molto più importanti, ai contenuti. Morel, insomma, era e restava l'implacabile avversario dei «principes de 1789» e non aveva la minima intenzione di farsi trascinare in un dibattito sulle possibili interpretazioni del sintagma, né di discutere se Godard avesse più o meno correttamente formulato quei principî identificandoli nella *Déclaration*. Non era una questione di metodo, ma di merito: l'opera era sbagliata e quindi dannosa, non perché basata su un'interpretazione erronea o parziale di quei principî, ma per il fatto stesso che pretendeva di conciliarli con quelli cattolici, il che costituiva per Morel una vera e propria contraddizione in termini. Nessuna sfumatura, quindi, tra “veri” e “falsi” «principes de 1789»: tutto quello che il focoso redattore del «Monde» poteva concedere a Godard era riconoscere che fosse «permis d'accepter les principes de 89 comme autant d'articles du droit positif français, de leur promettre obéissance et de prêter serment à la Constitution dont ils forment l'avant-propos»<sup>3</sup>.

Questo posizionamento influiva inevitabilmente sull'andamento e il tono complessivo della recensione. Morel, infatti, diversamente da ciò che pareva promettere all'inizio, quando scriveva di voler «compar[er] plus exactement les théories de 89 avec la doctrine catholique»<sup>4</sup>, rinunciava completamente ad affrontare Godard sul piano erudito: quasi mai contestava la correttezza e la pertinenza dei suoi riferimenti alle *auctoritates* teologiche o ai passi scritturali<sup>5</sup> e mai cercava di confutare una sua asserzione contrapponendogli le opinioni di qualche altro teologo o i brani di qualche documento pontificio (lui che pure era sempre così sollecito nel

---

<sup>2</sup> MOREL, *Les catholiques libéraux*, p. 238.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 175-6.

<sup>4</sup> Ivi, p. 177.

<sup>5</sup> Qualche raro caso ivi, pp. 178-9 (sull'interpretazione del passo *Iustitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum*, Proverbi, XIV, 34) e pp. 187-9 (dove Morel contestava l'interpretazione data da Godard alle teorie di Tommaso, Suárez e Bellarmino sul diritto di resistenza, sostenendo che essi intendevano riferirle solo al popolo primitivo e non a quello cristiano).

chiamare in causa la *Mirari vos*). Di più, Morel lasciava intendere di non essersi neppure curato di controllare i passi di Tommaso, Suárez e Bellarmino citati da Godard, per verificare che fossero stati impiegati e interpretati in maniera corretta<sup>6</sup>. Le critiche del severo recensore non rilevavano quindi da una diversa interpretazione della teologia e della Sacra scrittura, ma da una visione diametralmente opposta del rapporto tra Chiesa e modernità, cioè da una contrapposizione aprioristica della sua tesi a quella di Godard. Incarnando perfettamente la postura cattolico-intransigente, Morel rifiutava infatti di accettare – come tentava invece di fare Godard, pur in maniera a tratti contraddittoria e imprecisa – che le istituzioni socio-politiche con cui la Chiesa si era confrontata per secoli, adeguandovi il suo stesso diritto positivo (cioè il diritto canonico), rispondessero a esigenze e condizioni proprie di quei secoli e non costituissero quindi un'articolazione imprescindibile della dottrina immutabile della Chiesa. Così, mentre Godard mostrava di accettare la cosiddetta società moderna come un dato di fatto ineludibile e, entro certi termini, come una più adeguata traduzione pratica dei valori cristiani, Morel la respingeva *in toto* come aberrazione transitoria. Laddove Godard cercava, non senza incertezze e contorsioni, di dare legittimità a un ordinamento socio-politico secolarizzato che pretendeva di fondarsi sul solo diritto naturale, prescindendo dalla rivelazione, Morel restava invece indissolubilmente legato al mito della *societas christiana* medievale, che egli difendeva a spada tratta in tutti i suoi elementi più retrivi e intolleranti.

Così il timido riferimento all'Essere supremo veniva respinto come un tradimento contro la «France de saint Remy et de saint Hilaire, de Charlemagne et de saint Louis, la France baptisée, surnaturelle, croisée»<sup>7</sup>. Il principio dell'uguaglianza assoluta tra gli uomini era circoscritto al solo stato di natura e non escludeva di per sé il mantenimento della schiavitù, perché la Chiesa aveva «détruit l'esclavage dans tout ce qu'il a de contraire au droit naturel» ma non per questo si era mai dichiarata «abolitioniste»<sup>8</sup>. La sovranità era sì conferita da Dio alla moltitudine, che poteva eleggere i propri governanti, ma era Dio che rendeva i candidati adatti a quell'alto compito, per cui tecnicamente non era errato sostenere che dio “facesse” i re. Qui

---

<sup>6</sup> Eloquente in questo senso la frase: «Nous n'avons pas Suárez sous la main, mais nous sommes persuadés que M. le professeur a commis une inadvertance»; *ivi*, p. 192.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 180; si noti che gli elementi con cui Morel qualificava la Francia cattolica non andavano oltre la fine del XIII secolo.

<sup>8</sup> E aggiungeva: «[l'Eglise] ne craint pas de dire que l'homme peut être esclave; qu'il faut une longue action du clergé pour qu'il mérite de ne plus l'être, et que l'esclavage est l'état nécessaire de l'ordre social chez les peuples qui n'ont pas joui de la tutelle cléricale ou qui l'ont répudiée depuis longtemps»; *ivi*, p. 184. Il riferimento all'abolizionismo risentiva politicamente delle coeve vicende degli Stati Uniti, dove era iniziata da alcuni mesi la guerra civile, e dal favore che i cattolici intransigenti francesi tendevano a mostrare per il Sud schiavista; cfr. ad esempio Veuillot a suo fratello Eugène, 4 ottobre 1862, in VEUILLLOT, *Corr.*, vol. XXI, pp. 273-4, dove si definiva «sécessionniste passionné» e auspicava che il generale sudista Jackson entrasse presto a Washington.

Morel si lanciava in un'appassionata difesa dell'assolutismo regio (poiché se i popoli, nel loro stato primitivo di immaturità politica, avevano conferito ai re un potere assoluto, quale diritto avevano adesso essi di pretendere indietro una parte?), della monarchia di diritto divino (ché la consacrazione era un rito non meramente confermativo, ma istitutivo<sup>9</sup>), delle distinzioni e delle gerarchie sociali, oltre che dei privilegi e delle immunità ecclesiastiche (sulle quali poteva facilmente contrapporre alle friabili argomentazioni di Godard le continue proteste della S. Sede contro la loro abolizione). Il punto su cui l'analisi di Morel si soffermava maggiormente – e si chiudeva – era naturalmente quello della libertà religiosa: l'art. 10 della *Déclaration* veniva contestato fin alla lettera (parlare di «opinions religieuses» era di per sé insultante, perché la religione costituiva «la partie la plus inamovible des idées humaines, et les opinions, la partie la plus flottante»<sup>10</sup>) e rigettato in toto, perché dalla libertà di coscienza, espressamente rivendicata dai costituenti, derivava necessariamente quella di culto. Le cautele di Godard su una questione così dirimente, cautele che – come detto – gli facevano respingere l'illimitata libertà di culto, non sfuggivano a Morel, che se ne servì per attaccare la coerenza complessiva della sua operazione dimostrativa:

Mais alors, pourquoi M. le professeur a-t-il fait son livre de la conformité des principes de 89 avec la doctrine catholique, s'il voulait abandonner cette conformité sur un seul point [sulla libertà religiosa]? Tout ou rien. Si vous prouvez que sur dix-sept droits de l'homme, il y en a dix-sept qui sont conformes aux droits de Dieu, vous avez rendu un immense service aux amis de la religion, qui soupirent après «l'harmonie entre l'esprit de l'Evangile et l'esprit de notre époque». Mais si, sur dix-sept articles, vous ne pouvez en justifier que seize, vous n'avez rien fait; vous avez même défait, car vous avez rendu plus évidente l'incompatibilité d'humeur entre les principes de 89 et la doctrine catholique<sup>11</sup>.

Nella sua requisitoria, Morel non sentiva più di tanto il bisogno di puntellare le proprie posizioni con prove e argomenti inoppugnabili: la giustezza della sua linea gli appariva auto-evidente e solo i sofismi del «professeur» e il suo «fatras d'érudition»<sup>12</sup> potevano mascherare ai lettori meno accorti la debolezza e la fallacia delle sue affermazioni. Ai tanti «lieux théologiques» laboriosamente ma vanamente affastellati da Godard Morel contrapponeva «la parole de Dieu, la perpétuité de l'enseignement et de la pratique de l'Eglise»<sup>13</sup>, nelle quali pretendeva

---

<sup>9</sup> Cfr. MOREL, *Les catholiques libéraux*, pp. 200-1. In modo del tutto strumentale Morel sosteneva che lo stesso Gesù Cristo aveva rivelato che «des rois étaient les vicaires de sa royauté, comme les pontifes sont les vicaires de son sacerdoce».

<sup>10</sup> Ivi, p. 213.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 230-1.

<sup>12</sup> Ivi, p. 218.

<sup>13</sup> Ivi, p. 231.



di identificare le proprie idee. Del resto, Morel era consapevole di essere in sintonia, su molte questioni, con la linea intransigente sposata dalla S. Sede e dal magistero pontificio e poteva quindi farsi forte dell'esempio dello stesso Pio IX per smontare, sul piano pratico, le posizioni del suo avversario: così, le proteste papali contro l'ammissione degli acattolici agli incarichi pubblici nelle Romagne occupate venivano usate per confutare il principio dell'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge, mentre l'atteggiamento della S. Sede nel caso Mortara testimoniava eloquentemente la necessità di subordinare ogni diritto umano, anche quello paterno, ai superiori diritti di Dio<sup>14</sup>. Ugualmente, Morel non esitava a ritorcere anche l'attualità politica contro il suo avversario, insinuando, ad esempio, che le sue critiche ai sovrani che perseveravano nel rifiutare ai propri sudditi le garanzie costituzionali mirassero a giustificare le ribellioni compiute in tempi recenti contro la legittima autorità di Pio IX e dell'ex-re delle Due Sicilie<sup>15</sup>. In altri casi era un passo falso di Godard a fornire a Morel l'occasione per metterlo in difficoltà: così il suo goffo tentativo di presentare il governo della Chiesa come un governo rappresentativo *ante litteram* consentiva al giornalista del «Monde» di impartirgli un'aspra lezione di ultramontanismo infallibilista, ricordandogli l'assoluta superiorità del papa rispetto a qualsivoglia assemblea conciliare<sup>16</sup>.

Ma un altro strumento, tra le mani esperte di Morel, si rivelava particolarmente efficace nel delegittimare le tesi di Godard: il sarcasmo. Si trattava di un argomento *ad hominem*, rivolto personalmente contro l'autore prima che contro le sue idee, un argomento tanto più insidioso e corrosivo quanto più autorevole appariva il «professeur de grand séminaire». Morel non si peritava infatti di sbeffeggiare e ridicolizzare Godard proprio nella sua qualità di professore, presentandolo ora come un erudito ingenuo e confusionario, che «a feuilleté bien des auteurs de théologie, [mais] il ne les a pas toujours compris», ora come un «professeur de barricades» che auspicava di veder saltare per aria tutti i troni, e si domandava ironicamente se «l'air qu'il respire au fond d'un séminaire est-il chargé à ce point des miasmes du siècle, et ces miasmes exercent-ils une telle puissance anesthésique» e incaricava i «nouveaux du séminaire» di dare qualche ripetizione al loro professore un po' ignorante<sup>17</sup>. Tale svillaneggiamento, che faceva

---

<sup>14</sup> Su tali implicazioni del caso Mortara cfr. PH. BOUTRY, *L'affaire Mortara (1858), la «question juive» et le catholicisme social: logiques sacrales et droit naturel*, in *Catholicisme social et question juive: le cas Léon Dehon, 1843-1925*, sous la dir. de Y. Ledure, Paris 2009, pp. 37-104, in part. pp. 79ss; in generale sulla vicenda cfr. la classica ricostruzione di D. I. KERTZER, *Prigioniero del Papa Re*, trad. it. di G. Moro e B. Lotti, Milano 1996.

<sup>15</sup> Cfr. MOREL, *Les catholiques libéraux*, p. 196. Il passaggio contestato in GODARD 1861, p. 64: «Le pouvoir qui résiste systématiquement, en s'appuyant sur un droit chimérique, à ces légitimes aspirations, s'expose à être justement renversé».

<sup>16</sup> Cfr. MOREL, *Les catholiques libéraux*, pp. 204-6.

<sup>17</sup> Le varie citazioni si trovano ivi, nell'ordine pp. 190, 197, 180 e 205.

da bordone a tutta la recensione, subiva però un'impennata nella parte conclusiva, dove Morel, dopo aver compatito la buona fede di Godard («il ne repousse pas la vérité, il ne la voit pas»), gli lanciava contro un'ultima, sferzante raffica:

Voici un prêtre qui habite depuis nombre d'années l'asile béni de Dieu et des hommes qu'on appelle un grand séminaire. Ce prêtre est pieux, instruit, même savant. Mais il a eu le malheur de mêler aux lectures de sa profession une dose trop considérable de ces livres sophistiqués que le renom des écrivains contemporains a mis à la mode, et l'on a vu dans nos articles quelle macédoine a été faite de ses idées par cet alliage contre lequel son esprit n'avait pas la force de réagir. Or, cette macédoine n'a pas déplu à tout le monde, il s'en faut. Tous ceux qui cherchent l'alliage ou, comme ils croient, "l'alliance de l'esprit de l'Evangile et de l'esprit de l'époque", s'en sont régalés. [...] un libraire, que l'on aurait cru plus en garde contre les ingrédients révolutionnaires, a confectionné et débité ce *pasticcio* indigeste avec une célérité qui rappelle la galette du Gymnase<sup>18</sup>.

Il sarcasmo di Morel non colpiva però solo Godard, ma anche i cattolici liberali che ne condividevano sostanzialmente le aspirazioni; le critiche all'uno fornivano così il pretesto per attaccare anche gli altri, facendo riverberare le presunte colpe dell'uno sugli altri e viceversa. Ricorrendo a espressioni allusive, Morel se la prendeva infatti con quelle «anciennes étoiles de première classe, changées aujourd'hui en comètes qui promènent dans l'espace leur chevelure et leur caprice, à la recherche de l'Eglise libre dans l'Etat libre» (probabile riferimento polemico a Montalembert) e con il «fameux quadrilatère académique» (ossia Montalembert, Dupanloup, Falloux e Lacordaire, entrati all'*Académie française* rispettivamente nel 1852, 1854, 1857 e 1861), il quale aveva servito l'opera di Godard «toute chaude à ses troupes légères»<sup>19</sup>. Se il gruppo del «Correspondant» veniva così vagamente associato all'impresa editoriale del professore di Langres, un'altra illustre personalità doveva invece esserne del tutto separata: il vescovo Parisis. Lecoffre aveva infatti diffuso la voce che il prelato avesse approvato l'opera, ma questi, richiesto della cosa, aveva smentito la notizia, con grande soddisfazione di Morel, che poteva così chiudere la sua analisi con queste parole, al tempo stesso lapidarie e maliziose: «Le bruit s'était répandu que Mgr l'évêque d'Arras avait approuvé le livre qui a été l'objet de cette critique. Nous sommes autorisés à le démentir»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 236-7. La «galette du Gymnase» era un dolce molto popolare nella Parigi del tempo, così chiamato dal teatro del Gymnase, sul boulevard Bonne Nouvelle, davanti al quale veniva venduto.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 238. Interrogato da Godard, Parisis gli riferì la cosa in questi termini: «A mon dernier séjour à Paris, pour la session du Conseil supérieur, bien avant les articles de M. Morel, quelqu'un me dit: Est-il vrai que vous ayez approuvé l'ouvrage de M. Godard sur les principes de 89 – Je répondit: Non, je ne l'ai pas approuvé – mais M. Lecoffre le dit – M. Lecoffre sait bien le contraire – Vous devriez lui écrire – Si je le vois, je lui en

## 1.2 La codificazione intransigente di Gaston de Ségur

La dura recensione di Morel non fu però l'unica risposta intransigente all'opera di Godard e alle problematiche che essa sollevava. Alcune settimane più tardi, infatti, uscì a Parigi, presso gli editori Tolra-Haton, un opuscolo di Gaston de Ségur, intitolato semplicemente *La révolution*<sup>21</sup>. Indirizzandosi «aux jeunes gens» con un tono divulgativo e pedagogico, l'autore si prefiggeva di spiegare loro tre cose: «ce que c'est que la Révolution»; «ce que sont en réalité les principes de 89»; «quels devoirs incombent à tous les vrais chrétiens dans le siècle de perturbations et de ruines que nous traversons»<sup>22</sup>. L'opuscolo voleva quindi essere una sorta di *vademecum*, un manuale di facile lettura che fornisse ai giovani cattolici non solo l'esatta nozione della natura e degli scopi della Rivoluzione anti-cristiana e dei suoi adepti, ma anche gli strumenti controversistici necessari a rispondere efficacemente alle obiezioni di chi avesse cercato di confonderli e ingannarli; alle parti propriamente espositive, redatte con stile semplice ed efficace, si alternavano così delle serie di domande e risposte costruite sul modello dialogico dei catechismi e delle dottrine popolari.

Di fatto, l'opuscolo forniva un'esposizione sintetica e divulgativa delle tesi intransigenti sulla Rivoluzione (rigorosamente con la maiuscola) e la genealogia degli errori che dal Rinascimento neo-pagano e dalla Riforma protestante avevano condotto, di tappa in tappa, fino alla rivoluzione francese e agli sconvolgimenti socio-politici più recenti. Quelle tesi, in effetti, recepite anche dal magistero pontificio all'indomani del 1848 (soprattutto nell'enciclica *Nostis et nobiscum* di Pio IX, dell'8 dicembre 1849<sup>23</sup>), avevano trovato nuova linfa e legittimazione

---

parlerai (Je ne l'ai pas vu) – L'ouvrage vous a été soumis – Oui, en épreuve et j'ai envoyé à l'auteur mes observations, qui n'impliquaient pas l'approbation de son livre. Voilà ce qui s'est passé dans un entretien tout particulier et comment M. Morel a pu le savoir»; Parisis a Godard, 13 agosto 1861, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte.

<sup>21</sup> L'opera uscì poco dopo la metà dell'agosto 1861; cfr «Bibliographie de la France», 50 (1861), p. 421.

<sup>22</sup> Cfr. G. DE SÉGUR, *La révolution*, Paris 1861, p. n.n. Ségur scriveva nella prefazione che il lavoro era stato benedetto da Pio IX «au moment où je l'ai entrepris». Ségur fu uditore di Rota per la Francia a Roma dal 1852 al 1855, ma fu costretto a dimettersi per una malattia agli occhi che lo condusse alla cecità completa. Rientrato definitivamente in Francia nel gennaio 1856, ottenne, non senza qualche difficoltà, un canonicato nel capitolo di Saint-Denis e da allora si dedicò totalmente all'assistenza spirituale, alla promozione di associazioni cattoliche (come l'*Œuvre de Saint-François de Sales*, in funzione anti-protestante) e alla scrittura di opere devozionali e apologetiche; in quest'ultima attività egli si avvale della preziosa collaborazione del suo segretario, l'abbé Diringer, che raccoglieva per lui la documentazione necessaria; cfr. A. DE SÉGUR, *Mgr de Ségur. Souvenirs et récits d'un frère*, Paris 1883, vol. II, pp. 125-6. Sull'attività pubblicistica cfr. S. HEYWOOD, *The Apostolate of the Pen: Mgr de Ségur and the Mobilization of Catholic Opinion in Second Empire France*, «French History», 26 (2012), pp. 203-21, con alcune imprecisioni. In generale su Ségur cfr. M. DE HEDOUVILLE, *Mgr de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris 1957, in part. pp. 538-41 sull'opuscolo qui considerato, e i saggi raccolti in *Mgr de Ségur, 1820-1881*, sous la dir. de D. Pannier, Versailles 2008, di valore diseguale e spesso apologetici.

<sup>23</sup> Il testo dell'enciclica in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora e R. Simionati, vol. II, Bologna 1996, pp. 150-81; sul significato dell'enciclica nel diffondere e rilanciare a livello pastorale lo schema intransigente cfr. G. MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido...». *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato 1983, pp. IX-XIX.

negli avvenimenti italiani del 1859-61 e proprio in quegli anni erano state oggetto di numerosi sforzi di sistematizzazione: Jean-Joseph Gaume, che si era distinto nei primi anni Cinquanta per la sua lotta contro l'insegnamento dei classici pagani nelle scuole cattoliche, aveva pubblicato tra il 1856 e il 1859 i dodici volumi del suo monumentale *La révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*<sup>24</sup>, mentre nel 1859 erano usciti, ottenendo un grandissimo successo di pubblico, i due volumi di *L'Eglise romaine en face de la révolution*, di Jacques Crétineau-Joly, che ricostruiva lo scontro tra la Rivoluzione e la Chiesa dal pontificato di Pio VI al presente, concentrandosi soprattutto sull'attività cospirativa delle società segrete e della massoneria ai danni della S. Sede<sup>25</sup>. Proprio sulla documentazione pubblicata da Crétineau-Joly si appoggiava Ségur nella prima parte del suo lavoro, per dimostrare la natura satanica della Rivoluzione, la sua invincibile opposizione alla Chiesa e, di conseguenza, la congiura universale che essa aveva ordito e continuava a portare avanti, dal XVIII secolo in poi, contro il papato e il cattolicesimo<sup>26</sup>.

Nella seconda parte dell'opuscolo Ségur affrontava la questione che qui interessa, cioè quella dei principî del 1789. L'opera di Godard non era mai espressamente chiamata in causa, ma costituiva nondimeno il "convitato di pietra" dell'analisi di Ségur, il riferimento a cui essa antifrasticamente si rivolgeva, evocandolo più o meno esplicitamente. Già di per sé, la scelta di esaminare per più di cinquanta pagine i principî del 1789, prima di allora trattati in maniera piuttosto sbrigativa dagli autori intransigenti, poteva essere letta come una ripercussione del

---

<sup>24</sup> Su Gaume cfr. D. MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume (1802-1879)*, Paris 1995, in part. pp. 357-92, sull'opera in questione, e ID., *Mgr Gaume: une vision intransigente des événements contemporains*, in *Rêves de chrétienté, réalités du monde. Imaginaires catholiques*, sous la dir. de L. van Ypersele et A.-D. Marcelis, Paris-Louvain-la-Neuve 2001, pp. 169-84. Lo schema intransigente era brevemente riassunto in SÉGUR, *La révolution*, pp. 14-6. Sulla visione apocalittica sottesa ai lavori di Gaume e di Ségur cfr. H. MULTON, *Un vecteur de la culture politique contre-révolutionnaire: la décadence dans la littérature apocalyptique*, in *La décadence dans la culture et la pensée politiques*, sous la dir. de J.-Y. Frégné et F. Jankowiak, Rome 2008, pp. 132-4.

<sup>25</sup> L'opera di Crétineau-Joly, diversamente da quanto riportano molti autori, non uscì nel 1858 ma all'inizio del 1859, come si può desumere da «Bibliographie de la France», 48 (1859), pp. 75-6, e conobbe molte riedizioni e traduzioni negli anni successivi; su di essa cfr. J.-C. DROUIN, *La thèse du complot chez Crétineau-Joly, un publiciste légitimiste et catholique*, in *Le complot*, «Politica hermetica», 6 (1992), pp. 102-18. Nell'opera furono inseriti materiali e documenti inediti, tra cui le lettere dei membri di un'Alta vendita massonica, che dovevano far parte di un'*Histoire des sociétés secrètes et de leurs conséquences*, commissionata da Gregorio XVI a Crétineau-Joly nel 1846 ma bloccata da Pio IX nel 1850 per inopportunità politica (l'imposizione papale irritò il pubblicista, che tentò di ricattare la S. Sede minacciando di divulgare documenti sulla presunta ingerenza massonica nell'elezione di Pio IX, ma la minaccia alla fine non ebbe seguito; su questa vicenda cfr. ASV, *Nunz. Parigi*, 84, cc. 276r-350v; ivi, *Segr. Stato*, 1852/248.4, cc. 2r-55v, e MARTINA, vol. I, pp. 537-8). Sull'ambigua figura di Crétineau-Joly, legittimista e cattolico intransigente, ma non praticante, cfr. U. MAYNARD, *Jacques Crétineau-Joly, sa vie politique, religieuse et littéraire*, Paris 1875, a cui si può aggiungere, oltre al saggio di Drouin, la voce di J. KRUMENACKER in *Les sciences religieuses. Le XIX<sup>e</sup> siècle, 1800-1914*, sous la dir. de F. Laplanche [*Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 9], Paris 1996, pp. 168-70.

<sup>26</sup> Cfr. SÉGUR, *La révolution*, pp. 25-45, dove si citano ampiamente i documenti di Crétineau-Joly, senza però specificarne la fonte. Essi furono egualmente utilizzati da Ségur, con la medesima omissione, in *Les francs-maçons. Ce qu'ils sont, ce qu'ils font, ce qu'ils veulent*, Paris 1867. Cfr. in proposito E. POULAT, J.-P. LAURANT, *L'antimaçonisme catholique. Les Francs-Maçons par Mgr de Ségur*, Paris 1994, pp. 23, 26-7, 122 e 126.

tentativo godardiano, che li costringeva a opporgli un discorso ampio e articolato. In secondo luogo, era significativo che Ségur, pur constatando la vaghezza e l'elasticità del sintagma, non esitasse a identificare i «principes de 1789» con gli articoli della *Déclaration*, limitandosi a spiegare che «ces articles renferment des principes sociaux et ce sont ces principes qui sont devenus célèbres sous le nom de “principes de 89”»<sup>27</sup>. Che questa identificazione, non ulteriormente motivata, rispondesse innanzitutto alla volontà di controbattere Godard sul suo stesso terreno, assumendone tutte le premesse, Ségur lo ammetteva in maniera piuttosto trasparente quando scriveva: «Des catholiques, dans la louable intention de concilier à l'Eglise les sympathies des sociétés modernes, ont cherché à démontrer, non sans peine, que les principes de cette célèbre déclaration n'étaient opposés ni à la foi ni aux droits de l'Eglise». Quali autori cattolici, se non Godard, avevano tentato in tempi recenti quella dimostrazione? L'allusione, del resto, diventava ancora più scoperta quando Ségur attaccava il metodo strettamente letterale che il professore di Langres aveva seguito nella sua analisi e il suo sforzo di distinguere il testo dagli intenti di coloro che l'avevano redatto e applicato:

Cette thèse [l'ortodossia della *Déclaration*] pourrait peut-être se soutenir, si, dans une pareille question essentiellement pratique, on pouvait *s'en tenir à la rigueur grammaticale des mots, en faisant abstraction de l'esprit qui les anime*, de l'esprit qui les a dictés, de l'esprit qui les applique et qui manifeste leur vrai sens. Malheureusement les principes de 89 ne sont pas une lettre morte; ils se sont traduits dans des faits, dans des lois, dans des attentats, qui ne peuvent laisser aucun doute sur leur véritable caractère<sup>28</sup>.

Nonostante l'assenza di riferimenti espliciti, pare quindi abbastanza evidente che Ségur non solo conoscesse l'opera di Godard, ma intendesse rispondere proprio ad essa nel trattare i principî del 1789. Lo faceva, però, con uno stile e un tono molto diversi da quelli di Morel: mentre l'analisi di quest'ultimo non andava oltre una feroce *pars destruens*, tutta incentrata sulla confutazione sistematica delle asserzioni di Godard e, in subordine, degli articoli della *Déclaration*, Ségur, libero dai condizionamenti della polemica, sviluppava il suo discorso in maniera più tranquilla e lineare, cercando di fornire ai suoi giovani lettori un'interpretazione dei principî/articoli del 1789 tanto intransigente nella sostanza quanto moderata nella formulazione. Ségur, in effetti, rifuggiva i toni sfrontati e ostentatamente reazionari di Morel, le sue apologie dell'Inquisizione, dell'intolleranza religiosa e della monarchia di diritto divino<sup>29</sup>, ed enunciava i suoi giudizi in maniera più misurata. Si trattava evidentemente di una scelta tattica, che non

---

<sup>27</sup> SÉGUR, *La révolution*, p. 54.

<sup>28</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>29</sup> Ségur criticava apertamente l'assolutismo monarchico, «c'est-à-dire le pouvoir sans frein et sans contrôle» (ivi, p. 84), anche se egli pareva avere in mente il cesarismo pagano più che le monarchie cristiane d'*ancien régime*.

lo faceva minimamente deflettere da una linea di irriducibile opposizione all'opera dei costituenti e alla *Déclaration*; se era disposto a concedere che non tutti i «principes de 1789» fossero rivoluzionari (cioè frutto della Rivoluzione satanica) e che anzi tra di essi si trovassero – come sosteneva Godard – delle «vieilles et bonnes vérités de droit français ou de droit public chrétien, que les abus du césarisme gallican avaient mises en oubli», ciò non inficiava il fatto che tutta la *Déclaration* fosse dominata da un solo principio, che ne determinava lo spirito e le reali finalità: «le principe révolutionnaire de l'indépendance absolue de la société, laquelle déclare rejeter désormais toute direction chrétienne, ne plus dépendre que d'elle-même, n'avoir plus pour loi que sa volonté, sans s'inquiéter de ce que Dieu enseigne et prescrit par son Eglise»<sup>30</sup>. La tesi di Ségur non poteva essere più netta né più nettamente esposta: si trattava di analizzare i principî/articoli del 1789, «de les bien comprendre, d'en sonder les profondeurs et de découvrir, dans leurs replis secrets, le vieux serpent qui en est l'âme», nella convinzione che nessun buon cattolico potesse ammettere in coscienza «tous les principes de 89» e ancor meno «entrer dans l'esprit qui les a dictés et qui depuis leur apparition les interprète et les applique»<sup>31</sup>.

Dopo aver riportato per intero il testo della *Déclaration*, Ségur non procedeva a un'analisi puntuale dei singoli articoli, bensì si concentrava sulle «cinq ou six idées principales» che ne riassumevano lo spirito, formando «la base de ce qu'on appelle le monde moderne»<sup>32</sup>: la separazione tra Chiesa e Stato, la sovranità popolare e la democrazia, l'assolutismo della legge umana, la libertà e l'uguaglianza. Ségur aveva così modo di esporre i principali capisaldi della dottrina intransigente: il potere temporale, seppur distinto da quello spirituale, doveva subordinarsi e conformarsi alla legge divina e il suo dovere principale era «la coopération indirecte à l'œuvre de l'Eglise, qui est le salut éternel de ces mêmes sujets»<sup>33</sup>; la sovranità, come insegnava l'Aquinate, risiedeva nel popolo, ossia nella «nation entière, comprenant toutes les classes de citoyens», la quale poteva deporre il sovrano soltanto se questi mancava «gravement et évidemment à son devoir» e solo con il previo consenso dell'«Eglise représentée par le Saint-Siège»<sup>34</sup>; la repubblica non era di per sé rivoluzionaria (poiché anche una monarchia poteva esserlo, se non rispettava «en théorie et en pratique, dans sa législation et dans ses actes, les droits imprescriptibles de Dieu et de son Eglise»<sup>35</sup>), ma era l'unica forma di governo a non aver mai

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 55.

<sup>31</sup> Ivi, rispettivamente pp. 54 (corsivo mio) e 56.

<sup>32</sup> Ivi, p. 60.

<sup>33</sup> Ivi, p. 68.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 74-5.

<sup>35</sup> Ivi, p. 82.

ricevuto un'esplicita consacrazione divina e tendeva sempre ad essere fomite o di anarchia o di dispotismo (per cui i giovani cattolici venivano esortati a mostrarsi diffidenti verso le idee repubblicane); la legge, per meritare tale nome e dignità, doveva essere «l'expression légitime du supérieur légitime», cioè, essendo Dio il superiore di ogni uomo, l'espressione della «volonté divine promulguée infailliblement par l'Eglise catholique»<sup>36</sup>; quanto alla libertà, l'unica vera e desiderabile era la libertà di fare il bene, cioè quanto prescritto dalla Chiesa, e di seguire la vera fede, cioè quella cattolica, mentre dell'«égalité libérale de 89» Ségur riteneva accettabili non solo l'uguale ripartizione delle imposte, ma anche l'uguale «jouissance des droits civils»<sup>37</sup>, rifiutandone per contro le implicazioni lesive delle immunità ecclesiastiche, essendo queste d'istituzione divina.

Nonostante un certo ammorbidimento nei toni, l'esposizione fornita da Ségur rigettava tutte le aperture tentate da Godard, sconfessando in particolar modo l'idea – da questi timidamente difesa – che l'organizzazione della società, pur sul piano strettamente civile, potesse prescindere dalla ferrea subordinazione e obbedienza alle leggi divine, autoritativamente interpretate dalla Chiesa. Nella volontà dei costituenti di basare la società sui diritti dell'uomo, accantonando i diritti di Dio, Ségur ravvisava l'essenza stessa della Rivoluzione, cioè la ribellione satanica, il rifiuto di sottomettersi a Dio e alle sue leggi<sup>38</sup>. L'esperienza moderata dell'Ottantanove veniva quindi totalmente condannata, senza attenuanti né sfumature («L'athéisme social et légal date de 89»<sup>39</sup>), e anzi veniva ritenuta più dannosa della fase democratica-giacobina, in quanto i suoi intenti distruttivi erano più subdolamente dissimulati («89 est plus dangereux que 93»<sup>40</sup>). Di conseguenza, Ségur metteva in guardia i suoi giovani lettori dalle insidie dei cattolici liberali, i quali, seppur mossi da buone intenzioni, cercavano di erigere in principio la libertà assoluta, cioè la libertà del bene come quella del male, e non si rendevano conto di equiparare in quel modo i diritti di Satana a quelli di Cristo: patteggiando con un aspetto della Rivoluzione (l'Ottantanove e i suoi principi) essi finivano per divenirne totalmente complici, spalancandole la porta della società<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. pp. 85-7.

<sup>37</sup> Questi diritti riguardavano anche la sfera religiosa, secondo quello che Ségur scriveva poco prima, quando spiegava che il governo di uno Stato cattolico in cui si era già infiltrata l'eresia doveva garantire i «droits civils» a tutti i cittadini, anche a quelli eterodossi, impedendo però il loro proselitismo; cfr. *ivi*, pp. 103-4.

<sup>38</sup> Qualche spunto sulla contrapposizione intransigente tra diritti di Dio e diritti dell'uomo, introdotta per la prima volta da Bonald, in D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Bologna 2012, pp. 43-6.

<sup>39</sup> SÉGUR, *La révolution*, p. 88.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>41</sup> La polemica con il liberalismo e i cattolici liberali *ivi*, pp. 92-100.

Per l'attualità dell'argomento e la chiarezza dell'esposizione, l'opuscolo di Ségur incontrò un grande successo di pubblico, fu immediatamente tradotto in diverse lingue straniere e vendette più di 20.000 copie in un anno<sup>42</sup>. Com'era prevedibile, esso fu accolto con estremo favore dalla stampa intransigente: recensendolo sul «Monde», Chantrel non si lasciò sfuggire l'occasione di attaccare di nuovo la «tentative de conciliation faite par un prêtre respectable [Godard], qui nous a donné ou a prétendu nous donner une explication catholique des principes de 89 et de la *Déclaration des droits de l'homme*»<sup>43</sup>, istituendo un'esplicita relazione contrappositiva tra l'opera del professore di Langres e quella di Ségur. Senza volerlo, Chantrel riconosceva così il ruolo fondamentale svolto da Godard nel riattivare un dibattito cattolico sulla questione dei «principes de 1789» e della loro interpretazione: da un lato, identificandoli strettamente con la *Déclaration*, egli aveva contribuito a superare, seppur in maniera unilaterale, le obiezioni circa la vaghezza di quel sintagma e aveva fornito una precisa base testuale all'analisi e alla discussione; dall'altro, la sua ambiziosa iniziativa aveva forzato gli ambienti intransigenti a entrare nel merito della questione, accantonando la fraseologia della sostituzione e le speciose distinzioni tra veri e falsi principi, tra «principes modernes» e «principes de 1789», che ancora ricorrevano sul «Monde» all'inizio del 1861. Di fronte al tentativo di Godard di “sdoganare” dottrinalmente i principi del 1789, Morel e Ségur si erano sentiti in dovere di ribadire, con strumenti e toni diversi, quali fossero gli unici veri principi ai quali i cattolici erano tenuti a obbedire, esplicitando e rafforzando il loro rifiuto dell'Ottantanove e dei suoi valori. Così Godard, che intendeva fare opera di conciliazione e di chiarificazione, aveva ottenuto l'esito opposto, surriscaldando gli animi e rendendo ancor più profonda e vistosa la divergenza di vedute che separava cattolici liberali e intransigenti. La controversia intra-cattolica sui principi del 1789 ne risultava riattizzata e inasprita, e le conseguenze di questa radicalizzazione non avrebbero tardato a manifestarsi anche al di fuori dai confini di Francia<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. HEDOUVILLE, *Mgr de Ségur*, p. 541.

<sup>43</sup> J. CHANTREL, *La révolution*, «Le Monde», 3 settembre 1861.

<sup>44</sup> Dal 1861 in poi, Godard (e, prima che se ne divulgasse l'identità, «le professeur anonyme d'un grand séminaire») costituì il bersaglio polemico imprescindibile per i pubblicisti intransigenti ogniquale volta si trattava di stigmatizzare i cedimenti cattolico-liberali nei confronti della Rivoluzione. Maumigny, ad esempio, pubblicando sul «Monde», nel febbraio 1862, un articolo in cui si scagliava contro la *Déclaration* del 1789, in cui egli ravvisava, in linea con la visione intransigente, «le symbole et le drapeau» della Rivoluzione intesa in tutta la sua accezione satanica e anti-cristiana, non mancava di stigmatizzare *en passant* il tentativo intrapreso dall'anonimo professore, «qui a eu la malheureuse pensée de réhabiliter l'œuvre de ténèbres et de sang d'où sont sortis nos malheurs, et cela alors même qu'il avoue qu'elle a pour auteur les ennemis de l'Eglise», e commentava: «De telles aberrations sont plus funestes aux nations que les attaques des ennemis déclarés du catholicisme»; «Le Monde», 17 febbraio 1862.



## 2. Il cattolicesimo liberale e l'opera di Godard, tra adesioni e cautele

### 2.1 Pro Lecoffre: la terza via del legitimista Nettement

Nonostante il fuoco di fila delle critiche intransigenti, l'opera di Godard non fu abbandonata a se stessa e da varie parti si levarono voci cattoliche in sua difesa. Gli ambienti legitimisti, di cui Lecoffre era membro autorevole, furono i primi e i più solleciti a prodigarsi in quest'azione apologetica: mentre uscivano gli ultimi articoli di Morel, «L'Union», giornale di riferimento dei cattolici legitimisti di simpatie liberali, iniziò a pubblicare una sorta di contro-recensione, anch'essa, come quella del «Monde», molto sviluppata e suddivisa in quattro parti, nella quale l'opera di Godard era analizzata e presentata sotto una luce decisamente più favorevole<sup>45</sup>. Ne era autore Alfred Nettement, uno dei pubblicisti cattolico-moderati più autorevoli, nonché – come si è detto nel capitolo precedente – stretto amico di Lecoffre<sup>46</sup>.

In realtà, più che difendere integralmente l'impianto argomentativo dell'opera e le idee dell'autore, a Nettement premeva soprattutto tutelare la giustezza e la legittimità dell'intento che aveva spinto un editore cattolico come Lecoffre a incoraggiarla e pubblicarla (cioè quello di trovare un terreno d'intesa con quanti sostenevano i “veri” principi del 1789), preservando la sua reputazione da eventuali accuse di imprudenza e inopportunità. All'interno di quella cornice, Nettement esprimeva però una visione dell'Ottantanove e dei suoi principi non esattamente coincidente con quella di Godard, almeno su certi punti, e non nascondeva di condividere le perplessità di Lecoffre sulla forma finale che l'opera aveva assunto.

Non si trattava di riserve di poco conto e il primo aspetto ad essere toccato era proprio l'identificazione dei principi del 1789 con gli articoli della *Déclaration*, sulla quale si focalizzava tutto il primo articolo della recensione. Nettement constatava il carattere estremamente eterogeneo e contraddittorio delle dottrine e delle teorie «érigées en axiome pendant la durée de cette année»; era quindi necessario distinguere con cura ciò che si poteva accettare e ciò che si doveva invece respingere nel confuso coacervo di idee e principi che veniva ascritto all'Ottantanove, anche perché «presque tous les principes qui furent développés dans les phases

---

<sup>45</sup> Cfr. A. NETTEMENT, *Les principes de 89 et la doctrine catholique, par un professeur de grand-séminaire*, «L'Union», 24 e 30 luglio, 6 e 20 agosto 1861. Probabilmente questi articoli furono sollecitati dallo stesso Lecoffre, anche per dare visibilità a un'opera che «ne se vend[ait] pas beaucoup». L'editore scrisse infatti a Godard in luglio: «M. Nettement fera certainement bientôt un article pour l'Union. Vous trouverez en lui un critique bienveillant et surtout consciencieux. C'est un homme d'un grand esprit et d'un grand talent qui comprend bien toutes les questions»; Lecoffre a Godard, 6 luglio 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>46</sup> Dopo la soppressione, nel gennaio 1852, dell'«Opinion nationale», giornale di cui era direttore, Nettement scrisse varie opere di carattere storico e letterario, come l'*Histoire de la littérature française sous la Restauration* (Paris 1853, 2 voll.), e dal 1855 cominciò a collaborare con «L'Union», scrivendo principalmente articoli per la rubrica «Variétés»; cfr. E. BIRÉ, *La presse royaliste de 1830 à 1852. Alfred Nettement, sa vie et ses œuvres*, Paris 1901, in part. pp. 449-51.

suivantes de la révolution, c'est-à-dire en 91 et en 93, avaient été posées en 89 par quelqu'un». Bisognava quindi trovare un manifesto che permettesse di identificare in maniera inequivocabile i veri principi del 1789, distinguendoli da tutti gli altri. Godard aveva individuato questo manifesto nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ma Nettement non condivideva del tutto quella scelta. Vi era infatti un altro documento in cui i principi del 1789 avevano trovato, a suo giudizio, una «manifestation plus raisonnable et plus respectable»: «le résumé du cahier des baillages» esposto da Clermont-Tonnerre alla Costituente il 27 luglio 1789. Quel documento, infatti, mostrava quali fossero i veri desideri del paese prima che venissero deformati sotto l'influenza delle «opinions de Paris»; la *Déclaration*, invece, si poneva al di fuori del tempo e dello spazio, pretendendo di fissare norme e diritti universalmente validi, e incorreva quindi nelle giuste critiche che Maistre aveva formulato contro «les déclarations *a priori*»<sup>47</sup>.

Come si può notare, Nettement non faceva altro che riprendere le argomentazioni già esposte da Du Boys nell'appendice alla seconda edizione di *Des principes de la révolution française*, aderendo *in toto* alla sua proposta di identificazione testuale (anche se non aggiungeva ai principi formulati da Clermont-Tonnerre – come faceva invece Du Boys – la libertà di coscienza e la tolleranza civile dei culti)<sup>48</sup>. In quel modo, egli proponeva un'interpretazione mediana dei principi del 1789, rifiutando, in un'ottica legitimistica, la loro identificazione con gli articoli della *Déclaration* per togliere terreno sia alle critiche distruttive degli intransigenti, ai quali conveniva attribuire a quei principi un contenuto il più massimalista possibile per poterli meglio confutare, sia alle eccessive aperture di Godard e dei cattolico-liberali del «Correspondant» verso certi valori controversi della modernità, come la libertà di culto e soprattutto la sovranità popolare. Nella recensione, però, questo posizionamento suonava più come un'affermazione di principio che come una vera e propria obiezione critica all'impostazione di Godard e non impediva a Nettement di ritenere sostanzialmente accettabile la sua identificazione, nel quadro strategico che egli si era scelto, «puisqu'il parle à la société moderne, qui regarde cette *Déclaration* comme la charte idéale de ses droits»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, 24 luglio 1861, da cui sono tratte le citazioni precedenti. Anche uno dei fratelli minori di Nettement, Francis, nella sua *Nouvelle histoire de la révolution de 1789* (2 voll., Paris 1862), mostrava la medesima avversione per la *Déclaration* del 1789, della quale contestava l'eccessiva astrattezza filosofica e l'infondata fiducia nella perfezione della natura umana, e le preferiva, quale carta dei veri desideri della Francia del 1789, tanto la dichiarazione regia del 23 giugno, quanto il *résumé* di Clermont-Tonnerre; cfr. *ivi*, vol. II, pp. 37-42, 98-9, 167-78, 193-4, 214-26.

<sup>48</sup> L'opera di Du Boys non era esplicitamente citata da Nettement nella recensione; essa era comunque nota negli ambienti legitimistici, come prova il fatto che Lecoffre volle spedirne una copia a Godard durante l'ultima fase del processo redazionale dell'opera; cfr. Lecoffre a Godard, 11 marzo 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre»: «Je vous ai envoyé aussitôt qu'il m'a été possible de la trouver l'ouvrage de M. Dubois [sic] sur les principes de la révolution française».

<sup>49</sup> NETTEMENT, *Les principes de 89*, «L'Union», 24 luglio 1861.

La linea legittimistica di Nettement emergeva anche su altri aspetti: pur senza contraddire apertamente la posizione di Godard, egli cercava di proporre un'interpretazione dei principî del 1789 che si accomodasse con le tradizioni monarchiche della Francia e con i legittimi diritti della dinastia reale. Così, ad esempio, Nettement aveva cura di precisare che il tentativo di provare la compatibilità di quei principî «avec les opinions théologiques les plus accréditées dans l'école» non significava riconoscere loro la facoltà assoluta di invalidare «les droits et les devoirs politiques propres à chaque société, et résultant des institutions légalement et traditionnellement acceptées dans chaque pays», e di sostituirsi a quest'ultimi; era una precisazione che confliggeva evidentemente con la qualifica stessa di «principî» (che implicherebbe il riconoscimento di un loro significato fondativo e universale), ma che permetteva a Nettement di sganciare la parziale adesione ai «principes de 1789» dall'accettazione incondizionata, almeno in linea di principio, dei profondi cambiamenti istituzionali operati dalla rivoluzione francese.

La stessa ansia di proteggere la *vieille France* e la monarchia ispirava anche la lunga trattazione sul tema della sovranità nazionale e del diritto di resistenza all'oppressione. Se Nettement accettava la teoria scolastica, riproposta da Godard, sull'origine e la trasmissione del potere, teneva però a distinguere il concetto di “sovranità nazionale” da quello, più ambiguo e pericoloso, di “sovranità del popolo”, «qui a l'inconvénient de se confondre avec la souveraineté du nombre, et à l'aide duquel on enfle les imaginations populaires et on les habitue à croire que rien n'est interdit, rien n'est impossible au peuple», e rimproverava a Godard certe imprudenze di lessico, che potevano dare adito a fraintendimenti e incomprensioni<sup>50</sup>. Quanto al diritto di resistenza, Nettement non nascondeva il suo timore per la radicalità delle teorie elaborate in proposito da Tommaso, Suárez e Bellarmino, ma ricordava che esse erano state concepite per una società ancora cristiana e non potevano essere meccanicamente applicate a una società, come quella post-rivoluzionaria, dove il «sentiment du droit» era sempre meno temperato dal «sentiment du devoir» ispirato dalla religione. Al contempo, Nettement prendeva le distanze dalle critiche portate da Godard contro la dottrina di Bossuet sulla monarchia di diritto divino e si lanciava in un'accurata difesa della missione provvidenziale delle dinastie reali nelle vicende delle rispettive nazioni:

Mais lorsqu'on voit une dynastie s'élever avec une nation, vivre de sa vie, grandir avec elle, l'enrichir par ses conquêtes, la fortifier par ses alliances, la défendre pendant des siècles contre les ennemis extérieurs et devenir au-dedans le principal moteur des progrès de la législation et de la civilisation, en un mot de l'amélioration de la condition humaine, sociale et nationale; quand les domaines particuliers de cette dynastie, qui n'a rien voulu garder en propre, sont devenus des provinces nationales, on peut, ce

---

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, 30 luglio 1861.

me semble, en conclure que cela n'est pas arrivé sans un conseil de la Providence et que le lien entre la nation et cette dynastie est plus étroit que dans les pays où les maisons régnantes sont récentes et n'ont pas avec la nation cette communauté d'efforts, d'épreuves, de gloires et de grandeurs<sup>51</sup>.

Meno problematiche erano invece per Nettement le idee di Godard in merito alla legittimità del governo rappresentativo e alle libertà di coscienza e di stampa. A tale proposito, il censore dell'«Union» mostrava di condividere *in toto* le argomentazioni del professore e ne apprezzava in particolar modo le cautele nel trattare la libertà dei culti: in opposizione alla posizioni dell'«école» cattolico-liberale, che a tale proposito gli sembrava «sortir de la logique catholique», Nettement rifiutava di riconoscere la libertà dei culti come un diritto naturale e riteneva anzi che rivendicarla in maniera illimitata significasse rivendicarla «non plus d'après les principes de 89, mais d'après les principes de 91 et de 93»<sup>52</sup>.

Si delineava così, in tutta la sua interezza, la “terza via” interpretativa di Nettement sui «principes de 1789», una “terza via” basata su due elementi fondamentali: da un lato, lo sforzo di conciliare la fedeltà monarchico-legittimistica, e l'afflato religioso che l'animava, con una visione ben definita e circoscritta della sovranità nazionale e delle istituzioni rappresentative, difendendo, almeno nello specifico caso francese, la preminenza storico-morale della monarchia sulle altre forme di governo; dall'altro, l'accettazione di un «libéralisme chrétien» – come lo definiva Nettement sulla scorta di Godard<sup>53</sup> – declinato più sul piano politico che su quello dei diritti civili e talvolta molto vicino, come sulla libertà di culto, alla posizione intransigente. Proprio per la sua impronta legittimistica, la recensione di Nettement presentava anche alcuni blandi accenni di polemica anti-governativa, ad esempio quando criticava, in relazione all'art. 17 della *Déclaration* sul diritto di proprietà, l'utilità degli espropri compiuti a Parigi dal prefetto Haussmann per costruire i nuovi *boulevards* e soprattutto quando attaccava cautamente i sentimenti bonapartisti di quei cattolici che cercavano «à l'horizon un Constantin ou un Charlemagne qui [...] soutienne le catholicisme avec un bras de chair», e non capivano quanto fosse azzardato e pericoloso «faire dépendre l'existence d'une société spirituelle, comme la société catholique, du bien vouloir d'un homme»<sup>54</sup>.

Definita in questi termini, la linea di Nettement (e, dietro di lui, di Lecoffre e del gruppo legittimista di cui erano entrambi esponenti) aderiva solo in parte a quella di Godard e anzi,

---

<sup>51</sup> Ivi, 6 agosto 1861.

<sup>52</sup> Ivi, 20 agosto 1861.

<sup>53</sup> Cfr. ivi, 6 agosto 1861: «de libéralisme chrétien, pour me servir d'une *heureuse expression* de l'auteur» (corsivo mio).

<sup>54</sup> Ivi, 20 agosto 1861.

pur non lesinando elogi alle doti e agli intenti del «docte», «grave et judicieux aucteur»<sup>55</sup>, Nettement finiva per proporre una lettura dei principî del 1789 sostanzialmente alternativa alla sua, realizzando in maniera più pertinente quell'ideale di ricomposizione moderata tra le varie anime del cattolicesimo che Lecoffre aveva sperato di veder realizzato dall'opera di Godard. Questa diversità di visione non poteva non avere riflessi anche sulle rispettive letture dell'Ottantanove come momento storico. Ed era proprio Lecoffre, in una lettera del 7 luglio (quindi precedente alla recensione di Nettement), a esprimere al professore di Langres le ragioni che gli impedivano, come cattolico e come legitimista, di condividere il punto di vista che questi aveva scelto:

Il semble que vous avez eu cette pensée que l'Assemblée constituante n'avait fait qu'appliquer les règles fournies par les théologiens pour un état de société qui exige la tolérance des opinions, tandis qu'*au contraire c'est aux catholiques d'aujourd'hui à appliquer ces règles aux principes de l'Assemblée constituante*. C'est ce dernier point de vue qui est vrai. En l'adoptant, *l'Assemblée constituante qui s'est mise en révolte contre la constitution de la monarchie et contre son mandat*; qui a été inspirée par les idées philosophiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a détruit l'ancien ordre social fondé sur la loi chrétienne, reste condamnée comme elle le mérite et les catholiques n'en possèdent pas moins le moyen de vivre avec leur temps, de s'entendre avec tous les hommes de bonne foi pour la pratique d'une liberté devenue nécessaire. Votre thèse ainsi posée est toujours vraie, toujours lumineuse, toujours utile. Seulement l'époque de l'application est transportée de 1789 à 1861<sup>56</sup>.

Lecoffre rimproverava a Godard di aver voluto dimostrare che i principî del 1789, già nel momento e nella forma in cui furono elaborati dai costituenti, erano pienamente compatibili con le dottrine dei teologi cattolici più illustri, il che costituiva un'implicita legittimazione dell'opera legislativa dei costituenti. Pur criticando lo spirito e gli intenti anti-cristiani di molti di loro, Godard finiva così per giustificare le premesse ideologiche di una stagione rivoluzionaria – l'Ottantanove – che Lecoffre giudicava non meno distruttiva, politicamente e religiosamente, di quelle successive. Al contrario, il professore di Langres avrebbe dovuto limitarsi a provare che era permesso ai cattolici del 1861 di accettare in sicurezza di coscienza l'applicazione civile dei «principes de 1789», poich  essa, nel contesto specifico del 1861, non contraddiceva formalmente l'insegnamento cattolico. In altre parole, Godard si era posto sul terreno cronologico sbagliato: anzich  cercare di stabilire se era stato giusto e dottrinalmente legittimo proclamare nel 1789 quei princip , avrebbe dovuto limitarsi a provare che era lecito per un cittadino cattolico accettarli nel 1861 cos  com'erano stati formulati ottant'anni prima.

---

<sup>55</sup> Ivi, 24 luglio 1861.

<sup>56</sup> Lecoffre a Godard, 6 luglio 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre» (corsivi miei).

L'aver spostato il fulcro del discorso dal piano, tutto pratico, dell'accettabilità dei principi a quello, tutto teorico, del loro valore intrinseco, della loro ortodossia, costituiva quindi l'evidente discriminazione che separava la linea di Godard da quella di Lecoffre, Nettement e di molti cattolici legittimisti, e proprio sul quel discriminazione si giocavano, in ultima analisi, due letture divergenti dell'Ottantanove, portatore di un contenuto dottrinalmente sano per l'uno (nonostante gli intenti di certi suoi attori), eversore della società cristiana per gli altri.

Pur senza riprodurre nettamente i termini, la linea di Lecoffre e Nettement esprimeva già, nella sostanza, quella distinzione tra "tesi" e "ipotesi", cioè tra l'irrinunciabile ideale definito dalla dottrina cattolica e la sua traduzione pratica necessariamente pattizia e imperfetta, che il padre Curci avrebbe formalizzato in ordine alle libertà moderne, nell'autunno del 1863, in un celebre articolo sulla «Civiltà cattolica»<sup>57</sup>, e che sarebbe poi stata ripresa e ulteriormente sistematizzata da Dupanloup nella sua esegesi smussante della *Quanta cura* e del *Sillabo*<sup>58</sup>. Lecoffre avrebbe desiderato che le riflessioni di Godard sui «principes de 1789» si mantenessero entro i ristretti confini dell'ipotesi, ma egli li aveva inequivocabilmente superati.

## 2.2 La tardiva adesione del «Correspondant»

Fu solo dopo un silenzio di tre mesi che gli ambienti cattolico-liberali decisero di prendere posizione sull'opera di Godard. Questo silenzio prolungato non era segno di disinteresse o indifferenza, bensì testimoniava le apprensioni che l'iniziativa godardiana sollevava anche nei settori del cattolicesimo francese che più potevano dividerla e appoggiarla. Il primo a fare un passo indietro fu «L'Ami de la religion», che per primo aveva annunciato l'uscita del libro, pubblicandone in anteprima un lungo estratto: il direttore Sisson aveva allora informato i lettori che l'opera sarebbe stata presto «objet d'un compte rendu spécial», ma questa recensione non fu mai pubblicata<sup>59</sup>. Questa reticenza desta un certo stupore, soprattutto se si tiene conto che Godard era allora un collaboratore del giornale e proprio in quei mesi aveva fornito all'«Ami de la religion» alcuni articoli di taglio culturale e storico<sup>60</sup>. A quanto risulta da alcune

---

<sup>57</sup> Cfr. [C. M. CURCI], *Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne*, «Civ. Catt.», s. V, vol. VIII (1863), pp. 129-49; il gesuita non faceva altro che riprendere «dans une terminologie particulière», una dottrina tradizionale di ascendenza tomista, come rileva J. LECLERC, *À propos de la distinction de la «thèse» et de l'«hypothèse»*, «Recherches de science religieuses», 41 (1953), pp. 530-4. Su quella distinzione, considerata in una prospettiva analitica di lungo periodo, cfr. anche le riflessioni di G. CUCHET, «Thèse» doctrinale et «hypothèse» pastorale. *Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine*, «Recherches de science religieuse», 103 (2015), pp. 541-65.

<sup>58</sup> Cfr. F. DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865, pp. 105-6 e 139.

<sup>59</sup> Cfr. A. SISSON, *De la liberté des opinions religieuses*, «L'Ami de la religion», 19 maggio 1861.

<sup>60</sup> Cfr. ad esempio la sua recensione al volume di J. CROISSET-MOUCHET, *Saint Anselme d'Aoste, archevêque de Cantorbéry. Histoire de sa vie et de son temps*, «L'Ami de la religion», 3 maggio 1861, e L. N. GODARD, *Gibraltar et la propagande protestante*, ivi, 20 luglio 1861.

lettere, dopo i duri attacchi di Morel, Godard in persona preparò degli articoli di risposta, per inserirli sull'«Ami de la religion», ma Sisson ne aggiornò e infine, ai primi del settembre 1861, ne sospese del tutto la pubblicazione, promettendo però «de prendre lui-même la parole dans le journal et de traiter la question aussi complètement que possible», dopo che tutti i detrattori dell'opera si fossero «expliqués de leur mieux»<sup>61</sup>. In realtà, a quelle date Godard, che si trovava allora a Gibilterra, aveva già rinunciato all'idea di rispondere, preferendo lasciare «au temps le soin de réformer, dans certains esprits, des préjugés [qu'il] [s]'attendai[t] à blesser» e pensando semmai «d'ajouter dans une 2<sup>e</sup> édition, si celle est possible, quelques explications à un petit nombre de points»<sup>62</sup>. Alla fine, «L'Ami de la religion» non ritornò più sulla questione e non pubblicò neppure un rigo sull'opera di Godard dopo l'annuncio di maggio<sup>63</sup>.

Diverso fu invece il caso del «Correspondant». Fin dai primi di luglio, infatti, Lecoffre si era fatto promettere da Cochin che la rivista avrebbe pubblicato una recensione dell'opera di Godard. Cochin la conosceva e, stando all'editore, se ne mostrava complessivamente soddisfatto, sebbene affermasse di andare «un peu plus loin» dell'autore nelle questioni trattate<sup>64</sup>. Di fronte ai duri attacchi di Morel, il comitato di redazione del «Correspondant» non ritenne di potersi esimere dal pubblicare un articolo che analizzasse dell'opera di Godard e ne difendesse gli intenti e le linee essenziali, e ne affidò la stesura a Cochin<sup>65</sup>. La questione, però, era particolarmente delicata e su di essa non tardarono a emergere divergenze tra i collaboratori della rivista cattolico-liberale. Le idee di Cochin, infatti, soprattutto sulla fondamentale questione della libertà religiosa, risultavano più avanzate rispetto alla linea maggiormente moderata rappresentata da Foisset<sup>66</sup>. Fu così che una prima versione dell'articolo, che doveva essere inserita nel numero di agosto, non trovò l'unanime consenso della redazione – o meglio,

---

<sup>61</sup> Cfr. Charles Dallet a Lamy, 2 settembre 1861, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte. Dallet, prete della diocesi di Langres e membro della *Société des Missions étrangères de Paris*, era un amico e collaboratore di Godard; l'intervento di Lamy per sollecitare l'inserimento degli articoli di Godard sull'«Ami de la religion» prova che l'appoggio del personale diocesano non mancò a Godard anche nei mesi di maggior contestazione.

<sup>62</sup> Godard a un amico imprecisato [forse Dallet], 14 settembre 1861, *ibid.*

<sup>63</sup> Del resto, proprio nel settembre 1861 iniziò la trafila legale (condanna di Sisson per aver pubblicato un articolo non firmato, in contravvenzione alla normativa sulla stampa) e politica (tentativo del governo imperiale di acquisire la proprietà e la direzione del giornale per farne un organo ufficioso) che discreditò la reputazione dell'«Ami de la religion» e, insieme al dissesto finanziario, ne sancì la fine, nel giugno 1862; cfr. MAURAIN, pp. 610-1, e M. P. DOUGHERTY, *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion. History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaper*, «The Catholic Historical Review», 77 (1991), pp. 39-41.

<sup>64</sup> Lecoffre a Godard, 6 luglio 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>65</sup> Alla fine degli anni Cinquanta, poiché il comitato di redazione del «Correspondant» espletava le sue mansioni con sempre maggior difficoltà, anche per la frequente assenza da Parigi di molti suoi membri, Cochin, che lavorava e viveva nella capitale, fu spinto ad assumere una specie di direzione informale, collaborando strettamente con il segretario di redazione Pierre-Paul Douhaire e redigendo la cronaca mensile del periodico.

<sup>66</sup> Cfr. ad esempio Montalembert a Foisset, 20 settembre e 1° ottobre 1859, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, nn. 174-5, dove il conte difendeva l'operato di Cochin dalle critiche di Foisset; e Cochin a Foisset, 12 ottobre 1860,

non convinse Foisset – e si decise pertanto di aggiornarne la pubblicazione per «[ne] pas se compromettre sur ce sujet délicat»<sup>67</sup>. Montalembert, invece, che aveva fin da subito criticato la «série d'articles insolents [di Morel] contre le livre de l'abbé Godard»<sup>68</sup>, non solo si mostrò soddisfatto del pezzo di Cochin<sup>69</sup>, ma lo esortò a perseverare su quella strada: «Je désire et j'espère bien vous voir de plus en plus attaché exclusivement au culte des *principes*. Votre article sur ceux de 1789 m'a paru excellent», gli scrisse in settembre. Se il rinvio nella pubblicazione lo aveva sorpreso (il che lascia intendere che egli non fosse stato coinvolto nella decisione), era comunque disposto ad accettarlo, ma alla condizione che l'articolo venisse ulteriormente «développé et renforcé pour le numéro prochain». Di contro alla prudenza di Foisset, il conte incoraggiava quindi Cochin alla radicalità: «Je vous engage à être aussi hardi que possible. Le moment est favorable et la résistance est plus nécessaire que jamais»<sup>70</sup>.

Il pezzo, che uscì infine sul numero del 25 settembre 1861, tentava di mediare tra quegli stimoli contraddittori. Più che un articolo era in realtà una recensione, «un simple exposé de cet écrit». Diversamente da Morel e da Nettement, infatti, Cochin non intendeva analizzare l'opera nelle sue diverse componenti, né focalizzarsi sugli argomenti più sensibili: non aveva, cioè, l'intento di formulare una propria linea sui «principes de 1789», più o meno aderente a quella di Godard; piuttosto egli voleva stemperare i termini di un dibattito che si stava sempre più polarizzando e in cui si delineavano in modo sempre più netto le posizioni contrapposte. Pur elogiando l'opera di Godard e mostrandosi del tutto in sintonia con essa, Cochin tentava insomma di ridimensionarne la portata, presentando le sue tesi come dei luoghi comuni, che nessun cattolico francese pensava ormai più di mettere in discussione:

Oui, grâce à Dieu, à quelque parti qu'on se rattache, on ne s'étonne plus de ces idées, *on les regarde comme des lieux communs*, on prétend les connaître et les accepter, on s'émerveille qu'il en soit fait si grand bruit. Cet aveu, cet étonnement, sont d'inestimables progrès. Car ces principes, passés à l'état de lieux communs dans

---

ivi, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 48: «Nous continuons à être en désaccord sur la liberté de conscience, comme je le vois par une phrase de votre article sur M. Guizot. Mais croyez bien que nous sommes d'accord au moins sur la convenance de ne pas relever cette question en ce moment».

<sup>67</sup> Cochin a Foisset, 22 agosto 1861, *ibid.*, n. 53.

<sup>68</sup> Cfr. ADCO, *Montalembert*, dossier 577 (Extraits du journal *Le Monde* puis *L'Univers*, 1860-70), p. 5. Come si può notare, nell'estate del 1861 Montalembert era già a conoscenza della vera identità dell'autore.

<sup>69</sup> «Je suis charmé que vous avez traité la question des principes de 1789 et riposté à cet insolent abbé Morel»; Montalembert a Cochin, 7 (o 17) agosto 1861, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458.

<sup>70</sup> Montalembert a Cochin, 9 settembre 1861, *ibid.* Questo appello alla resistenza risentiva anche della coeva uscita dell'opera di Ségur, *La révolution*, sulla quale, nella stessa lettera, Montalembert esprimeva giudizi molto severi: «Il [Ségur] y professe avec un cynisme dangereux, dont les dévots ont seuls le secret, l'odieux théorie qui vous avez si bien résumé [...]: quand mes adversaires sont au pouvoir, je leur demande la liberté pour que c'est leur principe; quand j'y suis, je la leur refuse par ce que c'est le mien. C'est à n'en pas croire à ses yeux, mais c'est là, sachez-le bien, le fond de cœur de tout notre clergé».



l'opinion, il s'en faut qu'ils soient des lieux communs dans l'histoire. Ils sont les résultats, laborieusement acquis, de la raison et de la justice, ils sont les fruits tardifs de la civilisation chrétienne, ils sont les garanties lentement obtenues par les faibles contre les forts, ils sont le résumé de l'expérience de l'administration, le reflet des meilleures pratiques de la magistrature, le produit précieux des réflexions des plus sages esprits, ils sont les concessions octroyées par la conscience des meilleurs rois, et, bien loin que les hommes de 1789 les aient inventés, ces principes, il a fallu 1789 années de christianisme, de progrès, de combats, de leçons, pour leur en apporter la notion et leur en révéler l'importance<sup>71</sup>.

Nessun dubbio, quindi, che i principî proclamati dai costituenti del 1789 fossero l'esito di un'elaborazione secolare di matrice cristiana; nessun dubbio che i diritti espressi negli articoli della *Déclaration* fossero non solo conformi alla dottrina cristiana, ma rappresentassero anzi «l'esprit même, la conséquence et souvent la parole de l'Évangile»<sup>72</sup>. Quanto all'identificazione testuale scelta da Godard, Cochin la giustificava con una curiosa antilogia: se era vero che la *Déclaration* appariva pomposa e arrogante, che molti dei suoi autori erano ostili o indifferenti alla religione, che la formulazione di alcuni articoli lasciava a desiderare e dava adito a fraintendimenti, essa andava però accettata così com'era, poiché «des dix-sept articles dont se compose la Déclaration de 1789 sont encore considérés et ont été solennellement proclamés dans l'art. 1<sup>er</sup> de la Constitution de 1852, comme la base du droit public de Français», confondendo i «grands principes de 1789» del legislatore con gli articoli dei costituenti del 1789<sup>73</sup>.

Con la stessa facilità erano risolte le questioni calde della sovranità popolare, del diritto di resistenza, della libertà religiosa e di stampa. Su quest'ultime due – che costituivano i nodi più problematici – Cochin dosava abilmente le parole, fornendo un'interpretazione che compiacere i moderati come Foisset nella forma, ma rimaneva fedele alle sue idee nella sostanza: così la libertà di culto, se veniva abilmente evocata sotto la dicitura di «tolérance religieuse», era tuttavia definita come «l'incompétence de l'Etat à choisir entre [les cultes], l'impuissance de l'Etat d'imposer un culte par la force», e non come un mero diritto positivo che uno Stato poteva cambiare secondo le circostanze, mentre la libertà di pensiero e di espressione, se non era «le déchainement sans bornes et sans répression de toutes les doctrines», costituiva comunque il «droit de penser, de parler, d'écrire sans avoir à consulter un bon plaisir préalable, sans craindre une répression arbitraire, en demeurant soumis à des lois justes appliquées par des magistrats indépendants»<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> A. COCHIN, *Les principes de 89 et la doctrine catholique, par un professeur de grand séminaire*, «Le Correspondant», 54 (1861), pp. 164-5 (corsivo mio).

<sup>72</sup> Ivi, p. 166.

<sup>73</sup> Cfr. ivi, pp. 163-4.

<sup>74</sup> Cfr. ivi, p. 166 (corsivo mio).

Cochin respingeva inoltre le obiezioni di quanti ascrivevano ai principî del 1789 la responsabilità delle distruzioni che si erano prodotte in seguito e sosteneva, con buona pace di tanti legittimisti e intransigenti, che l'Ottantanove non poteva essere semplicisticamente assimilato al 1791 o al 1793; al contrario, per Cochin «des excès de ces horribles années ont été le tombeau sanglant de ces sages maximes de 1789» e quest'ultime «étaient faites pour éviter, si elle avait pu l'être, l'expiation des fautes et des hontes de la fin du dix-huitième siècle, vraies causes de 1793»<sup>75</sup>.

Cochin era convinto di essere nel giusto, così come era consapevole che molti cattolici non condividevano le sue idee e cercavano anzi di confutarle: l'uscita dell'opera di Godard aveva indubbiamente stimolato le varie posizioni a strutturarsi e definirsi in maniera più precisa. Cochin se ne rendeva conto, ma non intendeva farsi prendere dal gioco delle dimostrazioni incrociate: non voleva convincere chi non la pensava come lui (pur lasciando intendere che non pensarla come lui significava «manquer à la bonne foi»), bensì difendere l'idea che i cattolici potessero e dovessero convivere anche mantenendo tra loro una certa difformità di vedute, senza pretendere che la Chiesa intervenisse in continuazione per consacrare le une e condannare le altre:

Entre les opinions qui divisent les catholiques en France et ailleurs, je sais bien de quel côté est, à mon avis, la raison. Mais de quel côté est l'Eglise? Elle est du côté des bonnes intentions et des bonnes actions, elle nous engage à servir de notre mieux nos opinions sincères, à ne pas lui demander sans cesse d'approuver ceci ou de condamner cela, et à vivre en paix.

Piuttosto bisognava unire tutte le energie cattoliche contro i nemici della Chiesa, ed era proprio ad essi che inferiva «un coup redoutable» l'opera di Godard,

en démontrant [...] que si les principes de 89 ne sont pas des *conquêtes*, ce ne sont pas des erreurs; s'ils ne sont pas sacrés, ils ne sont pas coupables; conformes à la raison, ils ne sont pas contraires à la religion, et on peut les adopter, les professer et les propager hautement, sans désobéir à l'Eglise, tandis qu'on ne peut les opposer à l'Eglise sans manquer à la bonne foi<sup>76</sup>.

L'appello “irenico” di Cochin si poteva leggere in due modi. Da un lato, esso traduceva una componente, per così dire, strutturale del pensiero cattolico-liberale (o quantomeno dei suoi esponenti più consapevoli e conseguenti), cioè l'idea che la Chiesa dovesse sì ispirare e permeare la società, ma senza pretendere di definire univocamente le forme che essa doveva

---

<sup>75</sup> Ivi, pp. 166-7.

<sup>76</sup> Entrambe le citazioni ivi, p. 167.

assumere, lasciando agli uomini, ai cittadini cattolici l'autonomia di seguire opinioni e opzioni diverse, secondo i tempi e i contesti; un'idea, questa, basata sulla convinzione che l'intervento definitorio della Chiesa (in termini magisteriali) non dovesse esercitarsi indiscriminatamente su tutti gli ambiti della vita e del pensiero umano, ma solo su quelli dottrinalmente vincolanti, secondo l'adagio: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». Dall'altro, l'atteggiamento di Cochin tradiva una certa apprensione e rispondeva, tatticamente, alla volontà di gettare acqua sul fuoco di un dibattito che aveva assunto in pochi mesi notevole ampiezza, toccando alcuni degli aspetti cruciali del rapporto tra Chiesa e società moderna. Desiderosi di difendere uno *statu quo* reso sempre più precario dall'intransigenza romana (di cui era eloquente e recente prova l'allocuzione *Iamdudum cernimus* del 18 marzo 1861), i cattolici liberali non avevano alcun interesse a forzare la situazione, cercando di ottenere a tutti i costi un'improbabile sanzione teologica per le proprie idee (su questo punto, la baldanza dimostrata da Montalembert nella sua lettera a Cochin era piuttosto isolata). L'opera di Godard, insomma, costituiva per loro più un impaccio che una risorsa, un azzardo che rischiava di sconvolgere precari equilibri mantenuti fino ad allora a costo di notevoli sforzi diplomatici e di fornire un'arma ai loro avversari: scegliendo di discutere i principî del 1789 sul piano teorico, il professore di Langres si era avventurato su un terreno impervio, che favoriva inevitabilmente gli intransigenti e su cui, per di più, non vi era uniformità di vedute tra gli stessi cattolici liberali. Checché ne pensasse Montalembert, la linea difensiva adottata da Cochin e dal «Correspondant» consisteva nel ridimensionare e minimizzare la portata dell'iniziativa godardiana, pur lodandone il valore, appellandosi alla libertà di opinione che vigeva in simili questioni e sperando che il dibattito che essa aveva innescato si smorzasse da solo e non producesse ulteriori strascichi. L'intervento censorio di Roma, nella primavera del 1862, deluse però quelle speranze, mettendo a nudo l'errore di calcolo dell'incauto professore<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Nel luglio 1862 uno dei redattori del «Correspondant», Léopold de Gaillard, scriveva, in merito alla condanna dell'opera di Godard: «Le naïf abbé Godard qui croyait avoir décrété la formule théologique de la liberté, expie son erreur entre deux vieux théologiens de l'index chargés de l'instrumenter. [...] Pour moi, j'aimerais à voir le *Correspondant* se dégager de ces pauvres querelles où il risque de se faire condamner par Rome sans parvenir à contenter le public libéral. Le temps travaille visiblement pour nous; ne brusquons rien, mais ne reculons pas»; Gaillard a Roselyne de Forbin d'Oppède, 29 luglio 1862, in J. R. PALANQUE, *Le cercle de Mme de Forbin et le premier Concile du Vatican*, «RHEF», 145 (1962), p. 57.

### 3. Una conciliazione intransigente? La lettura dei «principes» di Henri Ramière

#### 3.1 Principi del 1789 e regalità sociale di Cristo

Nel corso del 1861 il sintagma «principes de 1789» si era così imposto in maniera sempre più marcata nel dibattito cattolico, non solo a livello di elaborazione dottrinale (come era il caso dell'opera di Godard), ma anche a livello di polemica giornalistica e di divulgazione in senso lato (come provava il “catechismo” anti-rivoluzionario di Ségur). Che li si respingesse, in maniera più o meno radicale, o si cercasse di dimostrarne la piena ortodossia, quei principi si erano ormai conquistati un innegabile diritto di cittadinanza nel vocabolario cattolico francese, meritandosi un'esclusività di impiego (rispetto ad altre formule alternative) impensabile fino a pochi anni prima. Questa situazione dipendeva, certo, dall'insistenza con cui quei principi venivano rivendicati e utilizzati a fini polemici dalla stampa anticlericale negli anni caldi della questione romana, ma rispondeva anche alla generale affermazione di quel sintagma nel linguaggio pubblico e, quindi, alla necessità della pubblicistica cattolica di adeguarvisi a quella situazione e confrontarsi con gli avversari sul quello che era, in sostanza, il loro terreno terminologico. A questo riguardo, l'opera di Godard aveva indubbiamente svolto una funzione di apripista, suscitando una variegata catena di reazioni, contraddittorie o emulative che fossero, e aveva soprattutto contribuito, a fronte della generale incertezza cattolica, a definire con precisione il contenuto di quei principi, individuando nella *Déclaration* la loro più veridica traduzione testuale. La scelta del professore di Langres non era priva di insidie per chi tentava di comporre quei principi con la dottrina della Chiesa, eppure non tardò a imporsi in ambito cattolico: Morel, Nettement, Ségur, Cochin e altri dopo di loro, pur apprezzando in maniera sensibilmente diversa i «principes de 1789» non misero in discussione la fondatezza della loro identificazione con i diciassette articoli; e anche chi, come i legittimisti moderati, mostrava di preferire riferenti testuali diversi, riconosceva nondimeno che la *Déclaration* costituiva l'unico documento su cui cattolici e società moderna potevano discutere di «principes de 1789».

A quell'inedito interesse cattolico per il sintagma e per la *Déclaration* non corrispondeva, però, una reale disponibilità a comprenderne l'essenza storico-politica e a studiarne i molteplici significati: la prospettiva puramente filologica e destoricizzante di Godard era assunta di fatto da tutti i commentatori cattolici, a prescindere dai rispettivi orientamenti, e alla stessa attenzione terminologica per i principi del 1789 non corrispondeva quasi mai il sincero tentativo di ripensare il ruolo della Chiesa e della religione nei confronti dei valori della modernità post-rivoluzionaria (o quantomeno di discutere criticamente quella relazione problematica), bensì presentava i tratti di un'operazione retorica e apologetica, sotto la quale ciascun

gruppo cattolico continuava a perseguire le proprie strategie politico-religiose e manteneva inalterata la propria visione della realtà. Di questo atteggiamento fornivano un esempio emblematico due opere pubblicate dal gesuita Henri Ramière tra l'autunno del 1861 e la primavera del 1862: *L'Eglise et la civilisation moderne* e *Les espérances de l'Eglise*.

In realtà, più che di due opere distinte si trattava di una stessa opera, dal momento che la prima non era altro che l'anticipazione di una parte della seconda e vi si ritrovava integralmente riprodotta. Prendendo le mosse dalle promesse di rigenerazione morale e sociale insite nella definizione dogmatica dell'immacolata concezione di Maria (1854)<sup>78</sup>, Ramière era convinto che mai come in quel momento burrascoso del XIX secolo i cattolici dovessero sperare «de voir le triomphe de Marie suivi du triomphe de l'Eglise et de la régénération du monde», ed egli intendeva provare in maniera persuasiva la fondatezza di tali speranze, individuandone le basi «soit dans l'Ecriture, soit dans la tradition catholique, soit dans les données de la raison éclairée par la foi»<sup>79</sup>. L'opera si articolava quindi in tre parti: nella prima («Les lois de la Providence») Ramière analizzava i disegni divini che presiedevano allo svolgimento della storia<sup>80</sup>, nella seconda («Les tendances sociales») le idee dominanti della società moderna e nella terza («Les promesses de Dieu») i simboli e i segni profetici che preannunciavano il vicino trionfo della Chiesa e l'instaurazione del suo «empire» sull'umanità intera. Tutti questi elementi concorrevano a dimostrare quello che per Ramière assurgeva quasi a una certezza di fede, ovvero che «rien n'empêchera le Tout-Puissant de tenir l'engagement solennel qu'il a pris de donner toutes les nations en héritage à son Fils et de le mettre en possession de tous les confins de la terre»<sup>81</sup>, instaurando così quella regalità sociale di Cristo, ugualmente estesa agli individui e alle collettività, che costituiva l'unico rimedio ai mali della società moderna<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> L'opera si apriva con una citazione tratta dalla bolla di definizione *Ineffabilis Deus*: «Certissima spe et omni prorsus fiducia nitimur ut ipsa beatissima Virgo velit efficere ut sancta Mater Ecclesia, cunctis amotis difficultatibus cunctisque profligatis erroribus ubicumque gentium floreat; ut omnes errantes ad veritatis semitam redeant; ac fiat unum ovile et unus pastor»; H. RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, Paris 1861 [ma 1862], p. VII, con qualche taglio rispetto al passo originale. Sulla cornice mariologica dell'opera cfr. in generale ivi, pp. XI-XVII. A più riprese (cfr. ivi, pp. XIII-XIV e 658-65) Ramière si rifaceva all'interpretazione del gesuita Giuseppe Calvetti, che, in una prospettiva intransigente, collegava strettamente la definizione dogmatica alla sconfitta degli errori e delle tendenze eterodosse della società moderna; cfr. [G. CALVETTI], *Congruenze sociali di una definizione dogmatica sull'Immacolato Concepimento della B. V. Maria*, «Civ. Catt.», 3 (1852), s. I, vol. VIII, pp. 377-96, poi in traduzione francese su «L'Univers», 25-26 e 28 aprile 1852. Su questi aspetti cfr. ora D. MENOZZI, *Contro la modernità politica. L'Immacolata concezione di Maria*, «Politica e religione», s.n. (2014), pp. 149-76, in part. pp. 154-61.

<sup>79</sup> RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, p. XVII.

<sup>80</sup> Sulla teologia della storia espressa da Ramière in questa parte cfr. l'ampia analisi di A. MATABOSCH SOLER, *La Iglesia y sus esperanzas. Algunas opiniones modernas acerca del porvenir de la Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 59-72.

<sup>81</sup> RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, p. XIX.

<sup>82</sup> Su questi aspetti del pensiero di Ramière, correlati al culto del S. Cuore, cfr. D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001, pp. 108-33.

Ora, nell'abbondanza ed eterogeneità delle questioni affrontate e dei materiali utilizzati, Ramière non trascurava i «principes de 1789», che egli passava in rassegna nella seconda parte dell'opera, quella dedicata alle tendenze della società moderna<sup>83</sup>. Ciò che colpiva, nella trattazione del gesuita, non era tanto la scelta di soffermarsi a lungo su quei principî, ormai diventati argomento ineludibile per ogni teologo politico che si rispettasse, quanto l'atteggiamento morbido e conciliante, almeno nei toni, che egli adottava verso di essi, un atteggiamento ben diverso dagli accenti acrimoniosi e totalmente repulsivi impiegati da autori intransigenti come Morel e Ségur. In effetti, sebbene presentasse un'evidente impostazione intransigente, l'opera di Ramière era nondimeno pervasa da un forte spirito di conciliazione, che si traduceva nel tentativo di ricomporre realtà e dottrine tra loro contraddittorie in un quadro armonico e coerente, nel quale ogni tendenza, inserita nella giusta ottica e opportunamente corretta, poteva integrarsi e trovare legittimità.

Se quello spirito “irenico” non modificava l'impostazione ideologica e le linee di fondo del pensiero di Ramière, lo spingeva nondimeno a cercare con particolare insistenza punti di contatto e di affinità tra idee diverse ed eterogenee: così la visione intransigente e anti-liberale delle *Considérations sur la France* e delle *Soirées de Saint-Petersbourg* di Maistre, e dell'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* di Juan Donoso Cortés veniva tranquillamente coniugata con gli accenti liberali di *Les intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle* di Montalembert e della *Démocratie en Amérique* di Tocqueville<sup>84</sup>, e il gesuita non esitava a paragonare la propria opera a quella quasi coeva di Guizot, *L'Eglise et la société chrétiennes en 1861*, ravvisando entusiasticamente in essa «l'aurore de ce rapprochement si désirable des hommes de bonne volonté» che anch'egli perseguiva con la propria<sup>85</sup>. Tale pluralità di riferimenti lasciava intravedere l'eclettismo di

---

<sup>83</sup> Questa sezione – come si è detto – fu pubblicata nel dicembre 1861 con il titolo di *L'Eglise et la civilisation moderne*, per offrire ai lettori un'opera più breve e accattivante, viste le molte questioni di attualità che vi erano trattate. Per comodità i brani citati verranno presi da *Les espérances de l'Eglise*, che non differisce sostanzialmente dalla prima opera.

<sup>84</sup> Cfr. RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, pp. 292-3, 466-7, 480-8 (per Montalembert), pp. 272-8, 280-1, 299 (per Tocqueville). Di Tocqueville Ramière aveva sicuramente letto anche *L'ancien régime et la révolution*, su cui egli prese diversi appunti; cfr. AFCJ, *Ramière*, ERTm 56, «Notes de lecture».

<sup>85</sup> Cfr. Ramière a Guizot, 10 novembre 1861, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 75: «C'était déjà pour moi une douce consolation de me voir, moi jésuite, combattre à vos côtés pour l'Eglise dans cette grande lutte où un si grand nombre de ses enfants prennent parti contre elle pour la Révolution. Cette consolation n'a fait que s'accroître lorsque j'ai pu lire votre bel ouvrage. *Combien j'y ai trouvé d'admirables pages que je vous eusse volontiers empruntées si votre livre eût paru avant le mien!* [...] Mais si je partage vos craintes, je partage aussi vos espérances, et en cela je me trouve bien plus d'accord avec vous qu'avec un grand nombre de mes frères, pour lesquels l'avenir n'a que des menaces. Je suis heureux encore de voir cet accord se maintenir lorsqu'il s'agit des moyens à proposer, soit à la société, soit à l'Eglise, pour sortir de la crise actuelle. [...] Quant à l'Eglise, vous lui déclarez avec une franchise qui ne peut que nous plaire, que pour ramener à elle la société elle doit séparer nettement sa cause de celle de l'absolutisme et arborer sans arrière-pensée le drapeau de la liberté religieuse. J'ai lieu d'espérer que, pour la première de ces conditions, mon livre vous prouvera surabondamment qu'elle est acceptée par l'Eglise. La seconde est acceptée également, s'il s'agit de reprouver l'emploi de moyens coercitifs pour ramener les âmes à la vérité. Que s'il s'agissait de reprouver la protection que

un autore che, per quanto già solidamente incardinato nel network intransigente dei fratelli Veuillot e degli ex-collaboratori dell'«Univers»<sup>86</sup>, non ne condivideva ancora appieno il feroce anti-liberalismo (di cui sarebbe invece diventato uno dei principali campioni negli anni successivi al *Sillabo* e alla *Quanta cura*) e dimostrava ancora – retaggio forse di una sua prolungata permanenza in Inghilterra – «une certaine sympathie pour les aspects démocratiques des pays anglo-saxons»<sup>87</sup>.

Ramière non rigettava quindi del tutto il concetto di liberalismo, non sfuggendogli l'alto valore simbolico che gli attribuivano i patrocinatori della società moderna, ma preferiva metterlo al servizio della propria tesi, dopo averlo sagomato in maniera tale da renderlo conforme alla proposta politico-religiosa di instaurare su tutta l'umanità la regalità sociale di Cristo. Egli distingueva infatti tra un «vrai» e un «faux libéralisme»: il primo si identificava sostanzialmente con la causa della Chiesa, l'unica che esprimesse una «notion éminemment libérale de l'autorité» e tutelasse veramente la dignità e la libertà dell'uomo, mentre il secondo coincideva con il liberalismo propriamente detto, il quale, pur senza giungere agli eccessi ideologici dei rivoluzionari, finiva di fatto per favorirli, difendendo una concezione erronea della libertà umana, indifferente tra bene e male e tutta incentrata sulla rivendicazione di diritti ma non dei relativi doveri. Il punto dirimente, rispetto a cui si dovevano misurare e giudicare le diverse posizioni, era per Ramière l'accettazione della «souveraineté divine» in tutte le sue prerogative: se il vero liberalismo, cioè il liberalismo cristiano, la riconosceva e la Rivoluzione la negava totalmente, i falsi liberali pretendevano invece di tenere una linea mediana, professando indifferenza dottrinale e rifiutando di ammetterla praticamente; ma poiché «la souveraineté divine est un droit à l'égard duquel il est impossible de demeurer indifférent», quella loro posizione si traduceva di fatto in un'opposizione non meno pericolosa di quella dei rivoluzionari, anzi più subdola<sup>88</sup>.

---

doivent à l'Eglise les sociétés qui jouissent de l'inestimable bienfait de l'unité religieuse, c'est ce que l'Eglise ne fera jamais, il est vrai; mais c'est aussi, Monsieur, ce que votre équité ne saurait exiger d'elle» (corsivi miei).

<sup>86</sup> Ramière era in rapporti epistolari con Du Lac (cfr. AFCJ, *Ramière*, ERTm 101), collaborava con la «Revue du monde catholique», diretta da Eugène Veuillot, e sosteneva il periodico intransigente «Le Croisé», di Georges Seigneur ed Ernest Hello, ai quali procurò una lettera papale di approvazione durante il suo soggiorno a Roma nel marzo-aprile 1861; cfr. Du Lac a Ramière, 8 maggio 1861, *ibid.* e P. VALLIN, *Deux lettres d'Ernest Hello au Père Ramière*, «Le Messager du Cœur de Jésus», 137 (1962), pp. 604-6.

<sup>87</sup> Nel 1847-49 Ramière insegnò filosofia e teologia nel collegio di Stonyhurst, in Inghilterra, dove era stato inviato per prepararsi a un incarico missionario in America, che però non si concretizzò. Sulla figura di Ramière cfr. J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, vol. IV, Paris 1922, pp. 47-51, 169 e 174-6, *Le père Henri Ramière de la Compagnie de Jésus*, Toulouse 1934, P. VALLIN, *Le père Henri Ramière (1821-1884)*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 86 (1985), pp. 24-34 (la citazione ivi, p. 27) e la voce del medesimo autore in DSP, 13 (1988), coll. 63-70.

<sup>88</sup> Riferimenti sparsi ai concetti di vero e falso liberalismo in RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, pp. 250, 254-6, 379, 381-3; un esempio dell'indifferenza dei falsi liberali, che esprimeva un'implicita resistenza alla sovranità divina, era individuato dal gesuita nella celebre formula «l'Eglise libre dans l'Etat libre».

Appare evidente che la nozione di liberalismo impiegata da Ramière non aveva niente a che vedere con quella dei liberali (compresi gli stessi cattolici liberali) e si fondava su un'idea estremamente ristretta della libertà umana, sostanzialmente circoscritta alla facoltà di riconoscere e abbracciare la verità, cioè la religione cattolica, in tutte le sue articolazioni dottrinali e socio-politiche. Nel suo discorso, pertanto, quella nozione veniva ridotta a una mera etichetta aggregante, che egli apponeva su un prodotto profondamente diverso dall'originale, con l'intento di tendere la mano alle posizioni cattolico-liberali, rappresentate *in primis* da Montalembert<sup>89</sup>, sforzandosi di dimostrare la loro intima coerenza rispetto alla propria visione politico-religiosa. Si trattava di una scelta eminentemente strategica che, se indicava una certa duttilità e disponibilità terminologiche, non modificava la sostanza intransigente del suo pensiero.

In quella stessa prospettiva andava inquadrato anche il discorso di Ramière sui principi del 1789. Egli partiva dalla constatazione che essi, espressi da «cette fameuse déclaration des droits de l'homme qui a mis fin à l'ancien régime et qui a servi de fondement à la plupart des constitutions modernes», costituivano il «résumé» che la stessa società moderna aveva fornito delle proprie peculiari tendenze, quelle tendenze di cui Ramière intendeva provare la conformità con le aspirazioni e le speranze della Chiesa<sup>90</sup>. Quei principi erano quindi il primo e più naturale banco di prova su cui verificare la fondatezza della sua tesi:

un grand nombre d'esprits sincères demeurent persuadés que l'Eglise catholique enveloppe dans une même réprobation les principes de 1789 et la société établie sur ces principes. Nous avons déjà dissipé plus d'un malentendu; mais nous touchons en ce moment au *malentendu suprême*. Nous avons la confiance qu'il ne résistera pas plus que les autres à la netteté et à la franchise de nos explications<sup>91</sup>.

Una volta di più, la *Déclaration* veniva presentata come la formula testuale dei principi del 1789, e il fatto che Ramière – come Ségur prima di lui – non ritenesse necessario spendere una parola per spiegare ai lettori il senso di quell'identificazione, dimostrava che essa si era a tal punto radicata negli ambienti cattolici, anche intransigenti, da apparire quasi un'ovvietà. Il gesuita sospettava però che la *Déclaration*, pur così celebre, non fosse troppo conosciuta dal suo pubblico e si affrettava quindi a inserirne integralmente il testo. Una volta fissati i termini della questione, egli s'inoltrava nell'analisi, focalizzandola sui due temi che abbiamo già visto

---

<sup>89</sup> Non a caso Ramière lasciò personalmente una copia di *L'Eglise et la civilisation moderne* presso l'abitazione parigina di Montalembert, il quale, prima di aver avuto modo di leggerla, complimentava l'autore di essersi «tenu à l'écart de la funeste école, trop prépondérante parmi nous, qui prêche chaque jour l'incompatibilité du catholicisme et de la civilisation moderne»; Montalembert a Ramière, 20 dicembre 1861, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 103. Sfortunatamente non sappiamo quali furono le impressioni di Montalembert dopo la lettura.

<sup>90</sup> RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, p. 356.

<sup>91</sup> Ivi, p. 357 (corsivo mio).



maggiormente dibattuti dai commentatori di Godard: il problema della libertà di coscienza e quello della sovranità, che stava particolarmente a cuore al gesuita.

Quanto al primo punto, Ramière delineava innanzitutto – proprio come Godard – le due posizioni sostenute dai cattolici del tempo in merito alla libertà di coscienza: da una parte vi era il «certain nombre de [catholiques] les plus dévoués», per i quali quella libertà non solo non era contraria alla dottrina evangelica, ma ne era un «légitime écoulement», per cui, se nel tempo la Chiesa aveva formulato giudizi e tenuto comportamenti ad essa contrari, ciò era da imputare «soit aux circonstances particulières des temps, soit à la faillibilité personnelle qui accompagne l'infaillibilité doctrinale des premiers pasteurs»; dall'altra parte si ponevano quei cattolici «également dévoués» i quali ritenevano non si potesse mettere in dubbio la ripetuta condanna della libertà di coscienza da parte di tutti teologi e tutti i papi, «depuis saint Augustin jusqu'à Suarez, et depuis saint Grégoire I<sup>er</sup> jusqu'à Grégoire XVI», né il fatto che il loro unanime insegnamento avesse un indiscutibile valore dottrinale e dogmatico<sup>92</sup>. Ora, diversamente da Godard, Ramière non rimaneva neutrale rispetto a queste due posizioni ma si schierava apertamente per la seconda. Nondimeno egli non rinunciava a definire i confini di una libertà di coscienza pienamente compatibile con la teologia cattolica e il magistero ecclesiale. Secondo Ramière, infatti, la libertà di coscienza non consisteva nella «complète indépendance de la raison humaine à l'égard de Dieu même», cioè nel «pouvoir d'adhérer indifféremment à la vérité et à l'erreur», poiché ciò avrebbe costituito la negazione stessa della coscienza, la cui essenza risiedeva nella facoltà di distinguere il giusto dall'ingiusto<sup>93</sup>. La vera libertà di coscienza, al contrario, esprimeva la possibilità di aderire liberamente alla verità e, in quanto tale, la Chiesa non solo non la condannava ma ne era la prima paladina. Ciò che invece non poteva essere assolutamente accettato in un'ottica cattolica era ammettere in principio la libertà di combattere la verità. A ciò ostava non solo «l'autorité souveraine que l'Eglise a reçue de Dieu», ma gli stessi «droits de la conscience humaine» e «l'intérêt de la société», giacché privava la coscienza di quella certezza morale che era il primo fondamento alla conoscenza e al compimento dei suoi doveri<sup>94</sup>, e la società di quella «communauté de croyance» su cui si fondava la sua «communauté d'action», e quindi «l'essence même de la société, la source de sa force et le principe de tous ses progrès»<sup>95</sup>. Se però si passava dal piano dottrinale a quello

---

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, pp. 263-5.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, pp. 266-7.

<sup>94</sup> Scriveva a riguardo Ramière: «La vraie liberté de ma conscience est la faculté de faire le bien sans entraves et par conséquent de le connaître sans erreur, et non la liberté de choisir pour mon intelligence entre l'erreur et le doute, et pour ma volonté, entre les différentes passions, celle qui doit m'asservir»; *ivi*, p. 279.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 281.

pratico, allora Ramière ammetteva che ci si potesse «contenter» della libertà dei culti in quelle società «constituée[s] en dehors de l'Eglise, et dont les membres, dans une proportion plus ou moins considérable, professent des doctrines contraires à la sienne», ma negava che essa potesse essere rivendicata sempre e comunque, ad esempio in un paese istituzionalmente cattolico. Su quel punto il gesuita, pur riconoscendo la purezza delle loro intenzioni, doveva dunque prendere le distanze da quei cattolici «qui voient dans cette liberté l'état normal de la société humaine», poiché «la liberté des cultes, ainsi posée en principe, est la négation de la royauté de Jésus-Christ»<sup>96</sup>.

La posizione di Ramière sulla libertà dei culti risultava quindi pienamente conforme a quella intransigente di Morel e Ségur, i quali ne avevano desunto una condanna senza appello dell'art. 10 della *Déclaration*. Ramière, invece, perveniva a una diversa conclusione e affermava, invero con una sbrigatività che sembrava tradire un certo impaccio, che l'articolo in questione non presentava «autres difficultés» oltre a quelle già discusse, e risolte, nella parte sulla libertà di coscienza, per cui non necessitava di essere ulteriormente analizzato. Il gesuita evitava così di esprimere apertamente un giudizio sull'articolo che più di tutti ostava a un'interpretazione strettamente cattolica della *Déclaration*, ma allo stesso tempo non emetteva alcuna sentenza e lasciava intendere che il testo potesse essere in buona sostanza avallato<sup>97</sup>.

L'altro polo tematico su cui si concentrava l'analisi di Ramière era quello espresso dagli articoli 2-6, «qui renferment la théorie des fondements de la société, à savoir, de la souveraineté qui donne à la société son unité et son existence, de la loi par laquelle cette souveraineté s'exerce et des droits sociaux dont la loi est destinée à fixer les limites»<sup>98</sup>. Su quegli argomenti fondamentali la *Déclaration* poteva essere letta in due maniere contrapposte. Secondo la prima, i legislatori del 1789 avevano inteso definire solo l'origine «immédiate» dei diritti sociali, senza compromettere in alcun modo i diritti di Dio: scrivendo che la sovranità risiede nella nazione, essi volevano semplicemente ribadire che «le consentement général de la société a été nécessaire à l'origine pour donner au pouvoir son existence et pour en déterminer la forme, le sujet et les limites», e ugualmente, dichiarando nell'art. 6 che la legge è espressione della volontà generale, essi esprimevano la necessità che la società concorresse, in modo diretto o indiretto,

---

<sup>96</sup> Cfr. ivi, pp. 286-94. Si noti che Ramière escludeva espressamente Montalembert dal novero dei cattolici sostenitori della libertà di culto in principio, basandosi sul seguente passo di *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*: «si on pouvait supprimer la liberté de l'erreur et du mal, ce serait un devoir. Mais l'expérience prouve que, dans notre société moderne, on n'en peut venir complètement à bout»; cfr. ivi, pp. 292n-3n. Occorre inoltre precisare che Ramière ricorreva raramente al termine «liberté des cultes» (cfr. ad esempio ivi, pp. 285 e 293-4), preferendo di solito parlare genericamente di «liberté», senza ulteriori specifiche.

<sup>97</sup> Cfr. ivi, pp. 362-3.

<sup>98</sup> Ivi, p. 363.

all'attività legislativa, ma non la pretesa di attribuire alla collettività umana il potere di rendere vincolante quella legge, potere che spettava esclusivamente all'autorità divina. Se interpretato in questi termini, il principio della sovranità popolare insito nella *Déclaration* rispecchiava del tutto l'insegnamento dei teologi ultramontani e non aveva contro di sé che «l'école gallicane, qui fait dériver immédiatement de Dieu le pouvoir des princes»<sup>99</sup>. Ramière non nascondeva di ritenere quell'interpretazione pienamente soddisfacente e ortodossa e auspicava che essa venisse «authentiquement admise». Anche lui, come Godard, pareva quindi propendere per quel filone teologico-politico che, appoggiandosi alla tradizione scolastica, in particolare alle teorie di Bellarmino e Suárez, rivendicava una concezione della sovranità «plus favorable aux droits des peuples et plus disposé[e] à mettre des limites aux pouvoirs des princes». Profondo conoscitore dell'opera di Suárez e convinto assertore del neotomismo<sup>100</sup>, Ramière non esitava a richiamarsi alle dottrine scolastiche sull'origine e la trasmissione del potere, contrapponendole a quelle che egli ascriveva ai teologi gallicani<sup>101</sup>.

Vi era però anche un secondo modo di leggere la *Déclaration*, diametralmente opposto al primo, in base al quale i principi del 1789 erano interpretati come una negazione totale «de la doctrine de l'Evangile relativement aux droits et aux devoirs sociaux»<sup>102</sup>. Secondo i rivoluzionari, infatti, gli articoli relativi alla sovranità nazionale costituivano un riassunto della dottrina contrattualistica di Rousseau, cioè, ammettendo l'indifferenza di Dio di fronte alle questioni umane, individuavano nella volontà e nel libero consenso degli uomini riuniti in società l'unico fondamento dei doveri e delle regole sociali; in questo modo, pertanto, rivendicare la sovranità nazionale significava negare formalmente la sovranità di Dio. La Chiesa non poteva ovviamente accettare quell'interpretazione, e Ramière sviluppava un lungo e dettagliato ragionamento per dimostrare che essa non solo era empia e immorale (negando i diritti di Dio

---

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, pp. 364-5. Non si può fare a meno di notare la grande affinità tra questi passi dell'opera di Ramière e molte pagine di Godard; ad esempio, come non leggere dietro alla frase «le législateur de 1789 n'a eu en vue que l'origine immédiate des droits sociaux» un'eco dell'obiezione di La Luzerne a Lameth ripresa da Godard nel suo commento all'art. 4? Resta il fatto che Ramière non cita mai l'opera di Godard, per quanto si potrebbe pensare che il gesuita potesse avere in mente la sua opera alludendo a «ceux qui soutiennent cette interprétation» (*ivi*, p. 363).

<sup>100</sup> Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, Ramière pubblicò alcuni studi su questi temi: cfr. *De la théologie scolastique*, «Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire», 3 (1858), pp. 3-98, poi pubblicato in brochure, e *Etudes sur Suarez*, «Revue du monde catholique», 2 (1862), pp. 370-81.

<sup>101</sup> Cfr. RAMIÈRE, *Les espérances de l'Eglise*, pp. 370-3. «En quoi donc diffèrent-ils [gli ultramontani] de l'école du droit divin, c'est-à-dire de l'école gallicane? Le voici. Selon les premiers, le consentement, soit exprès soit implicite, des membres de la société transmet réellement l'autorité; tandis que, suivant les docteurs gallicans, ce consentement n'est nullement nécessaire, et lors même qu'il intervient, il ne fait que désigner le sujet de l'autorité, sans la conférer réellement»; *ivi*, p. 372 (corsivo mio). In un'appendice, intitolata «Vrai libéralisme de l'école ultramontaine» (*ivi*, pp. 726-35), Ramière riportava alcuni brani di Tommaso d'Aquino, Bellarmino e Suarez relativi all'origine del potere, ai doveri dei principi e al diritto dei popoli di resistere all'oppressione.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 366.

e l'unica autorità capace di fondare la moralità), ma anche tirannica verso la coscienza (sottomettendola all'infallibilità della volontà generale) e quindi anti-sociale, poiché se «le but de toute association politique» – come recitava l'art. 2 della *Déclaration* – era la difesa della libertà, nessuna libertà era più preziosa e fondativa della «liberté de conscience véritable, qui consiste dans le pouvoir d'embrasser la vérité»<sup>103</sup>. L'alternativa non poteva essere più netta:

Il n'y a que deux souverainetés possibles: la souveraineté de Dieu, dont la libre reconnaissance par l'homme est la condition de la moralité, de l'ordre, de la vraie perfection; et la souveraineté de l'homme qui, à défaut des droits qui lui manquent, doit nécessairement s'appuyer sur la force et qui, au lieu de la perfection morale, ne peut apporter aux volontés qui lui obéissent que l'ignominie de la servitude.

E senza la sovranità di Dio non poteva esservi vera libertà, poiché

la liberté, qui n'est que l'indépendance dans l'usage des droits, suppose l'existence de ces droits; les droits supposent des devoirs réciproques qui en garantissent la conservation; les devoirs supposent une autorité qui les établisse et qui leur donne une sanction; enfin aucune autorité n'est possible qu'autant qu'elle repose sur la souveraineté de Dieu, comme sur une base inébranlable<sup>104</sup>.

L'interpretazione rivoluzionaria della sovranità nazionale finiva così per minacciare lo stesso ordine sociale. Ramière, quindi, pur ammettendo che tra la teoria roussoviana e quella della *Déclaration* vi fosse una «grande analogie» e che nel documento del 1789 non si facesse alcun riferimento né alla sovranità né ai diritti di Dio<sup>105</sup>, rigettava quell'interpretazione come inaccettabile, in quanto contraria agli interessi stessi di quella società moderna di cui il gesuita intendeva dimostrare la prossimità con la Chiesa.

Alla luce di queste considerazioni, alle quali aveva cercato di conferire la serrata logicità del ragionamento sillogistico-scolastico, Ramière poteva quindi concludere che la Chiesa non riprovava i principi/articoli del 1789 né nel loro insieme, che era anzi «parfaitement conforme à l'enseignement chrétien», né in quelle poche parti che potevano dar adito a dubbi dottrinali, ma che si erano rivelate interpretabili in una maniera del tutto ortodossa. L'unica cosa che la Chiesa, nell'interesse stesso della società, non poteva accettare era «l'interprétation athée donnée à ces principes»<sup>106</sup>. Ramière riusciva così a comporre tra loro la *Déclaration* e la sua concezione rigidamente intransigente della libertà, senza riscontrare alcuna contraddizione che

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 380.

<sup>104</sup> Ivi, pp. 379-80 (corsivo mio).

<sup>105</sup> Cfr. ivi, pp. 367-8.

<sup>106</sup> Ivi, p. 390.

non potesse essere superata con qualche opportuna distinzione. Il significato della sua operazione stava tutto in questa frase: «Reconnaissez la souveraineté de Dieu et par là-même les principes de 1789 perdront tout leur danger et deviendront d'utiles vérités»<sup>107</sup>.

Vale la pena soffermarsi un attimo su questa nozione di sovranità divina che abbiamo visto ricorrere così frequentemente nel discorso di Ramière. Cosa comportava, ai suoi occhi, «reconnai[tre] la souveraineté de Dieu»? Evidentemente non si trattava solo di riconoscere l'origine divina di ogni potere, ma di proclamare quella regalità sociale di Cristo sul consorzio umano che era la necessaria traduzione della sovranità di Dio sull'umanità creata, e di collaborare alla sua instaurazione nel mondo. Inquadrati in un disegno provvidenziale che tendeva inesorabilmente a quello scopo<sup>108</sup>, anche i «principes de 1789» potevano armonizzarsi quindi con l'ideale di una società integralmente cristiana; anzi proprio quella convergenza, a prima vista inverosimile, costituiva per Ramière una prova del fatto che le tendenze profonde della società moderna la portavano ad avvicinarsi alla Chiesa. In quest'ottica, anche gli avvenimenti del 1789 potevano essere letti in maniera positiva – e non solo, secondo l'ottica demaistriana, come un salutare castigo divino. Ramière pareva infatti disposto ad ammettere che «lorsqu'en 1789 la société a voulu, par un acte solennel, protester contre les excès de la monarchie absolue et proclamer les droits des peuples, elle s'est rapprochée de la vraie politique chrétienne»<sup>109</sup> e sottolineava che l'*ancien régime*, pur basandosi sul «principe chrétien», lo aveva avvolto in tali e tanti abusi da non poterne trarre tutti i frutti desiderabili; la rivoluzione, cercando di estirpare quegli abusi, aveva strappato anche «des institutions les plus utiles, les racines même des véritables progrès sociaux», ma ora, nella società post-rivoluzionaria, si poteva sperare di recuperare i vantaggi di quell'assetto istituzionalmente cristiano senza ripeterne gli abusi<sup>110</sup>. Il gesuita insomma – come ha giustamente rilevato Daniele Menozzi – ammetteva la possibilità, da una prospettiva intransigente, di scendere a patti con alcuni aspetti della modernità liberale e, in questo specifico caso, con la stessa carta dei diritti dell'Ottantanove, purché li si inserisse in quella cornice ierocratica che costituiva il suo precipuo orizzonte ideologico<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 392.

<sup>108</sup> «L'établissement de cette royauté dans l'univers, tel est le but que la Providence poursuit dans les révolutions du monde moderne, comme la préparation de cette même royauté était le but des révolutions du monde ancien»; ivi, p. 134.

<sup>109</sup> Ivi, p. 365.

<sup>110</sup> Cfr. ivi, p. 396.

<sup>111</sup> Cfr. MENOZZI, *Sacro Cuore*, p. 117. Ramière avrebbe ulteriormente sviluppato questa linea in diversi scritti successivi, soprattutto in *Les doctrines romaines sur le libéralisme envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec les besoins des sociétés modernes* (Paris 1870), nella quale però non si faceva più cenno ai «principes de 1789». Occorre precisare che Ramière andò irrigidendo negli anni le sue posizioni in senso anti-liberale, tanto che nella seconda edizione di *Les espérances de l'Eglise* (Paris 1867) sentì il bisogno di difendersi dall'accusa di essere troppo ottimista

La *Déclaration* usciva però malconcia da questa operazione: se già Godard aveva dovuto svincolarla dal suo retroterra storico-culturale, interpretandola come un puro testo, Ramière la riduceva a un mero orpello simbolico, trascurandone anche la dimensione più strettamente testuale. Pur riportando per intero i diciassette articoli della *Déclaration*, infatti, egli non intendeva sottoporli a una vera e propria analisi e si limitava a trattare le questioni generali che essi sollevavano (la libertà di coscienza, la sovranità nazionale...), tralasciando le discrepanze più o meno profonde che si aprivano tra le sue considerazioni e la lettera degli articoli interessati. Ramière si serviva quindi della *Déclaration* come di un referente, ma un referente puramente pretestuoso, che egli calava in una griglia di ragionamenti preconfezionata: ciò che importava non era il reale contenuto del documento, bensì la sua valenza rappresentativa, il suo essere carta fondativa della modernità francese. La strumentalizzazione di Ramière si differenziava quindi da quella di Godard nella misura in cui questi aveva cercato nella *Déclaration* uno strumento per dare un corpo testualmente univoco ai principî del 1789, mentre il gesuita vi individuava una sorta di totem, per così dire, di quella modernità socio-politica che egli intendeva convertire in blocco al suo progetto ierocratico.

### 3.2 Critiche e perplessità intransigenti intorno alla proposta di Ramière

La tesi di Ramière suscitò reazioni contrastanti negli ambienti intransigenti. Se venne generalmente reso merito alla rettitudine delle sue intenzioni e alla saldezza delle sue dottrine religiose e politiche, maggiori dubbi sollevarono le sue conclusioni ottimistiche sulla prossima conciliazione tra la Chiesa e la società moderna e sulla tendenza di quest'ultima a convergere verso il cattolicesimo. Questi elementi chiaroscurali erano già chiaramente individuabili nella recensione che Du Lac dedicò a *L'Eglise et la civilisation moderne* sulle colonne del «Monde», ai primi dell'ottobre 1861, accompagnando la pubblicazione di alcuni estratti. In realtà l'opera, di cui si annunciava la futura uscita, non era ancora neppure andata in stampa<sup>112</sup>, ma Ramière, che era in contatti epistolari con Du Lac, gliene aveva inviato una copia in anteprima (o forse delle bozze), perché cominciasse a pubblicizzarla. Il giornalista si limitava per il momento a riassumere rapidamente il contenuto del volume, ma non si esimeva dal bollare come «douteuse» la conclusione ottimistica di Ramière sull'accordo inevitabile tra Chiesa e società moderna. «Il est bien certain – obiettava infatti Du Lac – que l'Eglise seule peut réaliser ce qu'il

---

e comprensivo verso la società moderna; cfr. P. VALLIN, *La nouvelle Compagnie en France*, in *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris 1974, p. 134.

<sup>112</sup> L'introduzione reca infatti la data del 9 ottobre 1861; la stampa fu terminata tra ottobre e novembre (cfr. Ramière a Guizot, 10 novembre 1861, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 75) e l'opera uscì tra novembre e dicembre.

y a de vrai et de légitime dans les idées et dans les tendances de la société moderne; mais il est permis de craindre que la société moderne, entraînée par le libéralisme et la Révolution, ne tienne par-dessus tout à ce qu'il y a de faux et d'illégitime dans ses idées et ses tendances, c'est à dire à tout ce qui l'Eglise repousse et proscriit inexorablement»<sup>113</sup>.

La stessa perplessità si ritrovava, pur accompagnata da lodi e complimenti più marcati, in una seconda recensione all'opera di Ramière che «Le Monde» pubblicò alla fine di novembre. L'anonimo recensore (il pezzo era infatti sottoscritto dal segretario di redazione Barrier, che si attribuiva di solito gli articoli non firmati) si domandava se il gesuita non fosse troppo incline «à voir les choses telles qu'il les souhaite» e riteneva che si potesse, senza essere tacciati di eccessivo pessimismo, «ne pas apercevoir comme lui des symptômes de régénération sociale dans les dispositions religieuses de nos armées, ni même dans le succès pas trop variable de nos retraites et de nos missions». Vi erano infatti delle idee false e perverse che rifuggivano la pubblicità dei dibattiti e le confutazioni dei buoni e nondimeno influenzavano profondamente i rivolgimenti politici e religiosi: per «juger équitablement le présent et l'avenir» bisognava tenerne conto, e Ramière non pareva averlo fatto a sufficienza. Anche un altro aspetto non convinceva del tutto il recensore; l'eccessiva insistenza sulla dimensione devozionale, in un'opera di taglio filosofico-politico, gli pareva fuori luogo e rischiava di comprometterne gli intenti, dandole «une teinte trop prononcée d'ascétisme»: «Le cœur de Jésus, Marie conçue sans péché, sont bien à leur place dans l'*Apostolat de la Prière*, mais l'*Eglise et la Civilisation moderne* s'adresse à d'autres lecteurs et doit faire valoir d'autres arguments»<sup>114</sup>.

Se quelli del «Monde» erano solo blandi rilievi critici, molto più ampia era la portata e l'asprezza polemica delle *Observations sur un ouvrage intitulé: L'Eglise et la civilisation moderne*, consegnate manoscritte a Ramière<sup>115</sup>. Non è facile capire quale fosse esattamente le finalità di quell'analisi, che non era evidentemente destinata alla pubblicazione. Alcuni elementi interni lasciano intendere che l'autore non conoscesse personalmente Ramière, il quale – a sua volta – non sembrava conoscere l'identità del suo censore; non si trattava quindi di un amico o di

---

<sup>113</sup> «Le Monde», 5 ottobre 1861.

<sup>114</sup> *L'Eglise et la civilisation moderne, par le P. Ramière, S.J.*, «Le Monde», 28 novembre 1861. L'«Apostolat de la prière» era un'associazione di preghiera istituita nel 1844 dal gesuita François-Xavier Gautrelet nello scolasticato di Vals-près-le-Puy. Ramière ne assunse la direzione nel 1860, conferendole un'organizzazione più efficiente e soprattutto riorientandone gli obiettivi verso una devozione al S. Cuore funzionale alla restaurazione del regno sociale di Cristo; alcuni mesi prima di dare alle stampe *L'Eglise et la civilisation moderne*, Ramière aveva pubblicato una nuova edizione del manuale dell'associazione: *L'Apostolat de la prière. Sainte ligue des cœurs chrétiens unis au cœur de Jésus pour obtenir le triomphe de l'Eglise et le salut des âmes* (Paris-Lyon 1861). Sull'associazione cfr. MENOZZI, *Sacro Cuore*, pp. 129-31, e D. AVON, PH. ROCHER, *Les jésuites et la société française, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Toulouse 2001, pp. 65-70.

<sup>115</sup> Cfr. *Observations sur un ouvrage intitulé: L'Eglise et la civilisation moderne, par le P. Ramière*, s.d. [ma inizio 1862], in AFCJ, Ramière, ERTm 278, fasc. «L'Eglise et la civilisation moderne».

un conoscente che gli aveva fatto avere confidenzialmente le sue impressioni. Si può però ipotizzare, in base ad alcune evidenze testuali<sup>116</sup>, che il censore fosse anch'egli membro della Compagnia di Gesù. Sapendo le reazioni negative che suscitò *Les espérances de l'Eglise* (e quindi anche *L'Eglise et la civilisation moderne*) tra i gesuiti della provincia di Tolosa – aspetto su cui si ritornerà meglio in seguito – è possibile che quelle *Observations* costituissero, se non una vera e propria censura interna (che avrebbe semmai dovuto precedere e non seguire la pubblicazione dell'opera<sup>117</sup>), un parere critico informale, espresso *ex post*. Del resto questa impressione di semi-ufficialità è rafforzata dal fatto che Ramière si sentì in dovere di ribattere alle principali critiche delle *Observations*, postillandole ampiamente a margine.

Che l'anonimo censore nutrisse idee rigidamente intransigenti, lo si capiva chiaramente dalla durezza con cui accusava Ramière di volersi «parer du titre assez mal famé, à bon droit, de libéral» e, «pour le faire honnêtement», di distinguere «le vrai et le faux libéralisme, comme Lamennais et ses confrères du journal l'*Avenir* distinguaient dans le même but le jeune et le vieux libéralisme»<sup>118</sup>. L'accento all'esperienza liberal-mennesiana non era isolato e ritornava a più riprese nelle *Observations*<sup>119</sup>: l'ombra di quel fallimento, culminato nella condanna papale e nell'apostasia del maestro, veniva brandita come uno spauracchio per delegittimare qualsiasi cedimento, anche solo linguistico, verso la libertà e i valori democratici. Il censore rinfacciava infatti a Ramière di essersi lasciato prendere da «un certain désir de popularité», da «un esprit concessionnaire toujours dangereux dans les questions de principes», e di aver voluto tendere la mano alla scuola cattolico-liberale del «Correspondant», senza ben rendersi conto che essa sosteneva idee inconciliabili con le sue e con quelle ribadite da Gregorio XVI nella *Mirari vos* e, solo pochi mesi prima, da Pio IX nella *Iamdudum cernimus*. Ramière, però, non ammetteva che le finalità della sua opera venissero interpretate in quel modo e precisava in una postilla che il suo intento di conciliazione non andava inteso come una propensione verso una parte piuttosto che un'altra, ma come una sintesi proficua tra la fermezza dottrinale degli uni e la flessibilità tattica degli altri:

Il n'est que trop vrai que les catholiques se partagent généralement en deux champs; les uns, sous couleur de fermeté dans les principes, semblent s'attacher à rendre ces principes odieux, en paraissant toujours

---

<sup>116</sup> Oltre a citare quasi esclusivamente autori della Compagnia, in un passo il censore scriveva: «j'ai entendu sortir gravement et avec mure réflexion de la bouche du P. Roothaan, le 20 novembre 1848: Un jésuite libéral serait un contre-sens» (ivi, p. 2), il che lasciava supporre, quantomeno, una forte intimità con gli ambienti gesuiti.

<sup>117</sup> In una nota a margine, Ramière esprimeva «le regret de n'avoir pu lire [ces] critiques avant de mettre au jour [son] ouvrage»; ivi, p. 15.

<sup>118</sup> Ivi, p. 2.

<sup>119</sup> Cfr. ivi, pp. 5, 10, 12.



croire que ces principes sont incompatibles avec les tendances bonnes, *ou du moins indifférentes* des sociétés modernes. Les autres, sous ombre de conciliation, sacrifient ces mêmes principes aux prétendus progrès modernes. D'un côté il y a une erreur doctrinale que je déteste, de l'autre une faute de tactique que je déplore. Mais, de ce que la fermeté inébranlable dans les principes s'allie très rarement avec un grand esprit de conciliation dans la manière à les proposer, est-ce une raison pour que l'on ne cherche pas à réaliser cette alliance?<sup>120</sup>

Era però sui «principes de 1789» che si appuntavano le critiche più severe dell'anonimo censore, proprio perché nella sezione ad essi dedicata egli ravvisava «un des points où l'amour de la fusion a le plus fait dévier l'auteur de la *ligne vraie*». Egli accusava infatti Ramière di voler «arborer pour le compte de l'Eglise ce drapeau de 89, lui approprier cette formule, ce mot de passe de toutes les erreurs sociales du siècle». Per farlo, il gesuita aveva scelto di «en prend[re] la signification dans la déclaration des droits»<sup>121</sup>: tale decisione poteva anche essere condivisa – sebbene il censore ritenesse la *Déclaration* una carta incompleta dei principi del 1789 –, ma il documento doveva essere precisamente inserito nello spirito del suo tempo e interpretato nel senso voluto dai suoi autori, un senso «bien déterminé par une foule d'écrits, de discours, de lois et d'actes». Ora, quel senso era proprio quello che Ramière individuava e combatteva nel *Contrat social* e che veniva difeso dai rivoluzionari di tutti i colori. Al censore pareva quindi «arbitraire et quelque peu puéril d'aller imaginer pour ces principes un sens inconnu dans leur histoire, et admis à peine par quelques libéraux de l'école de l'*Avenir*, et du *Correspondant*, pour procurer à l'Eglise l'avantage d'être comptée parmi les prôneurs de 89»<sup>122</sup>. Anche su questo delicato argomento politico, Ramière si era fatto trascinare da un malinteso desiderio di “fusione” e di popolarità, facendo in modo che il lettore più sprovveduto attribuisse alla Chiesa delle tendenze che essa aveva invece ripetutamente e nettamente condannato.

A venir contestato non era solo il trattamento indulgente riservato da Ramière ai «principes de 1789», ma soprattutto le sue posizioni sulla sovranità popolare. La distanza su questo punto non era meramente formale, ma sostanziale. Il censore, infatti, che appariva un fautore della linea filo-assolutista, contestava sia l'uso che Ramière faceva delle *auctoritates* scolastiche, sia l'affidabilità stessa di alcune di esse. In primo luogo il gesuita veniva accusato di prestarsi, o quantomeno di non tutelarsi abbastanza dalle deformazioni di Lamennais e dei suoi epigoni cattolico-liberali, i quali «dénatur[ai]ent les scholastiques pour s'en faire un appui» e bollavano impropriamente con l'epiteto spregiativo di gallicani, qualificandoli cioè come avversari della

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 2, nota a margine (corsivo mio).

<sup>121</sup> Ivi, p. 9.

<sup>122</sup> Ivi, p. 10.

sana dottrina cattolica, quei teologi, come Bossuet e Fénelon, che condannavano la sovranità popolare. Anche Ramière si prestava a quell'ambiguità terminologica, confondendo «de gallicanisme, opinion théologique» con una «question de philosophie naturelle qui ne regarde pas moins les sociétés païennes que les sociétés catholiques»<sup>123</sup>. In secondo luogo, il censore contestava a Ramière di presentare come *la* dottrina ufficiale della Chiesa sulla formazione della società e la trasmissione del potere quella che era solo un'ipotesi sostenuta da «certains scholastiques». Egli riteneva infatti che, su quel punto, «l'explication des scholastiques n'[était] pas philosophiquement satisfaisante, parce qu'elle repos[ait] sur des équivoques et renferm[ait] une contradiction et un tour de passe-passe», poiché giudicava illogico postulare che il popolo potesse essere detentore di un'autorità prima ancora di diventare popolo, cioè società costituita<sup>124</sup>. Rifacendosi alle tesi di Taparelli e del gesuita francese Jean-Pierre Martin, il censore attaccava apertamente l'«opinion» di Suárez e Bellarmino e l'accusava di prestarsi ad essere confusa con la dottrina del contratto sociale e di avere «des inconvénients auxquels les scholastiques n'[avaient] guère pensé, parce qu'ils n'avaient pas de leur temps les mêmes conséquences», concludendone che, se la Chiesa non l'aveva formalmente condannata, nondimeno non l'aveva mai né adottata né canonizzata<sup>125</sup>.

Così, se Morel aveva criticato la posizione di Godard sull'art. 3 della *Déclaration* sostenendo che egli aveva distorto il pensiero dei suoi referenti scolastici, questa volta, invece, era direttamente contro di essi che venivano rivolte le critiche, a conferma dell'esistenza di una tensione interpretativa irrisolta intorno alle elaborazioni teologico-politiche della Scolastica secentesca e alla loro riutilizzazione in chiave post-rivoluzionaria per interpretare certi aspetti della modernità e ricondurli a una matrice cristiana (inserendoli, nel caso di Ramière, in una precisa cornice ierocratica). Da un lato, vi era il rifiuto di maneggiare, anche solo alla lontana, categorie in qualche modo assimilabili a quelle proprie alla cultura rivoluzionaria, nel timore

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 11.

<sup>124</sup> Ivi, p. 12.

<sup>125</sup> Cfr. ivi, pp. 12-3. Di Taparelli il censore citava il passo contro Suárez del *Saggio teoretico di dritto naturale* già ricordato nel capitolo precedente (cfr. Roma 1855, vol. I, pp. 423-4), mentre di Martin chiamava in causa il trattato *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiae soli exclusive propria*, Paris-Lyon 1844, vol. I, pp. LXXVIII-LXXX, dove si dimostrava, invero senza mai riferirsi polemicamente a Suárez, che la necessità della società era solo ipotetica e relativa e che l'uomo, se avesse potuto provvedere ai suoi bisogni temporali senza di essa, non era obbligato da alcuna legge né naturale né divina ad entrarvi. A sostegno della tesi di Martin, il censore ricordava anche le idee di un altro gesuita francese, Pierre Gamard, di cui però non citava alcuna opera edita (Gamard ha del resto lasciato solo un *Cours de théologie* manoscritto; cfr. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par C. Sommervogel, vol. III, Bruxelles-Paris 1892, col. 1151). Occorre notare che sia Martin (professore a Vals fino al 1849, quando venne sostituito proprio da Ramière) che Gamard (allievo del primo e professore a Laval dal 1838 al 1854) vennero allontanati dai rispettivi incarichi per le loro idee ontologistiche, e che Ramière fu invece uno dei principali avversari dell'ontologismo tra i gesuiti francesi. Su queste tensioni cfr. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, vol. III, pp. 140-61 (con notizie biografiche su Martin).

che questa ambiguità potesse ulteriormente indebolire le posizioni della Chiesa; dall'altro, vi era la percezione delle potenzialità insite nella scelta di adottare, entro certi limiti, il linguaggio della modernità per depotenziarla e annetterla più efficacemente al discorso cattolico.

Proprio per questo Ramière respingeva le obiezioni del censore e le critiche taparelliane alle dottrine di Suárez e Bellarmino, sostenendo che il «brevet d'inexactitude» impartito loro dal gesuita italiano era gratuito e che bastava rileggere con attenzione le citazioni incriminate per rendersi conto che i dottori scolastici avevano ben pesato le loro formule. Era ugualmente infondato che essi non avessero potuto prevedere l'abuso che si sarebbe fatto delle loro dottrine e che, se avessero visto gli sconvolgimenti rivoluzionari sette-ottocenteschi, non avrebbero esitato a ritrattarle. Non conoscevano il caso degli anabattisti, «ces socialistes du XVI<sup>e</sup> siècle»? Non avevano ben presenti gli eccessi dell'assolutismo monarchico di Giacomo I d'Inghilterra e di tanti altri sovrani? No, non erano loro ad esseri sbagliati, ma Taparelli:

Ce en quoi ils différaient de ceux qui se permettent de leur faire aujourd'hui la leçon, c'est qu'à l'opposé de la théorie socialiste, ils avaient vu la théorie gallicane poussée à ses dernières conséquences, [...] et qu'ils avaient compris que l'exagération de l'autorité pouvait entraîner d'aussi graves dangers que l'exagération de la liberté. Plût à Dieu que le P. Taparelli eût un peu mieux compris cela; son ouvrage, excellent d'ailleurs, serait devenu bien plus utile en posant bien plus nettement qu'il ne le fait les limites du pouvoir civil<sup>126</sup>.

Nonostante le pesanti critiche del censore, dunque, Ramière non sembrava disposto a deflettere dalla linea seguita, né a modificare nella sostanza le posizioni difese in *L'Eglise et la civilisation moderne*, limitandosi tutt'al più a riconoscere che qualche modifica avrebbe potuto evitare «toute possibilité de méprise»<sup>127</sup>. Del resto egli poteva farsi forte dei commenti positivi che aveva ricevuto da personalità cattoliche importanti e di diverso orientamento. Tra questi spiccava per importanza quello di Guéranger, il fustigatore del naturalismo sotto ogni forma, il quale, per mezzo del suo confratello benedettino Eugène Gardereau, fece sapere a Ramière di aver vivamente apprezzato l'opera – di cui, però, non aveva potuto leggere che alcune parti – lodando in particolar modo il suo zelo e «la lucidité de [ses] doctrines»<sup>128</sup>. Vivi complimenti

---

<sup>126</sup> Cfr. ivi, p. 13, nota a margine.

<sup>127</sup> Ivi, p. 15.

<sup>128</sup> E aggiungeva: «Il serait difficile, me disait Sa Révérence, d'exposer avec plus de clarté, de procéder avec plus de logique, et en général de poser le doigt plus juste sur la solution. Il serait difficile surtout d'unir plus de modération à plus de fermeté et de netteté dans les principes»; Gardereau a Ramière, 16 febbraio 1862, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 101. L'apprezzamento di Guéranger fu ribadito alcuni mesi dopo; il 10 giugno 1862 Gardereau scrisse a Ramière: «Votre beau travail sur les *Espérances de l'Eglise* a toutes les sympathies du T.R.P. Abbé [Guéranger] comme les miennes, au moins pour ce qui concerne la seconde partie, les tendances sociales. Il a beaucoup goûté la précision de votre statistique et l'exactitude de vos doctrines»; *ibid.* (corsivo mio). Ramière non esitò a trascrivere a margine delle *Observations* il giudizio elogiativo di Guéranger, come prova della validità delle proprie tesi, il che

gli giunsero anche dal noto apologeta intransigente Auguste Nicolas, il quale riteneva che il libro fosse stato scritto «par une plume sœur cadette de celle de Balmès» e offrisse «la réponse la plus complète à toutes les questions modernes touchant le libéralisme, les principes de 89, etc.»<sup>129</sup>. Tra i confratelli, i più caldi attestati di stima provennero dai collaboratori della rivista parigina «Etudes», fondata nel 1856 dai gesuiti Charles Daniel et Jean Gagarin e caratterizzata da tendenze moderatamente liberali<sup>130</sup>. A farsene interprete fu il gesuita Pierre Toulemont, il quale informò Ramière che Daniel era rimasto molto contento dell'opera, «en particulier du [paragraphe] sur les articles de 89 et en général du ton de tout le livre», e che l'opera veniva raccomandata da quello stesso padre Gamard che l'anonimo censore aveva preteso ergere a suo contraddittore<sup>131</sup>.

L'intento di conciliazione che animava l'iniziativa di Ramière risultava quindi particolarmente gradito a quella componente moderata dei gesuiti francesi che trovava il suo organo nella rivista «Etudes». Proprio per questo, essi erano di gran lunga più interessati a *L'Eglise et la civilisation moderne* che a *Les espérances de l'Eglise* e avrebbe preferito che Ramière concentrasse le sue energie sulla dimostrazione teologico-politica dei punti di contatto tra Chiesa e società moderna più che sulla parte profetico-apocalittica, la quale suscitava giudizi meno unanimemente positivi. Non cogliendo il nesso indissolubile che univa, nell'ottica di Ramière, la riconciliazione con la modernità post-rivoluzionaria e l'aspettativa messianica di un'imminente instaurazione del regno sociale di Cristo, Toulemont lo esortava quindi

à reprendre la seconde partie sans vous préoccuper du point de vue des espérances (si ce n'est peut-être dans un chapitre final) mais avec la seule pensée de faire la conciliation entre les idées modernes et les vérités religieuses.

---

ci permette di datare quelle osservazioni all'inizio del 1862; cfr. *Observations*, p. 15, nota a margine. Su Gardereau cfr. «L'Univers», 29 maggio 1888, e *Bibliographie des bénédictins de la Congrégation de France*, nouvelle édition, Paris 1906 [1889], pp. 47-9

<sup>129</sup> Cfr. Nicolas a Ramière, 22 novembre 1861, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 103. Su Nicolas, avvocato, giudice di pace nel 1841-49, quindi capo della seconda divisione del ministero dei Culti fino al 1854, quando fu costretto a dimettersi per aver pubblicato *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme* (Paris 1852), cfr. le notizie in MAURAIN, p. 37n e J.-M. LENIAUD, *L'administration des Cultes pendant la période concordataire*, Paris 1988, pp. 131 e 134, che si rifanno a P. LAPEYRE, *Auguste Nicolas, sa vie et ses œuvres*, Paris 1892. Tra le opere più note di Nicolas, oltre a quella già ricordata, si segnalano *Etudes philosophiques sur le christianisme* (4 voll., Paris 1843-45), che conobbe numerose riedizioni, e i due studi complementari *L'Etat sans Dieu, mal social de la France* (Paris 1872) e *La révolution et l'ordre chrétien* (Paris 1873), in cui egli individuava il vero «principe de 89» nello spirito di insurrezione, distinguendolo dalle «libertés de 89», frutto della civilizzazione cristiana (cfr. *ivi*, pp. 31-2).

<sup>130</sup> Accusata di avere tendenze cattolico-liberali, la rivista fu trasferita nel 1871 da Parigi a Fourvière, poco fuori Lione, e dalla sua redazione furono rimossi i padri Daniel e Matignon, ritenuti i più compromessi; fu allora che Ramière prese a collaborare stabilmente con la rivista, contribuendo a imprimerle un orientamento marcatamente anti-liberale. Cfr. a riguardo J. LECLER, *Dans la crise du catholicisme libéral*, «Etudes», 291 (1956), pp. 196-211 e i cenni in MARTINA, vol. III, pp. 458-60; l'archivio della redazione della rivista si trova in AFCJ, *Archives de la Province de Paris. Fonds Etudes*.

<sup>131</sup> Cfr. Toulemont a Ramière, 23 gennaio e 27 febbraio 1862, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 103. Una recensione positiva, seppur tardiva, fu pubblicata da R. TANCRÈDE DE HAUTEVILLE in «L'Union», 18 luglio 1862.

Ainsi le plan serait simplifié. Mais pour qu'il fût traité à perfection, *je voudrais que les questions historiques qui s'y rapportent fussent sérieusement étudiées*, puis, que vous entriez dans de grands détails sur tous les grands points pratiques et enfin que vous fassiez une réfutation complète de toutes les erreurs concernant la liberté de conscience. Ce serait là un travail d'une souveraine importance, d'une opportunité suprême: une tâche parfaitement digne de vous. Fallût-il pour l'accomplir, des années d'études, des consultations très-nombreuses adressées à Rome, aux Evêques les plus distingués etc. etc. le résultat en vaut la peine. On ne peut se le dissimuler: là est le problème de notre siècle. Vous avez beaucoup fait pour en mûrir la solution; laissez-moi vous dire que vous n'avez pas fait assez<sup>132</sup>.

### 3.3 Da Tolosa a Roma: le vicissitudini censorie di *Les espérances de l'Eglise*

Non tutti, però, nella Compagnia, si mostrarono egualmente bendisposti verso l'ambiziosa iniziativa editoriale di Ramière. In effetti, fin dall'estate del 1861, i suoi superiori, prima in Francia, nella provincia gesuita di Tolosa, a cui apparteneva, poi a Roma, presso la Curia generalizia dell'ordine, cercarono ripetutamente di ostacolare la pubblicazione dell'opera. Occorre precisare che in quel periodo Ramière, sebbene venisse stimato per le sue doti intellettuali e il suo zelo, era spesso accusato di essere troppo propenso alla scrittura, a cui si applicava con grande facilità, e di avere la tendenza a intraprendere troppe iniziative contemporaneamente, privando i suoi lavori di quella ponderazione e di quell'approfondimento critico richiesti dalle delicate questioni trattate. Così, ad esempio, nel settembre 1861 il generale della Compagnia Peter Beckx scriveva al provinciale tolosano Frédéric Studer: «Je partage votre jugement: ce bon père [Ramière] a trop de facilité, cela fait qu'il ne va pas assez au fond de la chose»<sup>133</sup>; e qualche tempo dopo ripeteva questo giudizio all'interessato: «Le Seigneur vous a donné une facilité et une pénétration très grandes; il faut vous en défier, parce qu'elle pourrait vous exposer à ne pas consulter assez patiemment les auteurs, et par là même à ne pas assez approfondir les questions ni soigner votre rédaction»<sup>134</sup>.

Dal canto suo Ramière non faceva molto per smentire quelle apprensioni e continuava a moltiplicare i suoi progetti; proprio mentre si apprestava a pubblicare *Les espérances de l'Eglise*, egli aveva da tempo in cantiere un'opera teoretica che, nella prospettiva di un superamento delle dispute filosofiche sulla conoscenza, cercava di conciliare le contrapposte posizioni dei tradizionalisti e degli ontologisti, prendendo però fermamente le distanze da entrambi. Vista la delicatezza di una argomento che divideva gli stessi membri della Compagnia e su cui nel settembre 1861 si pronunciò la stessa congregazione del S. Ufficio (negando che si potessero

---

<sup>132</sup> Toulemont a Ramière, 27 febbraio 1862, *ibid.* (corsivi miei)

<sup>133</sup> Beckx a Studer, 26 settembre 1861, copia in AFCJ, *Archives de la Province de Toulouse*, BT 101.

<sup>134</sup> Beckx a Ramière, 12 ottobre 1861, copia in ARSI, *Registri. Provincia Tolosana*, vol. I, p. 384.

insegnare in sicurezza di coscienza sette proposizioni prossime all'ontologismo), quest'opera fu lungamente rivista e vagliata dai censori, fu approvata da Beckx in una prima versione nel dicembre 1859 e vide la luce soltanto nel marzo 1862, col titolo *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques*, non senza suscitare la contrarietà di vari esponenti della Compagnia francese<sup>135</sup>. Per di più, in quegli stessi anni, Ramière stava trattando con i censori romani per ottenere il permesso di pubblicare il suo corso completo di filosofia, che aveva incontrato molte resistenze e sarebbe infine rimasto inedito<sup>136</sup>. Conscio di poter dare un'impressione di superficialità e pressapochismo mettendo in cantiere contemporaneamente una tale mole di pubblicazioni e progetti (ai quali si aggiungeva la direzione dell'Apostolato della preghiera e della sua rivista, «Le Messenger du Sacré-Cœur»), egli sentiva il bisogno di spiegare al generale che «ces divers travaux [n']étaient [pas] l'ouvrage d'une année, mais ils dormaient depuis longtemps dans [son] portefeuille et c'était le succès de l'Apostolat de la prière qui [l'avait] enhardi à les tirer des leurs ténèbres»<sup>137</sup>.

Il concorrere di questi aspetti non poteva che irrigidire le diffidenze dei superiori verso *Les espérances de l'Eglise*, opera quanto mai ambiziosa nel suo spaziare su campi e questioni così differenti, e rendere particolarmente circospetti i censori ai quali essa fu affidata per decidere l'opportunità della sua pubblicazione. La normativa della Compagnia di Gesù era infatti particolarmente rigorosa sulla revisione delle opere dei suoi membri; ribandendo le disposizioni prese dal generale Roothaan nel marzo 1844, Beckx aveva fissato delle norme molto severe a questo proposito: il provinciale e il generale dovevano essere informati preventivamente di ogni iniziativa editoriale dei loro subordinati, i manoscritti dovevano essere vagliati da censori interni anonimi e solo con il loro unanime consenso il provinciale poteva rilasciare per iscritto l'autorizzazione di stampa; in tutti i casi di incertezza o di controversia, l'ultima parola doveva

---

<sup>135</sup> L'autorizzazione di Beckx, del 10 dicembre 1859, riguardava un'opera intitolata *Introduction à la philosophie* (cfr. AFCJ, Ramière, ERTm 278, fasc. «Imprimatur»); Ramière la inserì comunque in testa all'opera, modificando il titolo. Inizialmente Ramière intendeva pubblicare l'opera sotto forma di articoli da inserire sul «Monde», ma la sua lunghezza spinse Du Lac a rifiutarla, prospettandone la pubblicazione in brochure (cfr. Du Lac a Ramière, 20 dicembre 1860, ivi, ERTm 101); Ramière pensò allora di proporla alla rivista dei confratelli parigini «Etudes», ma anch'essi non l'accettarono per via delle loro simpatie ontologistiche (cfr. Ramière a Beckx, 16 dicembre 1861, in ARSI, *Provincia Tolosana. Epistolae*, 1001, fasc. XX, n. 38). Il generale non accettò la dedica dell'opera, della cui stampa si fece carico l'editore Ruffet, per non dare l'impressione di voler «humilier le plus possible les partisans du système opposé», cioè gli ontologisti (Beckx a Ramière, dicembre 1861, copia ivi, *Registri. Provincia Tolosana*, vol. I, p. 398). Sulla controversia ontologista cfr. J. ICKX, *La Santa Sede tra Lamennais e San Tommaso D'Aquino. La condanna di Gerard Casimir Ubaghs e della dottrina dell'Università cattolica di Lovanio (1834-1870)*, Città del Vaticano 2005, in part. pp. 389-91 sull'intervento di Ramière; sull'ontologismo come dottrina teologico-filosofica cfr. L. MALUSA, *Vincenzo Gioberti e le dimensioni "europee" dell'ontologismo nel secolo XIX*, in *Rosmini e Gioberti: pensatori europei*, a cura di G. Beschin e L. Cristellon, Brescia 2003, pp. 47-88.

<sup>136</sup> Si tratta probabilmente della *Philosophia theologiae famulans, seu institutiones philosophiae ad usum theologiae candidatorum accommodatae*, 3 voll. manoscritti, 1860-61; cfr. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VI, col. 1417.

<sup>137</sup> Ramière a Beckx, 11 novembre 1861, in ARSI, *Provincia Tolosana. Epistolae*, 1001, fasc. XX, n. 35.

spettare al generale<sup>138</sup>. Anche *Les espérances de l'Eglise* dovette passare per quel lungo iter, sebbene non sia stato possibile rintracciare documenti che permettano di ricostruirlo con precisione. Quel che si desume dalle carte d'archivio è che nell'autunno del 1861 la situazione era giunta a un punto di stallo. I revisori avevano avanzato pesanti obiezioni sulla prima e la terza parte dell'opera, chiedendo in sostanza la soppressione di quest'ultima, mentre Ramière, pur apparendo disposto a sfumare il tono assertivo di certe sue affermazioni e precisare meglio il senso dei passi contestati, non intendeva stravolgere l'impianto complessivo e l'unità del suo libro. Il provinciale Studer, che in un primo momento aveva approvato verbalmente le modifiche proposte da Ramière e aveva autorizzato la stampa, era però ritornato sulla sua decisione e aveva proibito la pubblicazione della terza parte (quella profetica)<sup>139</sup>. Sennonché Ramière aveva già preso accordi con l'editore Ruffet e aveva già consegnato il manoscritto ai tipografi, trasgredendo apertamente il regolamento del generale<sup>140</sup> e ritrovandosi così tra le mani un'opera già pronta per lo smercio, ma bloccata dai revisori locali e dal provinciale. È difficile credere che quella situazione incresciosa non fosse frutto di una deliberata strategia di Ramière, il quale, non riuscendo a vincere le obiezioni dei revisori, aveva cercato di forzare la mano ai suoi superiori, mettendoli di fronte al fatto compiuto di un'opera già stampata e di un editore che rischiava di perdere il denaro investito (o di accollare le spese di stampa alla Compagnia), qualora non ne fosse stata autorizzata la divulgazione.

Fu probabilmente per massimizzare l'efficacia di quella strategia che Ramière decise di anticipare la pubblicazione della seconda parte di *Les espérances de l'Eglise*, sulla quale non sembravano pesare critiche di rilievo, facendola uscire come un'opera a sé: nasceva così *L'Eglise et la civilisation moderne*. Per conferirle maggiore autorevolezza e una parvenza di autorizzazione ecclesiastica, egli scelse di dedicarla ad Auguste de Morlhon, vescovo di Le Puy-en-Velay, la diocesi in cui si trovava lo scolasticato di Vals, il quale ne approvava caldamente gli intenti di conciliazione:

---

<sup>138</sup> Cfr. P. BECKX, *Ordinatio de iis quae servanda sunt in evulgandis nostrorum libris vel quibuscumque lucubrationibus*, 9 febbraio 1856 (confermata l'11 maggio 1862), in *Institutum Societatis Iesu*, vol. III, Florentiae 1893, pp. 314-7.

<sup>139</sup> Né all'ARSI né all'AFCJ ho trovato documenti sulla revisione "tolosana" dell'opera; le uniche informazioni in proposito si trovano in una lettera di Ramière a Beckx del 18 novembre 1861, in cui riassumeva, ovviamente dal suo punto di vista, l'andamento delle cose (in ARSI, *Provincia Tolosana. Epistolae*, 1001, fasc. XX, n. 36). Parrebbe di capire che i punti contestati dai revisori esprimessero dottrine contrarie a quelle difese dagli ontologisti; Ramière presentava infatti l'ostilità dei revisori come frutto di un pregiudizio ideologico: «le réviseur dont j'ai parlé, voyant qu'il n'avait pas complètement atteint son but et fâché surtout, j'ai tout lieu de le croire, de ce que j'avais persisté malgré ses conseils à me prononcer contre l'ontologisme, vient d'écrire au R. P. Provincial pour dénoncer mon livre et en obtenir la suppression» (*ibid.*)

<sup>140</sup> L'art. 16 recitava infatti: «Nullus contractus cum bibliopolis, typographis aut editoribus ineatur, aut operis impressio inchoetur, priusquam opus totum revisum et approbatum fuerit»; BECKX, *Ordinatio de iis quae servanda sunt in evulgandis nostrorum libris*, p. 316.

Montrer que l'Eglise et les sociétés modernes ne sont pas des ennemis irréconciliables – scriveva il prelado nell'accettare la dedica –, c'est combattre et dissiper une erreur malheureusement trop commune de nos jours. En exposant et en comparant les tendances de l'Eglise et de la société civile, vous démêlez avec autant de justesse que de clarté ce qu'il y a de vrai et de légitime, de faux ou d'exagéré dans les aspirations de notre temps vers l'exaltation de la nature humaine, la diffusion des lumières, la liberté, l'égalité, la fraternité; et en prouvant que l'Eglise seule a reçu la clé des problèmes sociaux et qu'elle seule saura satisfaire les besoins des esprits, vous indiquez à tous, même aux moins clairvoyants, les véritables éléments de la régénération des peuples et des états<sup>141</sup>.

Ma Ramière aveva ambizioni più grandi: se si era accontentato di dedicare *L'Eglise et la civilisation moderne* a un vescovo francese, e neppure di prima importanza, per l'opera completa puntava più in alto, desiderando porla sotto l'egida dell'approvazione e benedizione del papa stesso. Per raggiungere quello scopo egli si doveva essere mosso con un certo anticipo; nel marzo-aprile 1861 aveva soggiornato a Roma quasi un mese<sup>142</sup> e probabilmente aveva avuto occasione di informare gli ambienti della Curia e in particolare il segretario delle lettere latine, Domenico Fioramonti, del suo progetto e della sua intenzione di dedicare l'opera al S. Padre, ricevendone forse un cauto incoraggiamento. Ciò spiegherebbe per quale motivo la S. Sede si mostrasse così interessata all'opera del gesuita e richiedesse alla nunziatura di Parigi, non appena «Le Monde» diede notizia della sua prossima pubblicazione, di procurargliene il prima possibile quattro copie<sup>143</sup>.

Quali che fossero le intenzioni di Roma, Ramière non poteva sperare di ottenere la sua approvazione finché l'opera era soggetta al veto del suo provinciale. Per cercare di sbloccare la situazione, decise pertanto di appellarsi al generale, chiedendo che i punti criticati dai revisori tolosani venissero giudicati anche a Roma<sup>144</sup>; nel frattempo avrebbe atteso che la S. Sede si pronunciasse sulla dedica. In questo modo, Ramière sperava di aggirare le resistenze locali, incentrate su divergenze intra-gesuitiche circa l'ontologismo, e di ottenere dagli ambienti romani della Compagnia, notoriamente contrari a quella corrente di pensiero, un'approvazione

<sup>141</sup> Morlhon a Ramière, 6 ottobre 1861, in RAMIÈRE, *L'Eglise et la civilisation moderne*, pp. VII-IX; l'originale in AFCJ, *Ramière*, ERTm 103. Dalla missiva pare di capire che Ramière e Morlhon avessero discusso in precedenza di quegli argomenti e che fin dall'inizio il vescovo avesse approvato l'iniziativa del gesuita. Sul prelado cfr. CH. CALEMARD DE LAFAYETTE, *Vie de Mgr J.-A.-V. de Morlhon, évêque du Puy*, Le Puy 1863.

<sup>142</sup> Cfr. *Chronologie de la vie de H. Ramière, rédigée par le P. H. Martin*, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 65.

<sup>143</sup> Cfr. Antonelli a Pier Francesco Meglia, uditore della nunziatura di Parigi (il nunzio Sacconi era rientrato a Roma e si attendeva la nomina del suo sostituto), 15 ottobre 1861, in ASV, *Segr. Stato*, 1861/220.2, cc. 66r-v, e la risposta di Meglia, 22 ottobre 1861, ivi, c. 68r: «Lo scritto del P. Ramière sarà presto in vendita fra due, o tre giorni; non appena pubblicato mi farò un dovere di trasmettere [...] li quattro esemplari, che desidera».

<sup>144</sup> Cfr. Ramière a Beckx, 18 novembre 1861, in ARSI, *Provincia Tolosana. Epistolae*, 1001, fasc. XX, n. 36: «je soumetts à votre décision les deux points en litige. Je ne crois pas que ce petit procès puisse prendre beaucoup de temps aux juges que nommera Votre Paternité et j'espère que l'édition n'aura pas trop de dommages à subir de ce fâcheux incident».



rapida e indolore. Aveva però fatto male i suoi conti. Beckx, infatti, procedette lentamente e rispettando scrupolosamente i tempi e le forme del regolamento: dopo essersi fatto mandare le note dei revisori francesi<sup>145</sup>, nel gennaio 1862 egli istituì una commissione di tre gesuiti, poi ridottasi a due per la malattia del terzo, e solo alla metà di febbraio inviò a Studer e a Ramière la loro relazione. Il responso non era quello desiderato da Ramière: «Doleo vehementer – gli scriveva Beckx – his quoque Romanis censoribus librum non ita probari, ut Summo Pontifici dedicari, aut etiam hac dedicatione ommissa sine nonnullis correctionibus in lucem prodire possit»<sup>146</sup>.

In effetti i revisori romani confermavano in buona sostanza le critiche dei loro colleghi d'oltralpe, riconoscendo tutt'al più che alcune di esse potevano essere mitigate («utut mitiores nonnullas [animadversiones] esse interdum oportuit»). Per questo, più che analizzare nuovamente le varie questioni contestate, essi si limitavano a individuare sei punti particolarmente problematici, sulla correzione dei quali non si poteva transigere se si voleva permettere all'autore di pubblicare l'opera senza compromettere la sua reputazione e quella della Compagnia. Di questi sei punti, i primi quattro toccavano problemi teologici su cui non interessa soffermarsi in questa sede (il mancato riconoscimento della grazia santificante creata, le operazioni di Gesù Cristo e dello S. Santo, la gloria che deriva a Dio dalle punizioni dei dannati); il sesto, piuttosto sbrigativo, riguardava la «pars prophetica» (in merito alla quale si chiedeva di prendere più nettamente le distanze dal millenarismo e di non stabilire in maniera troppo esplicita tempi e modi del trionfo della Chiesa); il quinto, invece, interessava la parte politica e, nello specifico, proprio il discorso sui «principia sic dicta anni 1789». Secondo i revisori, Ramière li difendeva infatti «nimis facile temperatione» e presentava in particolare l'art. 1 della *Déclaration* sull'uguaglianza naturale degli uomini, «qui est origo omnium rebellionum», in maniera distorta e pericolosa, lasciando intendere che fosse possibile non solo giustificarlo, ma quasi lodarlo; quanto all'affermazione con cui Ramière riassumeva la sua linea sui principî del 1789 («Reconnaissez la souveraineté de Dieu, et par là même les principes de 1789 perdront tout leur danger et deviendront d'utiles vérités»), essa era forse ammissibile in Francia «ut minum malum», ma non poteva certamente essere riconosciuta «ut generale principium»<sup>147</sup>. Alla luce

<sup>145</sup> Cfr. Beckx a Studer, 14 dicembre 1861 e di nuovo 4 gennaio 1862, copie in AFCJ, *Archives de la Province de Toulouse*, BT 101.

<sup>146</sup> Beckx a Ramière, 15 febbraio 1862, copia in ARSI, *Registri. Provincia Tolosana*, vol. I, p. 407. Fortunatamente il manoscritto della relazione dei revisori romani è conservato in AFCJ, *Ramière*, ERTm 278, fasc. «Les espérances de l'Eglise». Non conosciamo l'identità dei revisori romani, ma almeno uno dei due non era francese, dato che scriveva: «forte non satis percipio genium linguae gallica»; ivi, c. 3b.

<sup>147</sup> *Ibid.*

di quelle mancanze, i revisori romani ritenevano che l'opera, quand'anche corretta, non possedesse quella solidità di dottrina e gravità di giudizio necessarie in un'opera degna di essere dedicata al papa, tanto più che lo stesso Pio IX si era mostrato poco convinto della considerazioni di Ramière sulla libertà<sup>148</sup>.

Questa volta Ramière si era spinto troppo in là nel suo gioco delle parti con la censura interna: quando gli giunsero le osservazioni dei revisori romani, egli non solo aveva già fatto stampare e rilegare *Les espérances de l'Eglise*<sup>149</sup>, ma aveva già iniziato a inviarne copia ad amici e conoscenti per averne giudizi e pareri; la cosa, però, gli era sfuggita di mano, complice forse l'eccessivo zelo dell'editore, e l'opera aveva preso a circolare e persino ad essere venduta<sup>150</sup>. Per di più, precorrendo i tempi, egli aveva già fatto inserire nell'opera la dedica al papa e sul frontespizio la dicitura: «Ouvrage dédié, avec permission, à S.S. Pie IX»<sup>151</sup>. La stroncatura dei revisori romani costrinse quindi Ramière a una brusca retromarcia. Fermò immediatamente lo smercio delle copie e preparò una serie di correzioni e modifiche molto circoscritte, tali da poter essere apportate all'opera senza sconvolgerne la struttura e soprattutto senza renderne necessaria la ristampa. In particolare, per rispondere alle obiezioni sui «principes de 1789», Ramière evitò di rimaneggiare il testo della seconda parte, poiché ciò avrebbe significato sconfessare implicitamente *L'Eglise et la civilisation moderne*, che circolava già da qualche mese, e preferì piuttosto aggiungere all'introduzione un paragrafo in cui cercava di sfumare le sue posizioni a riguardo, presentandole come l'esposizione di giudizi che erano diffusi tra le persone di buona volontà ma dei quali egli non poteva né voleva assumersi la responsabilità.

Queste *Corrections* furono inviate a Roma il 2 marzo, accompagnate da una lettera nella quale Ramière non nascondeva il disappunto di vedersi così ostinatamente criticato dai revisori, lamentava che essi avevano spesso frainteso il vero senso delle sue parole e chiedeva al generale che non si limitasse troppo la libertà degli autori della Compagnia e che non si proibisse loro di difendere posizioni filosofiche che diversi scrittori gesuiti avevano sostenuto in

---

<sup>148</sup> Già nel dicembre 1861, infatti, Beckx aveva scritto a Ramière: «J'ai parlé de cet ouvrage au S. Pontife. Il m'a répondu qu'il l'avait fait venir, et qu'il était occupé à le lire, qu'il lisait surtout ce qui s'y disait de la liberté. Le S. Père énonçait cela d'un certain ton, comme s'il trouvait dans cet article quelque chose qu'il n'approuvât pas; cependant je puis m'être trompé»; Beckx a Ramière, 14 dicembre 1861, copia in ARSI, *Registri. Provincia Tolosana*, vol. I, p. 396 (corsivo mio).

<sup>149</sup> Che l'opera fosse già stata stampata era cosa nota sia a Beckx che ai revisori romani, che non mancarono di deplorare questo fatto.

<sup>150</sup> Toulemont lo informava che «quelques exemplaires de l'ouvrage *Les Espérances de l'Eglise* sont entrés en circulation contre vos intentions»; Toulemont a Ramière, 27 febbraio 1862, in AFCJ, *Ramière*, ERTm 103.

<sup>151</sup> Alla fine del gennaio 1862 la «Bibliographie catholique» inseriva l'opera nel «Bulletin sommaire des principales publications du mois», dandone questa descrizione tipografica: «1 vol. in-12 de XXXII-758 pages, chez Perisse frères, à Lyon, et chez Régis Ruffet et Cie, à Paris»; «Bibliographie catholique», 27 (1862), p. 95.

passato<sup>152</sup>. Le correzioni proposte non furono però ritenute sufficienti: Ramière aveva evitato di rispondere nel merito ad alcuni rilievi teologici<sup>153</sup> e soprattutto – come sottolineava Beckx nella sua risposta – non aveva adeguatamente spiegato la sua posizione sui principî del 1789; bisognava infatti chiarire meglio il senso in cui essi risultavano inaccettabili e dovevano essere respinti, ed era necessario dichiarare senza mezzi termini che «agendo de principiis anni 1789 [...] nos plene adhaere[mus] Constitutioni Gregorii XVI d. 15 aug. [l'enciclica *Mirari vos*]»<sup>154</sup>. Il generale, che doveva essere a conoscenza dell'increscioso pasticcio editoriale causato dalla precoce distribuzione di *Les espérances de l'Eglise*, disponeva inoltre che la dedica al papa fosse completamente rimossa dagli esemplari invenduti e si cercasse di ovviare all'errore spiegando che l'autore aveva dovuto rinunciare alla dedica «ob adiuncta intercurrentia»<sup>155</sup>.

Ramière dovette infine piegarsi. Apportò alla prima parte dell'opera tutte le correzioni teologiche domandate<sup>156</sup>, rimosse definitivamente ogni accenno alla dedica papale (spiegando nell'introduzione che questo progetto era sfumato a causa della morte improvvisa del segretario papale Fioramonti<sup>157</sup>) e vi sostituì una lettera di approvazione del vescovo Morlhon, che

---

<sup>152</sup> Sfortunatamente non è stato possibile rinvenire né il testo della lettera di Ramière del 2 marzo 1862, né quello delle *Corrections*; notizie indirette su questi documenti si possono ricavare dalla lettera di Beckx a Ramière del 15 marzo 1862 e dalla «Nota» che uno dei revisori romani scrisse a commento della lettera di Ramière del 2 marzo e spedì al segretario della Compagnia Joseph Kleutgen, entrambe in AFCJ, *Ramière*, ERTm 278, fasc. «Les espérances de l'Eglise».

<sup>153</sup> Cfr. *Adnotationes revisoris operis P. Ramière "Esperances de l'Eglise"*, s.d. [ma marzo 1862], *ibid.*

<sup>154</sup> Beckx a Ramière, 15 marzo 1862, *ibid.*

<sup>155</sup> *Ibid.* Alla luce delle modifiche testuali e tipografiche successivamente apportate all'opera se ne possono identificare tre diverse versioni a stampa. La prima (A) è quella originale, distribuita tra gennaio e febbraio 1862, prima dell'approvazione romana, e corredata dalla dedica papale (XXXII-758 pp., non è stato possibile ritrovarne alcuna copia). La seconda (B) uscì nel marzo 1862 (cfr. «Bibliographie de la France», 51 (1862), p. 131) ed è ricavata dalla precedente rimuovendo del tutto il frontespizio (sulla prima pagina si trovano solo, grezzamente stampigliati, il titolo e il nome dello stampatore, Marchessou di Le Puy) e l'introduzione (758 pp.; una copia in BNF, H-17574, digitalizzata su Gallica). Infine la terza (C), quella definitiva e corretta, presenta un nuovo frontespizio (che riporta il 1861 come data di edizione) e un'introduzione leggermente accorciata rispetto a quella di A (XXVIII-758 pp.; una copia in AFCJ, *Ramière*, ERTm 136 e un'altra digitalizzata su Google Libri). La versione C è quella di cui ci si è serviti in queste pagine.

<sup>156</sup> Per farsi un'idea di queste correzioni, che non mutarono l'impaginazione complessiva dell'opera, occorre confrontare le versioni B e C, alle pp. 38-43, 67, 101-3, 109, 610-2 e 680; nessuna modifica nella seconda parte. Ramière comunicò i cambiamenti finali in una lettera al segretario Kleutgen del 28 marzo 1862 (in ARSI, *Provincia Tolosana. Epistolae*, 1001, fasc. XX, n. 39), di cui il generale si disse pienamente soddisfatto (cfr. Beckx a Ramière, 12 aprile 1862, copia ivi, *Registri. Provincia Tolosana*, vol. I, p. 426).

<sup>157</sup> Scriveva infatti Ramière nell'introduzione della versione C: «Hélas! un événement funeste, que bien des écrivains catholiques ont eu lieu de déplorer avec nous, ne nous a pas permis d'obtenir pour ce livre le contrôle suprême auquel nous aurions désiré le soumettre. Un prélat, dont la bienveillance égalait les lumières, Mgr Fioramonti, après avoir offert lui-même la dédicace de notre ouvrage au Saint-Père, qui voulut bien répondre à cette offrande par une bénédiction spéciale, était frappé d'une maladie cruelle le jour même où il s'était chargé d'en déposer l'hommage aux pieds de Sa Sainteté. En vain avons-nous espéré que la Providence rendrait au Pontife, déjà cruellement éprouvé, un de ses serviteurs les plus fidèles; la mort est venue le frapper et ne nous laisse plus d'autre consolation que de déposer sur sa tombe l'hommage de notre reconnaissance»; *Les espérances de l'Eglise*, p. XXIII. Fioramonti morì in effetti il 2 gennaio 1862; cfr. PH. BOUTRY, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome 2002, p. 696.

accettò di estendere alla nuova opera il giudizio lusinghiero già espresso su *L'Eglise et la civilisation moderne*. Inoltre, nel paragrafo aggiunto all'introduzione, Ramière rimaneggiò le spiegazioni intorno ai principi del 1789: egli precisava in primo luogo il senso della sua affermazione «Reconnaissez la souveraineté de Dieu...», chiarendo che essa si riferiva solo agli articoli «qui se rapportent à l'origine du pouvoir civil» e non a tutti i principi del 1789, per i quali restavano valide le restrizioni fornite nel testo, e affermava – come espressamente richiesto da Beckx – che «tout ce que Grégoire XVI et Pie IX ont condamné dans les idées modernes, nous le condamnons également». Al contempo, Ramière ricordava che quei principi, nell'accezione in cui li avevano condannati i pontefici romani, erano dei «principes de mort», mentre difendeva l'utilità della distinzione da lui operata:

Quant à l'autre sens que des interprètes bienveillants ont donné aux principes de 1789, nous n'en avons pas recherché la valeur historique: *il importait peu à notre sujet que les hommes de 1789 eussent eu ce sens en vue, ou qu'ils eussent voulu simplement réduire en formule le contrat social*. Mais personne ne peut trouver mauvais que nous acceptions cette interprétation, au moins comme une hypothèse. Personne, non plus, ne peut trouver étrange que, ne voyant dans cette hypothèse rien que de conforme à l'enseignement catholique, nous nous montrions disposés à l'admettre. C'est donc en vue du présent et de l'avenir que nous proposons cette interprétation, et non en vue du passé. Et qu'on ne nous dise pas que ce sens raisonnable de la déclaration de 1789 est une chimère; nous sommes persuadé, au contraire, qu'un très grand nombre de ceux qui s'attachent à ces principes n'y tiennent qu'à cause de ce sens qu'ils y entrevoient confusément, et qu'ils les repousseraient s'ils y voyaient un abrégé de la doctrine du *contrat social*. C'est la confusion de ces deux sens opposés qui nous paraît être la cause principale des interminables discussions auxquelles ces principes ont donné lieu depuis qu'ils ont été proclamés; mais alors quel moyen plus efficace pouvons-nous prendre pour faire cesser ces malentendus et réunir les esprits raisonnables de tous les partis, que de distinguer nettement ces deux sens<sup>158</sup>.

L'esegesi condotta da Ramière sul testo della *Déclaration*, al fine di distinguere nei principi del 1789 la componente sana da quella socialmente mortale – per utilizzare la sua terminologia –, veniva così descritta come un'operazione puramente ipotetica, che non riguardava tanto i «principes de 1789» come tali, quanto il confuso significato positivo che molte persone benintenzionate continuavano a intravedere in quella formula ambigua. A Ramière non interessava preservare quei principi da una condanna indiscriminata, nella convinzione che essi riassumessero un'esperienza storica e un'idealità almeno parzialmente positive, bensì evitare di sospingere lontano dalla Chiesa quanti, pur senza esserne del tutto consapevoli, si trovavano in realtà già in sintonia con il suo magistero. In altre parole, il riferimento ai «principes de 1789» era solo un mezzo che permetteva di appropriarsi del lessico della modernità senza

---

<sup>158</sup> *Les espérances de l'Eglise*, pp. XXIV-XXVI (corsivo mio).

però accettarne minimamente il contenuto, cosicché Ramière poteva tendere la mano ai cattolici liberali e a certi acattolici (come il protestante Guizot) e proporre loro una conciliazione senza abbandonare di un palmo la sua piattaforma intransigente e ierocratica. A ben vedere, questa prospettiva strumentale era inerente fin dall'inizio all'iniziativa tentata da Ramière con *Les espérances de l'Eglise*, ma era servita la pressione censoria degli ambienti romani della Compagnia, che respiravano da vicino l'intransigenza della Curia papale e della «Civiltà cattolica», a farla emergere in piena evidenza. Certo, le precisazioni inserite nella nuova introduzione si giustapponevano senza modificarle alle considerazioni attenuanti contenute nel testo, sulle quali Ramière scelse di non intervenire (almeno per quel che riguardava la parte politica), ma ciò non fece che accentuare il carattere ondivago e a tratti contraddittorio che tutti i revisori (compreso l'anonimo autore delle *Observations*) non avevano mancato di imputare all'opera e in generale alle idee del suo autore.

#### 4. Tra lettera e spirito: approcci cattolici alla *Déclaration* del 1789

Come è già stato più volte sottolineato, il contributo forse più significativo apportato da Godard al dibattito cattolico sui principî del 1789 risiedeva nella sua scelta di identificarli con la *Déclaration*, istituendo un'identità non solo testuale ma anche concettuale tra quelli e i diciassette articoli. Ora, che lo si voglia direttamente attribuire all'influenza dell'opera di Godard o al concorrere anche di altri fattori, è un dato di fatto innegabile che a partire dal 1861 questa identificazione si impose tra i vari *opinion makers* cattolici, imprimendo una significativa svolta al discorso intorno ai «principes de 1789»: non si trattava più di prendere posizione su un insieme imprecisato di valori e principî, ma di analizzare e giudicare un testo ben preciso; altrimenti detto, il dibattito tendeva a spostarsi dal piano dei riferimenti generici e delle vaghe speculazioni in astratto a quello, molto più concreto e chiaramente circoscrivibile, dell'esegesi testuale. Che quegli articoli venissero sviscerati fino alla virgola – come era il caso di Godard – o fossero invece il pretesto per svolgere considerazioni di più largo respiro – come facevano Ségur e Ramière –, la *Déclaration* assurgeva comunque a punto di riferimento pressoché indiscusso del dibattito.

La centralità guadagnata nel giro di qualche mese da questo documento non implicava però necessariamente un'uniformità di vedute e di approccio ad esso, tutt'altro. Le differenti intenzioni dei commentatori cattolici non potevano infatti non influenzare la prospettiva da cui essi prendevano in considerazione la *Déclaration*. Come ogni testo, anch'essa si prestava a diversi livelli di esegesi: anche al suo interno si poteva distinguere tra la “lettera” (cioè il livello meramente testuale e formale) e lo “spirito” (cioè quell'insieme di valori, referenti culturali, condizionamenti socio-politici che forniscono le coordinate concettuali per iscrivere un testo nella storia e nella mentalità del suo tempo e interpretarlo coerentemente ad esse). Più volte, nelle opere e negli scritti analizzati in queste pagine, ricorreva questa distinzione e su di essa pretendevano di fondarsi letture tra loro contraddittorie della *Déclaration* e dei «principes de 1789»; in effetti, proprio nell'articolazione lettera/spirito risiede la chiave dei diversi approcci cattolici al documento, negli anni Sessanta dell'Ottocento, ed è essa che permette, come una cartina di tornasole, di catalogarli e di relazionarli tra loro.

A un'estremità di questo immaginario schieramento si collocava la posizione espressa da Cochin nel suo articolo-recensione sull'opera di Godard. Pur facendo la tara all'eccessivo filosofismo della *Déclaration*, egli riconosceva che i principî che vi erano stabiliti non potevano essere disgiunti dall'esperienza storico-politica che li aveva ispirati, cioè da quell'Ottantanove che aveva cercato di rimediare saggiamente agli abusi e alle storture dell'assolutismo monarchico d'*ancien régime*, e che Cochin aveva cura di tenere distinto dalle successive degenerazioni

rivoluzionarie. Nella sua ottica, lettera e spirito della *Déclaration* erano strettamente connessi, e i principî del 1789 non potevano essere separati dal loro retroterra culturale, né interpretati in maniera totalmente contraddittoria rispetto agli ideali dei riformatori dell'Ottantanove. Pur trattandosi della posizione personale di Cochin, più avanzata, sotto molti riguardi, rispetto a quella di altri redattori del «Correspondant», essa costituiva nondimeno l'unica linea formalmente assunta dalla rivista in quel momento e finiva per acquisire una certa rappresentatività cattolico-liberale, riprendendo e prolungando quel filone disponibile a un'interpretazione sostanzialmente positiva dell'Ottantanove che abbiamo visto dipanarsi, pur non univocamente, sulle pagine del «Correspondant» fin dai tardi anni Quaranta.

All'estremità opposta si collocavano gli intransigenti duri e puri. Anch'essi, come Cochin, ritenevano non si potesse distinguere la lettera dallo spirito della *Déclaration*, ma avevano finalità diametralmente opposte. Lo spirito del documento – come spiegava esaurientemente Ségur nel suo opuscolo – era lo spirito della Rivoluzione, lo spirito dell'indipendenza assoluta della società dalla legge divina, lo spirito dell'insurrezione satanica; non si poteva quindi trattare la *Déclaration* come se fosse «lettres morte», attenendosi soltanto «à la rigueur grammaticale des mots»<sup>159</sup>, poiché lo spirito di ribellione che l'aveva animata continuava a vivere nelle leggi e negli atti che si richiamavano alla frattura rivoluzionaria e non cessava di travagliare la società e di minacciare la Chiesa. Per quante distinzioni e premesse si potessero fare, quel testo era e rimaneva un monumento ai diritti dell'uomo innalzato contro i diritti di Dio. Di conseguenza, se si accettava di identificare i principî con la *Déclaration*, gli intransigenti non avevano difficoltà a condannare i primi alla luce dello spirito satanico inestricabile dalla seconda.

Partendo da premesse simili giungevano invece a esiti parzialmente diversi i legittimisti come Lecoffre e Nettement (e anche Du Boys), i quali, al pari dell'ala più intransigente, non erano disposti in linea di principio a “salvare” la *Déclaration* separandola dall'opera della Costituente, che essi condannavano come una rivolta contro l'autorità legittima della monarchia e un sovvertimento dell'«ancien ordre social fondé sur la loi chrétienne»<sup>160</sup>; allo stesso tempo, però, essi rifiutavano di unire i principî del 1789 alla proscrizione dell'Ottantanove e preferivano rintracciarli in altri documenti di più stretta ascendenza monarchica. Per loro, quindi, l'identificazione tra «principes» e articoli della *Déclaration* era solo un'ipotesi di lavoro, con cui accettavano di confrontarsi ma senza riconoscerle un valore particolarmente vincolante.

A costruirsi su una netta distinzione tra lettera e spirito della *Déclaration* erano invece le posizioni intermedie e concilianti di Godard e Ramière, posizioni diverse, certo, per gli

---

<sup>159</sup> SÉGUR, *La révolution*, p. 54.

<sup>160</sup> Lecoffre a Godard, 6 luglio 1861, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

intenti che si prefiggevano, ma accomunate da un approccio simile al documento. Entrambi, infatti, chiarivano di non volerlo analizzare dal punto di vista storico, cioè alla luce delle idee e delle finalità che mossero i suoi estensori, bensì intendevano prenderlo come un puro testo, un semplice catalogo di tesi giuridico-filosofiche di valore generale che potevano prestarsi a interpretazioni diverse, se non apertamente contraddittorie. Sia Godard che Ramière, infatti, pur facendo scivolare nei loro ragionamenti qualche giudizio vagamente positivo sull'azione degli uomini del 1789, rifiutavano di rendere merito all'esperienza dell'Ottantanove in quanto tale e ne contestavano duramente i presupposti filosofici e contrattualistici *à la* Rousseau. Di conseguenza, la legittimazione dei «principes de 1789» dipendeva in ultima analisi dalla negazione della loro ascendenza storica, della loro matrice cronologica, ed essi erano ammessi più come principî *tout court* (riconducibili a una soggiacente radice cristiana) che come principî *del* 1789, nel senso di figli, di prodotti dell'Ottantanove.

Fatto salvo il caso di Cochin, piuttosto isolato pure nel suo ambiente cattolico-liberale, ciò che accomunava queste diverse posizioni era il giudizio globalmente negativo sull'Ottantanove e sullo “spirito” di quella stagione; su questo giudizio, infatti, si basavano sia i tentativi di chi intendeva delegittimare i principî del 1789 presentandoli come coerenti all'intento anticristiano dell'epoca loro, sia gli sforzi di chi li voleva preservare da una condanna indiscriminata proprio negando quella coerenza. Insomma, anche quei cattolici che parevano disposti a riconoscere nei «principes de 1789» la traduzione normativa di determinati valori cristiani, non attribuivano alla cesura dell'Ottantanove alcuna responsabilità positiva nella formalizzazione di tali principî: alcuni di essi potevano essere considerati «des vérités relatives ou même des progrès réels» – scriveva Ramière<sup>161</sup> –, ma quel progresso non poteva, né doveva essere ricondotto alle idee originali degli uomini del 1789, di quei filosofi settatori, di quegli utopisti rivoluzionari. Insomma, era un progresso orfano, acefalo, di cui ci si rifiutava di indagare le radici e i moventi profondi, se non per ricondurlo a una secolare tradizione cristiana. Questo rifiuto, anche da parte di coloro che se ne facevano difensori, di porre i «principes de 1789» sul terreno storico, di analizzarli nel contesto delle aspirazioni e dei bisogni del loro tempo, mostrava, da un lato, la precaria capacità di storicizzazione di larga parte della cultura cattolica del tempo, dall'altro, l'intima contraddittorietà, e quindi la fragilità, degli sforzi di giustificare cattolicamente quei principî pretendendo di separarli dalla loro matrice secolarizzatrice.

---

<sup>161</sup> *Les espérances de l'Eglise*, p. 362.



CAPITOLO VI  
***ROMA LOCUTA***  
**L'INTERVENTO DELLA S. SEDE E LE SUE CONSEGUENZE**  
**(1862-63)**

**1. La censura dell'Indice**

**1.1 Tempo di condanne: la Curia romana all'inizio del 1862 e la denuncia di Godard**

Nel febbraio 1862, nel momento in cui gli anonimi revisori gesuiti vagliavano a Roma l'opera di Ramière e ne criticavano, tra gli altri aspetti, l'eccessiva acquiescenza nei confronti dei «principes de 1789», nella Curia romana spiravano venti di intransigenza. Proprio in quelle settimane, infatti, giunse a un punto di svolta la lunga gestazione del documento di condanna degli errori moderni, che sarebbe culminata tre anni dopo nella promulgazione dell'enciclica *Quanta cura* e dell'annesso *Sillabo*. La commissione di periti istituita nella primavera 1861 con l'incarico di rielaborare le proposizioni erronee allegate all'*Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent*, pubblicata nel luglio 1860 dal vescovo di Perpignan Gerbet<sup>1</sup>, e di ricavarne il materiale per un documento pontificio, concluse proprio allora i suoi lavori e a metà febbraio ne presentò al papa i risultati, sotto forma di un elenco di 70 tesi erronee, ciascuna corredata da una qualifica teologica che ne precisava il grado di eterodossia<sup>2</sup>. Pio IX non ne fu del tutto soddisfatto e decise di sottoporre la cosa al giudizio della congregazione del S. Uffizio: com'è noto, i cardinali inquisitori generali ritennero inadeguato l'elenco stilato dalla commissione Caterini (da cui espunsero contestualmente nove tesi) e si espressero contro l'opportunità di condannare mediante una costituzione apostolica un insieme di errori così incompleto e mal formulato, ritenendo preferibile interpellare i vescovi che erano stati invitati a Roma nel giugno successivo per partecipare alla cerimonia di canonizzazione di alcuni martiri giapponesi<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Il testo in *Œuvres de Mgr Gerbet, évêque de Perpignan*, vol. II, Paris 1876, pp. 73-110; l'elenco di 85 proposizioni erronee ivi, pp. 90-107.

<sup>2</sup> La commissione, diretta dal cardinal Prospero Caterini, successe a quella creata nel maggio 1852 e successivamente presieduta dai cardinali Fornari, Brunelli e poi Santucci; inizialmente composta da tre soli consultori (Pio Delicati, Giacinto de' Ferrari e Giovanni Perrone), nell'agosto del 1861 le furono aggregati altri nove teologi, i quali contribuirono al lungo e complesso lavoro di qualificazione delle tesi. Sull'attività della commissione cfr. MARTINA, vol. II, pp. 301-4, e L. SANDONI, *Il processo redazionale (1849-1864)*, in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna 2012, pp. 36-8.

<sup>3</sup> Il 18 gennaio 1862 il cardinal Caterini, in qualità di prefetto della congregazione del Concilio, spedì a tutti i vescovi cattolici una circolare d'invito; testo in *Collectio lacensis*, vol. VI, Friburgi Brisgoviae 1892, coll. 853-4.

e aspettare di conoscere il loro parere prima di compiere ogni ulteriore passo. Il papa accolse solo in parte il consiglio del S. Uffizio: se decise di consultare l'episcopato – idea che nutriva forse già da qualche tempo, memore del felice precedente verificatosi in occasione della definizione dell'immacolata concezione di Maria<sup>4</sup> –, Pio IX volle comunque sottoporre ai vescovi che si sarebbero riuniti a Roma, di contro al parere dei cardinali inquisitori, l'elenco di 61 proposizioni ricavato dalla pastorale di Gerbet, con le relative censure teologiche<sup>5</sup>.

Insomma, mentre la S. Sede respingeva sempre più bruscamente i tentativi francesi di farle riconoscere il nuovo *status quo* politico instauratosi in Italia e la perdita irrimediabile della maggior parte delle province pontificie<sup>6</sup>, si facevano sempre più decisi gli sforzi della Curia e di Pio IX personalmente per arrivare a una solenne e definitiva condanna dei cosiddetti errori moderni, un passo ritenuto indispensabile per porre fine alle debolezze e ai cedimenti, che si manifestavano anche e soprattutto tra le fila dei cattolici, di fronte all'avanzata della Rivoluzione secolarizzatrice: nel naufragio generale delle sorti temporali, si credeva che solo la difesa intransigente della verità e dei principi avrebbe preservato la Chiesa dalla rovina, garantendole quella vittoria finale che Cristo le aveva promesso (*Portae inferi non praevalerunt*).

Fu in questo clima pervaso di suggestioni apocalittiche<sup>7</sup> e di irrigidimenti intransigenti che l'opera di Godard fu formalmente deferita alla congregazione dell'Indice. Non è difficile immaginare quale accoglienza potesse aver ricevuto negli ambienti curiali, proprio mentre vi si preparava un solenne atto di condanna e di accusa contro la società moderna e i suoi valori, un'opera che andava in una direzione diametralmente opposta e cercava di dimostrare, sotto l'etichetta dei principi del 1789, che i fondamenti dell'ordinamento post-rivoluzionario erano in realtà compatibili con i fondamenti teologico-politici del credo cattolico.

---

<sup>4</sup> Il parere episcopale era stato allora richiesto tramite l'enciclica *Ubi primum*, del febbraio 1849. I vescovi si espressero a larghissima maggioranza in favore della definizione; cfr. MARTINA, vol. II, pp. 263-5.

<sup>5</sup> Nel maggio 1862, man mano che i vescovi giungevano a Roma, Caterini consegnò loro una copia a stampa delle 61 proposizioni e delle relative censure, le une intitolate *Theses ad Apostolicam Sedem delatae* e le altre *Censurae a nonnullis theologis propositae*, e una circolare esplicativa, in cui si dava tempo tre mesi ai prelati per inviare a Roma un parere scritto intorno al valore delle tesi e all'opportunità di condannarle; i testi in C. RINALDI, *Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico con appendice di documenti*, Roma 1888, rispettivamente pp. 269-76 e 217-9. Cfr. sulla questione SANDONI, *Il processo redazionale*, p. 40.

<sup>6</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 601-2; Antonelli, commentando il discorso del trono del 27 gennaio 1862 (in cui Napoleone III diceva di voler conciliare in Italia «deux causes dont l'antagonisme trouble partout les esprits et les consciences»), affermò perentorio: «on ne concilie pas la croix avec l'impiété et le vol». Secondo l'allora uditore della S. Rota per la Francia, Charles-Martial Lavigerie, il collegio cardinalizio condivideva a larghissima maggioranza i sentimenti di Antonelli, preferendo subire la nuova situazione piuttosto che legittimarla con la benché minima approvazione, la quale avrebbe per loro significato tradire i giuramenti prestati; cfr. Lavigerie a Edouard Thouvenel, ministro degli Esteri, 8 e 15 febbraio 1862, copie in ACGMA, *Corr. Lavigerie*, vol. IX (1862), orig. in AMAE, *Papiers d'agents*, AP 233 (Papiers d'Edouard Thouvenel), 13.

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio MARTINA, vol. III, pp. 279-80, che sottolinea il frequente ricorso, negli scritti pubblici e privati di Pio IX degli anni Sessanta e oltre, all'immagine di Belial, «personificazione dell'assalto del male».

In realtà, nel dossier dell'Indice non vi è traccia della denuncia, né vi compare il nome del denunciatore. Eppure una denuncia dovette esservi di certo, perché la congregazione non procedeva mai *ex officio*, cioè per inquisizione (come era invece prassi della “sorella” maggiore, del S. Uffizio), ma solo dietro segnalazione: che fosse il papa, un cardinale, un prelado o un semplice fedele, un denunciatore era sempre necessario per aprire una causa presso l'Indice<sup>8</sup>. Pur mancando riscontri ufficiali, alcuni indizi permettono comunque di ricostruire con una certa sicurezza l'identità del denunciatore di Godard. Innanzitutto, si trattava di un vescovo, e di un vescovo francese. Fèvre sosteneva infatti che «un évêque dont on ne dit pas le nom, bien qu'on murmure les noms d'un Pie, d'un Plantier et d'un Berteaud<sup>9</sup>, mais un évêque français déféra au Saint Siègle l'opuscule sur les principes de 89»<sup>10</sup>. Niente di più naturale che dietro la denuncia vi potesse essere un prelado intransigente. Qualche elemento in più veniva fornito, nell'estate del 1862, da una corrispondenza romana del giornale parigino «La Patrie», bonapartista e filo-governativo<sup>11</sup>, nella quale, riassumendo brevemente le vicende dell'opera di Godard, si diceva che essa «avait eu le malheur de tomber, à Rome, entre les mains d'un prélat français, légitimiste très-connu et grand ennemi des principes de 89»<sup>12</sup>. L'identikit del denunciatore cominciava a profilarsi più chiaramente; vi era a Roma, dove risiedeva da diversi anni, un prelado francese, che era – o meglio era stato – vescovo in patria e che era noto per la sua incrollabile fedeltà monarchica, alla quale aveva sacrificato la stessa dignità episcopale: Jacques Marie Joseph Baillès, «olim Episcopus Lucionensis» – come si firmava l'ex-vescovo di Luçon; nel febbraio 1856 egli era stato costretto da Roma, pressata a sua volta dal governo

---

<sup>8</sup> Sul funzionamento dell'Indice e la sua evoluzione nei secoli cfr. H. WOLF, *Storia dell'Indice. Il vaticano e i libri proibiti*, trad. it. di S. Bacin, Roma 2006, pp. 17-53, e ID., *Einleitung 1814-1917 (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917)*, Paderborn 2005, pp. 147-52. Sulle posizioni ecclesiastiche intorno alla censura libraria nell'Ottocento cfr. i contributi di M. I. PALAZZOLO: *L'ultimo secolo dell'Indice. La censura ecclesiastica nell'800*, «Passato e presente», 71 (2007), pp. 145-56; *La pernicioso lettura. La Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Roma 2010; e *La congregazione dell'Indice nell'Ottocento*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 14 (2012), pp. 59-81. Spunti preziosi in proposito in PH. BOUTRY, *Papauté et culture au XIX<sup>e</sup> siècle. Magistère, orthodoxie, tradition*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 31-56.

<sup>9</sup> Si trattava, nell'ordine, dei vescovi di Poitiers, Nîmes e Tulle, tutte e tre conosciuti per la loro intransigenza e i loro forti sentimenti romani. In realtà Plantier, formatosi nell'ambiente gallicano lionese, passò su posizioni ultramontane solo dopo la sua nomina episcopale, nel 1855, probabilmente per influsso del suo vicario generale Emmanuel d'Alzon; cfr. Alzon al cardinale Jean-Baptiste-François Pitra, 20 maggio 1864, in *Lettres du P. Emmanuel d'Alzon*, vol. V, Rome 1992, p. 58: «je ne puis nier que j'ai pesé assez fortement sur la conduite extérieure de mon évêque». Sulla svolta di Plantier cfr. anche M. BRUYÈRE, *Mgr Plantier, évêque de Nîmes (1813-1875). L'activité apologétique d'un évêque sous le Second Empire*, Lyon 1925, pp. 40-4, e i riferimenti sparsi in MAURAIN, pp. 182, 186, 302 e 391.

<sup>10</sup> J. FÈVRE, *Personnages catholiques contemporains. Léon-Nicolas Godard*, «La Semaine du clergé», 4 (1874), p. 137.

<sup>11</sup> Cfr. R. BELLET, *Presse et journalisme sous le Second Empire*, Paris 1967, p. 46.

<sup>12</sup> «La Patrie», 5 luglio 1862, che riassume una corrispondenza da Roma del 28 giugno. Questo articolo ebbe una certa eco e fu riprodotto da «Journal des villes et des campagnes», 6 luglio, «Le Monde», 9 luglio (polemicamente) e «L'Observateur catholique», 13 (1862), pp. 552-3.

imperiale, a dimettersi dall'incarico per via della sua irriducibile ostilità a Napoleone III e si era quindi trasferito a Roma. L'identificazione risulta del tutto plausibile, tanto più che Baillès, che già nel 1852 aveva difeso in un'istruzione pastorale la validità universale e universalmente vincolante dei decreti dell'Indice<sup>13</sup>, era consultore di quella stessa congregazione fin dal marzo 1856<sup>14</sup> e poteva quindi muoversi con grande facilità e competenza tra i meandri burocratici e procedurali dell'istituzione censoria.

Un'ulteriore fonte permette non solo di confermare l'individuazione in Baillès dell'anonimo denunciante, ma anche di determinare meglio i contorni e le dinamiche del suo intervento. In una lettera confidenziale spedita all'amico e maestro Maret alla fine dell'aprile 1862, l'uditore di Rota per la Francia Lavigerie lo informava del vento intransigente che spirava in quei mesi nella Curia («C'est une sorte de croisade») e gli faceva i nomi di quanti, soprattutto dalla Francia, soffiavano abilmente per alimentarlo: «Savez-vous qui est le boule-avant, ou, plutôt, l'intermédiaire de ces fureurs (qui partent de la rédaction du *Monde*, Jules Morel, Dulac et Cie)? C'est l'ancien évêque de Luçon»<sup>15</sup>. Baillès era dunque il terminale romano di una rete intransigente che aveva le sue radici in Francia, nei redattori del «Monde» e, ragionevolmente, nel gruppo ultramontano che faceva capo all'arcivescovo di Reims, il cardinal Gousset<sup>16</sup>: con tutta probabilità fu quindi un esponente di quegli ambienti a segnalare l'opera di Godard a Baillès, affinché questi la portasse a sua volta all'attenzione dell'Indice.

<sup>13</sup> Cfr. J. M. J. BAILLÈS, *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon sur l'Index des livres prohibés*, Paris 1852. Baillès riprese i panni di difensore dell'Indice nel 1866, pubblicando, in risposta al discorso critico tenuto da Rouland davanti al Senato francese nel marzo 1865, *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Paris 1866. Su questi interventi del prelado cfr. PALAZZOLO, *La perniciosa lettura*, pp. 97-8 e 106-10.

<sup>14</sup> Durante la sua ventennale attività come consultore, Baillès esaminò le opere dei principali scrittori francesi dell'Ottocento (Georges Sand, Stendhal, Flaubert, Hugo, Balzac) e contribuì a farle mettere all'Indice; un elenco dettagliato dei suoi pareri in *Prosopographie von Römische Inquisition und Indexkongregation 1814-1917* (*Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917*, III), vol. I, Paderborn 2005, pp. 96-101.

<sup>15</sup> Lavigerie a Maret, fine aprile 1862, copia in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 26. Lavigerie, già professore di storia ecclesiastica alla Facoltà teologica della Sorbona, fu nominato uditore di Rota il 25 agosto 1861, incarico che tenne fino al marzo 1863, quando fu promosso all'episcopato di Nancy-Toul; nell'anno e mezzo trascorso a Roma collaborò attivamente con la diplomazia imperiale per favorire una risoluzione della questione romana e strinse rapporti di stima col ministro dei Culti Rouland. Su di lui cfr. X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Eglise, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*, Paris 1965, e F. RENAULT, *Le Cardinal Lavigerie, 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, Paris 1992; sull'evoluzione delle sue idee politiche (liberalismo, neo-gallicanesimo filo-imperiale, monarchismo post-1870, *ralliement* repubblicano) cfr. J.-O. BOUDON, *Mgr Lavigerie et l'Etat, de la Seconde République au Ralliement*, in *Cardinal Lavigerie. Passion de l'homme, passion de Dieu*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 95 (1994), pp. 107-34.

<sup>16</sup> Su questa rete cfr. D. MOULINET, *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHE», 92 (1997), pp. 70-125, il quale mostra che i rapporti tra i membri del gruppo ultramontano erano spesso scossi da incomprensioni e diffidenze reciproche (cfr. *ivi*, pp. 73-4, 77n e *passim*). Un esempio di queste tensioni ci viene fornito da uno dei collaboratori di Gousset, l'abbé Jean-Baptiste Jacquenet, il quale, nel gennaio 1862, temeva niente-meno che il proprietario e la redazione del «Monde» fossero sul punto di passare dalla parte dei gallicani, solo perché avevano pubblicato alcuni brevi papali favorevoli all'arcivescovo di Besançon Mathieu, che si opponeva all'adozione integrale della liturgia romana nella sua diocesi, caldeggiata invece dalla frazione ultramontana del clero diocesano; cfr. Jacquenet a Gaultier, 12 gennaio 1862, in ACSE, *Gaultier*, 2D28.2.1, fasc. 3, n. 45.

Una testimonianza scritta di quest'asse censorio franco-romano può forse essere individuata in un documento conservato nell'archivio dell'Indice insieme agli altri materiali relativi al caso Godard. Si tratta di un manoscritto francese di sessanta pagine, anonimo e senza data, intitolato: *Notes sur l'ouvrage anonyme de M. Godard professeur du grand Séminaire de Langres*<sup>17</sup>. L'assenza della benché minima informazione di contesto non aiuta a inquadrare il documento e a decifrarne la natura e lo scopo; alcuni elementi interni al testo, però, permettono di avanzare qualche ipotesi. Innanzitutto, l'utilizzo del francese e la mancanza di qualsiasi formalità retorica, così come una certa colloquialità nel tono, lasciano intendere che il destinatario delle *Notes* non era né la congregazione dell'Indice, né il suo segretario: non siamo quindi di fronte a un *votum*, cioè a un parere ufficiale. In secondo luogo, il documento non pareva rispondere a una richiesta di giudizio o di informazioni proveniente dall'esterno, ma sembrava scaturire da un'iniziativa spontanea dell'autore. «Une œuvre que je crois très importante dans les temps actuels – erano le sue parole d'apertura –, c'est la mise à l'Index d'une brochure de 156 pages, ayant pour titre: *Les principes de 89 et la doctrine catholique*»<sup>18</sup>. Lo scrivente si mostrava ben informato del dibattito che si era avuto in Francia, nell'estate del 1861, intorno a quell'opera (l'annuncio sull'«*Ami de la religion*», il moderato apprezzamento dell'«*Union*», gli articoli di Morel sul «*Monde*», «*écrits avec verve et excellents sur plusieurs points*», ma che avevano «*laissé un grand nombre d'autres [passaggi dell'opera di Godard], et des plus importants, sans réponse, suffisante au moins*»<sup>19</sup>) e proprio per questo riteneva quanto mai necessaria una sconfessione ufficiale, da parte di Roma, di un autore che risultava «*d'autant plus dangereux pour le jeune clergé et les catholiques de l'école libérâtre, [...], qu'il [faisait] de sa brochure une profession de foi à l'égard des principes de 89*», convinto che essa fosse «*en harmonie avec le sentiment des docteurs les plus accrédités dans l'Eglise et dans l'Ecole*»<sup>20</sup>. Insomma, più che i panni del consultore, l'autore delle *Notes* sembrava indossare quelli del denunciante, o meglio quelli di chi segnalava un grave pericolo, che andava affrontato e disinnescato con gli strumenti della censura. Sulla sua identità disponiamo solo di elementi indiretti e frammentari: alla luce delle precise nozioni teologiche che egli dimostrava si sarebbe portati a crederlo un ecclesiastico,

---

<sup>17</sup> Cfr. ACDF, *Index*, Protocolli, 122, doc. 90. Bisogna precisare che il documento non è inserito nel fascicolo relativo alla riunione del 3 aprile 1862 (quando fu decisa la condanna dell'opera di Godard), con gli altri materiali sul caso, bensì nella parte miscelanea del volume, il che lascia intendere il suo carattere in qualche modo accessorio.

<sup>18</sup> Ivi, p. 1.

<sup>19</sup> Cfr. ivi, pp. 1-2. L'autore non fa alcun riferimento alla recensione di Cochin sul «*Correspondant*», il che può essere forse preso come un indizio sulla data di redazione delle *Notes*, prendendo la fine del settembre 1861 come *terminus ante quem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 2.

di idee nettamente intransigenti e ultramontane (significativo, da questo punto di vista, il fatto che egli rinfacciasse a Godard di sottoporre la sua opera «au jugement de l'Eglise catholique, apostolique et romain» e non, semplicemente, a quello del papa<sup>21</sup>); egli doveva inoltre essere un collaboratore di qualche rivista o giornale cattolico, visto che ad un certo punto rimandava il suo interlocutore, per avere ulteriori indicazioni bibliografiche, a una non meglio precisata «note de mon 3<sup>ème</sup> article sur la presse»<sup>22</sup>. Quanto al destinatario delle *Notes*, dal testo si ricava solo che egli conosceva e aveva una certa dimestichezza con lo scrivente e che probabilmente non conosceva l'opera da censurare, o almeno così credeva quest'ultimo, dato che esprimeva l'eventualità di questa conoscenza in termini ipotetici («*Peut-être, du reste, la connaissez-vous déjà [l'opera], car il y a plusieurs mois qu'elle a paru*»<sup>23</sup>).

Tenendo presenti tutti questi elementi, è lecito e plausibile ipotizzare che le *Notes* fossero destinate proprio al ex-vescovo di Luçon e costituissero il tramite mediante cui gli ambienti intransigenti francesi comunicarono alla S. Sede la necessità di intervenire ufficialmente per condannare un'opera di cui temevano il messaggio e la potenziale diffusione, soprattutto tra il giovane clero. Il fatto che queste *Notes* si trovino nell'archivio dell'Indice comprova che la trasmissione andò a buon fine e che Baillès, nell'atto di denunciare formalmente il libro di Godard, ritenne opportuno lasciare presso la congregazione, per informazione dei consultori che sarebbero stati incaricati dell'analisi, le note e le considerazioni giuntegli dalla Francia.

## 1.2 Le ragioni dei denunciatori

Erano quattro le motivazioni su cui l'anonimo autore delle *Notes* fondava la sua richiesta di messa all'Indice. Al primo posto figurava lo scandalo costituito dal tentativo di Godard di presentare come espressione della dottrina di tre sommi teologi quali Tommaso d'Aquino, Bellarmino e Suárez «cette *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, œuvre impie et séditeuse de la franc-maçonnerie, source de tous les attentats et de tous les forfaits révolutionnaires contre l'Eglise et la société»; e non meno scandalosa gli pareva la pretesa di «donner comme

---

<sup>21</sup> «Il ne dit pas le pape», commentava *en passant* l'autore delle *Notes*; cfr. *ibid.*

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 48. Non è stato possibile individuare gli articoli in questione. La grafia delle *Notes* è stata riscontrata con quella di alcuni dei principali autori ultramontani francesi (Veuillot, Morel, Du Lac, Guéranger, Jacquenet, Gaultier, Ludovic Chaillot, Dominique Bouix...), senza però riuscire a identificarla con nessuna. Del resto non si può escludere – anzi è piuttosto probabile – che le *Notes* conservate nell'archivio dell'Indice siano state ricopiate, come proverebbe l'assenza di correzioni e l'aggiunta di alcune integrazioni, scritte da una seconda mano, in spazi lasciati appositamente liberi (cfr. ad esempio *ivi*, pp. 37, 58).

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 2 (corsivi miei). Il riferimento cronologico permette forse di datare il documento all'autunno del 1861 e comunque entro quell'anno; l'uso di «*déjà*» in questo contesto, alludendo probabilmente alla distanza geografica che separava lo scrivente dal destinatario, rafforza l'ipotesi che quest'ultimo si trovasse fuori di Francia e quindi, in tutta verosimiglianza, a Roma.

manifeste de la nation française» un documento che era «le *factum* de conspirateurs en révolte contre la société française elle-même, contre son roi, contre son antique constitution»<sup>24</sup>.

Il secondo motivo consisteva nella falsa interpretazione che Godard aveva dato al testo della *Déclaration*, «interprétation perfide, transformant le poison en sain nourriture, interprétation aveugle, ne tenant compte ni des intentions des auteurs, ni du but qu'ils se proposent, ni des conséquences immédiates qu'ils en tirent, ni du sens naturel qui présentent les propositions elles-mêmes»<sup>25</sup>. Era l'accusa-cardine dei detrattori di Godard, già avanzata da Morel e Ségur, ma che qui si caricava di un'ulteriore sfumatura polemica: la deformazione interpretativa non nasceva tanto da premesse sbagliate (cioè, dall'ingenua illusione di poter distinguere il testo dal contesto), quanto da un'operazione distorsiva condotta in malafede, accumulando «mensonges matériels», come quella secondo cui la *Déclaration* non aveva niente a che vedere con le redazioni di Lafayette e Sieyès, mentre – testi alla mano – era evidente che buona parte degli articoli di Lafayette erano confluiti nella stesura definitiva<sup>26</sup>. Allo stesso modo, l'autore delle *Notes* passava in rassegna altri punti in cui le spiegazioni fornite da Godard potevano essere confutate, a suo giudizio, da una più corretta esegesi della *Déclaration*: ad esempio, era falso sostenere che l'art. 1 sull'uguaglianza si riferisse solo agli uomini considerati nello stato di natura, perché vi si diceva che «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits», il che significava estendere l'uguaglianza agli uomini «de tous les temps et de tous les âges»; o ancora, in relazione all'art. 3 sulla sovranità nazionale, interpretava l'avverbio «essentiellement» come conferma inequivocabile del fatto che i costituenti ponevano la sovranità «quant à son essence et à sa source, dans le peuple», in aperta contraddizione con la dottrina paolina del *Non est potestas nisi a Deo* (Rom. 13, 1)<sup>27</sup>. L'essenza massonica che l'autore delle *Notes* individuava nella *Déclaration* – e che rimproverava a Godard di non aver compreso e di aver anzi giustificato – risiedeva nella pretesa rivoluzionaria di porre la legge a parametro unico di ogni comportamento, di ogni autorità, di ogni libertà, persino di ogni opinione e credenza, pretesa che si rivelava del tutto ingannevole e autoreferenziale, visto che i rivoluzionari definivano la

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 3. L'autore delle *Notes* citava come referenza bibliografica delle sue affermazioni sull'origine massonica della rivoluzione francese e della *Déclaration* i classici *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (4 voll., Londres 1797-98) del gesuita Augustin Barruel, che fondarono in larga parte il discorso cattolico anti-massonico nel XIX e ancora nel XX secolo. Sul personaggio cfr. S. SCHAEFER-WIMMER, *Augustin Barruel, S.J. (1741-1820). Studien zu Biographie und Werk*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985, e M. RIQUET, *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux jacobins francs-maçons, 1741-1820*, Paris 1989, in part. pp. 83-96, da confrontare con E. POULAT, J.-P. LAURANT, *L'antimaçonisme catholique. Les Francs-Maçons par Mgr de Ségur*, Paris 1994, pp. 151-5.

<sup>25</sup> *Notes sur l'ouvrage anonyme*, p. 4.

<sup>26</sup> Cfr. ivi, pp. 5-6. Per mettere in luce «la mauvaise foi ou l'ignorance du professeur du Grand Séminaire», l'autore delle *Notes* citava per intero il progetto di dichiarazione di Lafayette.

<sup>27</sup> Cfr. ivi, rispettivamente pp. 11 e 16-7.

legge come l'espressione della volontà generale, cioè del popolo, espressa e realizzata tramite i suoi rappresentanti. In quel modo ogni aspetto della vita e della coscienza veniva sottoposto alla dittatura di una legge puramente umana che non riconosceva nulla sopra di sé, e si voleva dunque atea. Questo era «l'enigme» massonico-rivoluzionario che l'autore delle *Notes* leggeva in filigrana negli articoli della *Déclaration*:

La garantie de tous ces fameux droits, leur existence, leur définition dernière, ce qu'ils sont enfin, qu'est-ce qui les établit, les constate, qu'est-ce qui les donne souverainement: la loi? La loi qu'est-ce qui la fait?

[...] Est-ce clair? que devient l'autorité du roi, de l'Eglise, et tous les droits du monde devant de tels principes? que devient l'autorité même de Dieu? et cette loi encore une fois qu'est-ce qui la fait [...]? Le peuple, ou ceux qui par la force ou la ruse s'emparent de son nom pour agir et gouverner<sup>28</sup>.

Se questi motivi non fossero stati sufficienti a provare la necessità di condannare una tale opera, ve ne era un terzo «plus impérieux encore»: «des doctrines fausses, subversives de l'ordre et vraiment anarchiques prêtées par l'auteur à S. Thomas, Bellarmin et Suarez»<sup>29</sup>. Godard veniva infatti accusato non solo di aver falsato il pensiero, ma anche di aver manipolato, citandoli, i testi di quei teologi, per dare l'impressione che essi sostenessero, sulla sovranità popolare e sul diritto di insurrezione, posizioni simili, anzi più ardite di quelle dei costituenti del 1789. A sostegno delle sue accuse, l'autore delle *Notes* metteva in opera uno sforzo erudito ed esegetico che fino ad allora nessuno dei critici di Godard aveva mai intrapreso, e riusciva in effetti a provare in maniera piuttosto convincente che, almeno in un paio di punti, il professore aveva apportato dei tagli o delle piccole modifiche ai brani citati, rendendoli più conformi alla tesi che intendevano sostenere<sup>30</sup>. Al di là di questi rilievi formali, le *Notes* puntavano il dito sul vero punto debole dell'interpretazione di Godard, cioè sulla sua pretesa di adeguare, anacronisticamente, a un contesto socio-politico radicalmente diverso una dottrina teologica elaborata diversi secoli prima, presentandola addirittura come un'anticipazione delle idee del 1789. Stigmatizzando quella manipolazione storica, l'anonimo detrattore colpiva non solo il tentativo di Godard, ma più in generale la corrente ultramontano-democratica incarnata dal Lamennais liberale, alla quale il professore veniva unilateralmente ricondotto: a più riprese

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 18-20.

<sup>29</sup> Ivi, p. 28.

<sup>30</sup> Cfr. ivi, p. 45 (Godard trasformava la frase ipotetica di Tommaso: «Si ad ius multitudinis alicuius *pertineat* sibi providere de rege» in un'affermazione: «Si le peuple a le droit de se pourvoir lui-même d'un chef»; GODARD 1861, p. 3r; corsivi miei), e pp. 48-9 (Godard tagliava, in una citazione di Suarez, un lungo brano in cui il gesuita precisava che il diritto del popolo a riappropriarsi della sovranità delegata, in caso di abusi, doveva essere provato «sufficenter vel antiquis et certis instrumentis, vel immemorabili consuetudine»).



egli era accusato di essere un discepolo dell'apostata di La Chênaie, di essere «nourri de toutes les doctrines de l'ancien *Avenin*», di evocare «de son tombeau» la «raison humaine, universelle du vieux Lamenaïsme [sic]» e di usare un «langage jacobino-lamenaïsien»<sup>31</sup>. La stessa contrapposizione tra teologi ultramontani (favorevoli a una corretta nozione della sovranità popolare) e teologi gallicani (fautori del potere assoluto dei sovrani), a cui Godard faceva ripetutamente ricorso, era smontata e respinta dall'autore delle *Notes*, il quale criticava aspramente «ces *ultramontains révolutionnaires* créés per l'école lamenaïsienne, qui vit toujours, et qui sans cesse déclame contre nos plus grands théologiens français, comme Bossuet et Fénelon, afin de faire passer sans censure à Rome leur propres doctrines révolutionnaires»<sup>32</sup>. Sulle delicate questioni politiche trattate da Godard, il discrimine non passava tra ultramontani e gallicani, ma tra chi restava unito all'immutabile dottrina cattolica e chi si lasciava sedurre dalla rivoluzione: «Bossuet, Fénelon sont restés les mêmes avec S. Thomas, Bellarmin et Suarez, tandis que le maître [Lamennais] et le disciple [Godard] en sont venus à penser comme 89 et 93»<sup>33</sup>.

Le *Notes* si chiudevano, in maniera molto sbrigativa, rilevando l'incompatibilità assoluta che esisteva tra la difesa della libertà di culto e di stampa e la dottrina cattolica, incompatibilità duplice, perché, da un lato, parlare di «opinions religieuses», come faceva l'art. 10 della *Déclaration*, costituiva già di per sé una professione di indifferentismo, mentre dall'altro era sommamente empio pretendere che spettasse a una legge umana, e quindi atea, stabilire le forme e i limiti dell'esercizio di quelle libertà, escludendo del tutto l'autorità della Chiesa. A riguardo l'autore delle *Notes* non dava alcun valore alle distinzioni di Godard tra libertà di culto come diritto naturale e libertà come diritto positivo, né della sua esplicita dichiarazione di accettarla solo in questa seconda accezione, e si limitava a contrapporgli il dettato della *Mirari vos*<sup>34</sup>.

### 1.3 Le ragioni dei censori

Così motivata, la denuncia fu accolta dalla congregazione dell'Indice e la pratica venne avviata secondo le procedure fissate da Benedetto XIV nel 1753 con la bolla *Sollicita ac provida*. Passato l'esame preliminare circa l'opportunità della causa, su cui – come di consueto<sup>35</sup> – non si hanno tracce documentarie, e che fu probabilmente agevolato dal fatto che il denunciatore

---

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 2, 19 e 26.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 50 (corsivo mio).

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 54-60.

<sup>35</sup> Cfr. WOLF, *Einleitung*, p. 149.

era un autorevole consultore dell'Indice, si procedette ad assegnare all'opera un perito, incaricato di redigere un'accurata relazione scritta (*votum*) e di formulare un parere circa gli estremi di un'eventuale condanna. Nel caso di Godard fu scelto come perito il domenicano Vincenzo Maria Gatti, consultore della congregazione dal 1858 nonché secondo bibliotecario della Casanatense, destinato a una brillante carriera in Curia, che lo avrebbe portato prima alla carica di segretario dell'Indice (1870) e poi a quella di maestro del Sacro palazzo apostolico (1872), che mantenne fino alla morte<sup>36</sup>.

Il 20 febbraio 1862 la perizia di Gatti era sostanzialmente pronta; nelle settimane successive fu stampata in diverse copie (secondo una prassi invalsa fin dall'inizio dell'Ottocento) e fu fatta circolare tra i consultori e i cardinali dell'Indice, in vista della riunione in cui sarebbe stata fissata la discussione del caso. Il *votum* di Gatti<sup>37</sup> si differenziava dalle *Notes* sia nel tono che nella forma: pacato e privo di invettive polemiche, esso rispondeva a un "genere" testuale codificato, con regole e finalità ben precise. Il *votum* doveva in primo luogo fornire una sintesi chiara ed esaustiva del contenuto e della struttura dell'opera in questione, affinché consultori e cardinali, che non la conoscevano e non avevano modo di leggerla integralmente, potessero farsene un'idea sufficientemente precisa. L'analisi di Gatti, pertanto, seguiva fedelmente l'andamento dell'opera di Godard, ora riassumendone i concetti principali, ora citandone lunghi passi nell'originale francese. Alla disanima testuale erano poi inframmezzate le considerazioni critiche propriamente intese, che il perito tendeva a raggruppare in paragrafi più o meno ampi spesso intitolati «Osservazione», cosicché il *votum* sembrava procedere a tratti – riprendendo e amplificando un andamento già presente nell'opera di Godard – secondo il ritmo scolastico della *quaestio*, cioè enucleando una problematica, esponendo brevemente la tesi dell'autore in proposito e poi controbattendola con le proprie considerazioni e le proprie allegazioni, scritturali o tratte dalle *auctoritates*<sup>38</sup>.

In realtà, il *votum* di Gatti non ripercorreva in maniera sistematica l'intera opera di Godard: sebbene questa sembrasse all'inizio la sua intenzione, egli dovette ridimensionare il suo progetto in corso d'opera, per evitare che il *votum* divenisse troppo voluminoso, e si limitò ad

---

<sup>36</sup> Cfr. la voce di M. CATTANEO in DBI, 52 (1999) e quella in *Prosopographie von Römische Inquisition*, vol. I, pp. 653-6. Gatti era uno dei nove teologi aggregati nell'autunno 1861 alla commissione Caterini e partecipò quindi all'elaborazione dell'elenco di 70 proposizioni sottoposto all'esame del S. Uffizio; cfr. MARTINA, vol. II, p. 302.

<sup>37</sup> Una copia a stampa in ACDF, *Index*, Protocolli, 122, fasc. «Congregazione del 3 aprile 1862», III, 66 pp.

<sup>38</sup> Del resto Gatti fu uno dei fautori della promozione ottocentesca del tomismo e diede prova di una solida dottrina scolastica nella sua opera più importante, le *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate religionis et Ecclesiae catholicae* (3 voll., Romae 1866-67); cfr. A. PIOLANTI, *Pio IX e la rinascita del tomismo*, Città del Vaticano 1974, pp. 60-3. Egli fu inoltre preside dell'Accademia di S. Tommaso, fondata presso il convento domenicano di S. Maria sopra Minerva nel marzo 1870; cfr. P. GROSSI, *Un'accademia tomista alla Minerva. Note d'archivio*, «Memorie domenicane», 75 (1958), pp. 226-48, in part. pp. 234ss.

analizzare il preambolo e gli artt. 1, 2, 3 e 10 della *Déclaration*, concludendo poi la sua relazione con alcune osservazioni generali. D'altronde – spiegava il domenicano ai suoi lettori – «a me sembra di avere fatto conoscere sufficientemente lo spirito dell'autore e la tendenza delle sue dottrine», per cui non era necessario dilungarsi ulteriormente<sup>39</sup>. Gatti si concentrava pertanto sui temi più spinosi (l'uguaglianza naturale, il diritto di resistenza all'oppressione, la sovranità popolare e la libertà delle opinioni religiose), smontando una dopo l'altra le argomentazioni addotte da Godard per dimostrare che i principî formulati dalla *Déclaration* erano pienamente conformi alla dottrina cattolica. La sua critica prendeva le mosse dalla distinzione godardiana tra i «due sensi» dei principî del 1789, quello rivoluzionario, che egli rigettava, e quello cattolico, in base al quale dichiarava di «ammetterli e difenderli». Ora, secondo Gatti, il fulcro della questione stava tutto qui, cioè nella possibilità di dimostrare non solo la sussistenza di questa distinzione, ma anche la sua opportunità. Qualora infatti il discorso di Godard si fosse rivelato debole e fallace su quel punto, tutta la sua articolata costruzione retorica sarebbe crollata e la sua iniziativa si sarebbe rivelata inutile e dannosa, dunque meritevole di condanna.

Per far emergere questa debolezza fondamentale, il domenicano insisteva a più riprese sul fatto che non bastava che la *Déclaration* non si esprimesse formalmente contro la religione cattolica per sostenere la sua conformità con la dottrina della Chiesa, ma occorreva che essa vi aderisse positivamente, esplicitamente. Invece il professore di Langres non poteva addurre che fragili argomenti in negativo, ulteriormente indeboliti dal fatto che essi contraddicevano vistosamente le intenzioni anti-cristiane, più volte dichiarate, degli estensori della *Déclaration*. Così, ad esempio, vi era «grande differenza tra il riconoscere i diritti dell'uomo e del cittadino *en présence et sous les auspices de l'être suprême* [...] e il riconoscerli derivanti da Lui», tra l'affermare che l'ignoranza e il disprezzo dei diritti sono le uniche cause delle pubbliche sciagure e della corruzione dei governi, e il riconoscere i giusti doveri verso il legittimo sovrano e la religione; per un buon cattolico, infatti, «era necessario non solo non negare dommi positivamente, ma anche ammetterli»<sup>40</sup>. Ugualmente Godard aveva un bel da distinguere tra limitata e illimitata libertà dei culti, affermando che l'art. 10 della *Déclaration* sanciva solo la prima, mentre erano i rivoluzionari, in contraddizione con i principî del 1789, a rivendicare la seconda; questo non toglieva infatti che dalla libertà delle opinioni religiose si deducessero come sue naturali conseguenze anche la libertà dei culti, l'indifferenza religiosa del governo e quindi l'ateismo della legge. E il domenicano a ribadire:

---

<sup>39</sup> GATTI, *Votum*, p. 62.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 12, 9 e 15.

altro è dire che la *Déclaration* ed in particolare l'articolo X non contiene errore in fede; altro che la religione cattolica lo può ammettere come conforme alla sua dottrina. Ora, sebbene l'articolo sopradetto, inteso nel senso con cui l'autore [Godard] lo spiega, non possa dirsi contrario esplicitamente a qualche dogma di fede, nondimeno è tale che la religione cattolica non può ammetterlo, perché lesivo, se non altro, de' suoi diritti<sup>41</sup>.

Da questo punto di vista, Gatti respingeva come del tutto inaccettabile l'argomento di Godard secondo cui non si poteva rimproverare alla *Déclaration* di non tenere in alcun conto la religione rivelata e le verità soprannaturali né di considerare la società civile solo dal punto di vista delle sue finalità temporali, poiché essa affermava di volersi porre esclusivamente sul piano dei diritti naturali: per il domenicano, «voler fondare una società su' soli principî naturali» significava «voler fondare una società la quale vuol prescindere affatto dall'intervento positivo di Dio e dai principî che egli ha dati all'uomo perché potesse conseguire il suo fine»<sup>42</sup>. Egli sottolineava infatti che, al momento di riunirsi in società, l'uomo non possedeva solo dei diritti naturali, ma anche un «diritto positivo-divino» inerente alla religione soprannaturale che Dio gli aveva ispirato fin dagli albori dell'umanità, per cui «la società civile quando cominciò a formarsi, si formò avendo a fondamento questo doppio diritto, ossia avendo per fine di compiere ai doveri che questo doppio diritto esigeva, e mediante il compimento di tali doveri ottenere il fine sociale che è di fare gli uomini virtuosi»<sup>43</sup>. Prescindendo dal cattolicesimo, la *Déclaration* aveva quindi voluto fondare una «società civile-naturale» ben lontana da quella «società civile-cattolica» che costituiva l'ideale della Chiesa e da quella pienezza di verità il cui riconoscimento i cattolici non dovevano cessare di esigere dai loro governanti<sup>44</sup>. E questo era tanto più grave in quanto la Francia del 1789, per la quale furono pensati quegli articoli e quei principî, era cattolica «non solo come popolo, ma eziandio come governo»; ponendosi sul terreno del solo diritto naturale, la *Déclaration* aveva leso apertamente i diritti della Chiesa e ingiuriato il cattolicesimo, affermando implicitamente che la società francese potesse sostenersi, perfezionarsi e progredire anche senza di esso, anzi più agevolmente<sup>45</sup>.

La benché minima secolarizzazione della società veniva così rigettata come insultante per la religione cattolica e nociva al vero perfezionamento sociale. Ne conseguiva, per Gatti, l'impossibilità di accettare i principî del 1789, da qualunque parte li si prendesse:

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 48.

<sup>42</sup> Ivi, p. 55.

<sup>43</sup> Ivi, p. 57.

<sup>44</sup> Cfr. ivi, pp. 57-9.

<sup>45</sup> Cfr. ivi, pp. 48-50.

I principî adunque dell'89 non possono essere spogliati del senso rivoluzionario, perché quantunque vogliansi prendere in un senso diverso del rousseaviano [sic], e questo senso benché si ammettesse come non anticattolico in sé, pure è anticattolico. 1°. perché non racchiude che una minima parte di vero, e il cattolicesimo vuol la verità tutta intiera; 2°. perché il cattolicesimo vuole per fondamento dell'attuale società la religione cattolica; [...] 3°. perché il cattolicesimo non può rinunciare al diritto e dovere di rendere virtuosa la società civile in cui è; e questa società civile non può mai divenire veramente virtuosa senza che la religione cattolica sia la religione che ne penetri tutti i rami, tutte le leggi, tutte le tendenze di modo che lo Stato non respiri che di lei<sup>46</sup>.

Quella di Godard era dunque un'opera non solo inutile, giacché non aveva senso sforzarsi di provare che i principî del 1789 avevano un significato diverso da quello che gli autori avevano voluto dar loro<sup>47</sup>, ma anche pericolosa, perché si lasciava passare la falsa convinzione che vi fosse compatibilità tra quei principî e la dottrina cattolica, e questo poteva ingannare i lettori più ingenui (trattandosi «non di un'opera di gran mole e fatta per i dotti, ma di un'opera retta popolare») e favorire, «sotto aspetto di senso cattolico, le insinuazioni più sediziose»<sup>48</sup>. Non c'era quindi altro da aggiungere: l'opera andava proibita.

Conclusa la fase informativa, l'iter burocratico compì il suo corso. Il 27 marzo 1862 si tenne così nel convento di S. Maria sopra Minerva, presso il gabinetto del segretario Vincenzo Modena, la *congregatio praeparatoria*, cioè l'assemblea ristretta dei consultori dell'Indice chiamati a discutere un certo numero di casi aperti e a presentare per ciascuno di essi una proposta di delibera (proibizione, rinvio o dimissione<sup>49</sup>) da sottoporre ai cardinali<sup>50</sup>. La proposta di censura sull'opera di Godard fu approvata, apparentemente senza alcuna obiezione. Questa decisione fu quindi presentata alla *congregatio generalis*, che si riunì il 3 aprile nel Palazzo apostolico vaticano, alla presenza del prefetto Altieri e di altri sette porporati della congregazione (Bofondi, Cagiano de Azevedo, D'Andrea, Marini, Reisach, Riario Sforza e Villecourt)<sup>51</sup>: i cardinali la ratificarono e il giorno seguente, sentita la relazione del segretario Modena, e Pio IX

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 61.

<sup>47</sup> «Finalmente io non veggo qual vantaggio si possa produrre collo sforzarsi di mostrare che ad onta che gli autori degli articoli abbiano voluto esprimere principî rivoluzionari, nondimeno hanno espresso principî che aver ponno un senso cattolico, bene interpretati che s'iano»; ivi, p. 65. All'inizio del *votum* Gatti commentava: «I principî dell'89 sono opera de' rivoluzionari; ed è assai più probabile che questi intendano meglio il senso e lo scopo dell'opera loro, che un cattolico il quale professa principî contrari»; ivi, p. 10.

<sup>48</sup> Cfr. ivi, p. 65.

<sup>49</sup> Cfr. WOLF, *Einleitung*, p. 150.

<sup>50</sup> Un brevissimo sunto della riunione in ACDF, *Index*, Diari, 19, cc. 155r-v. Alla *congregatio* del 27 marzo 1862 presero parte, oltre al segretario, i consultori Angelini Rota, Cossa, De Angelis, Demartis, Gatti, Semenenco, Smith, Spaccapietra, Teodoro di Maria Santissima e Vercellone.

<sup>51</sup> Queste informazioni ivi, c. 156r, poi riportate in *Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814-1917. Indexkongregation (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917, II)*, Paderborn 2005, p. 410.

la approvò a sua volta, autorizzando la sua pubblicazione. Il decreto che inseriva *Les principes de 89 et la doctrine catholique* nell'*Index librorum prohibitorum* all'Indice fu promulgato l'8 aprile e il giorno seguente il relativo manifesto fu affisso, come di consueto, al portone della basilica di S. Maria sopra Minerva<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Il decreto è pubblicato in *Römische Bücherverbote. Edition der Bände von Inquisition und Indexkongregation 1814-1917* (*Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917*, I), Paderborn 2005, pp. 286-7.

## 2. Mobilitazioni e schermaglie in difesa di Godard

### 2.1 Le reazioni cattolico-liberali, tra sgomento e irrigidimento

La notizia della messa all'Indice di Godard, diffusa dopo la metà di aprile dalla stampa parigina, mise in forte fibrillazione gli ambienti cattolico-liberali. La condanna, preparata nella massima segretezza<sup>53</sup>, li colse tutti alla sprovvista, lasciandoli incerti su come comportarsi. Il gruppo del «Correspondant» si sentiva il più direttamente colpito: il decreto non solo censurava un'opera che la rivista aveva difeso e approvato, ma sconfessava anche, implicitamente, il progetto di conciliazione tra dottrina cattolica e principî liberali che essa portava avanti da anni e costituiva il tratto caratteristico della sua linea editoriale. Cosa ancora più grave, il duro e inequivocabile intervento della S. Sede, dopo diversi anni di sostanziale neutralità di fronte alle dispute interne al cattolicesimo francese, era indizio minaccioso del cambio di rotta che si stava realizzando nella Curia e soprattutto smontava l'argomento, addotto a più riprese dai cattolici liberali in difesa delle loro idee, secondo cui Roma non le aveva mai esplicitamente condannate, per lasciare libertà di coscienza ai fedeli su tali materie.

Il più preoccupato, tra i membri della redazione del «Correspondant», non poteva che essere Foisset. Già nell'estate precedente egli avrebbe voluto evitare di coinvolgere la rivista nel dibattito pubblicistico su *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, temendo le ripercussioni negative che una sua presa di posizione troppo netta avrebbe potuto provocare; nella censura dell'Indice egli vedeva dunque avverarsi le sue peggiori previsioni. Per di più, il fatto di non aver avuto minimamente sentore di quanto si stava preparando, nonostante gli agganci e gli informatori romani, insinuava nel suo animo un preoccupato senso di impotenza e di minaccia, la percezione di trovarsi inermi di fronte a un partito avverso che guadagnava sempre più posizioni e influenza a Roma. Così, dopo aver appreso dal «Monde» la notizia della condanna, Foisset scrisse subito a Montalembert:

C'est là un rude coup et il y a longtemps qu'aucune blessure de cette gravité ne nous a été faite. Nos antagonistes de France ne s'endorment pas et Rome est moins en garde contre l'intempérance de leur zèle que je ne l'eusse cru. Cela passe de beaucoup mes appréhensions, qui vous semblaient chimériques. Le *Correspondant* est presque directement atteint en la personne de Cochin, qui a loué, chez nous, l'écrit ainsi noté de censure.

---

<sup>53</sup> Nell'informarlo tempestivamente della condanna, Lavigerie scriveva infatti a Maret: «La procédure s'est fait dans le plus grand secret. Je ne l'ai apprise qu'aujourd'hui chez le pape même et par le P. Modena, secrétaire de l'Index. Il n'est plus temps d'y porter remède. Le pape a approuvé le décret. Celui-ci est imprimé et il sera affiché et promulgué, par conséquent, lorsque vous recevrez ma lettre. Peut-être serait-ce le cas d'empêcher les journaux de publier le décret, en France, et d'adopter ensuite cette marche comme règle»; Lavigerie a Maret, inizio aprile 1862, copia in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 25.

Je donnerai beaucoup pour savoir ce qui s'est passé dans les coulisses, d'où est partie la dénonciation et comment elle a abouti à la condamnation dont il s'agit. C'est bien grave!<sup>54</sup>.

Più di ogni altra cosa, Foisset avrebbe voluto sapere quali fossero le «propositions censurées» nell'opera di Godard, sia per regolarsi nella propria coscienza, sia per capire l'effettiva portata dottrinale della decisione romana. Egli chiedeva lumi in proposito a Dupanloup, sperando di trovarlo meglio informato dei suoi corrispondenti abituali:

Connait-on les propositions censurées? Je veux dire celles qui ont provoqué la censure, car je sais bien que l'Index ne procède point, comme les bulles doctrinales, par l'indication des propositions blâmées. [...] En thèse générale, je comprends cela. La mise à l'Index est une mesure de précaution, non une condamnation proprement dite. Mais, en fait, cela va beaucoup plus loin et l'on en abuse<sup>55</sup>.

Preso da scrupoli di coscienza, Foisset si sentiva come personalmente messo all'Indice e pareva non capacitarsi della decisione romana. Per quale motivo scomodare una condanna ufficiale, che turbava profondamente l'animo di tanti cattolici, solo per «faire retirer de commerce un ouvrage aussi peu dangereux et aussi peu lu que celui de l'abbé Godard»? A Roma non si rendevano conto che la messa all'Indice di un'opera, che dipendeva da cause di gravità estremamente variabile e costituiva sostanzialmente un ammonimento e un divieto di lettura, veniva letta dal «public non théologien» come una «note d'hérésie formelle».

[Rome] ne se doute pas qu'elle vient d'exciter une tempête furieuse au fond de beaucoup d'âmes, qu'elle vient de déraciner l'ultramontanisme de l'esprit d'un grand nombre pour y faire germer l'esprit d'indépendance et de révolte. Tant pis pour ces Judas, dira l'abbé Morel: *abeant in locum suum!* Mais Rome ne doit pas raisonner ainsi. Rome a plus de souci des âmes qui lui sont confiées. Rome n'a rien à gagner ni à écraser, ni à décourager des hommes qui l'ont vaillamment et utilement défendue<sup>56</sup>.

«Depuis la mise à l'index de l'abbé Godard – scriveva in giugno Foisset a Cochin – on peut en vérité s'attendre à tout. J'ai relu son opuscule, et il m'est impossible d'en comprendre la prohibition»<sup>57</sup>. Informazioni che gli provenivano da varie parti lo convincevano inoltre del

---

<sup>54</sup> Foisset a Montalembert, 19 aprile 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin».

<sup>55</sup> Foisset a Dupanloup, 22 aprile 1862, ivi, 34 J 110, fasc. «Lettres de Foisset à Dupanloup». Montalembert, al contrario, riteneva vana la pretesa dell'amico di conoscere le ragioni dei censori: «je souris de votre prétention d'obtenir l'indication des propositions censurées: ignorez-vous donc que l'abbé Lequeux, qui a été exprès à Rome pour savoir ce qu'on avait condamné dans son livre, n'a jamais pu l'apprendre?»; Montalembert a Foisset, 25 aprile 1862, ivi, 34 J 85, n. 211. Sulla messa all'Indice, nel dicembre 1851, del *Manuale compendium iuris canonici, ad usum seminariorum* (4 voll., Paris 1839-41) di Jean-François-Marie Lequeux, cfr. A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. par M. Lagrée, Paris 1996 [1986], pp. 185-95.

<sup>56</sup> Foisset a Dupanloup, 29 aprile 1862, ADCO, *Foisset*, 34 J 110, «Lettres de Foisset à Dupanloup».

<sup>57</sup> Foisset a Cochin, 7 giugno 1862, copia ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin».



fatto che il papa, pur non leggendo il «Correspondant», se ne faceva un'idea del tutto distorta, come di una rivista che professava e divulgava «quelques doctrines contestables au point de vue du dogme», e ciò per colpa delle insinuazioni dei suoi avversari, sempre più influenti in Curia e presso la persona stessa del pontefice<sup>58</sup>.

Di ben altra tempra furono invece le reazioni di Montalembert, il quale traeva dall'avvenimento conclusioni molto diverse rispetto a quelle di Foisset. Se per quest'ultimo, infatti, il coinvolgimento del «Correspondant» nella condanna di Godard e i danni d'immagine, per così dire, che gliene erano derivati erano la conseguenza di una mancanza di circospezione e di prudenza da parte del periodico, il conte leggeva invece la situazione in maniera diametralmente opposta. Anch'egli vedeva nella «condamnation du *livre excellent, mais trop vague et trop incomplet*, de l'abbé Godard un symptôme de la formidable puissance qu'exerce à Rome l'école fanatique et servile», cioè la scuola intransigente rappresentata prima dall'«Univers» e poi dal «Monde», ma se essa era riuscita ad accumulare tale «puissance» era perché in Francia nessuno l'aveva combattuta con la giusta convinzione e al momento giusto, e non ci si era accorti del suo crescente strapotere: «Nous nous sommes un peu trop endormis récemment sur le péril permanent qui nous menace de ce côté»<sup>59</sup>. Ma Montalembert spingeva la sua autocritica più in là, estendendola alla stessa impronta ultramontana che egli e tanti altri avevano impresso nei decenni precedenti al movimento cattolico in Francia. Egli si rimproverava infatti di aver troppo insistito sulle prerogative di Roma e del papa e di aver troppo sminuito quelle episcopali, finendo così per legittimare quell'assolutizzazione intransigente del potere pontificio di cui ora si cominciavano a sperimentare le funeste conseguenze:

De tout ce qui se passe à Rome et en France il résulte clairement pour nous que nous avons agi avec un aveuglement excusable mais très périlleux, *quand nous avons pros crit et vilipendé le gallicanisme de nos pères sans aucune réserve*. Nous sommes et nous serons punis par où nous avons péché! L'école ultramontaine, comme me l'écrivait Mgr Sibour en 1853, était autrefois une école de liberté; on en a fait une école de servitude qui veut amener une double idolâtrie: l'idolâtrie du pouvoir temporel et l'idolâtrie du pouvoir spirituel. Jamais on n'a dit plus vrai; pas même Lacordaire dans cet excellentissime passage sur l'*omnipotence papale* qui j'ai cité page 186 de mon opuscule<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Commentando il resoconto di un'udienza papale avuta nell'ottobre 1861 da Anatole Lemer cier, un collaboratore occasionale del «Correspondant», nella quale Pio IX aveva espresso delle riserve sulla linea della rivista (cfr. Lemer cier a Foisset, 1° maggio 1862, ivi, 34 J 133, fasc. «Lemer cier», da cui la citazione), Foisset esclamava costernato: «Mon Dieu! le pape ne nous lit pas; voilà l'idée qu'on lui a donnée de notre recueil. Certes je n'en sais aucun gré à ceux qui nous ont ainsi desservis dans l'esprit du père commun»; Foisset a Montalembert, 7 maggio 1862, ivi, 34 J 89.

<sup>59</sup> Montalembert a Foisset, 25 aprile 1862, ivi, 34 J 85, n. 211.

<sup>60</sup> *Ibid.* (corsivo mio). L'«opuscule» a cui fa riferimento Montalembert è *Le père Lacordaire*, Paris 1862, in cui furono raccolti gli articoli pubblicati sul «Correspondant», con lo stesso titolo, tra il dicembre 1861 e il marzo 1862. Lacordaire era morto il 21 novembre 1861. L'espressione citata proveniva da una lettera di Lacordaire a

Emergeva qui, in maniera ancora embrionale e privata, quella polemica contro i «théologiens laïcs de l'absolutisme» e «l'idole qu'ils se sont érigé au Vatican» che avrebbe segnato gli ultimi anni, anzi gli ultimi giorni della vita di Montalembert, nel corso del Concilio vaticano I e dei dibattiti pro e contro l'infallibilità, nel segno di un radicale ripensamento della sua adesione alle dottrine ultramontane<sup>61</sup>. Per il momento, lo sdegno del conte assumeva i tratti di una virulenta polemica contro la congregazione dell'Indice e le sue regole anacronistiche, alle quali egli, in piena cognizione di causa, rifiutava di assoggettarsi:

J'ai horreur de cette congrégation de l'Index et de ses jugements, surtout depuis que j'ai lu les règles de ladite congrégation dans le *Manuel du droit canon* récemment publié par le cardinal Gousset, règles que ce cardinal prétend être encore en plein vigueur et obliger tous les catholiques *sub gravi*; règles dont la deuxième prescrit, entre autres dispositions, d'aller, toutes fois qu'on arrive dans une ville épiscopale, montrer à l'évêque tous les livres qu'on a dans sa valise, afin de savoir si on peut les conserver! Je déclare, quant à moi, toutes ces règles respectivement insensées, impossibles et iniques<sup>62</sup>.

Egli riprovava «de tout [son] âme» l'«odieuse procédure» che presiedeva, a Roma, alla verifica e alla censura delle opere ritenute pericolose, un procedura «qui débute par la dénonciation clandestine d'un ennemi inconnu, se poussant dans l'ombre, sans que l'accusé soit jamais appelé ou entendu, et se termine par une sentence draconienne qui atteint à la fois et de la même peine l'impiété la plus grossière et l'inexactitude la plus insignifiante». Davanti a tanta arbitrarietà chi poteva considerarsi al sicuro? Chi poteva sentirsi al riparo da una condanna improvvisa e ingiustificata, che piombava sul malcapitato senza neppure dargli la possibilità di spiegarsi e di difendersi? Montalembert non si sentiva di escludere per se stesso una simile eventualità e anzi sembrava accettarla con fatalistica, ma pugnace rassegnazione:

---

Montalembert del 26 maggio 1847: «L'omnipotence papale est sans doute une expression conforme à la doctrine du concile de Florence, mais dont il faut éviter de se servir, parce que ce mot d'omnipotence se traduit dans la pensée de la foule par celui de pouvoir absolu et arbitraire, tandis que rien n'est moins absolu et moins arbitraire que le pouvoir pontifical. J'ai sans cesse occasion de voir combien il importe de ne pas donner lieu à de fausses idées sur un point aussi important. Le gallicanisme ancien est une vieilleries qui n'a plus que le souffle, et à peine; mais le *gallicanisme instinctif*, qui consiste à redouter un pouvoir qu'on lui présente comme sans limites et s'étendant partout l'univers sur deux cents millions d'individus, est un gallicanisme très-vivant et très-redoutable, parce qu'il est fondé sur un instinct naturel et même chrétien»; ivi, p. 186 (corsivi miei). Cfr. *Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite, 1830-1861*, textes réunis, classés et annotés par L. Le Guillou, Paris 1989, pp. 608-10.

<sup>61</sup> Nota è la lettera di Montalembert all'avvocato Lallemand, pubblicata per volontà dell'autore sulla «Gazette de France» il 7 marzo 1870, una settimana prima della sua morte, in cui egli, per giustificare il suo sostegno alle tesi anti-opportuniste di Gratry e Dupanloup, attaccava «les détestables aberrations politiques et religieuses qui se résument dans l'ultramontanisme contemporain», distinguendole dall'ultramontanismo che aveva difeso negli anni Trenta e Quaranta; la lettera, poi pubblicata su «Le Correspondant», 81 (1870), pp. 997-1000, è riportata in E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, pp. 466-9. Il brano di Sibour al quale Montalembert alludeva nel 1862 fu riportato, e più ampiamente, nella sua lettera del 1870.

<sup>62</sup> Montalembert a Foisset, 25 aprile 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 211. L'opera a cui si riferisce Montalembert è TH. GOUSSET, *Exposition des principes du droit canonique*, Paris 1859 (la parte sull'Indice a pp. 136-51).

Je ne doute pas que je ne sois un jour ou l'autre mis à l'Index, et j'y suis non pas résigné, mais préparé. Cela m'affligera moins, j'espère, que cela ne me troublera pas: j'y serais en compagnie de beaucoup de méchants écrivains, mais j'y serais à la suite de Descartes et de Pascal, ce qui ne laissera pas de me consoler<sup>63</sup>.

Ben altrimenti rassegnato era invece Foisset, che esortava l'amico a «[se] défier extrêmement de cette disposition de [son] esprit» e gli ribadiva invece: «Mon appréhension unique serait d'être jugé à Rome digne de censure. Sans regarder comme étant en vigueur en plein XIX<sup>e</sup> siècle et en France des dispositions prises au XVI<sup>e</sup> siècle, non promulguées dans notre pays et demeurées sans exécution de ce côté-ci des Alpes, je serais désolé d'être à l'index. La compagnie de Pascal ne m'en consolera nullement, ni celle de Descartes»<sup>64</sup>.

## 2.2 Limitare i danni: interventi officiosi, interventi ufficiali

Al di là delle divergenze di opinioni personali, la condanna di Godard restava un fatto della massima gravità per la redazione del «Correspondant» e bisognava fare tutto il possibile per arginarne le conseguenze. Sebbene la stampa intransigente non l'avesse ancora eccessivamente sfruttata, era evidente che essa avrebbe potuto brandire la sentenza dell'Indice ogniqualvolta avesse voluto provare in maniera inoppugnabile che un buon cattolico non poteva appellarsi ai principî del 1789, e difenderne il contenuto valoriale, senza mettersi in contraddizione con un'esplicita decisione di Roma.

Innanzitutto si trattava di precisare la linea del periodico, distinguendola da quella censurata di Godard, senza tuttavia dare l'impressione di compiere una brusca presa di distanze in conseguenza della sua messa all'Indice. La cosa era tanto più necessaria in quanto Montalembert, nel numero del «Correspondant» del 25 marzo 1862, esaltando lo spirito liberale di Lacordaire e la sua partecipazione, negli anni Quaranta, alla lotta per la libertà religiosa, aveva citato il celebre passo dell'opuscolo di Dupanloup *De la pacification religieuse* (1845) in cui egli affermava («avec l'assentiment universel du clergé et des fidèles» – precisava il conte): «Nous acceptons, nous invoquons les principes et les libertés proclamés en 89»<sup>65</sup>. Si cominciò quindi col chiarire che, per la redazione del «Correspondant», «l'expression durable» di quei principî

---

<sup>63</sup> Montalembert a Foisset, 25 aprile 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 211.

<sup>64</sup> Foisset a Montalembert, 27 aprile 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451. Sulle tradizionali resistenze francesi alla ricezione delle norme e delle decisioni della congregazione dell'Indice cfr. C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris 1985, pp. 252ss.

<sup>65</sup> Cfr. CH. DE MONTALEMBERT, *Le Père Lacordaire*, «Le Correspondant», 55 (1862), p. 192, quindi in ID., *Le Père Lacordaire*, p. 119. *De la pacification religieuse* era stato ripubblicato l'anno prima in F. DUPANLOUP, *Défense de la liberté de l'Eglise*, Paris-Lyon 1861, vol. I, pp. 125ss.

andava cercata non nei preamboli delle costituzioni o nelle dissertazioni dei pubblicisti, bensì «dans les vœux unanimes et trop tôt méconnus des cahiers». Così scriveva infatti, nel numero del 25 aprile 1862, il segretario di redazione Douhaire, in un breve trafiletto dedicato all'opuscolo di un giovane e sconosciuto legitimista liberale, «volontaire de Castelfidardo», Joseph de Rainneville, *Catholiques tolérants et légitimistes libéraux*, contestando pacatamente la sua scelta di perseverare nell'identificazione dei principî del 1789 con la *Déclaration*<sup>66</sup>. Per farsi un'idea corretta su quei principî, Douhaire rimandava i lettori alla dissertazione sulla vita e l'opera di Nicolas Bergasse, membro moderato della Costituente del 1789, che Léopold de Gaillard, nominato proprio in quelle settimane direttore ufficioso del «Correspondant»<sup>67</sup>, aveva tenuto davanti all'*Académie de Lyon* nell'aprile 1862, riprendendo l'interpretazione liberal-legitimista dell'Ottantanove già formulata da Du Boys e seguita da Nettement:

Nous entendons souvent demander – scriveva Gaillard – ce qu'il faut croire de ces fameux principes de 89 que tout le monde invoque et qu'on s'abstient généralement d'énumérer. *La réponse n'est ni dans les préambules de nos chartes, ni dans les dissertations des publicistes*; elle est tout simplement au *Moniteur*. D'après le rapport de la commission de constitution, les vœux des cahiers se partageaient en vœux unanimes et vœux de la très-grande majorité des bailliages. Ceux sur lesquels les cahiers se prononçaient d'une seule voix étaient au nombre de dix, savoir: l'inviolabilité de la couronne dans la famille actuellement régnante; l'hérédité de mâle en mâle; le roi dépositaire du pouvoir exécutif; la responsabilité des agents de l'autorité; la sanction royale nécessaire pour la promulgation des lois; la loi faite par la nation avec la sanction du roi; le consentement national nécessaire à l'emprunt et à l'impôt; l'impôt voté seulement d'une tenue d'Etat à l'autre; la propriété inviolable; la liberté individuelle sacrée. Tel est le sommaire trop souvent oublié ou mutilé des principes de 89; tous ne sont pas contenus dans ce décalogue, mais ceux-là seuls qui y figurent furent le vœu unanime de nos pères. D'autres vœux venaient ensuite sur la permanence ou la périodicité de l'assemblée; sur les deux chambres, le droit de dissolution laissé au roi; l'exclusion comme représentants de la nation de ceux qui posséderaient charge, emploi ou place à la cour; l'abolition des lettres de cachet; l'inviolabilité des paquets confiés à la poste; la liberté de la presse, c'est-à-dire la libre communication des pensées, comme s'exprimait le noble rapporteur. *Ceux-là ayant pour eux la quasi-unanimité des cahiers, méritent assurément de compter aussi parmi les principes de 89*. Ce que la France a voulu à

<sup>66</sup> Cfr. P.-P. DOUHAIRE, *Revue critique*, «Le Correspondant», 55 (1862), p. 814. Nell'appendice dell'opuscolo, Rainneville, riportava il testo della *Déclaration* e commentava: «On s'accorde généralement à considérer la déclaration des droits de l'homme comme résumant les principes de 89, et pouvant être considérés [sic] comme leur formule légale»; J. DE RAINNEVILLE, *Catholiques tolérants et légitimistes libéraux*, Paris 1862, p. 230. Su di lui cfr. le scarne informazioni in DPF, 5 (1891), pp. 76-7.

<sup>67</sup> Alla fine del febbraio 1862, dietro forte pressione di Montalembert, Gaillard fu ammesso nel comitato di redazione del «Correspondant» e gli venne affidata la direzione pratica della rivista, pur restando subordinato al comitato stesso; cfr. Cochin a Foisset, 27 febbraio 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 59. Foisset non era molto convinto della scelta, temendo che l'ingresso di Gaillard nella redazione potesse mettere in difficoltà Douhaire, suo protetto; cfr. Foisset a Montalembert, 22 marzo 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451. Su Gaillard, che aveva lavorato in precedenza all'«Assemblée nationale» e alla legitimista «Gazette de Lyon» (l'una soppressa nel gennaio 1858, l'altra nell'ottobre 1860), cfr. la voce di J. GADILLE in DHGE, 19 (1981), coll. 680-1, e P. GOURINARD, *Les royalistes français devant la France dans le monde (1820-1859)*, Nîmes 1992, pp. 202ss.

cette époque ne peut donc être un mystère pour personne, car elle l'a écrit dans ses cahiers, et on l'a dit pour elle devant ses mandataires. *Ainsi se trouvait résolue, avant d'être publiquement engagée, une discussion dont il ne serait plus question depuis longtemps*, si les procès d'idées se décidaient, comme les procès d'affaires, par une simple production de pièces<sup>68</sup>.

Tale precisazione estemporanea e marginale, se metteva al riparo il «Correspondant», non era però sufficiente. Era infatti necessario intervenire direttamente sulla S. Sede e farle pressione per convincerla a rivedere o almeno ammorbidire la condanna inflitta all'opera di Godard. Per caso, quando si diffuse a Parigi la notizia della messa all'Indice, Augustin Cochin era appena giunto a Roma, dove contava di trascorrere un soggiorno spirituale e ricreativo con la moglie e il figlio maggiore Denys. La presenza nella Città santa di uno dei più maggiori redattori del «Correspondant» forniva un'occasione propizia e insperata per perorare a caldo la causa del «pauvre abbé Godard» e per far risuonare nella curia romana e presso il papa una voce a lui favorevole. Montalembert, sollecitato da Foisset, non pose tempo in mezzo e il 19 aprile contattò subito Cochin: egli doveva raccogliere quante più informazioni possibili «sur tout ce qui a précédé et accompagné le décret», ma soprattutto doveva fungere da ambasciatore cattolico-liberale presso la S. Sede, spiegando le conseguenze nefaste che la condanna poteva provocare e testimoniando «très réellement et très ouvertement le sentiment de *révolte* qu'un acte pareil inspire à tous les gens de cœur qui ont cherché à servir la cause pontificale sur le seul terrain où elle puisse être efficacement défendue»<sup>69</sup>.

Una volta acclimatatosi nell'ambiente romano e dopo essere stato ricevuto per ben tre volte da Pio IX, che lo accolse con grande favore e lo incaricò di ringraziare e incoraggiare i redattori del «Correspondant», Cochin si mise all'opera. Innanzitutto, contattò il segretario dell'Indice Modena, raggiungendolo direttamente e senza appuntamento nel suo studio, nel convento di S. Maria sopra Minerva, allora in parte adibito a caserma per un battaglione del corpo di occupazione francese. Secondo quanto riferito a Montalembert, Cochin aprì la sua conversazione con il domenicano con un motto di spirito: «Vous êtes la doctrine catholique, mais vous avez à votre porte la France de 1789 qui garde. Ménagez-la donc un peu plus». Al che Modena si dilungò a spiegargli che la congregazione dell'Indice non condannava mai una

---

<sup>68</sup> L. DE GAILLARD, *Nicolas Bergasse, publiciste, avocat au Parlement de Paris, député de Lyon à l'Assemblée constituante*, Lyon 1862, pp. 49-50 (corsivi miei). Gaillard mostrava comunque un certo entusiasmo per l'Ottantanove ed esaltava «les hommes de 89, c'est-à-dire, tour à tour les soldats de l'ordre et les apôtres de la liberté»; ivi, p. 80. La lettura di Gaillard era ispirata da Tocqueville, il quale, in *L'ancien régime et la révolution* (Paris 1856), presentava i *cahiers* come un «témoignage authentique des idées qu'elles [le varie classi sociali] avaient conçues [...], avant que cette révolution même n'eût dénaturé ou modifié ces sentiments et ces idées»; ivi, p. 399.

<sup>69</sup> Montalembert a Cochin, 19 aprile 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458. Qualche cenno al viaggio di Cochin si può trovare anche in L. H. WINNIE, *Family Dynasty, Revolutionary Society. The Cochins of Paris, 1750-1922*, Westport-London 2002, pp. 122-3 e 136.

dottrina in generale, ma soltanto «ce qu'en a dit telle personne en particulier»; essa non aveva quindi condannato «les principes de 1789, mais l'écrit, l'opuscule, qui porte ce titre, et, dans cet opuscule, seulement quelques passages inexact». Cochin chiese allora di conoscere quali fossero i passaggi incriminati, ma il segretario rispose di non poterglieli comunicare senza il formale permesso del papa. Che fare allora? Quanto a Godard, visto che si era subito sottomesso alla censura – cosa molto apprezzata a Roma – egli doveva richiedere all'Indice i motivi della sentenza e il permesso di pubblicare una nuova edizione corretta della sua opera, e Cochin provvide a scrivergli per esortarlo ad agire in quel senso. Quanto al «Correspondant», bisognava mantenere la barra dritta per non apparire deboli: «Notre devoir, à nous, à moi, qui ai loué le livre – era opinione di Cochin –, c'est de parler nettement de l'incident dans le premier numéro, en relevant de la bonne façon le *Siècle* et le *Monde*, s'ils se permettent d'abuser de la sentence, les uns contre l'Eglise, les autres contre la liberté»<sup>70</sup>.

Montalembert rimase molto contento dalla lettera che Cochin gli inviò per informarlo delle sue iniziative romane («lettre incomparable»<sup>71</sup>, «un vrai chef d'œuvre»<sup>72</sup>) e la fece leggere a Foisset, a tutta la redazione del «Correspondant», all'amico belga Adolphe Dechamps e ad altri corrispondenti. Rispondendo a Cochin, il conte gli esprimeva il suo compiacimento e si diceva convinto, pur sorridendo del suo «enthousiasme exagéré pour cette société moderne issue de 1789», che si doveva, allora più che mai, «défendre à outrance les principes de 1789 et le progrès moderne contre les misérables qui ont plus que personne encensé et consolidé la démocratie impériale et qui prétendent se venger de la honte de leurs mécomptes, en livrant nos croyances et notre honneur à la proscription théologique dont vous me signalez, une fois de plus, la probabilité». Gli schieramenti si erano ormai delineati e non potevano essere più netti: da un lato vi erano autori come Veuillot e Crétineau-Joly, che, predicando l'assolutismo e l'intolleranza religiosa, ottenevano da Roma incoraggiamenti e brevi laudativi; dall'altro stavano invece degli «écrivains modestes et courageux» come Godard, «dont l'unique prétention est de montrer qu'on peut être catholique *sans afficher la résurrection ou plutôt la création d'un ordre social chimérique*», i quali, per unica ricompensa, si vedevano fulminati dall'Indice «sur la simple dénonciation d'un ennemi anonyme»<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cochin a Montalembert, 3-6 maggio 1862, edita in H. COCHIN, *Augustin Cochin, 1823-1872. Ses lettres et sa vie*, Paris 1926, vol. I, pp. 274-9, da cui sono tratte le citazioni. Altri particolari sull'incontro tra Cochin e Modena si trovano in un brano delle note personali di Cochin edito da A. DE FAILLOUX, *Augustin Cochin*, Paris 1875, pp. 163-6. Cochin ebbe anche modo di parlare con altri due consultori dell'Indice, il generale dei teatini Francesco Cirino e il barnabita Carlo Vercellone, e con il cardinale Marini, esponendo loro le proprie ragioni.

<sup>71</sup> Montalembert a Dupanloup, 24 maggio 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454.

<sup>72</sup> Idem a Foisset, 23 maggio 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 213.

<sup>73</sup> Idem a Cochin, 23 maggio 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458 (corsivo mio).

Gli uomini del «Correspondant» non furono però gli unici a inquietarsi della condanna di Godard, né ad attivarsi per cercare di porvi rimedio. Anche Maret, per esempio, pensò di muovere qualche passo a Roma per esprimere la sua apprensione e le sue perplessità intorno alla sentenza dell'Indice. Essa, in effetti, lo colpiva doppiamente: non solo sconfessava direttamente un tentativo di conciliazione che egli condivideva ed era ben disposto a sottoscrivere, ma rischiava anche di delegittimare una sua recente presa di posizione pubblica, che già non aveva mancato di suscitare polemiche negli ambienti intransigenti. Il 6 gennaio 1862, in occasione dell'apertura dei corsi della Sorbona, Maret aveva infatti tenuto un discorso «sur la situation de l'Eglise». Egli vi sosteneva che la Chiesa non aveva mai condannato i «principes de l'ordre nouveau» inaugurato dalla rivoluzione francese, se intesi nei loro giusti limiti, e che «dans la sereine région des principes, pour un esprit élevé, calme et attentif, il n'y [avait] donc pas, il ne [pouvait] y avoir d'hostilité réelle de l'Eglise contre les lois politiques et sociales des nations modernes»; convinto che il mondo potesse essere salvato solo dalla «rénovation complète de l'esprit évangélique et chrétien», egli esortava quindi il clero francese a non rimpiangere i privilegi del passato, ad accettare «l'épreuve de la liberté», a propagare la verità solo con la persuasione e l'esempio della loro abnegazione apostolica, ad amare sinceramente il loro secolo e a operare con solerzia «pour mettre l'apologétique et l'exposition de nos dogmes en harmonie complète avec l'état présent de la science»<sup>74</sup>.

Come si può notare, Maret condensava in questo discorso, esprimendoli in modo particolarmente sentito e accorato, i punti essenziali dei *mémoires* che egli aveva inviato negli anni precedenti a Rouland e a Napoleone III, ribadendo efficacemente la sua rivendicazione di un'«union morale de l'Eglise avec la société moderne» come salutare e necessaria alternativa all'«antique alliance politique de l'Eglise avec l'Etat»<sup>75</sup>. Ora, per quanto Maret non citasse mai espressamente i principî del 1789 e parlasse di «révolution» senza specificazioni cronologiche, era piuttosto evidente che i «principes de l'ordre nouveau» da lui ripetutamente evocati altro non erano che i «grands principes de 1789» dell'art. 1 della costituzione francese. In effetti, il termine «principes» ricorreva in maniera martellante, quasi ossessiva, nella prima parte del suo discorso; Maret parlava di «principes de la liberté civile, politique et religieuse» e di «principes de la liberté de conscience, des cultes et de la presse»<sup>76</sup> e non esitava ad affermare che questi principî formavano ormai «l'âme, la conscience, la raison publique» della Francia:

---

<sup>74</sup> Cfr. H. MARET, *Discours sur la situation de l'Eglise, prononcé dans l'église de la Sorbonne le 6 janvier 1862*, Paris 1862, pp. 7, 10, 12 e 17. Sul discorso e le reazioni suscitate cfr. G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. II, pp. 198-211.

<sup>75</sup> MARET, *Discours sur la situation de l'Eglise*, pp. 16-7.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 6-7.

Elle [la Francia] n'abandonnera pas – affermava Maret – des principes qui lui paraissent la condition de la paix et de l'ordre, comme de tous les progrès qui peuvent être encore accomplis dans la justice, dans la liberté, dans la richesse publique. Elle n'abandonnera pas des principes qu'elle considère comme l'expression véritable des besoins sociaux, et qui, à ce titre, forment la base de toutes les constitutions politiques qui nous régissent depuis plus d'un demi-siècle<sup>77</sup>.

In merito ai principî in sé, se Maret riconosceva che «ceux qui se rapportent à la liberté intellectuelle» (libertà di coscienza, dei culti e della stampa) erano stati oggetto di avvertimenti da parte di molti pontefici, che li avevano esclusi nella loro accezione assoluta e illimitata ma avevano permesso che vescovi, scrittori e cattolici illustri li sostenessero con moderazione e saggezza, sottolineava altresì che i «principes de la liberté, et même de l'égalité civile et politique» non potevano essere rigettati dalla Chiesa senza rigettare allo stesso tempo anche «des doctrines de ses plus célèbres docteurs»<sup>78</sup>, sostenendo di fatto la stessa linea di Godard.

Per tutti questi aspetti, il discorso di Maret non tardò ad essere coinvolto nelle dispute tra «L'Ami de la religion» e il «Monde», che proprio allora vivevano una forte recrudescenza: il 1° gennaio 1862 il direttore dell'«Ami» Sisson pubblicò un editoriale in cui ribadiva il programma fermamente cattolico-liberale che il giornale aveva adottato tre anni prima<sup>79</sup> e venne perciò duramente attaccato dall'organo intransigente, che aprì le sue colonne a una dura requisitoria del vescovo di Montauban Doney contro «l'œuvre de conciliation qu'on entreprend non-seulement sans mission, au moins de la part d'une des parties qu'on prétend concilier, mais encore sans réflexion et sans jugement, pour ne rien dire de plus»<sup>80</sup>. Il discorso di Maret, tenuto alla presenza dell'arcivescovo di Parigi Morlot e di molti prelati, cadeva a proposito e Sisson non esitò a citarlo in appoggio alle proprie idee, contrapponendolo alla lettera di Doney<sup>81</sup>, mentre Du Lac, dal canto suo, lo sottopose a un'analisi particolarmente corrosiva sul «Monde», qualificandolo di «manifeste de l'école dont le *Correspondant* et le nouvel *Ami de la Religion* représentent les deux moitiés» e contestando con vigore la scelta di Maret di ricorrere

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 7.

<sup>78</sup> Ivi, p. 8.

<sup>79</sup> Cfr. «L'Ami de la religion», n.s., 12 (1862), pp. 1-3, che terminava con queste parole: «Catholiques, aimons les institutions libérales. Elles sont en tout temps la garantie de la dignité humaine, et, sagement pratiquées, une force pour les souverains aussi bien que pour les peuples, Mais, de plus, elles sont de nos jours un puissant rempart pour nos plus chers intérêts religieux. Ne cherchons point à en faire le fragile instrument d'une domination éphémère; n'ambitionnons que la reconnaissance et le respect de notre droit, à l'ombre d'une loi protectrice pour tous».

<sup>80</sup> Cfr. «Le Monde», 18 gennaio 1862. Alcuni giorni prima – come si è ricordato – Morel aveva già duramente attaccato l'editoriale di Sisson, criticandone in particolare la rivendicazione delle conseguenze socio-politiche dell'Ottantanove come qualcosa di provvidenzialmente stabilito e inevitabile e la tesi «que la révolution de 89 est l'épanouissement du principe chrétien»; cfr. ivi, 12 gennaio 1862.

<sup>81</sup> Cfr. «L'Ami de la religion», n.s., 12 (1862), pp. 173-8 (21 gennaio 1862).



al termine «principes» per definire dei valori che lo stesso decano affermava di non ritenere né eterni, né immutabili<sup>82</sup>.

In quel contesto di sovraesposizione mediatica del suo discorso, citato anche in Senato durante il dibattito sul consueto indirizzo a Napoleone III<sup>83</sup>, Maret si sentì in dovere di difendersi dalle critiche di Du Lac e inviò quindi a Roma una nota di puntuale risposta ad esse<sup>84</sup>. La messa all'Indice di Godard, però, poteva fornire nuovi argomenti alle critiche degli intransigenti e indebolire indirettamente la linea difesa dal decano, complicando ulteriormente la sua posizione; per prevenire eventuali strumentalizzazioni, Maret pensò di scrivere personalmente a Pio IX, esponendogli la gravità della situazione e i danni che potevano causare decisioni brusche e radicali come quella appena presa dall'Indice. Sennonché Lavigerie, informato del progetto, lo sconsigliò vivamente, temendo che quella *excusatio non petita* avrebbe ulteriormente screditato Maret agli occhi della Curia romana e del pontefice, il quale, due anni prima, si era fermamente rifiutato di preconizzarlo vescovo di Vannes<sup>85</sup>, e sarebbe servita soltanto a rendere ulteriormente sospetto il suo discorso. Scriveva infatti Lavigerie:

il vaut mieux [s']abstenir d'un envoi qu'on ne manquerait pas de mal interpréter. Le pape parlerait de votre lettre et son entourage lui dirait que vous avez voulu faire opposition à la récente décision de l'Index. De là à incriminer votre discours, à le déférer à l'Index, à le faire condamner peut-être, il n'y aurait pas loin. Je vous l'ai déjà dit, je vous le répète, et croyez que je vois les choses telles qu'elles sont. Il ne faut pas songer à faire la guerre sur le terrain des idées. Il faut la faire sur le terrain des personnes<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. M. DU LAC, *Discours prononcé par Mgr l'Evêque de Sura pour l'ouverture des cours de la faculté de théologie*, «Le Monde», 6-7 febbraio 1862 (la citazione nel primo articolo). Scriveva Du Lac: «Ils [i principî moderni] ne sont donc ni éternels, ni immuables, et ne méritent en aucune façon le nom de principes. Si Mgr l'Evêque de Sura le leur accorde, ce ne peut être [...] que par ménagement pour les préjugés du temps, et afin qu'on ne puisse pas l'accuser de tomber dans les exagérations des écoles qui le leur refusent. Mais pour qui sait lire, il indique suffisamment sa pensée lorsqu'il nous déclare que les principes sont universels et permanents, ce qui revient à dire que, dans la rigueur des termes, il n'y a pas plus de principes modernes, de droit moderne que de cercle carré»; ivi, secondo articolo.

<sup>83</sup> Cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 212-3.

<sup>84</sup> Maret informò il nunzio Chigi di aver spedito la nota a Roma e gliene fornì copia; cfr. Maret a Chigi, 27 febbraio 1862, in ASV, *Nunz. Francia*, 171, cc. 108r-v, e *Copie d'une note adressée à Rome par l'évêque de Sura. Réponse aux articles de M. Dulac sur le Discours de M. l'évêque de Sura*, s.d., ivi, cc. 109r-112r. La nota è edita, senza precisarne l'origine, senza virgolette e con minime modifiche formali, in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 201-4. Da una lettera di Giuseppe Berardi, sostituto alla Segreteria di Stato, a Chigi si desume, seppur vagamente, che gli intransigenti cercarono di far condannare il discorso di Maret da Roma, ma senza successo; cfr. Berardi a Chigi, 10 maggio 1862, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio Chigi, b. unica: «È bene intanto che sappia non essersi trovato espediente di far cosa alcuna rapporto al consaputo discorso di Mgr Maret, ed essersi invece prescritto che procuri ella di ottenere che dallo stesso prelato si rimedi all'inconveniente, che si deplora». Non è chiaro a quale inconveniente alludesse Berardi; forse al fatto che il discorso fu abilmente sfruttato in senso filo-governativo.

<sup>85</sup> Sulla vicenda, trascinata dal maggio 1860 alla primavera del 1861, quando Maret, vista l'impossibilità di ottenere l'approvazione romana, rassegnò le sue dimissioni, cfr. ASV, *Segr. Stato*, 1861/248.2, cc. 2r-190r, BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 90-170, e MAURAIN, pp. 475-80, 483 e 540-3.

<sup>86</sup> Lavigerie a Maret, fine aprile 1862, copia in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 26.

Maret desistette dal suo proposito, ma con tutta probabilità fu proprio lui (o Lavigerie) a richiamare l'attenzione di Rouland su una condanna che rischiava di mettere in discussione la fedeltà dei cittadini cattolici alle istituzioni pubbliche della Francia, fondate – come recitava la costituzione del 1852 – sui «grands principes de 1789». Il ministro non esitò a deplorare la censura di una «brochure pieuse, honnête, intelligente, [qui] avait un but de conciliation entre l'Eglise et la société moderne» e attivò il ministro degli Esteri Edouard Thouvenel affinché il rappresentante d'affari a Roma, Bellune, si procurasse «le texte de la décision»<sup>87</sup>. Quest'ultimo non ebbe però miglior fortuna di Cochin e non riuscì a ottenere alcunché dalla congregazione dell'Indice; egli poté comunque raccogliere dei «renseignements» che gettavano luce sul modo in cui si era giunti alla condanna:

Lorsque cette brochure a été dénoncé à la congrégation de l'Index, l'hésitation a été grande, en raison même du sujet dont traitait l'ouvrage; on ne s'est pas dissimulé le péril qu'il y avait à condamner des principes qui servent de base à la constitution de l'Empire français. Mais le parti de la modération a succombé et la condamnation a été résolue pour ce fait que *plusieurs des principes de 1789 sont contraires à la doctrine catholique*. L'accusation générale portée contre ces principes consiste en ce qu'ils établissent que tout pouvoir vient du peuple, tandis que d'après l'Eglise tout pouvoir vient de Dieu.

Bellune parlò inoltre della cosa con il segretario di Stato Antonelli, lamentando l'inopportunità di una condanna che colpiva al contempo le istituzioni francesi e «un ecclésiastique vénérable sous tous les rapports», ma il cardinale, come suo solito, cercò di sminuire la portata dell'atto e lodò anzi l'umiltà di Godard, che si era sottomesso alla censura senza riserve e aveva rinunciato alla protezione che pure gli avrebbe garantito l'anonimato<sup>88</sup>. Se l'iniziativa del rappresentante d'affari non produsse gli esiti desiderati, essa ebbe nondimeno l'effetto di mettere in guardia la S. Sede, facendo capire che la Francia non era disposta a subire in silenzio atti dottrinali che delegittimassero più o meno scopertamente le sue istituzioni e i principi sui quali esse si fondavano. I sondaggi dell'incaricato d'affari dovettero quindi suonare come un avvertimento e un invito alla prudenza, soprattutto in vista della grande riunione dell'episcopato programmata a Roma per la fine del maggio seguente.

### 2.3 Tra martiri e “indirizzi”, la riunione episcopale del maggio-giugno 1862

Le cerimonie romane, in effetti, sembravano riservare incognite e minacce non meno gravi per quanti auspicavano una conciliazione tra Chiesa e società moderna. Come già detto,

---

<sup>87</sup> Rouland a Thouvenel, 2 maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, c. 2r.

<sup>88</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 17 maggio 1862, ivi, cc. 58r-60v (corsivo mio), inoltrato a Rouland il 22 maggio.

Pio IX aveva deciso di sfruttare quell'occasione per sottoporre ai vescovi che si fossero recati a Roma l'elenco di 61 tesi erronee preparato dalla commissione Caterini e dal S. Uffizio. Della cosa aveva avuto sentore Cochin, a cui lo stesso Pio IX, durante un'udienza ad Anzio, aveva fatto capire di essere intenzionato a «profiter de la réunion des évêques pour qualifier *certaines erreurs*»; il redattore del «Correspondant» non aveva mancato di esprimere le sue apprensioni al papa, supplicandolo «humblement de ménager la liberté, [...] la seule clef de l'Eglise pour ouvrir les portes du monde», e ne aveva ricevuto delle vaghe rassicurazioni, ma non si poteva certo dire tranquillo e auspicava quindi che giungesse a Roma il maggior numero possibile di vescovi liberali<sup>89</sup>, così da impedire o sconsigliare atti e decisioni troppo radicali. Queste preoccupazioni serpeggiavano anche tra i prelati francesi moderati, i quali temevano qualche fine recondito dietro la convocazione a Roma. Così, ad esempio, il vescovo di Grenoble Ginoulhiac, mettendo Dupanloup a parte dei suoi timori, gli confidava di sapere, «de source certaine, qu'un cardinal [avait] dit très formellement que les évêques étaient appelés pour entendre lire une déclaration sur la puissance temporelle du S. Siège, et sur les libertés modernes. Ce cardinal [était] Mgr D'Andrea»; la condanna dell'opera di Godard – opera che egli diceva di non conoscere – gli pareva confermare quella notizia, lasciando «préjuger ce qui se fera, si quelque chose de sérieux doit se faire»<sup>90</sup>. Dupanloup, dal canto suo, doveva pensarla alla stessa maniera e proprio per questo contattò personalmente molti colleghi per incoraggiarli a recarsi a Roma e volle partire con un certo anticipo, arrivando nella Città santa a metà maggio, per aver tempo e modo di studiare la situazione e preparare il terreno prima dell'arrivo degli altri vescovi<sup>91</sup>.

Non meno sospettoso e inquieto si mostrò il governo francese, il quale non fu preventivamente avvisato della convocazione dalla S. Sede e venne a conoscenza della circolare solo quando essa fu pubblicata su alcuni giornali francesi. Rouland considerò quest'omissione una

---

<sup>89</sup> Cfr. Cochin a Montalembert, 3-6 maggio 1862, in COCHIN, *Augustin Cochin*, vol. I, p. 275.

<sup>90</sup> Ginoulhiac a Dupanloup, 21 aprile 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gastebois-Grasset», fasc. «Ginoulhiac».

<sup>91</sup> Dupanloup scrisse anche al vescovo di Langres Guerrin, il 16 maggio 1862; lettera in ADLA, 4 B 1. Dupanloup partì alla volta di Roma l'8 maggio e vi arrivò il 14; cfr. ACSS, *Journal Dupanloup*, cart. «1849-1864», fasc. «1862», pp. 3-4. Fin dal suo arrivo a Roma, egli operò di concerto con Cochin per difendere l'opera di Godard e permetterne la correzione e la riedizione e il 17 maggio ebbe un incontro a tale scopo con Modena; cfr. *ivi*, p. 4. Ad agire in questa direzione lo esortò anche Du Boys, il quale era rimasto particolarmente colpito dalla messa all'Indice dell'opera e riteneva necessario che i vescovi riuniti a Roma «réagissent contre ces violences qui, quoiqu'on en dise, dénotent une faiblesse désespérée»; Du Boys a Dupanloup, 27 aprile 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Dlamire-Du Boys», fasc. «Du Boys». Du Boys scrisse anche a François Lagrange, segretario di Dupanloup: «L'abbé Jules Morel a obtenu la condamnation du professeur de Grand-Séminaire qui avait soutenu l'orthodoxie des principes de 1789. Que dire d'une congrégation qui a l'air d'être influencée par un fou de cette espèce, qui demande des inspiration aux hallucination de l'opium?»; Du Boys a Lagrange, 20 maggio 1862, in ANF, AB XIX, 527, fasc. «Du Boys, Albert».

grave violazione delle norme concordatarie e la imputò alla malafede di Roma, che intendeva in realtà raccogliere attorno al pontefice una specie di concilio informale, a cui sarebbe stato imposto di avallare la politica del *non possumus*, potendo così «troubler plus profondément les consciences et placer presque dans un état de schisme les Etats et les gouvernements qui voudraient désormais distinguer entre les choses purement spirituelles et les intérêts matériels de la papauté». Per il ministro questo proposito era gravissimo, poiché sovvertiva sia le regole e le tradizioni della Chiesa francese, presupponendo che i vescovi nazionali lasciassero le loro diocesi senza richiedere l'autorizzazione necessaria, sia gli ordinamenti e la costituzione stessa della Chiesa, riducendo i vescovi a «simples vicaires apostoliques» del papa e convocando un concilio «sans aucune des formes et des garanties que l'Eglise a définies» per quelle occasioni. Rouland scrisse dunque al ministro degli Esteri affinché l'ambasciatore a Roma pretendesse delle spiegazioni categoriche sul vero scopo della convocazione<sup>92</sup>. Antonelli assicurò che non vi era alcun intento segreto e che nessuna questione estranea alla canonizzazione dei martiri giapponesi sarebbe stata trattata durante la riunione episcopale, ma non intese prendere nessun impegno scritto in questo senso. La cosa fu vista come una prova della malafede romana, per cui il 20 febbraio il «Moniteur», pubblicando le dichiarazioni di Antonelli, rese noto che il governo aveva «exprimé la pensée que les évêques ne devraient quitter leur diocèse et demander l'autorisation de quitter l'Empire que dans le cas où de graves intérêts diocésains les appelleraient à Rome», dissuadendo così implicitamente l'episcopato dal prendervi parte<sup>93</sup>.

La situazione rimase tesa per qualche tempo. Gli ambienti ultramontani lessero la nota del «Moniteur» come un attacco alla libertà dei vescovi e ai diritti spirituali del papa e come un'ulteriore prova del doppiogiochismo del governo, che da un lato si ergeva a difensore del papato e dall'altro continuava surrettiziamente a indebolirlo. Tali accuse erano espresse in un pamphlet, appositamente scritto da Poujoulat nel marzo 1862 e intitolato *Les évêques et le voyage de Rome*, nel quale si difendeva la legittimità della convocazione papale contestando la validità delle presunte tradizioni gallicane e degli stessi articoli organici e soprattutto criticando l'incoerenza del governo, che si faceva manto dei «principes de 1789» per conculcare la libertà religiosa: «Le gouvernement “établi sur les principes de 89” sera, avec le Piémont, le seul qui aura voulu empêcher les évêques de se rendre à l'invitation purement religieuse du souverain pontife»<sup>94</sup>. Il pamphlet alla fine non fu pubblicato, forse per il tono troppo acrimonioso verso

---

<sup>92</sup> Cfr. Rouland a Thouvenel, 6 febbraio 1862, copia in ANF, F 19, 1934, da cui sono tratte le citazioni.

<sup>93</sup> Citato in MAURAIN, p. 603.

<sup>94</sup> J.-J.-F. POUJOULAT, *Les évêques et le voyage de Rome*, Paris 1862, p. 26, bozze a stampa in ASV, *Nunzi. Parigi*, 108, cc. 385r-400r. Il nunzio doveva quindi essere a conoscenza dell'iniziativa; non si può sapere se Chigi ne fu in qualche modo promotore o se, al contrario, fu lui a sconsigliarne la pubblicazione.

il governo o forse perché non si rivelò necessario divulgarlo, visto che le pressioni ministeriali non parevano sortire l'effetto desiderato. Rouland, infatti, dovette accettare il fatto che anche diversi vescovi favorevoli al governo intendevano recarsi a Roma e si rese conto che non era forse del tutto inopportuno che fosse presente alle cerimonie romane anche un certo gruppo di prelati moderati, così da bilanciare quelli più intransigenti, per cui alla fine si limitò a esigere che tutti i vescovi intenzionati a partire richiedessero l'autorizzazione del governo o quantomeno lo informassero preventivamente, come fecero quasi tutti<sup>95</sup>.

Per circa un mese, tra maggio e giugno 1862, Roma fu così il teatro non solo di imponenti manifestazioni religiose, culminate l'8 giugno, festa della Pentecoste, nella solenne cerimonia di canonizzazione dei martiri giapponesi, alle quali presero parte migliaia di prelati, ecclesiastici e pellegrini provenienti da tutto il mondo, ma anche di uno braccio di ferro sotterraneo tra i fautori della linea intransigente, sia rispetto alla difesa del potere temporale che rispetto alle libertà e istituzioni moderne, e i fautori di una linea più moderata e conciliante<sup>96</sup>. Fulcro di queste tensioni contrapposte fu la redazione dell'indirizzo che i vescovi radunati a Roma avrebbero dovuto sottoscrivere e presentare al papa in risposta all'allocuzione che egli doveva tenere davanti a loro nel concistoro del 9 giugno: trattandosi dell'unico atto collettivo dei vescovi, era chiaro a tutti che quell'indirizzo sarebbe stato oggetto di strumentalizzazioni contrapposte e ogni sua parola sarebbe stata scrupolosamente pesata. Verso la fine di maggio, quando tutti i vescovi furono giunti a Roma, cominciarono a tenersi delle riunioni informali per decidere come procedere. Fin dal principio il cardinal Wiseman, arcivescovo di Westminster, fu uno dei maggiori animatori di quelle consultazioni, tenute prima nei salotti del cardinale Altieri e dell'uditore di Rota Francesco Nardi<sup>97</sup> e poi nella residenza romana del prelado inglese, a palazzo Doria-Pamphili<sup>98</sup>. Pare che in un primo momento Wiseman volesse evitare

---

<sup>95</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 607-8; alla fine si recò a Roma una cinquantina di vescovi francesi, su un totale di 85. Nel complesso giunsero a Roma alla fine di maggio 255 tra vescovi, arcivescovi e cardinali, tra i quali soprattutto francesi, tedeschi, spagnoli e americani; cfr. MARTINA, vol. II, pp. 308-9. Il 26 aprile il governo italiano impedì formalmente ai propri vescovi di recarsi a Roma, mentre l'intero episcopato portoghese rinunciò al viaggio per non dispiacere al proprio governo e per carenza di mezzi economici; cfr. Innocenzo Ferrieri, nunzio a Lisbona, ad Antonelli, 17, 25 e 31 maggio 1862, in ASV, *Segr. Stato*, 1862/1.2, cc. 134r-5r, 101r-2v e 176r-7r. Dopo qualche perplessità iniziale (cfr. S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma, 1860-70*, Bari 1931, pp. 87-8) il governo austriaco autorizzò e anzi incoraggiò i propri vescovi a recarsi a Roma; cfr. Antonio De Luca, nunzio a Vienna, ad Antonelli, 26 aprile 1862, ivi, cc. 37r-v: «S. M. l'imperatore nell'udienza accordata all'egregio porporato [l'arcivescovo di Vienna Schwarzenberg] il 12 del corrente lo eccitò vivamente a imprendere il viaggio, manifestando il desiderio che molti vescovi dell'Impero facessero altrettanto».

<sup>96</sup> Su queste vicende cfr. MAURAIN, pp. 612-6, e MONTCLOS, *Lavignerie, le Saint-Siège et l'Eglise*, pp. 184-7.

<sup>97</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 31 maggio 1862, in in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, c. 141v, che si inquietava dell'influenza unilaterale così esercitata sui vescovi. Alle riunioni presso Altieri e Nardi si accennava anche, in termini polemici, in una corrispondenza romana del giugno 1862 pubblicata sul «Mediatore», 1 (1862), vol. I, p. 795.

<sup>98</sup> Cfr. W. WARD, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, London 1897, vol. II, pp. 446-7.

di istituire una commissione, limitandosi a sottoporre ai vescovi un indirizzo da lui redatto e approvato preventivamente dal papa; Dupanloup, però, subito impostosi per il suo prestigio come il punto di riferimento dei vescovi di tendenze moderate, si oppose a quella soluzione e, con l'appoggio di Antonelli, riuscì a far sì che venisse formata una commissione di diciotto prelati, presieduta da Wiseman, per redigere il testo dell'indirizzo<sup>99</sup>.

A quel punto furono presentate diverse proposte. Secondo l'incaricato d'affari francese Bellune, furono quattro: una del cardinal Villecourt, sostanzialmente incolora, una di Dupanloup, che probabilmente aveva già preparato dei materiali in Francia<sup>100</sup>, una terza di Gerbet, redatta in collaborazione con Veuillot e Du Lac, anch'essi giunti a Roma all'inizio di maggio per assistere alle cerimonie, e infine una di Wiseman<sup>101</sup>. Stando a Bellune, il progetto di Gerbet-Veuillot traboccava d'intransigenza e costituiva «d'un bout à l'autre une attaque insensée contre les principes de 1789, contre l'établissement et l'application du suffrage universel», mentre quello di Wiseman ne era una versione più edulcorata, ma non meno dura e pugnace nella sostanza<sup>102</sup>: il cardinale non si limitava a difendere la necessità provvidenziale del potere temporale del papa come imprescindibile sostegno al suo magistero spirituale (esortando Pio IX a colpire senza pietà quanti lo avevano spogliato: «Irrue in hostes ecclesiae, arripe gladium, percutite omnes illos qui sive armis, sive consilio, sive quocumque alio modo latrocinium illud passi sum»), ma attaccava esplicitamente «libertates illas ridiculas quibus modernae nationes

<sup>99</sup> La dinamica di queste prime fasi si ricava da ACSS, *Journal Dupanloup*, cart. «1849-1864», fasc. «1862», p. 7. La scelta dei membri della commissione fu fatta con tutta probabilità dalla stessa Segreteria di Stato, che scelse un vescovo e un arcivescovo per ognuna delle nazioni presenti; cfr. Doney al redattore del «Courrier de Tarn-et-Garonne», 10 luglio 1862, «Le Monde», 14 luglio 1862. In quella lettera Doney criticava la ricostruzione degli eventi fornita da TH. FASSIO, *L'adresse des évêques. Faits qui ont précédé, accompagné et suivi sa rédaction*, «La Patrie», 4-5 luglio 1862; sull'episodio cfr. brevemente MONTCLOS, *Lavignerie, le Saint-Siège et l'Eglise*, p. 187n.

<sup>100</sup> Cfr. F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, vol. II, Paris 1883, p. 359. Alla stesura del testo di Dupanloup collaborò anche Cochin, o almeno così quest'ultimo lasciò intendere agli amici rimasti in Francia; cfr. Montalembert a Foisset, 23 giugno 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 215. Antonelli aveva letto e approvato il progetto di Dupanloup, cambiandone alcune frasi; cfr. Lavignerie a Rouland, 10 giugno 1862, copia in ACGMA, *Corr. Lavignerie*, vol. IX (1862), orig. in ANF, F 19, 2487. Secondo l'ambasciatore francese, Charles de Lavalette, Antonelli avrebbe volutamente ingannato Dupanloup, facendogli credere di approvare il suo progetto solo per smontarlo; cfr. Lavalette a Rouland, 24 giugno 1862, copia in AMAE, *Mémoires et documents. Rome*, 124, c. 281v.

<sup>101</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 31 maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 144r-v. Bellune attribuiva il progetto di Gerbet al solo Veuillot, ma pare improbabile che un semplice laico, per quanto influente, potesse farsi promotore di quell'iniziativa; è invece molto più plausibile, come riferiva Lavignerie, che fosse stato «l'évêque de Perpignan, avec Veuillot-Dulac et tout le parti» a concepire e presentare il progetto; cfr. appunti di Maret sulla lettera inviata da Lavignerie il 27 maggio 1862, in ACGMA, *Lavignerie*, B1, 661, n. 28. Nei mesi successivi Veuillot fu spesso additato dalla stampa come uno dei manovratori segreti delle trattative sull'indirizzo, ma egli respinse pubblicamente tali insinuazioni (cfr. Veuillot a Théodore Casimir Delamarre, redattore-capo della «Patrie», 6 luglio 1862, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XIX, pp. 217-8); nondimeno il suo nome è chiamato in causa da diversi testimoni di prima mano (Bellune, Lavignerie) per cui è verosimile che egli abbia realmente avuto un certo ruolo nel coordinare il fronte episcopale intransigente, tanto più che egli risiedeva, insieme al vescovo di Moulins Dreux-Brézé, proprio a palazzo Pamphili, in piazza Navona, dove si incontravano i prelati intransigenti (cfr. E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. III, Paris 1904, pp. 436-8).

<sup>102</sup> Bellune a Thouvenel, 31 maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 145r-v.

gloriantur»<sup>103</sup>. Al contrario il progetto di Dupanloup, pur aprendosi con una professione di devozione al papa e alla S. Sede e sostenendo fermamente la necessità del potere temporale, prendeva le parti delle libertà moderne, richiamandosi apologeticamente agli inizi liberali del pontificato di Pio IX, ed elogiava apertamente la Francia e Napoleone III per aver difeso e sorretto fino ad allora il potere temporale<sup>104</sup>.

Il 30 maggio Wiseman lesse alla commissione il suo progetto («sa déclamation», annotò sprezzante Dupanloup), riscuotendo il favore unanime degli intransigenti, tra i quali si distinsero per entusiasmo i prelati spagnoli, il patriarca di Venezia Trevisanato e il vescovo di Gand Delebecque<sup>105</sup>, mentre il giorno dopo toccò a Dupanloup esporre il suo. Forte di un presunto appoggio papale, il progetto Wiseman sembrava sul punto di essere accolto senza modifiche, ma Dupanloup si oppose fermamente a quell'eventualità, minacciando, nel caso, di non firmare l'indirizzo e di convincere i colleghi francesi a fare altrettanto. Il cardinale inglese, messo alle strette, dovette allora ritirare il suo progetto e accettare che venisse nominata una commissione ristretta per redigere un testo di compromesso; come membri furono scelti, oltre a Wiseman e Dupanloup, gli arcivescovi di Dublino Cullen, di New York Hughes e di Sens Mellon de Jolly e il vescovo di Transilvania (oggi Alba Iulia), l'ungherese Haynald<sup>106</sup>. In due giorni di intenso lavoro (2-3 giugno)<sup>107</sup> la sotto-commissione, coadiuvata dal segretario della congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari Franchi, stilò un testo che era sostanzialmente la fusione dei progetti di Dupanloup e Wiseman: dal primo furono tolti i riferimenti alle libertà moderne, osteggiati soprattutto da Cullen, e i complimenti alla Francia, che Haynald avrebbe voluto quantomeno veder pareggiati da un omaggio all'Austria, mentre dal secondo furono espunte le espressioni più dure e la puntata polemica anti-liberale<sup>108</sup>. Ne risultò un testo scialbo e prolisso, frutto di una neutralizzazione reciproca delle opposte tendenze, che finiva per scontentare tutti<sup>109</sup>. Il 6 giugno i vescovi vennero convocati a gruppi di cento

---

<sup>103</sup> Lavigerie a Rouland, 10 giugno 1862, copia in ACGMA, *Corr. Lavigerie*, vol. IX (1862).

<sup>104</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 31 maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, c. 144v, in cui si riassume per sommi capi il progetto di Dupanloup.

<sup>105</sup> È Dupanloup a fare il nome di quei prelati: cfr. ACSS, *Journal Dupanloup*, cart. «1849-1864», fasc. «1862», p. 7.

<sup>106</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 3 giugno 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 153v-154r.

<sup>107</sup> Cfr. ACSS, *Journal Dupanloup*, cart. «1849-1864», fasc. «1862», pp. 7-8.

<sup>108</sup> Cfr. appunti di Maret sulla lettera di Lavigerie a Rouland del 7 giugno 1862, in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 29. Gli autori materiali dell'indirizzo furono Franchi e Haynald; cfr. Bellune a Thouvenel, 5 giugno 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, c. 178v, e Haynald a Lagrange, 10 ottobre 1883, lettera edita in LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, vol. III, p. XIV: «je fus désigné pour tenir la plume et rédiger l'adresse».

<sup>109</sup> Cfr. Bellune a Thouvenel, 5 giugno 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 178v-179r, e Lavigerie a Rouland, 10 giugno 1862, copia in ACGMA, *Corr. Lavigerie*, vol. IX (1862); dello scontento di Antonelli riferiva l'ambasciatore austriaco a Roma Bach, in un dispaccio del 14 giugno 1862, riassunto in JACINI, *Il tramonto*

a palazzo Doria, dove, dopo una sbrigativa lettura ad alta voce, furono invitati a sottoscrivere l'indirizzo; qualcuno, anche tra gli intransigenti (come il vescovo di Tulle Berteaud), protestò per quella procedura inconsueta e svilente, ma i reclami rimasero isolati e tutti alla fine acconsentirono a firmare<sup>110</sup>.

L'indirizzo episcopale così faticosamente elaborato venne letto dal cardinal Mattei, decano del Sacro Collegio, nel concistoro del 9 giugno 1862, ma finì per essere messo in ombra dalla allocuzione pontificia alla quale doveva rispondere. La *Maxima quidem* – così suonava il suo incipit – s'impose infatti all'attenzione di tutti per il tono di dura invettiva con cui condannava molti errori del tempo (il razionalismo, il panteismo, il materialismo, il naturalismo, il rifiuto del carattere immutabile della rivelazione, la secolarizzazione delle scienze, della morale e delle leggi, la negazione dei diritti della Chiesa in quanto «vera e perfetta società, completamente libera», l'esaltazione dello Stato come unica fonte di diritto...) e deplorava i continui attacchi al potere temporale e ai diritti della S. Sede<sup>111</sup>.

Nonostante le intemperanze verbali – tipiche del resto dei documenti pontifici di quegli anni<sup>112</sup> – l'allocuzione evitava però di toccare alcune delle questioni che erano maggiormente in discussione in quel momento e su cui si divideva il mondo cattolico: nessun riferimento vi si faceva alle libertà moderne, alla libertà dei culti, né al problema della sovranità popolare e dei governi rappresentativi; vi si condannava sì l'indifferentismo, ma senza mai parlare esplicitamente della libertà di coscienza<sup>113</sup>. Chi si aspettava da Pio IX una nuova *Mirari vos*, non poté che rimanere deluso, mentre non nascosero una certa soddisfazione e un certo sollievo i cattolici del «Correspondant»: le voci che si erano diffuse davano per imminente un atto dottrinale di condanna contro le libertà moderne, mentre alla fine ne era uscita un'allocuzione

---

*del potere temporale*, pp. 93-4: «Al cardinale Antonelli sembrava che “une déclaration nette et énergique qui aurait contenu la profession du foi de l'épiscopat catholique sur la grande question du pouvoir temporel” fosse preferibile ad una trattazione così minuta e prolissa».

<sup>110</sup> Cfr. appunti di Maret sulla lettera di Lavigerie a Rouland del 7 giugno 1862, in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 29. Il testo dell'indirizzo, nell'originale latino e in traduzione italiana, con l'elenco dei firmatari, in «Civ. Catt.», s. V, vol. II (1862), pp. 718-35.

<sup>111</sup> Il testo della *Maxima quidem*, nell'originale latino e in traduzione italiana, ivi, pp. 705-17. Una brevissima analisi del documento in L. SANDONI, *Il processo redazionale (1849-1864)*, in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna 2012, p. 40.

<sup>112</sup> Lavigerie commentava: «L'allocution pontificale ressemble à tous les actes de la même espèce. Elle emploie pour frapper les erreurs opposées à la doctrine de l'Eglise, et malheureusement aussi aux simples préjugés de quelques-uns, les adjectifs les plus formidables»; Lavigerie a Rouland, 10 giugno 1862, copia in ACGMA, *Corr. Lavigerie*, vol. IX (1862).

<sup>113</sup> «E poichè iniquamente osano di derivare dalla virtù naturale della umana ragione tutte le verità religiose; così a ciascun uomo attribuiscono un cotale quasi primario diritto, per lo quale gli sia libero di pensare e di parlare a suo senno di religione, e rendere a Dio quell'onore e quel culto, che secondo suo piacimento giudica migliore»; «Civ. Catt.», s. V, vol. II (1862), p. 709 (corsivo mio).



«pitoyable quant à la forme» – scriveva Montalembert – ma sostanzialmente «inoffensive»<sup>114</sup>. Anche Cochin la pensava allo stesso modo:

Dans l'allocution pontificale, la tonnerre gronde, mais l'éclair ne part pas; le philosophe n'y trouve rien contre la foi, le politique rien contre la liberté, l'Italien rien contre l'Italie; *tout est contre l'erreur et l'injustice*, le Pape prêche, le Roi proteste, le fonds est irréprochable; *quand on s'y connaît, on voit bien quelles conséquences les extrêmes peuvent tirer des mots prononcés, mais enfin elles ne sont pas tirées*<sup>115</sup>.

Broglie chiariva bene il punto di vista dei cattolici liberali in proposito: finché il papa deplorava le usurpazioni italiane, la dottrina del fatto compiuto, la subordinazione dell'ordine morale a quello materiale, gli «abus faits du principe de la souveraineté du peuple», insomma finché il papa contestava «[le] droit nouveau tel que l'applique le gouvernement piémontais», essi potevano stare tranquilli; tali prese di posizioni potevano inquietare il governo francese, non loro. Li toccava invece da vicino tutto ciò che riguardava la libertà religiosa, di coscienza e dei culti, ma per fortuna su quel punto «l'allocution pontificale [était] très sobre, l'intempérance habituelle des encyclique donnée»<sup>116</sup>.

La tempesta sembrava per il momento passata e le cerimonie romane potevano essere viste dai cattolici del «Correspondant» come una «victoire négative»<sup>117</sup>, ma la situazione restava ancora incerta e le loro inquietudini non si lasciavano vincere: la distribuzione a tutti i prelati delle tesi preparate dal S. Uffizio, di cui si cominciava a parlare con insistenza, rivelava l'esistenza di intenzioni censorie ben radicate, per quanto non ancora chiaramente decifrabili, e si moltiplicavano in maniera incontrollata le voci di una prossima condanna romana delle libertà moderne, diffuse e rilanciate sia dalla stampa anticlericale che da quella intransigente<sup>118</sup>. Per cercare di scongiurare questa eventualità finché si era ancora in tempo, ai primi di agosto Falloux ritenne opportuno spedire una lettera al fratello Frédéric, prelato di Curia a Roma<sup>119</sup>,

---

<sup>114</sup> Montalembert a Cochin, 15 giugno 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458.

<sup>115</sup> Cochin a Foisset, 2 luglio 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 63 (corsivi miei).

<sup>116</sup> Broglie a Dupanloup, 14 agosto 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Brimont-Carajon», fasc. «Broglie».

<sup>117</sup> Foisset a Cochin, 5 luglio 1862, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin».

<sup>118</sup> Cfr. ad esempio l'articolo pubblicato da Rupert su «Le Monde», 9 luglio 1862, in cui si alludeva vagamente ma minacciosamente all'intenzione di Roma di condannare definitivamente le idee moderne, articolo che fece preoccupare i cattolici liberali; cfr. Broglie a Dupanloup, 14 agosto 1862, ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Brimont-Carajon», fasc. «Broglie».

<sup>119</sup> Cfr. Falloux al fratello, 4 agosto 1862, copia parziale in AAEESS, *Francia (I periodo)*, pos. 640, fasc. 339, cc. 23r-25v, accompagnata da un breve sunto in italiano; cc. 28r-29r. Frédéric de Falloux du Coudray compì il suo *cursus* ecclesiastico a Roma, dove fu ordinato prete nel 1837; nel 1862 era segretario della congregazione della Disciplina regolare, reggente della Cancelleria apostolica, canonico di S. Pietro, prelato referendario della Segnatura di giustizia e prelato domestico (cfr. *Annuario pontificio*, Roma 1862, pp. 278, 292, 298 e 331). Non particolarmente brillante e non molto stimato (cfr. MARTINA, vol. II, p. 669n), egli ottenne nondimeno il cardinalato

affinché venisse fatta circolare negli ambienti romani. Nella lettera, egli esponeva con calma e dovizia di particolari le ragioni che sconsigliavano la pubblicazione di una bolla di condanna contro «ce qu'on nomme vaguement les principes de 1789: la souveraineté du peuple, la liberté de conscience illimitée etc.». Un tale documento, infatti, oltre a compromettere l'immagine pubblica dei cattolici francesi che si preparavano alle elezioni legislative del 1863, avrebbe inevitabilmente messo l'episcopato francese in contraddizione con se stesso: da una parte, i cardinali-senatori, che avevano prestato giuramento di fedeltà alla costituzione e quindi anche ai «grands principes de 1789» citati nell'art. 1, sarebbero stati costretti a dare delle spiegazioni, a fare delle distinzioni delicate e magari si sarebbero sentiti in dovere di dimettersi dalla carica senatoria, con grave scandalo; dall'altra, tutti i vescovi si sarebbero trovati nella difficile posizione di scegliere se restare fedeli a Roma, promulgando nelle proprie diocesi una bolla di cui il governo avrebbe certamente proibito la diffusione, oppure al loro paese, astenendosi dal farlo. In entrambi i casi la Chiesa francese ne sarebbe uscita gravemente divisa e indebolita e si sarebbe impressa nuova forza alle pretese gallicane del governo, che non aspettava migliore occasione per rimangiarsi le concessioni fatte in termini di libertà religiosa dopo il 1848 e il 1851<sup>120</sup>. Una volta di più, dunque, Falloux si serviva del sintagma «principes de 1789» per politicizzare la questione della potenziale condanna delle libertà e delle istituzioni moderne, presentandola come un atto di aperta ostilità contro l'ordinamento pubblico della Francia, che non avrebbe mancato di avere ripercussioni politiche e avrebbe fortemente destabilizzato il clero francese. Certo, Falloux era consapevole che il papa, nel prendere una decisione dottrinale che interessava la Chiesa universale, non poteva tener conto solo di una contingente situazione nazionale, ma la Francia non era un paese come tutti gli altri, bensì era quello dove «aujourd'hui se décide, humainement parlant, les destinées temporelles du S. Siècle», ragion per cui meritava una considerazione speciale. Ancora una volta, dunque, i principî del 1789, se non potevano costituire un terreno d'intesa sostanziale tra cattolici liberali e S. Sede (come provava eloquentemente l'*affaire* Godard, allora ancora in pieno svolgimento), si prestavano nondimeno ad essere branditi come un valido argomento politico per sollecitare la neutralità e la consueta diplomatica cautela di Roma nell'affrontare quelle delicate materie, che del resto non toccavano direttamente il *depositum fidei*.

---

nel 1877. Su di lui cfr. la scheda in PH. BOUTRY, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome 2002, p. 551.

<sup>120</sup> Vale la pena rilevare la lucidità dell'analisi di Falloux, che prefigurava molte delle tensioni che si sarebbero effettivamente avute in Francia dopo la pubblicazione della *Quanta cura* e del *Sillabo*.

### 3. I «principes de 1789» secondo Roma. Il discorso di Francesco Nardi

#### 3.1 Monsignor Nardi, un prelato «entre deux eaux»

Verso la metà di maggio, al seguito del suo vescovo, era giunto nella Città santa anche Godard. Dopo il suo sopralluogo presso la congregazione dell'Indice, Cochin gli aveva infatti scritto, esortandolo a venire a Roma di persona per conoscere la situazione e cercare di ottenere il permesso di correggere il suo libro, ed egli aveva prontamente seguito il consiglio. La tempestività, nel suo caso, non era fuori luogo, poiché in quelle settimane i principî del 1789 erano oggetto di un'attenzione tutta particolare negli ambienti romani. Fin dai primi di maggio, infatti, un noto prelato di Curia, Francesco Nardi, uditore di Rota per l'Austria, era stato incaricato di preparare un discorso sull'argomento, da pronunciare in una delle future sessioni dell'Accademia di religione cattolica, di cui era membro. Non era chiaro da chi fosse partita l'iniziativa, ma non sfuggiva a nessuno che le parole di Nardi andavano viste come una presa di posizione ufficiosa della S. Sede, come un tentativo di Roma di esprimere in termini chiari, e non meramente censorî, il suo punto di vista sui principî del 1789<sup>121</sup>.

Ma chi era questo Nardi, a cui veniva affidato un compito così delicato? Chi era questo ecclesiastico che Montalembert definiva nel giugno 1862 «le prélat le plus en vue peut-être à Rome»<sup>122</sup> e di cui oggi si stenta a trovare cenno su dizionari ed enciclopedie?<sup>123</sup> Originario di Vazzola (Treviso), Nardi compì i suoi studi religiosi nel seminario diocesano di Ceneda (oggi Vittorio Veneto), dove fu ordinato sacerdote, proseguendo poi la formazione a Vienna, presso l'Istituto di alti studi ecclesiastici *Augustineum* (1828-32)<sup>124</sup>, e all'Università di Padova, dove

---

<sup>121</sup> Cfr. Cochin a Montalembert, 3-6 maggio 1862, in COCHIN, *Augustin Cochin*, vol. I, p. 276 («Un prélat distingué, Mgr Nardi, va être chargé d'exposer dans un discours, les vrais principes») e Bellune a Thouvenel, 17 maggio 1862, in AMAE, *Correspondance politique. Rome*, 1020, cc. 59v-60r («l'auditeur de la Rote pour l'Autriche doit prochainement faire, au sein de l'Académie catholique, une dissertation sur le livre de M. de directeur [sic] du séminaire de Langres, et je ne manquerai pas de communiquer à Votre Excellence les éclaircissements que j'aurai l'occasion de recueillir en écoutant le discours de Mgr Nardi»).

<sup>122</sup> Montalembert a Foisset, 23 giugno 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85.

<sup>123</sup> Informazioni bio-bibliografiche essenziali su Nardi sono fornite in *Prosopographie von Römische Inquisition*, vol. I, pp. 1038-45. Il contributo più ampio su di lui, sebbene ancora incompleto, è V. RUZZA, *Monsignor Francesco Nardi, da patriota risorgimentale a strenuo difensore dei diritti della Chiesa*, in *Trevigiani illustri tra Settecento e Ottocento*, a cura di F. Scattolin, vol. II, Treviso 2011, pp. 361-78, specialmente pp. 363-73. Sul DBI manca una voce dedicata a Nardi, per quanto fosse stata inizialmente prevista.

<sup>124</sup> L'*Augustineum* o *Frintaneum*, dal nome del suo fondatore, Jakob Frint, era un'accademia di alta formazione ecclesiastica istituita a Vienna nel 1816 e rivolta ai sacerdoti più meritevoli e capaci dell'Impero asburgico; posta sotto il diretto controllo imperiale, essa mirava a plasmare un'élite clericale teologicamente qualificata, sovranazionale e fedele alla monarchia, sottraendo all'influenza di Roma i migliori elementi usciti dai seminari diocesani. Cfr. A. GAMBASIN, *Il Frintaneum di Vienna e i «Testimonia» sui professori della Facoltà teologica dell'Università di Padova dal 1816 al 1873*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 15 (1982), pp. 61-104, in part. su Nardi pp. 79-81, 85-7, 90, 92-4 e 100, e W. D. BOWMAN, *Priest and Parish in Vienna, 1780 to 1880*, Boston 1999, pp. 104-5 e 131.

consegui la laurea in teologia (1837) e *in utroque iure* (1844). Intraprese quindi la carriera universitaria, tenendo nell'ateneo patavino la cattedra di pedagogia e istruzione religiosa (1837-42)<sup>125</sup> e poi quella di diritto ecclesiastico (1843-58)<sup>126</sup>; appassionato cultore di geografia, geologia e statistica, egli fu anche incaricato del corso di geografia (1855-58)<sup>127</sup>. La sua carriera in Curia iniziò relativamente tardi: candidatosi nell'aprile 1858 per il posto di secondo uditore di Rota per l'Impero asburgico (inerente alla Lombardia), Nardi fu scelto dall'imperatore per quell'incarico in agosto e in novembre fu nominato uditore *pro Regno Longobardo*<sup>128</sup>, prestando il giuramento solenne il 2 maggio 1859. Contestualmente a quella nomina, il 12 agosto 1858 egli fu anche ammesso nell'Accademia romana di religione cattolica, di cui divenne negli anni uno dei membri più attivi<sup>129</sup>. Nel 1858 Nardi lasciò quindi tutti i suoi incarichi accademici a Padova per trasferirsi definitivamente a Roma.

Se sul piano dell'elaborazione canonistica Nardi si mostrò «uomo di sicura fedeltà alla S. Sede, ma non del tutto sordo alle esigenze politiche dello Stato», rifiutando tanto i principi del giurisdizionalismo giuseppino quanto il separatismo totale tra Stato e Chiesa e difendendo quell'organico sistema di alleanza e cointeressenza tra spirituale e temporale che trovò piena realizzazione con il concordato austriaco del 1855<sup>130</sup>, sul piano politico le sue idee conobbero invece una certa oscillazione, comune, del resto, a molti altri ecclesiastici del suo tempo. In un primo momento, infatti, egli abbracciò con un certo slancio gli ideali nazional-liberali che

<sup>125</sup> Cfr. F. DE VIVO, *L'insegnamento della pedagogia nell'Università di Padova durante il XIX secolo*, Trieste 1983, pp. 23-4.

<sup>126</sup> Cfr. A. GAMBASIN, *Theses in sacra teologia nell'Università di Padova dal 1815 al 1873*, Trieste 1984, p. 48.

<sup>127</sup> Cfr. S. CASELLATO, *Francesco Nardi*, in *Professori di materie scientifiche all'Università di Padova nell'Ottocento*, a cura di S. Casellato e L. Pigatto, Trieste 1996, pp. 219-20. Nel 1858 Nardi divenne membro ordinario dell'Accademia pontificia dei nuovi Lincei come geografo fisico; cfr. M. S. DE ROSSI, *Notizie biografiche di Mons. Francesco Nardi*, «Atti dell'Accademia pontificia dei nuovi Lincei», 30 (1876-77), p. 483.

<sup>128</sup> Sulla nomina di Nardi a uditore della S. Rota cfr. E. CERCHIARI, *Capellani papae et Apostolicae Sedis auditores [...]. Relatio historica-iuridica*, vol. II, Romae 1920, pp. 316 e 321-2, e R. BLAAS, *Das kaiserliche Auditoriat bei der Sacra Rota Romana*, «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», 11 (1958), pp. 130-4.

<sup>129</sup> Cfr. A. PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano 1977, pp. 259, 273, 301, 311, 314, 316, 318 e 320.

<sup>130</sup> Sul pensiero canonistico di Nardi, compiutamente formulato nei suoi *Elementi di diritto ecclesiastico aggiunti le norme politiche e civili austriache in oggetti misti* (3 voll., Venezia-Padova 1846-49; seconda edizione aumentata e corretta, 3 voll., Padova 1854), cfr. S. FERRARI, *Il diritto ecclesiastico nell'Università di Padova dal 1800 al 1866*, «Studi parmensi», 27 (1980), pp. 111-36, la citazione a p. 119. Nell'introduzione del suo manuale, Nardi diceva di aver tentato «una via conciliatrice fra le due legislazioni»: «Amico di una modesta, ma sincera libertà della Chiesa – scriveva – rigettai le abbiette dottrine del di lei assoggettamento al poter civile, del pari che le moderne esorbitanze d'una piena separazione tra Stato e Chiesa»; *Elementi di diritto ecclesiastico*, Padova 1854, vol. I, p. 5 (corsivo mio). E in un'altra opera scriveva: «I luttuosi avvenimenti del 1848 scossero questa fede nell'onnipotenza civile, mostrando che lo Stato avea ben altri danni a temere, e come fosse tempo di sostituire all'antica, gelosa e ingiusta diffidenza verso la Chiesa un generoso accordo, che aumentasse salutarmente l'efficacia dei due grandi poteri»; F. NARDI, *Diritto matrimoniale cattolico*, Padova 1857, p. 15. Nardi vi affermava tra l'altro che «la Chiesa manca di coazione esterna e materiale, ma non d'una interna, morale, operativa al cospetto di Dio e de' fedeli» (ivi, p. 33), sentenza ritenuta erronea dagli intransigenti censori della «Civiltà cattolica»; cfr. s. III, vol. VIII (1857), pp. 705-6.

infiamarono larghi settori della cultura cattolica italiana all'inizio del pontificato di Pio IX: non solo aderì apertamente al neoguelfismo giobertiano, esponendo le linee-guida del *Primato* nella prolusione che tenne nel novembre 1846 all'apertura dell'anno accademico<sup>131</sup>, ma arrivò persino a criticare pubblicamente quei governi, come la monarchia francese della Restaurazione o quella spagnola, che avevano compromesso la religione associandola troppo strettamente a dei regimi politici assolutisti, e a quegli ecclesiastici che si erano prestati a legittimare quelle manovre: «la causa della fede è troppo santa perché deva farsene puntello a un sistema politico», affermò nella primavera del 1847 in un discorso che fu poi stampato<sup>132</sup>. Nel fervore pre-quarantottesco Nardi frequentò anche vari circoli patriottici padovani, come il Caffè Pedrocchi e il salotto Wollemborg, e nei primi mesi del 1848 seguì con accorata partecipazione, pur rimanendovi estraneo, gli eventi insurrezionali che sconvolsero il Lombardo-Veneto e toccarono la stessa Padova<sup>133</sup>. Nella città evacuata dagli Austriaci e governata da un Comitato provvisorio dipartimentale (marzo-giugno 1848), Nardi pubblicò ai primi di aprile una lettera a Mazzini, nella quale, pur esortandolo a rivedere le posizioni sul cattolicesimo e sul papato che questi aveva espresso nella lettera a Pio IX dell'8 settembre 1847, non nascondeva sincera ammirazione e simpatia per il fondatore della *Giovine Italia* («al suon del vostro nome il polso ci battea più frequente, e un lontano raggio di speranza ci agitava dolcemente lo spirito») e fiera ostilità per «l'Argo austriaco», che portava solo «balzelli od oppressioni»<sup>134</sup>. Tutto ciò avveniva però prima del 29 aprile e dell'allocuzione con cui Pio IX esplicitava la sua neutralità rispetto alla guerra contro l'Austria, scatenando il malcontento dei patrioti<sup>135</sup>: il fallimento del progetto neoguelfo e federalista e ancor più gli eventi della Repubblica romana lo indussero così a un progressivo ma profondo ripensamento delle sue idee politiche e lo portarono a

---

<sup>131</sup> Cfr. F. NARDI, *Il cristianesimo causa primaria della moderna civiltà*, Padova 1846, p. 27 (riferimenti in nota al *Primato*). Nardi parlava nella prolusione di «quest'Europa, picciola macchia sulla faccia del globo, e per la croce diventata sì potente da stendere in ogni lido le poderose sue braccia»; ivi. p. 22. Il discorso fu anche pubblicato sul periodico del neoguelfismo padovano: «Giornale dei parrochi ed altri sacerdoti», 2 (1847), pp. 17-20, 25-7 e 33-7; cfr. a riguardo P. BRUNELLO, *Mediazione culturale e orientamenti politici nel clero veneto intorno al 1848: il «Giornale dei parrochi ed altri sacerdoti»*, «Archivio veneto», 104 (1975), pp. 139-86, e G. BERTI, *Aspetti della fortuna di Vincenzo Gioberti nelle province venete (1843-1849)*, ivi, 107 (1976), pp. 95-130, in part. pp. 114-5.

<sup>132</sup> F. NARDI, *Delle condizioni della Chiesa cattolica in Europa alla fine del 1846*, «Giornale dei parrochi ed altri sacerdoti», 2 (1847), pp. 57-60, 65-7 e 73-4; citazione a p. 59. Nel discorso Nardi attaccava duramente il governo zarista per le persecuzioni ai danni dei cattolici russi e polacchi: il console e l'ambasciatore russo se ne lamentarono con Vienna e Nardi fu duramente ripreso dal governatore di Venezia; cfr. *Marco Antonio Caninio veneziano osa intitolare Pio IX e l'Italia e dedicare alla futura guardia civica lombardo-veneta questi sciolti e rime*, s.l., s.d. [ma 1848], p. XLIn.

<sup>133</sup> Cfr. RUZZA, *Monsignor Francesco Nardi*, pp. 364-5.

<sup>134</sup> *A Giuseppe Mazzini. Lettera del professor Nardi in risposta alla sua lettera a Pio IX*, Venezia 1848, pp. 3-4; la lettera fu pubblicata anche in «Gazzetta di Venezia», 12 aprile 1848.

<sup>135</sup> Sull'allocuzione del 29 aprile 1848, la sua complicata redazione e le sue conseguenze cfr. MARTINA, vol. I, pp. 225-54.

farsi sempre più deciso sostenitore della causa dell'ordine e del conservatorismo anti-liberale e clericale rappresentata dall'Austria<sup>136</sup>. Il trasferimento a Roma e l'immersione negli ambienti curiali confermarono e radicalizzarono quell'evoluzione, facendone uno dei più convinti difensori del papato e del potere temporale.

Non si deve però commettere l'errore di sovrapporre il Nardi ferocemente temporalista e reazionario del post-1870, pronto ad attaccare duramente ogni cedimento compromissorio<sup>137</sup>, a quello dei primi anni Sessanta, più moderato, diplomatico, aperto a frequentazioni e amicizie piuttosto trasversali, in fitta e cordiale corrispondenza tanto con Veuillot che con Dupanloup<sup>138</sup>. Pur facendo la tara a un certo "camaleontismo" di carattere<sup>139</sup>, in quel periodo, infatti, Nardi pareva avvicinarsi più all'anima diplomatica e pragmatica della Curia, incarnata da Antonelli, che a quella rigidamente intransigente di Mérode, il ministro delle Armi di Pio IX. Propenso all'intrigo e in cerca di visibilità, il monsignore veneto cercò di mettere in piedi una sorta di diplomazia sotterranea e personale: nell'estate del 1861 e in quella del 1862 fu in Francia – non è chiaro fino a che punto il governo pontificio fosse a conoscenza di quelle

---

<sup>136</sup> Stando a Tommaseo, tra il 1848 e il 1849, durante l'assedio di Venezia, Nardi sarebbe stato inviato nella città lagunare come emissario austriaco e vi sarebbe stato brevemente incarcerato per ordine di Manin; cfr. N. TOMMASEO, *Cronichetta del 1865-66*, a cura di G. Gambarin, Firenze 1940, pp. 65-8. A questo episodio si riferiva probabilmente Passaglia nel 1862, quando chiamava spregiativamente Nardi «traditore di Venezia»; cfr. «Il Mediatore», 1 (1862), vol. I, p. 469. Nondimeno questa transizione di Nardi non fu radicale, come parrebbe dimostrare la ristampa del suo giobertiano *Il cristianesimo causa primaria della moderna civiltà* nel 1849 (Lucca) e nel 1854 (Padova) e il sospetto in cui lo tennero ancora per qualche tempo le autorità austriache, tanto che nel novembre 1851 egli fu incarcerato per dieci giorni, al ritorno da un viaggio in Inghilterra, come riportato da un cronachista coevo; cfr. A. GLORIA, *Cronaca di Padova dal 10 dicembre 1849 al 2 giugno 1867*, introduzione e note di G. Toffanin jr., Trieste 1977, p. 91.

<sup>137</sup> Come testimoniavano i duri attacchi giornalistici di Nardi contro Giovanni Bosco nel febbraio 1874; cfr. *Memorie biografiche del Venerabile Don Giovanni Bosco*, raccolte da G. B. Lemoyne, vol. X, Torino 1939, pp. 526-7, 530-2 e 560-1. Dopo il 1870 Nardi si diede a un'intensa attività giornalistica a Roma, collaborando prima all'effimero «Buonsenso» e poi contribuendo alla fondazione della «Voce della verità»; cfr. O. MAJOLO-MOLINARI, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, Roma 1963, vol. II, pp. 980-2, e F. MALGERI, *Storia della «Voce della verità»*, «Rassegna di politica e storia», 10 (1964), pp. 12-27. Del resto ci si può chiedere fino a che punto fosse sincera l'intransigenza ostentata da Nardi dopo il 1870 e se non fosse frutto di un certo calcolo, finalizzato ad acquisire influenza presso una Curia e un pontefice ormai orientati in quel senso; giustamente Aldo Stella definisce Nardi «interessatamente reazionario»; A. STELLA, *Giurisdizionalismo e antitemporalismo del clero padovano (1850-1866)*, «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti», 77 (1964-65), parte III, p. 405. Per di più è noto che, subito dopo Porta Pia, Nardi brigò sotterraneamente per trovare una soluzione di compromesso alla questione romana, mediando tra Italia, Austria e S. Sede; cfr. C. M. FIORENTINO, *La questione romana intorno al 1870. Studi e documenti*, Roma 1997, p. 140n.

<sup>138</sup> Un cospicuo numero di lettere e biglietti di Nardi a Dupanloup, relativi al periodo 1861-64, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Montmorency-Nardi», fasc. «Nardi». Le lettere di Veuillot a Nardi sono in parte editate in *Corr. Veuillot, ad indicem*, in parte raccolte (22 lettere) in BSVV, *Corrispondenza passiva Nardi*, fasc. «Veuillot»; quelle di Nardi a Veuillot si trovano in BNF, *Veuillot*, NAF 24227-24231, e in AHAP, 5 K 1, 4, fasc. «Lettres d'évêques». Come ha giustamente notato Giacomo Martina (cfr. G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. Martina, Roma 1972, p. 89n), è erronea l'identificazione di Eugène Veuillot (cfr. *Corr. Veuillot*, vol. XX, p. 340n) tra Nardi e il «Monsignor Francesco» a cui dedica qualche pagina L. VEUILLLOT, *Le parfum de Rome*, Paris 1867 [1862], vol. I, pp. 342-4, dato che il prelado in questione era romano di nascita.

<sup>139</sup> Un aspetto che fu notato anche a Padova, dove il rettore Luigi Configliachi definì Nardi «un camaleonte», tra gli anni Quaranta e i primi Cinquanta; citato in FERRARI, *Il diritto ecclesiastico nell'Università di Padova*, p. 119n.

iniziative, ma di certo non avevano nulla di ufficiale – e compì sondaggi informali presso vari prelati francesi, l'imperatrice Eugenia e lo stesso Napoleone III, per tastare il terreno in vista di un possibile accomodamento della questione romana<sup>140</sup>.

Insomma, colui che la Curia scelse, nella tarda primavera del 1862, come proprio portavoce ufficioso sul delicato tema dei principî del 1789 era un uomo scaltrito, intelligente, di sicura preparazione e di indubbia fedeltà a Roma, ma al tempo stesso sufficientemente prudente, diplomatico e uomo di mondo da comprendere fino a che punto ci si potesse spingere per non urtare eccessivamente la suscettibilità istituzionale della Francia. Di certo Nardi non condivideva le aspirazioni dei cattolici liberali francesi (egli lo scrisse esplicitamente a Montalembert: «Nous défendons la même cause, [...] avec le même zèle et la même conviction, mais le reste n'est pas le même et je reconnais bien la distance que nous sépare»<sup>141</sup>), e tuttavia essi lo ritenevano sostanzialmente favorevole alla loro causa: «Vous vous apercevrez vite qu'il est entre deux eaux» – scriveva Cochin, il quale aveva avuto modo di intrattenersi di frequente con Nardi durante la sua permanenza a Roma – «mais avec le cœur et la tête [il est] de notre côté. Il lutte entre la situation et son inclination, très respectable prêtre, très fidèle Romain, esprit très ouvert, avec un léger faible pour la diplomatie»<sup>142</sup>.

### 3.2 «Sui principî dell'Ottantanove»

In realtà Nardi aveva già avuto modo di esprimere pubblicamente qualche giudizio sui principî del 1789 prima del 1862, seppur in maniera molto incidentale, e in termini ben diversi da quelli del «Correspondant». Nell'agosto 1861, infatti, in un discorso sul denaro di S. Pietro, ripercorrendo gli avvenimenti che, dalla Riforma in avanti, avevano allontanato molti popoli cristiani dalla comunione con Roma e avevano stornato, a favore degli Stati protestanti, le donazioni e i tributi destinati al papa, Nardi aveva attaccato duramente la rivoluzione francese («la catastrofe che scosse la fine del secolo decimottavo») e se l'era presa in special modo con l'Ottantanove, che tanti esaltavano come la data d'inizio di tutto l'incivilimento e il progresso dell'umanità: al contrario, «i vantati principî di uguaglianza dinanzi alla legge, di giusta libertà e di universale fratellanza, *in quello che hanno di vero*, non nacquero già nell'89, né sulla Senna,

---

<sup>140</sup> Su questi viaggi cfr. Nardi a Dupanloup, 23 agosto 1861, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Montmorency-Nardi», fasc. «Nardi»; Nardi all'arcivescovo di Tours Guibert, 25 agosto 1861, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio Nardi, b. unica; Meglia ad Antonelli, 31 agosto 1861, in ASV, *Nunz. Parigi*, 99, c. 298v; e le informazioni fornite da P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, vol. II, parte I, Roma 1951, pp. 516-20.

<sup>141</sup> Nardi a Montalembert, 14 giugno 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 706; il prelado rispondeva a una lettera del conte, che non è però stato possibile rintracciare.

<sup>142</sup> Cochin a Foisset, 9 agosto 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 64.

ma mille e ottocento anni prima, e in riva al Giordano», e la rivoluzione del 1789, giudicata alla luce degli eventi storici, era stata «esagerazione fallace e fatale, sovvertimento e non progresso, distruzione e non correzione». Se dunque Nardi pareva allora vagamente disposto a riconoscere una matrice cristiana ai valori e principî sbandierati come frutto della rivoluzione, tanto che questi non le sarebbero sopravvissuti «se la ragione e la fede cristiana non li avessero mantenuti», si allineava però pienamente alla visione contro-rivoluzionaria nel negare la benché minima valenza costruttiva all'opera riformatrice dell'Ottantanove<sup>143</sup>.

In linea di massima questo approccio fu confermato nel discorso che egli tenne all'Accademia di religione cattolica il 12 giugno 1862, poi prontamente pubblicato dai tipi dell'«Osservatore romano»<sup>144</sup>. Adottando l'impostazione di Godard, Nardi strutturò il discorso come un'analisi puntuale della *Déclaration*, che egli presentava come «l'esposizione più genuina e più comprensiva dei famosi principî» del 1789<sup>145</sup>, e ne passava in rassegna gli articoli, riassumendoli e commentandoli rapidamente. Visti i limiti di tempo che l'occasione gli imponeva, egli non si perdeva in premesse e considerazioni storiche: l'Ottantanove e la rivoluzione francese rimanevano del tutto sullo sfondo e non venivano mai formalmente giudicati; egli si limitava a constatare i giudizi contrapposti di chi esaltava i principî del 1789 come «compendio d'ogni umana grandezza e felicità» e chi invece li attaccava e condannava come «il programma d'ogni rivolta contro l'ordine sociale e divino»<sup>146</sup>. Il prelado si presentava quindi all'uditorio come un osservatore *super partes*, che intendeva analizzare spassionatamente la questione e risolverla in maniera ragionevole, senza partire da una posizione pregiudizialmente pro o contro.

Di fatto, pur mantenendo toni sostanzialmente moderati ed evitando di scagliare i fulmini e gli anatemi tipici della pubblicistica intransigente, Nardi non se ne discostava quanto al fondo delle sue idee, che egli stesso riassumeva così al termine della sua trattazione:

Rigetto il proemio che trovo falso e perniciosissimo per la inversione delle idee; rigetto la sovranità popolare, senza per questo accettare per nulla il despotismo, ed ancor meno la tirannia; rigetto l'egualità

---

<sup>143</sup> F. NARDI, *Sul danaro di S. Pietro. Discorso tenuto il 6 agosto [1861] nella basilica endossiana di S. Pietro in Vincoli*, in ID., *Scritti a difesa della Santa Sede*, Torino 1862, pp. 80-1 (corsivo mio).

<sup>144</sup> Il discorso, tenuto alla presenza di 13 cardinali e 30 fra arcivescovi e vescovi (cfr. F. NARDI, *Sui principî dell'Ottantanove*, Roma 1862, p. 3n), coincise con una solenne cerimonia svoltasi nel Castro pretorio, alla presenza di Pio IX e di molti prelati, per la posa della prima pietra di una nuova caserma, cosa che tolse visibilità all'evento accademico («L'Osservatore romano», ad esempio, non vi fece alcun cenno, dando invece largo spazio al resoconto della cerimonia militare; cfr. 13 e 14 giugno 1862). Nardi insinuò che il ministro delle Armi Mérode avesse appositamente arrangiato questa coincidenza per mettere in ombra il suo discorso; cfr. Nardi a Montalembert, 14 giugno 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 706. Un cenno di apprezzamento al discorso in «Civ. Catt.», s. V, vol. III (1862), pp. 359-60. Il discorso venne pubblicato a fine giugno; cfr. «Il Mediatore», 1 (1862), vol. II, p. 981.

<sup>145</sup> NARDI, *Sui principî dell'Ottantanove*, p. 5.

<sup>146</sup> Ivi, p. 4.



assoluta degli uomini, ammettendola solo davanti a Dio, e davanti alla legge civile e penale, e abbominando la schiavitù; rigetto la persecuzione religiosa, ma non ammetto l'indifferenza dello Stato rispetto ai legittimi e sacri diritti di quella Chiesa che esisteva prima che lo Stato fosse, e ancor meno ammetto la sua indifferenza rispetto ai seminatori di dottrine sovversive dell'ordine morale e religioso.

Credo sommamente pericolosa la libertà della stampa, perché espone a irreparabili danni l'onore dei cittadini, e la lor fede e morale, ma in ogni caso la preferisco alla menzogna d'una libertà ingiusta e parziale che lascia dire e fare il male, e non il bene. Lodo il buon uso della pubblica forza, le imposte equamente ripartite, fedelmente amministrate, onestamente spese, e gli accurati riscontri sui pubblici amministratori, e la severa sanzione della legge sui pubblicani infedeli, e riguardo la sicurezza della proprietà, come la prima e più sacra obbligazione civile<sup>147</sup>.

Dei principî del 1789, dunque, Nardi accettava soltanto l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge (senza che ciò lo spingesse però a negare validità alle differenze e ai privilegi di foro<sup>148</sup>), l'uguale ammissibilità di tutti i cittadini alle cariche pubbliche, le garanzie personali nei procedimenti giudiziari previste dagli artt. 7-9, le regole di controllo pubblico sull'esercizio della forza, la ripartizione delle imposte e l'impiego del denaro pubblico, e infine la tutela della proprietà privata come un diritto sacro e inviolabile<sup>149</sup>. Insomma, Nardi non si spingeva oltre il riconoscimento di un ragionevole *habeas corpus* e di un limitato intervento dei cittadini nella gestione pubblica, essenzialmente ristretto al controllo fiscale e finanziario, cioè identificava nella sostanza i "veri" e "sani" principî del 1789 con le rivendicazioni minime avanzate dalla Francia d'*ancien régime* alla vigilia della rivoluzione. Al contrario, egli rigettava tutti i punti maggiormente qualificanti della *Déclaration*: la sovranità nazionale, la libertà di coscienza e di stampa, l'insistenza sulla legge umana, collettivamente accettata e riconosciuta, come unica norma della società. Per Nardi, infatti, era utopistico e disastroso voler costruire un ordinamento socio-politico prescindendo dalla religione (cioè dalla religione cattolica), perché nessuna legge, anche la più giusta e meritoria, poteva vincolare gli uomini a rispettarla se non si basava sulla coscienza e sulla fede («l'uomo non ha la forza di fare ciò che può fare solamente Dio, e Dio ha data la religione per mantenere l'onestà, e l'onestà per mantenere la legge e l'ordine sociale»<sup>150</sup>); ne derivava l'impossibilità, per uno Stato, di rimanere indifferente davanti

---

<sup>147</sup> Ivi, pp. 21-2.

<sup>148</sup> Cfr. ivi, p. 9n. Questa nota fu aggiunta nell'edizione a stampa, probabilmente per difendersi dalle critiche di alcuni cardinali in proposito; cfr. Nardi a Montalembert, 14 giugno 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 706: «quelque cardinal observa après que j'aillait trop loin avec mon égalité devant la loi. Malheureusement je ne puis pas concevoir loi civile ou pénale sans égalité».

<sup>149</sup> Dell'art. 17 diceva: «Questa verità è sacra ed eterna, e chi la tocca, tocca la chiave d'ogni ordine terreno»; NARDI, *Sui principî dell'Ottantanove*, p. 20.

<sup>150</sup> Ivi, p. 22; cfr. anche pp. 14-6. Come nelle *Notes* del denunciante, Nardi sottolineava che la «venerazione pagana e fatalistica per la legge» dei costituenti del 1789 faceva coincidere «la divina idea del giusto e del retto» con l'idea stessa della legalità umana, rendendo così impossibile il darsi di una legge (umana) ingiusta.

alla verità religiosa da cui dipendeva la sua stabilità. Non era quindi tanto da un punto di vista teologico-dottrinale, quanto da uno socio-giuridico, che Nardi respingeva nettamente la prospettiva secolarizzatrice sottesa ai principî del 1789. Egli evitava deliberatamente di porsi sul terreno delicato delle citazioni e delle *auctoritates*, che avrebbe richiesto un'ampiezza di trattazione molto maggiore di quella a sua disposizione, e si limitava a ridurre le questioni sollevate dagli articoli della *Déclaration* alla questione fondamentale, attinente al campo della teoria giuridica che gli era più congeniale, della subordinazione delle leggi umane a una legge superiore, divina, di cui la Chiesa era unica interprete<sup>151</sup>. La validità dei principî del 1789, nelle loro parti buone, era quindi rigidamente subordinata al riconoscimento di una superiore norma etica di matrice cristiana, senza la quale dichiarazioni, costituzioni, codici restavano solo vane parole, incapaci di farsi obbedire.

È comunque vero che Nardi evitava abilmente di prendere posizioni troppo nette sui temi più delicati e cercava in genere di prendere le distanze dalle posizioni più marcatamente reazionarie. Così, se rifiutava la sovranità popolare, non aderiva però all'assolutismo monarchico di diritto divino, preferendo parlare, con un'abile scelta di parole, del «dovere divino di vivere in società»<sup>152</sup>; se condannava la tolleranza teologica e l'indifferentismo dottrinale, evitava però di negare formalmente la libertà dei culti, e sulla libertà di stampa «assoluta» teneva una linea intermedia, rigettandola in principio ma accettandola nei fatti come «penosa necessità»<sup>153</sup>. Nella sostanza, dunque, Nardi adottava sì il punto di vista intransigente sui principî del 1789, ma lo faceva con un'accortezza di linguaggio che gli consentiva di non scontentare troppo i cattolici liberali e di presentarsi quasi come campione di moderatismo in una Roma ormai largamente votata all'intransigenza; inoltre, poiché si era limitato ad analizzare criticamente il testo della *Déclaration*, egli poteva sempre affermare di non aver attaccato i veri principî del 1789, ma solo i falsi articoli dei costituenti<sup>154</sup>.

### 3.3 Ritorno al concreto: il cambio di strategia del «Correspondant»

Il discorso del prelado veneto conobbe una certa eco in Francia. «La Patrie», che aveva in quel momento diversi corrispondenti ben inseriti a Roma, fu tra i primi giornali a dedicarvi

---

<sup>151</sup> Nardi scriveva in una nota che il discorso era solo «un saggio di altro [lavoro] maggiore, nel quale saranno esposte più ampiamente parecchie prove che in un discorso non poteansi che toccare» (ivi, p. 3n, intento ribadito a p. 10n). Questo trattato più ampio e sistematico non risulta però essere mai stato né scritto né pubblicato.

<sup>152</sup> Ivi, p. 13.

<sup>153</sup> Ivi, p. 19.

<sup>154</sup> Il discorso fu recensito polemicamente, seppur dopo molti mesi, da [C. PASSAGLIA], *Esame di un discorso di Monsignor Nardi sui principî dell'ottantanove*, «Il Mediatore», 2 (1863), vol. I, pp. 74-83, 111-7 e 145-51.

un commento, rilevando soprattutto il tono polemico e aggressivo di Nardi, che aveva combattuto i principî del 1789 «avec un acharnement qui montre combien Rome leur est encore hostile» e aveva attaccato «un à un chacun des dix-sept principes posés par les législateurs de 89», risparmiandone solo pochi e «s’empessant encore de démontrer qu’aucun des principes, même admissibles, n’avait été respecté par ceux qui les avaient proclamés»<sup>155</sup>. Al giornale filogovernativo rispose «Le Monde», per la penna di Rupert, che ovviamente difese Nardi e lodò brevemente il discorso, in cui i tanto sbandierati principî del 1789 erano «exposés avec clarté, discutés avec une admirable logique, et rejetés avec une précision de termes et de conclusions qui montre, comme on le dit très bien, que ces principes “sont loin d’être en honneur à la cour romaine”»<sup>156</sup>.

Furono però soprattutto gli ambienti cattolico-liberali francesi a dare importanza e visibilità al discorso di Nardi, a conferma del fatto che esso non dovette risultare loro eccessivamente “indigesto”. Il primo ad attivarsi fu lo stesso Godard, quello che più di tutti poteva sentirsi colpito e delegittimato da un discorso che contestava apertamente la sua interpretazione della *Déclaration*, pur senza contenere alcun accenno esplicito all’opera messa all’Indice né al suo autore. Godard, che il 12 giugno si trovava a Roma già da alcune settimane e verosimilmente assistette alla sessione dell’Accademia di religione cattolica, si offrì subito di tradurre in francese il discorso di Nardi e convinse senza difficoltà Lecoffre a farsi carico della pubblicazione; così facendo, Godard sperava di accattivarsi il favore di Nardi, la cui influenza negli ambienti curiali non gli era sfuggita, e voleva dare alla congregazione dell’Indice e al papa una prova concreta della sua piena disponibilità a rivedere i propri errori, in vista dell’agognata autorizzazione a correggere *Les principes de 89 et la doctrine catholique*<sup>157</sup>. La traduzione francese uscì così ai primi di agosto, con una tiratura di 1.500 copie<sup>158</sup>, preceduta da un breve *Avant-propos* in cui Godard spiegava perché aveva voluto tradurre il discorso di Nardi, rispondendo anticipatamente all’«étonnement» che la sua scelta avrebbe potuto destare in molti: tra il discorso e la sua opera vi erano molte più somiglianze di quanto si potesse credere, poiché

---

<sup>155</sup> «La Patrie», 5 luglio 1862. Il trafiletto fu integralmente riportato il giorno seguente dal «Journal des villes et des campagnes».

<sup>156</sup> «Le Monde», 9 luglio 1862; il virgolettato è una citazione dell’articolo della «Patrie».

<sup>157</sup> Questo intento fu particolarmente apprezzato da Parisis, che scrisse a Godard: «La meilleure preuve que vous pouvez donner de votre bonne fois était de traduire et de publier le discours de Mgr Nardi sur le principes de 89, car *sur ce sujet redoutable, il dit précisément tout ce que je vous reprocherais de n’avoir pas dit assez explicitement*, quoique vous l’ayez à peu près complètement indiqué»; Parisis a Godard, 7 agosto 1862, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte (corsivo mio).

<sup>158</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 19 luglio e 28 agosto 1862, ivi, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre». «L’Union» annunciò l’uscita dell’opuscolo il 4 agosto 1862, giudicando favorevolmente il discorso di Nardi, nel quale vedeva espressa «la doctrine constante de l’Eglise sur des matières qui ont été le sujet de bien de controverses».

entrambi, seppur «composés à deux points de vue quelque peu divers», erano stati «dictés par le même esprit de conciliation, par le même attachement à la religion comme base première de la société» e differivano quindi tra loro «moins par le fond que par la forme»<sup>159</sup>.

Anche il «Correspondant» cercò di mettere a frutto la risonanza che il discorso di Nardi aveva incontrato a Roma e in Francia. In un primo momento Cochin avrebbe voluto inserire integralmente la traduzione di Godard sulla rivista, facendola precedere da una nota redazionale che suonasse all'incirca così: «Voilà ce que vous nous opposez; nous l'acceptons. Pensez comme lui [Nardi], et nous penserons comme vous»<sup>160</sup>. La manovra parve però un po' troppo ardita, anche perché le idee del prelato veneto erano su molti punti piuttosto lontane da quelle della rivista, e il consiglio di redazione preferì soprassedere<sup>161</sup>, decidendo invece di pubblicare un apposito articolo sull'argomento, nel quale sarebbe stato possibile definire in maniera più chiara la posizione del periodico. Del pezzo fu incaricato Albert de Broglie, che assunse così ancora una volta il compito di scrivere a nome dell'intera redazione (come già avvenuto con l'articolo-manifesto nel 1856), anche se in questa occasione egli preferì non firmare l'articolo, facendolo comparire a nome del segretario di redazione, Douhaire<sup>162</sup>.

Uscito sul numero del 25 agosto 1862, l'articolo, piuttosto conciso, si articolava in due parti ben distinte. Nella prima, Broglie svolgeva alcune considerazioni sul discorso di Nardi, insistendo, di contro alle accuse della «Patrie», sulla sua notevole moderazione. Quel «remarquable travail», infatti, non costituiva «une réfutation des principes de 1789», ma «une simple discussion non point de ces principes pris dans leur acception véritable, mais des divers articles de la pièce fameuse connue sous le nom de *Déclaration des droits de l'homme*, dont l'Assemblée constituante fit précéder sa charte éphémère»<sup>163</sup>; di quei diciassette articoli poi, alcuni venivano del tutto approvati da Nardi, altri erano criticati solo per la loro formulazione eccessivamente astratta o illimitata, altri ancora erano rigettati del tutto, ma «au nom de considérations purement politiques», sulle quali era legittimo avere opinioni anche discordanti (e Broglie lasciava

---

<sup>159</sup> F. NARDI, *Sur les principes de 89*, discours [...] traduit par M. l'abbé L. Godard, Paris 1862, p. n.n. Quella di Godard veniva presentata sul frontespizio come «la seule traduction française approuvée par l'auteur».

<sup>160</sup> Cochin a Foisset, 9 agosto 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin».

<sup>161</sup> Cfr. Foisset a Cochin, 2 agosto 1862, copia ivi, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin». Foisset non partecipò alla decisione, ma ne fu informato *ex-post* da Douhaire.

<sup>162</sup> Broglie era consapevole infatti che il suo nome attirava facilmente l'attenzione, soprattutto del pubblico più liberale, ma suscitava anche molte diffidenze: «J'attire l'attention, mais j'éveille la défiance»; Broglie a Foisset, 15 agosto 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie». A quanto pare, l'articolo di Broglie seguiva in alcune parti (probabilmente nel commento a Nardi) un «canovas» che lo stesso Godard aveva inviato a Cochin qualche tempo prima e che questi doveva aver poi passato a Broglie; cfr. Godard a un imprecisato canonico di Langres, 5 settembre 1862, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte.

<sup>163</sup> [A. DE BROGLIE], *Les principes de 1789*, «Le Correspondant», 56 (1862), p. 785 (corsivo mio).

capire che le sue non coincidevano con quelle di Nardi), mentre solo una minima parte era effettivamente condannata alla luce di questioni dottrinali e di fede. Insomma, «Mgr Nardi discut[ait] avec courtoisie, critiqu[ait] avec mesure, conclu[ait] avec modération, se montr[ait] sobre de généralités, dogmatis[ait] peu et anathématis[ait] encore moins»<sup>164</sup>. Per farsi un'idea della reale portata del discorso, bastava leggere le conclusioni che il prelato italiano traeva ad ogni passaggio della sua analisi e verificare se ve ne fosse anche una soltanto che «empêch[ât] un catholique de vivre en France, en plein 89, en y remplissant tous ses devoirs de citoyen, en portant aux institutions civiles de son pays une fidélité sincère, en les acceptant sans arrière-pensée, et en travaillant à les perfectionner sans prétendre les renverser de fond en comble». Per Broglie la risposta era totalmente negativa, e ciò era prova decisiva e sufficiente per accettare il discorso di Nardi<sup>165</sup>.

Era però nella seconda parte dell'articolo che veniva discusso l'aspetto più importante della questione, rispetto al quale l'analisi del discorso serviva solo da introduzione e quasi da pretesto. Broglie, infatti, intendeva ridurre il «fameux débat qu'on met tant d'acharnement à soulever et à entretenir entre 1789 et l'Eglise» ai suoi giusti termini. Nardi, al pari di Godard, si era mosso sul terreno delle discussioni astratte e filosofiche, ma per il cattolico «non docteur ou théologien», «la question véritable, la seule pressante, la seule poignante» era un'altra, ben più concreta, cioè sapere «si une société qui a subi l'influence de la révolution de 89 peut encore être catholique, et si les sociétés catholiques où l'esprit de cette révolution se répand, peuvent garder leur foi en se pliant aux conditions de ce nouvel état social»<sup>166</sup>. Ma come fare per definire in maniera corretta ed esaustiva quello stato sociale la cui origine veniva convenzionalmente identificata nel 1789? Nardi e Godard si erano rifatti a un documento astratto, la *Déclaration*, ma Broglie non era soddisfatto della loro scelta; e non perché si potesse individuare un testo più rappresentativo di quello, ma perché era discutibile la validità stessa di un metodo che pretendeva di dare un'univoca formalizzazione scritta ai «principes, ou pour parler plus modestement, [aux] résultats de 1789»:

Parlons vrai d'ailleurs: la date même de 1789 est ici ce qui importe le moins; *nous voulons bien nous servir de ce millésime fameux, comme tout le monde, pour simplifier le langage courant*. Mais au fond combien d'idées, proclamées alors comme des découvertes, remontaient plus haut dans l'histoire de la civilisation, quelques-unes même jusqu'au berceau du christianisme! Combien, en revanche, des illusions de nos premiers constituants sont aujourd'hui, par leurs bons comme par leurs mauvais côtés, étrangères à tous

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 786.

<sup>165</sup> Cfr. ivi, pp. 786-7.

<sup>166</sup> Ivi, p. 787.

les esprits! On peut affirmer d'avance qu'*une pièce quelconque, rédigée en 1789, ne peut plus représenter exactement aucun des besoins ou des sentiments de la génération présente*<sup>167</sup>.

L'Ottantanove era sì una data-simbolo, ma non ci si doveva vincolare ad essa in modo troppo stretto, affidandosi a questo o a quel documento solo «en vertu d'un rapport de date». I veri principî, o meglio i veri risultati germogliati in quel momento storico e da allora in poi radicatisi sempre più nel tessuto socio-politico della Francia non potevano che essere cercati in quello stesso tessuto, un tessuto concreto, fatto di leggi, ma anche e soprattutto di costumi, abitudini, mentalità diffuse: «en les étudiant ainsi dans les faits, dans leur réalité concrète et vivante, on trouve les principes de 1789, non pas à cet état absolu qui rendrait absurdes toutes les institutions humaines, mais avec la raison d'être qui les motive, avec les tempéraments, les limites que leur ont apportées le temps, le bon sens et l'expérience»<sup>168</sup>.

Se ne ricavava quindi un'espressione moderata e pragmatica dei principî del 1789 che non solo permetteva di sfuggire alle pericolose assolutizzazioni degli utopisti e dei sognatori, ma che non aveva nulla di incompatibile con la dottrina cattolica. Nessuno intendeva esaltare le nuove condizioni sociali post-1789 «comme l'idéal d'une perfection absolue», e non perché esistesse un altro ideale più perfetto a cui tendere – come sostenevano i cattolici intransigenti, vagheggiando il ritorno a una società neomedievale – ma semplicemente perché la perfezione non si dava mai negli affari umani. Broglie ammetteva che l'ordinamento inaugurato nel 1789 aveva molti difetti e poteva essere migliorato in molti punti, ma riconosceva altresì che esso presentava un'«excellence relative», provata dal raffronto con il passato e dall'assenza di alternative altrettanto valide nel presente e per il futuro: la sua necessità non poteva essere più incontestabilmente e invincibilmente dimostrata<sup>169</sup>. Dal canto suo, la Chiesa non aveva nulla da temere dall'affermazione sempre più inesorabile delle «idées de 1789», perché essa si era accompagnata nei decenni precedenti a una straordinaria rinascita del sentimento cristiano e cattolico, cosicché si poteva quasi affermare che «dans cet état nouveau, qui excuse de si légitimes inquiétudes, qui s'est inauguré sous des auspices si tristes pour la religion, Dieu, par un de ces artifices qui lui sont familiers, a ménagé des ressources cachées qui trompent la malice des ouvriers d'erreur comme les défaillances des hommes de peu de foi»<sup>170</sup>. I cattolici non

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 788 (corsivi miei).

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> Cfr. ivi, pp. 790-1.

<sup>170</sup> Ivi, p. 791. Qui Broglie riformulava l'argomento utilizzato anche da Godard: «Par une permission divine, la parole de ces ennemis de l'Eglise n'a pas été aussi mauvaise que leur pensée ni que leurs intentions»; GODARD 1861, p. 13.

dovevano lottare contro la «société nouvelle» – cosa del resto vana e impossibile –, ma dentro di essa, «contre le mal qu'elle renferme, avec les armes qu'elle fournit»<sup>171</sup>.

L'articolo di Broglie contribuiva quindi a precisare in maniera significativa la posizione del «Correspondant» rispetto ai principi del 1789. La messa all'Indice di Godard, le apprensioni causate dalla riunione episcopale, le voci sempre più insistenti di una futura bolla papale per la condanna delle libertà moderne avevano costretto il gruppo cattolico-liberale a rivedere la propria linea e ad assestarsi su un terreno più facilmente difendibile e meno esposto. L'eccessiva insistenza sul piano dei principi, così apertamente evocato dal sintagma in questione, aveva sollecitato le sospettosità romane e aveva fatto il gioco degli intransigenti, che miravano a massimizzare ogni questione inquadrandola in una contrapposizione manichea tra verità ed errore: l'iniziativa di Godard si era prestata a questo gioco e ne era uscita malconcia. Conscio dei rischi crescenti che si correvano nel rimanere attestati su quelle posizioni, Broglie operava con il suo articolo uno sganciamento strategico, un ripiegamento preventivo verso una linea maggiormente difendibile, in vista di un attacco che si sentiva sempre più imminente. Questa intenzione emergeva chiaramente da una lettera che Broglie spedì a Foisset dieci giorni prima dell'uscita del suo articolo, spiegando con grande chiarezza i suoi intenti:

Mon but n'est point d'engager aucune question, mais au contraire de les éviter toutes et de prendre position à distance du lieu où peuvent porter les balles que des conseils imprudents s'obstinent toujours à fondre à Rome et qui seront peut-être tirées, quelle que résistance que fasse l'épiscopat français presque entier. *L'article que vous lirez est celui que nous aurions à faire le lendemain du jour où quelque encyclique nouvelle pareille à celle de Grégoire XVI reverrait le jour.* Seulement il me semble que nous avons meilleure grâce à le faire la veille et à prendre les devants. L'occasion d'un assez fort débat soulevé à Rome sur les principes de 1789, qu'un abbé français [Godard] a imaginé de confondre avec la déclaration des droits de l'homme m'a paru bonne à saisir pour *nous séparer des principes abstraits et absolus en politique*, et nous placer dans cette région des faits où Rome retrouve toujours la mesure et le bon sens dont elle se croit souvent, en théorie, obligée de s'écarter<sup>172</sup>.

Ponendosi in questi termini sul terreno dei fatti, Broglie non prefigurava però la distinzione tesi/ipotesi consacrata da Dupanloup dopo la *Quanta cura* e il *Sillabo*, cioè non si rassegnava all'idea che accettare la modernità socio-politica fosse un male minore inevitabile, da subire a tempo determinato, in attesa di meglio. Egli infatti – come si è visto – non credeva nell'esistenza di un ordinamento ideale e perfetto (né, quindi, pareva attribuire al magistero la facoltà di definirlo univocamente) e riconosceva al contrario che ogni ordinamento umano

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 792.

<sup>172</sup> Broglie a Foisset, 15 agosto 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie» (corsivi miei).

poteva essere perfettibile – ed era proprio a quell’azione di miglioramento che erano chiamati i cattolici. Al contempo, se sacrificava senza troppe remore la *Déclaration*, che appariva sempre più indifendibile davanti a Roma e non lo entusiasmava particolarmente, Broglie non rinunciava a riconoscere l’azione positiva dell’Ottantanove: certo, quella data era stata molto amplificata e troppo si era insistito sull’originalità delle sue realizzazioni e dei suoi valori, quasi che essi non avessero una genealogia dietro di loro; nondimeno, essa aveva davvero costituito una cesura nella storia della Francia, segnando la fine di «ce régime vermoulu depuis un siècle, ce despotisme de cour tempéré par les tracasseries des parlements, [qui] ne nous inspire aucun regret, ni pour la société ni pour l’Eglise»<sup>173</sup>. Il riposizionamento di Broglie e del «Correspondant» era quindi eminentemente strategico. L’*affaire* Godard aveva costretto il periodico e i suoi redattori a sbilanciarsi, sostenendo un’iniziativa che, seppur meritoria nei suoi intenti, seguiva un metodo dimostrativo che suscitava in loro non poche perplessità; gli attacchi intransigenti e la messa all’Indice avevano rafforzato e reso in qualche modo inevitabile quella solidarietà, ma ora, di fronte alla minaccia di un esplicito atto dottrinale di Roma, bisognava fare un passo indietro, adottando una linea meno vistosa e più maneggevole. In quest’ottica, anche il ricorso al sintagma «principes de 1789» appariva sempre più delicato, per cui Broglie, pur senza dismetterlo apertamente, proponeva un termine più pragmatico e meno astratto («résultats de 1789»), che manteneva ugualmente il riferimento simbolico alla data rivoluzionaria *par excellence*, ma senza troppi svolazzi. Più che continuare a discutere della compatibilità tra principî del 1789 (cristallizzati in qualche formula più o meno assoluta) e dottrina cattolica, era quindi preferibile focalizzarsi sulla compatibilità tra le condizioni socio-politiche concretamente introdotte in Francia e in molti altri paesi europei dopo il 1789 e le condizioni che la Chiesa richiedeva per esercitare al meglio il suo ministero salvifico e moralizzante sugli uomini; una compatibilità che, seppur sempre perfettibile, era storicamente comprovata, per Broglie, dall’espansione conosciuta dal cattolicesimo negli ultimi decenni e non poteva quindi essere revocata in dubbio.

---

<sup>173</sup> [BROGLIE], *Les principes de 1789*, p. 790.



#### 4. Ripensare, riscrivere, ripubblicare: la correzione dell'opera di Godard

##### 4.1 Il braccio di ferro per il *donec corrigatur*

La sentenza emessa dall'Indice il 3 aprile 1862 non poneva condizioni alla condanna di *Les principes de 89 et la doctrine catholique*: l'opera era proibita nella sua interezza, globalmente, e non veniva formalmente previsto di poterla ricondurre, attraverso opportune modifiche e correzioni, a un livello di correttezza e ortodossia che ne rendesse ammissibile la divulgazione e la lettura. Quella censura, insomma, non andava considerata come un atto temporaneo, un ammonimento rivolto all'autore per renderlo consapevole dei suoi errori ed esortarlo a emendarli, ma come una sentenza definitiva e apparentemente senza appello: evidentemente i consultori e i cardinali della congregazione ritennero o impraticabile o inopportuna un'eventuale correzione. Gli sforzi di Godard per cercare di preservare la sua opera dal naufragio completo non potevano che passare per la modifica di tale decisione e dovevano inevitabilmente cozzare contro quelli, paralleli e contrari, dei suoi avversari, che non avrebbero lesinato energie per mantenerla inalterata; si apriva così una partita delicata e incerta, in cui era fondamentale ottenere il maggior numero possibile di appoggi, più o meno convinti e disinteressati, nella Curia.

Ma di chi ci si poteva fidare? Su chi si poteva contare? Giunto a Roma a metà maggio, Godard impiegò qualche tempo a capire come muoversi negli ambienti curiali e inizialmente pare che egli si lasciò sfuggire dei giudizi un po' trancianti e poco "romani", il che non mancò di essere notato dai suoi detrattori: qualche voce giunse anche in Francia e Foisset si affrettò a scrivere a Cochin perché avvertisse Godard che a Roma anche «les murs ont des oreilles» e gli predicasse discrezione e prudenza<sup>174</sup>. Ad ogni modo, nei primi tempi Godard lasciò agire soprattutto i suoi alleati. Egli ne aveva almeno tre sicuri: Cochin (e il gruppo cattolico-liberale che egli rappresentava), Dupanloup e, naturalmente, il suo ordinario, il vescovo Guerrin, che aveva tutto l'interesse a far sì che l'opera di un professore del suo seminario diocesano, per quanto anonima, non restasse iscritta a lungo nell'*Index librorum prohibitorum*. I primi due avevano già iniziato a preparare il terreno prima del suo arrivo, mettendo a frutto, in particolare Dupanloup, i loro contatti personali con i membri della congregazione dell'Indice, mentre

---

<sup>174</sup> Cfr. Foisset a Cochin, 5 luglio 1862, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin»: «ce cher abbé devrait se rappeler que les murs ont des oreilles. Il y a céans un prêtre veuillotiste qui l'a rencontré à Rome et qui affirme que M. Godard s'exprimait peu respectueusement sur l'évêque de Pamiers [Bélaval] et sur la censure (si censure il y a) de la congrégation de l'Index, à ce point qu'il se serait fait admonester à ce propos par un laïc dont j'ai oublié le nom. L'abbé Godard ne saurait être trop réservé: prêchez-lui la discrétion et la patience». Ancora a fine agosto Foisset esprimeva il timore che Godard avesse «la langue un peu prompte et insuffisamment romaine»; Foisset a Cochin, 29 agosto 1862, copia *ibid.*

Guerrin, che il 22 maggio 1862 fu nominato prelado assistente al trono pontificio<sup>175</sup>, colse l'occasione fornita dalla relativa udienza papale per patrocinare la causa del suo protetto con Pio IX. Vi era poi un altro potenziale alleato, il cui appoggio poteva però rivelarsi controproducente: l'ambasciata francese e, dietro di essa, il governo imperiale. Godard fu infatti contattato dall'incaricato d'affari Bellune, che gli comunicò i dispacci diplomatici che lo riguardavano<sup>176</sup>, ma non tardò a rendersi conto che un sostegno governativo poteva solo screditarlo agli occhi di una Curia tutt'altro che bendisposta verso Parigi e si affrettò quindi a interrompere ogni contatto diretto con l'ambasciata e a smentire formalmente ogni relazione con essa; una precisazione necessaria, tanto più che a Roma girava la voce che egli fosse in combutta con il proprio governo, che gli avrebbe promesso un vescovato come premio per la pubblicazione dell'opera<sup>177</sup>.

Lecoffre gli consigliò inoltre di mettersi in contatto con lo spiritano Mathurin Gaultier, «un des plus actifs agents de l'ultramontanisme en France au XIX<sup>e</sup> siècle», uomo di fiducia e stretto collaboratore del cardinale Gousset, al cui seguito era giunto a Roma per assistere alle cerimonie romane<sup>178</sup>; il religioso, che era in rapporti piuttosto intimi con Lecoffre e aveva già incontrato qualche volta Godard nel salotto parigino dell'editore, avrebbe potuto agevolargli «l'accès auprès des personnes que vous aurez besoin de voir»<sup>179</sup> e introdurlo nelle congregazioni romane, di cui era un *habitué*<sup>180</sup>. Gaultier, però, era in primo luogo un uomo di Gousset, prelado ultramontano, che proprio in quel frangente si distinse per la sua ferma adesione alla linea anti-liberale e intransigente patrocinata da Wiseman durante la discussione sull'indirizzo episcopale<sup>181</sup>, e Godard capì ben presto che sia lui che il porporato avevano intenti ben diversi

<sup>175</sup> Cfr. H. FISQUET, *Biographies, portraits et autographes des pères du Concile premier du Vatican*, vol. II, Paris 1871 [*Actes et histoire du Concile œcuménique de Rome, MDCCCLXIX*, sous la dir. de V. Frond, vol. V], p. 50.

<sup>176</sup> Cfr. L. N. GODARD, *Notes et impressions. Voyage de M. Godard à Rome après la condamnation de sa brochure sur Les principes de 89*, ms. in BDLA, *Godard*, 459, p. 2. Si tratta di appunti molto frammentari e per lo più senza data, ma che permettono di seguire con una certa precisione le mosse di Godard a Roma nell'estate del 1862.

<sup>177</sup> Cfr. *ibid.* La stessa voce, come si è detto, sarebbe poi stata diffusa in Francia da Morel e Fèvre.

<sup>178</sup> Su di lui cfr. B. NOËL, *Mathurin Gaultier, ami de Jacques-Paul Migne et la lutte contre les idées gallicanes*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. par A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris 1985, pp. 119-43 [riedito in *Claude-François Poullart des Places et les spiritains. De la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, sous la dir. de P. Coulon, Paris 2009, pp. 563-87] e MOULINET, *Un réseau ultramontain en France*, pp. 82-5 (citazione a p. 82). Sul ruolo di Gaultier nella promozione dell'ultramontanismo in Francia cfr. anche P. LAZARUS, *Le père Gaultier et le mouvement ultramontain au Séminaire du Saint Esprit dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, dattiloscritto di 16 pp., in ACSE, *Gaultier*, 2D28.1.1.

<sup>179</sup> Lecoffre a Godard, 16 maggio 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>180</sup> Il 1° luglio 1862 Gaultier fu anche nominato consultore dell'Indice.

<sup>181</sup> L'ambasciatore Lavalette si lamentò aspramente della sua attitudine anti-francese in quell'occasione: «Son influence [di Gousset], tout occulte, a été détestable. Il a été le centre, l'appui de tous les complots misérables des ennemis de nos traditions françaises, ennemis qui sont aussi ceux de l'empereur. Il n'a cessé de diffamer dans l'ombre tous les prélats qu'il soupçonne de nous être dévoués. Il n'a cessé de donner au gouvernement pontifical les assurances les plus serviles de dévotion absolue»; Lavalette a Rouland, 24 giugno 1862, copia in

dai suoi e miravano a dissuaderlo più che a sostenerlo nel tentativo di correggere la sua opera, ragion per cui evitò di seguire i loro suggerimenti e si astenne dal consultarli ulteriormente<sup>182</sup>. I suoi sospetti a riguardo non erano privi di fondamento e in effetti Gousset, che era membro cardinalizio della congregazione dell'Indice, fino a quando rimase a Roma (cioè fino alla metà di luglio), mosse le sue pedine e i suoi uomini per cercare di neutralizzare l'azione di Dupanloup in favore di Godard e impedire che gli venisse concesso di correggere l'opera<sup>183</sup>.

Per quanto potessero essere importanti, però, gli appoggi esterni non erano sufficienti e Godard doveva assolutamente trovarne altri all'interno della Curia e negli ambienti romani. Raccogliendo informazioni sulle circostanze e le modalità della condanna, egli venne a sapere che alcuni membri dell'Indice non erano del tutto ostili all'opera e all'intento che l'animava, anzi sembravano esserle sostanzialmente favorevoli. Nei suoi appunti Godard segnò cinque nomi: quelli di tre consultori (il canonico Guglielmo Audisio, il francescano Antonio Fania da Rignano e il barnabita Carlo Vercellone<sup>184</sup>) e quelli di due pezzi da novanta: il domenicano Gerolamo Gigli, maestro del Sacro palazzo (in buona sostanza, il teologo personale del papa e il primo censore di tutta la produzione libraria romana<sup>185</sup>) e assistente perpetuo dell'Indice,

---

AMAE, *Mémoires et documents*. Rome, 124, cc. 282r-v. Gousset avrebbe inoltre contribuito a vincere le resistenze di alcuni prelati francesi prima della firma definitiva dell'indirizzo; cfr. appunti di Maret sulla lettera di Lavigerie a Rouland del 7 giugno 1862, in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 29.

<sup>182</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 5 agosto 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre». L'editore, però, si diceva sicuro che Gousset non gli fosse ostile: «vous auriez tort de croire qu'il est mal disposé pour vous, je peux vous assurer que vous avez beaucoup gagné dans son esprit par les visites que vous lui avez faites. Quand il est parti d'ici pour se rendre à Rome, il avait pour vous de très vives préventions. Quelque personne charitable vous avait rendu ce service. Aujourd'hui il n'est plus le même et vous lui avez inspiré beaucoup d'intérêt et de sympathie». Per far cosa gradita a Gousset, Lecoffre incoraggiò Godard a recensirne l'ultima opera, *Du droit de l'Eglise touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du pape* (Paris 1862), di cui era editore; la recensione uscì su «L'Union», 17 settembre 1862.

<sup>183</sup> «L'archevêque de Reims [...] s'est aussi opposé, de toutes ses forces, à la réhabilitation de l'abbé Godard et il a presque réussi. Il a poussé toutes ses créatures, et surtout M. Chaillot»; Lavigerie a Dupanloup, 12 luglio 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «La Rue-Le Fournier», fasc. «Lavigerie». Quell'azione è confermata anche da J. FÈVRE, *Histoire de S. E. Mgr le cardinal Gousset*, Paris 1882, pp. 441-2. Ludovic Chaillot era un prete francese residente a Roma, canonista e consultore della congregazione dei Vescovi e regolari, tra i più attivi agenti dell'ultramontanismo; nel 1848 fondò «La Correspondance de Rome», sospesa nel 1849, ripresa nel 1850, soppressa nel 1852 su istanza del governo francese e di nuovo rinata nel 1860, e gli «Analecta juris pontificii», finalizzati a far conoscere in Europa le decisioni delle congregazioni romane. Alla fine degli anni Sessanta rientrò a Parigi, approdando su posizioni gallicane e anti-infallibiliste. Su di lui cfr. [L. CHAILLOT], *Souvenirs d'un prélat romain sur Rome et la cour pontificale au temps de Pie IX*, recueillis par P. Rocfer, Paris 1895, MAURAIN (II), pp. 227-33, J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*, Gap 1962, pp. 80-2, FRANCO, *Appunti storici*, pp. 138n-9n, e MOULINET, *Un réseau ultramontain en France*, pp. 84-6 e *passim*.

<sup>184</sup> Su Audisio cfr. E. SPINA, *Giornalismo cattolico e liberale in Piemonte, 1848-1852*, Torino 1961, pp. 30-6, e la voce di F. CORVINO in DBI, 4 (1962); su Rignano cfr. le informazioni fornite in FRANCO, *Appunti storici*, p. 149n, mentre su Vercellone cfr. ancora G. BOFFITO, *Scrittori barnabiti o della Congregazione dei chierici regolari di San Paolo (1533-1933)*, vol. IV, Firenze 1937, pp. 162-75, S. PAGANO, *Carlo Vercellone e la condanna delle opere di Vincenzo Gioberti*, «Barnabiti studi», 4 (1987), pp. 7-62, e la voce di H. H. SCHWEDT in BBKL, 12 (1997), coll. 1233-8. Su tutti e tre cfr. anche le relative voci in *Prosopographie von Römische Inquisition*.

<sup>185</sup> Sul maestro del Sacro palazzo cfr. G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XLI, Venezia 1846, pp. 199-201. Su Gigli cfr. E. PANELLA, *Il «Parere» del P. Girolamo Gigli OP sull'ortodossia di Rosmini*, «Memorie

e il cardinal Girolamo D'Andrea, che era stato prefetto della congregazione dal 1853 al luglio 1861, quando si dimise dall'incarico per protestare contro la decisione papale, fomentata dai gesuiti, di coinvolgere il S. Uffizio nell'esame delle dottrine ontologistiche insegnate dai professori di Lovanio, scavalcando così l'Indice, che le aveva già più volte scagionate, e ledendone le competenze e la dignità<sup>186</sup>.

Erano ecclesiastici di orientamento moderato o cautamente liberale<sup>187</sup>, che costituivano l'ala maggiormente "garantista" della congregazione e che, in merito alle principali questioni dottrinali dibattute dall'Indice in quegli anni, si erano ripetutamente opposti alla fazione più rigidamente intransigente incarnata dai gesuiti e dal S. Uffizio: Fania da Rignano e Vercellone, per esempio, si erano schierati contro la condanna dell'*opera omnia* e del pensiero di Gioberti, nel 1849-52 (senza successo) e di Rosmini, nel 1851-54 (con esito sostanzialmente positivo); Gigli aveva anch'egli difeso il Roveretano e aveva mantenuto, come D'Andrea, un atteggiamento equilibrato e disponibile nei confronti del sacerdote e filosofo boemo Anton Günther, di cui furono messe all'Indice otto opere nel 1857; anche intorno all'ontologismo, tutti avevano preso più o meno nettamente posizione per i professori lovaniensi, in nome della libera discussione di opinioni che non soggiacevano a vincoli dogmatici<sup>188</sup>. Pur non essendo possibile verificare le asserzioni di Godard, né stabilire quali fossero i reali orientamenti di questo gruppo di ecclesiastici sui principî del 1789 e le altre questioni sollevate nell'opera, non pare comunque improbabile che essi si fossero mostrati perplessi sull'opportunità di un atto censorio che si prestava facilmente ad essere visto come un attacco contro le istituzioni liberali e moderne.

---

domenicane», 84 (1967), pp. 181-94, e la voce di L. G. ESPOSITO in DHGE, 20 (1984), coll. 1289-91, mentre è incompleta e largamente insoddisfacente quella di C. FORTUZZI in DBI, 54 (2000).

<sup>186</sup> Cfr. a riguardo J. ICKX, *La Santa Sede tra Lamennais e San Tommaso D'Aquino. La condanna di Gerard Casimir Ubaghs e della dottrina dell'Università cattolica di Lovanio (1834-1870)*, Città del Vaticano 2005, in part. sulle dimissioni di D'Andrea pp. 297ss. Il cardinale spiegava le sue dimissioni in alcune lettere ad Antonelli, poi edite in *La Curia romana e i gesuiti*, Firenze 1861, pp. 11-28. Su D'Andrea cfr. l'ottima voce di G. MONSAGRATI in DBI, 32 (1986), da integrare, per quanto riguarda la successiva controversia tra il cardinale e la S. Sede per le sue posizioni anti-temporaliste e filo-italiane, con MARTINA, vol. III, pp. 18-24.

<sup>187</sup> Fania da Rignano, pugliese, aveva preso parte in gioventù ai moti rivoluzionari del 1820-21 ed era conosciuto per le sue simpatie liberali. Audisio, di tendenze rosminiane, approdò su posizioni apertamente cattolico-liberali a partire dal 1863, quando prese a collaborare con gli «Annali cattolici» di Genova; nel 1877 la sua opera più importante, *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono* (Firenze 1876) fu condannata dal S. Uffizio perché patrocinava la conciliazione tra la Chiesa e la nazione italiana. Gigli invece dovette dimettersi da maestro del Sacro palazzo nel luglio 1867 poiché accusato di nutrire simpatie per il clero liberaleggiante.

<sup>188</sup> Una panoramica complessiva su queste controversie dottrinali in MARTINA, vol. II, pp. 595-621. Sul caso Günther cfr. anche H. WOLF, *Il vizio e la grazia. Lo scandalo delle monache di Sant'Ambrogio*, trad. it. di F. Gimelli, Milano 2015 [2013], pp. 316-30 e 448-50. Come ha giustamente sottolineato Maria Iolanda Palazzolo, le dispute interne alle congregazioni romane in quegli'anni, spesso difficili da decifrare dall'esterno, non vanno viste semplicemente come una contrapposizione tra campioni della libertà e fautori dell'oscurantismo, ma come lotte di potere intracuriali, dove l'affermazione di una visione filosofico-dottrinale o di un'altra aveva le sue ricadute concrete in termini di influenza politica; cfr. PALAZZOLO, *La perniciosa lettura*, pp. 102-4.

Consapevole delle tensioni che dividevano la Curia, Godard non esitò a sfruttarle a suo vantaggio. Tra tutti, chi poteva garantire il sostegno più efficace era evidentemente D'Andrea, non solo per il suo status di cardinale e di ex-prefetto dell'Indice, ma anche per quell'aura di liberalismo e di apertura allo spirito dei tempi di cui egli amava ammantare la sua irrequietezza di carattere e le sue ambizioni politiche. Una volta presentata formalmente al papa la supplica per ottenere il permesso di correzione, Godard prese quindi contatti con D'Andrea, sperando che la sua intercessione potesse facilitargli una risposta positiva. Il cardinale si mostrò disposto ad aiutarlo e lo mise in relazione con Audisio, ma non intendeva far niente per niente e richiese quindi a Godard qualche «service» in cambio<sup>189</sup>; non è possibile sapere di che si trattasse esattamente, ma si ha il legittimo sospetto che l'articolo encomiastico su Giovanni d'Andrea, padre del cardinale, che il professore di Langres scrisse e inserì sulla «Revue du mouvement catholique» nel settembre 1862 non fosse un'iniziativa spontanea e disinteressata, bensì una delle contropartite richieste dal porporato per il suo aiuto<sup>190</sup>. Insomma, D'Andrea accettò di schierarsi dalla parte di Godard e di mettere a sua disposizione la propria autorevolezza e influenza, ma a patto che quest'ultimo diventasse un "suo" uomo, inserendosi in un rapporto di tipo quasi clientelare, il che non mancò d'inquietare il sacerdote francese e gli fece temere di sbilanciarsi eccessivamente, mettendosi in una «fausse position».

Mentre a Roma si tessevano alleanze, notizie di quelle manovre cominciarono a filtrare confusamente anche in Francia. Ai primi di luglio la stampa diffuse il testo dell'ultimo decreto dell'Indice, datato 20 giugno, in cui si comunicava che l'autore di *Les principes de 89 et la doctrine catholique* «laudabiliter se subiecit et opus reprobavit». Rilanciando la notizia, il corrispondente romano della «Patrie» diffuse la voce che la congregazione dell'Indice fosse ritornata su quella condanna, «trop sévère et trop légèrement portée», e avesse permesso la rimozione dell'opera «de la liste des livres interdits, moyennant quelques légères corrections»<sup>191</sup>. La voce fu ripresa e variamente commentata dalla stampa parigina: se il «Journal des villes et des campagnes»,

<sup>189</sup> Cfr. GODARD, *Notes et impression*, p. 3.

<sup>190</sup> Cfr. L.-N. GODARD, *Jean d'Andrea*, «Revue du mouvement catholique», 1 (1862), pp. 337-47. La rivista, di cui era direttore e fondatore Jean-Baptiste Carnandet, che accompagnò Godard nel suo viaggio a Roma (cfr. J.-B. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard. Portrait et biographie*, Paris 1863, p. 20), era edita a Chaumont e non aveva una grande diffusione. D'Andrea avrebbe voluto che l'articolo fosse riprodotto anche sul «Correspondant», ma la redazione rifiutò, potendo accettare solo articoli originali (cfr. Godard a D'Andrea, 3 dicembre 1862, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 9B, fasc. G); alla fine Carnandet, dopo la morte di Godard, curò un'edizione in brochure (cfr. L.-N. GODARD, *Jean d'Andrea, ministre des finances et des affaires ecclésiastiques des Deux-Siciles*, Paris 1863), a spese del cardinale (cfr. Carnandet a D'Andrea, 10 luglio 1863, ivi, 15A, fasc. B; abbé Beaulieu a D'Andrea, 14 agosto 1863, ivi, 15B, fasc. D). Godard si prestò anche a tradurre in francese dei documenti del cardinale, ad esempio una lettera a un imprecisato economista di Lovanio, forse Charles Périn (cfr. Godard a D'Andrea, 16 settembre 1862, ivi, 17B, fasc. G; una minuta incompleta di questa traduzione ivi, 9B, fasc. G).

<sup>191</sup> «La Patrie», 5 luglio 1862.

che non nascondeva di aver trovato qualcosa «d'insolite dans cette brusque et sommaire condamnation» e di condividere in sostanza il contenuto dell'opera di Godard, accolse con «vive et chrétienne satisfaction» la saggia decisione dell'Indice di rivedere «sa précédente et sévère décision»<sup>192</sup>, «L'Observateur catholique», organo gallicano-giansenista, ironizzò invece sulla facilità con cui i cattolici “papisti” sconfessavano «le lendemain ce qu'on a écrit la veille avec conviction, et cela, parce qu'un moine de Rome appelé consultant de l'Index a jugé à propos de faire censurer votre œuvre»<sup>193</sup>. Anche «Le Monde» non mancò di far sentire la sua voce e smentì come «tout à fait faux» e calunnioso il presunto ripensamento dell'Indice<sup>194</sup>.

Di fronte a quelle dicerie Lecoffre e Godard dovettero correre ai ripari, per evitare che simili indiscrezioni potessero indisporre la Curia e compromettere le trattative che si stavano portando avanti a Roma. L'editore fece quindi inserire una nota sull'«Union» in cui precisava che «jusqu'à présent rien n'est venu, à notre connaissance au moins, infirmer ou confirmer» la speranza di un permesso di correzione e ribadiva che «l'auteur et l'éditeur de l'ouvrage condamnée [...] reçoivent avec respect la décision de la sacrée congrégation de l'Index»<sup>195</sup>; e due giorni dopo lo stesso giornale pubblicò una lettera di Godard, da Roma, nella quale egli riferiva che la corrispondenza pubblicata dalla «Patrie» conteneva molte inesattezze, pur senza precisare quali fossero, e prendeva pubblicamente le difese del discorso di Nardi<sup>196</sup>.

Mentre a Parigi si verificavano quelle scaramucce, nella Città santa volgeva finalmente al termine la questione del *donec corrigatur*. Alla fine di luglio, infatti, il cardinale Altieri, prefetto

---

<sup>192</sup> Cfr. «Journal des villes et des campagnes», 6 luglio 1862; il trafiletto era firmato da Auguste Pillet, redattore-capo. Nell'articolo si affermava: «Nous avons lu et relu l'ouvrage dont il s'agit, nous l'avons étudié avant et après le jugement qu'en a d'abord porté la congrégation de l'Index, et, sauf peut-être quelques paroles échappées à l'auteur sur le fait plutôt que sur le droit de la souveraineté nationale, nous n'y avons rien trouvé qui ne fût depuis longtemps dans l'enseignement de nos écoles». E chiudeva: «Sans approuver confusément tous les principes de 89, il est évident qu'ils sont entrés dans les faits, dans les lois, dans les mœurs; qu'on ne pourrait les déraciner maintenant sans faire un 93 retourné, et qu'enfin ceux qui concernent l'égalité civile et la liberté politique n'ont plus aujourd'hui de sérieux contradicteurs».

<sup>193</sup> «L'Observateur catholique», 13 (1862), p. 555. Fondatore (nel 1855) e direttore del periodico era il sacerdote René-François Guettée, che, dopo aver aspramente combattuto l'ultramontanismo e i gesuiti, nella prima metà degli anni Sessanta si avvicinò e poi si convertì all'ortodossia russa, prendendo il nome di Wladimir; su di lui cfr. W. GUETTÉE, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris 1889, S. H. DE FRANCESCHI, *Antiromanismo historiografico e gallicanismo jansenista. René-François Guettée e la mise à l'Index de son Histoire de l'Eglise de France (1852)*, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», 15 (2011), pp. 115-49, e ID., *L'ultime surgeon de la tradition historiographique gallicane. La romanité ecclésiale jugée par l'Histoire de l'Eglise de France (1847-1856) de René-François Guettée*, ivi, 23 (2014), pp. 181-210.

<sup>194</sup> Cfr. «Le Monde», 9 luglio 1862, che se la prendeva in particolare con il «Journal des villes et des campagnes». In effetti, qualche giorno dopo Pillet pubblicò un trafiletto, riconoscendo di essere stato tratto in errore dalla corrispondenza della «Patrie» circa le intenzioni dell'Indice e ritrattava quando scritto in precedenza.

<sup>195</sup> «L'Union», 15 luglio 1862. Il trafiletto era firmato dal gerente responsabile Louis Mac-Sheehy, ma l'autore era Lecoffre; cfr. Lecoffre a Godard, 19 luglio 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>196</sup> Godard al redattore in capo dell'«Union», 10 luglio 1862, in «L'Union», 17 luglio 1862; il giorno dopo la lettera fu integralmente riportata anche dal «Monde».

dell'Indice, comunicò a Godard che il S. Padre aveva concesso l'autorizzazione a correggere l'opera, che doveva essere svolta secondo le «indications privées» che sarebbero state fornite all'autore nelle settimane successive; l'opera modificata doveva poi essere sottoposta, per la definitiva approvazione, o all'ordinario locale o alla censura romana, a scelta dell'autore<sup>197</sup>. Si trattava di condizioni particolarmente favorevoli, che di fatto sottraevano il processo di revisione alla giurisdizione e alle procedure ordinarie dell'Indice – cosa di cui Godard tardò un po' a rendersi pienamente conto –, invischiandolo però, al tempo stesso, in una rete confusa e multiforme di giudici, revisori, esperti, coinvolti a titolo più o meno ufficiale e con competenze sovrapposte e contraddittorie, dalla quale egli avrebbe penato ad uscire indenne. D'altra parte la partita era tutt'altro che chiusa e l'esito finale ben lungi dall'essere assicurato: Godard aveva sì ottenuto l'agognata autorizzazione, ma niente gli assicurava di venire a capo con successo di una correzione che si sarebbe rivelata più complicata del previsto.

#### 4.2 Una correzione a molte mani

Ricevuto in udienza dal papa il 4 agosto, il giorno seguente Godard partì per Frascati, dove si trattenne, al pari della maggior parte della nobiltà e degli ecclesiastici romani, fino ai primi di ottobre, pur ritornando spesso a Roma quando gli affari lo richiedevano. A Frascati gli giunsero i due *mémoires* che dovevano servirgli da guida nella revisione: gli autori dovevano essere membri dell'Indice<sup>198</sup> e uno dei due era quasi certamente Nardi, che proprio il 2 agosto 1862 fu nominato consultore della congregazione. Sulla base di quei documenti, Godard si mise all'opera, completando le sue modifiche ai primi di settembre; fece poi rivedere la nuova stesura ad Audisio, che vi apportò minime variazioni, e a D'Andrea<sup>199</sup>. Nel frattempo, dietro consiglio di Guerrin, Godard aveva deciso di sottoporre il suo lavoro alla censura romana: a Roma l'opera era stata condannata e a Roma essa doveva essere approvata se voleva presentarsi al pubblico con una parvenza di legittimità. Alla metà di settembre Godard portò quindi il suo lavoro a padre Modena, il quale gli fece però sapere che, poiché il *donec corrigatur* gli era stato concesso direttamente dal papa, egli era ormai «hors de l'Index» e doveva rivolgersi alla censura ordinaria, cioè al maestro del Sacro palazzo<sup>200</sup>. Le cose andarono per le lunghe: Pio

---

<sup>197</sup> Cfr. GODARD, *Notes et impression*, p. 4, che costituisce la nostra unica fonte di informazioni a riguardo.

<sup>198</sup> Godard parla di «mémoires de l'Index»; *ibid.* Sfortunatamente non è stato possibile rintracciare nessuna copia di quei documenti, né trovare riscontri indiretti sul loro contenuto.

<sup>199</sup> Cfr. Godard a un imprecisato canonico di Langres, 5 settembre 1862, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte.

<sup>200</sup> Cfr. Godard a D'Andrea, 16 settembre 1862, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 17B, fasc. G. Godard diceva di avere fiducia «dans la sagesse et le caractère de ce religieux [Gigli]», ma pregava comunque il cardinale «de lui dire quelques mots à l'occasion, sans paraître d'ailleurs rien solliciter».

IX volle nominare di persona una ristretta commissione di censura, per la quale furono scelti, su indicazione di Gigli, due ecclesiastici moderati: Vercellone e Vincenzo Tizzani, cappellano maggiore dell'esercito papale e arcivescovo *in partibus* di Nisibi, nonché decano dei consultori dell'Indice<sup>201</sup>, mentre sembra che Audisio fu lasciato un po' in disparte in quella fase.

Quella piccola commissione stava già lavorando da qualche tempo quando, verosimilmente verso la metà di ottobre, rientrò a Roma anche Nardi, che aveva trascorso i due mesi precedenti in Francia e in Germania, partecipando nel settembre 1862 al *Katholikentag* di Aix-la-Chapelle<sup>202</sup>. Il suo arrivo scompaginò la situazione: Gigli ritenne di non poter fare a meno della sua approvazione, visto il suo coinvolgimento nella questione, e lo affiancò al duo Vercellone-Tizzani. Sennonché, mentre quelli approvarono la stesura di Godard senza eccessive difficoltà<sup>203</sup>, l'uditore di Rota cominciò a cavillare e a mostrarsi dubbioso, iniziando un braccio di ferro estenuante che dalla metà di ottobre si protrasse fino alla metà di novembre. Non è ben chiaro per quali motivi Nardi volle mettersi di traverso, quando ormai tutto sembrava orientato verso una risoluzione positiva. Nei suoi appunti, Godard parla di «finesses tortueuses» del prelado e di «cynisme de ses raisons égoïstes»<sup>204</sup>; si può forse ipotizzare che Nardi, il quale nel suo discorso aveva accennato all'intenzione di dedicare una trattazione più sistematica ai principî del 1789, temesse di vedersi preclusa quella possibilità qualora l'opera di Godard avesse avuto una nuova edizione corretta; o magari temeva che le interpretazioni fornite dal professore francese, non esattamente sovrapponibili alle proprie, potessero suonare come una sorta di sconfessione, se venivano riproposte in pubblico con l'approvazione di Roma, e gli avrebbero sottratto quel ruolo di portavoce ufficioso della S. Sede di cui si era fatto forte in quei mesi. Fossero questi o altri i motivi, Nardi sembrava comunque mosso da considerazioni personali più che da preoccupazioni di natura dottrinale<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> Su questo prelado cfr. il ricchissimo profilo bio-bibliografico di G. M. CROCE, *Introduzione*, in V. TIZZANI, *Effemeridi romane*, a cura di G. M. Croce, vol. I, Roma 2015, pp. XXIII-CCCLVI.

<sup>202</sup> Cfr. Nardi a Dupanloup, 5 e 12 settembre 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Montmorency-Nardi», fasc. «Nardi», GODARD, *Notes et impression*, p. 11, e *Verhandlungen der vierzehnten General Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Aachen*, Aachen 1863, pp. 106, 228 e 315.

<sup>203</sup> Vercellone, al pari di Audisio, ritenne il lavoro «largamente, pienamente» soddisfacente, mentre Tizzani, con cui Godard si incontrò diverse volte ad Albano e a Roma (cfr. Godard a D'Andrea, s.d. [ma ottobre 1862], in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 9B, fasc. G), gli richiese alcuni cambiamenti che egli apportò seduta stante; cfr. GODARD, *Notes et impression*, p. 6. Tizzani parlò della revisione dell'opera Godard durante un'udienza con Pio IX, il 25 ottobre 1862, ma non sappiamo in che termini; cfr. CROCE, *Introduzione*, p. CCXXXIIIn. Croce, che qui desidero ringraziare, mi ha confermato di non aver trovato alcun documento relativo all'*affaire* Godard tra la ricchissima documentazione di/su Tizzani che egli ha esplorato.

<sup>204</sup> GODARD, *Notes et impression*, p. 6. Più oltre parla di «lettres perfides» e «atroces billets» di Nardi; ivi, p. 7.

<sup>205</sup> Forse l'irrigidimento di Nardi rispose anche alla necessità di ritemperare la sua reputazione di intransigente a tutta prova, reputazione che era stata incrinata, nel luglio 1862, dalla ripubblicazione della sua lettera a Mazzini del 1848 sul «Mediatore» di Passaglia, che mirava così a screditarlo; cfr. *Appendice agli scritti di Monsignor Francesco Nardi, uditore di Rota e grande avv. del regno temporale*, «Il Mediatore», 1 (1862), vol. II, pp. 1081-4. Nardi fu piuttosto



Pressato dal vescovo Guerrin, che lo rinvoleva a Langres il prima possibile<sup>206</sup>, sballottato tra Roma, Frascati e Albano, sfibrato dai continui voltafaccia di Nardi, dagli scrupoli di Gigli, dalle lungaggini della Curia, Godard fu costretto a rimandare più volte il rientro in patria<sup>207</sup> e trascorse le prime due settimane di novembre in un stato di vero turbamento psicofisico, in preda a forti emozioni e a sbalzi di umore, di cui risentirono le sue già precarie condizioni di salute<sup>208</sup>. Nardi accampava sempre nuove richieste e scriveva a Gigli di ritenere «la correction [...] à peu près impossible»<sup>209</sup>, mentre Vercellone, Tizzani e lo stesso maestro del Sacro palazzo sembravano già sostanzialmente propensi ad accordare il loro *placet*.

Infine, il 13 novembre 1862 Gigli ebbe l'udienza decisiva con Pio IX, durante la quale gli espose tutta la situazione «pièces en main» e non celò le tortuosità di Nardi. Il papa inclinò infine per una soluzione di compromesso: l'opera sarebbe stata approvata da Roma e si sarebbe potuto ripubblicarla in edizione corretta, ma non avrebbe ricevuto né l'*imprimatur* del maestro del Sacro palazzo (per non scontentare il governo francese), né un qualche generico riconoscimento della segreteria di Stato (per non eccitare «ces “têtes françaises qui se mettent en ébullition”»<sup>210</sup>); al contrario, il permesso sarebbe stato comunicato a Guerrin da una lettera privata di Modena, che avrebbe agito non in qualità di segretario dell'Indice, ma come decano del collegio teologico della Sapienza (l'istituto che riuniva i professori di discipline teologiche dell'ateneo<sup>211</sup>). La S. Sede, quindi, avrebbe impartito all'opera corretta un'approvazione intellettuale ma non istituzionale, evitando che un suo organo ufficiale (Indice, censura ordinaria, segreteria di Stato...) vi risultasse esplicitamente coinvolto<sup>212</sup>.

---

scosso da quell'episodio, che dovette avere delle ripercussioni a Roma. Godard annotò infatti nei suoi appunti: «Circonstances nouvelles où se trouve le prélat [Nardi]... lettre à Mazzini» (GODARD, *Notes et impression*, p. 5).

<sup>206</sup> Cfr. Guerrin a Pio IX, 22 ottobre 1862, copie in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte, e in ADLA, 9 E 1. f

<sup>207</sup> In un primo momento Godard contava di rientrare in Francia a inizio ottobre e aveva per questo richiesto un passaggio su un bastimento di Stato (cfr. Alexandre Walewski, ministro di Stato, a Godard, 2 ottobre 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Correspondance avec Alger»); poi rimandò la partenza a fine ottobre (cfr. Godard a Joseph-Prosper Maugère, 10 ottobre 1862, ivi, 459, cc. sciolte) e, di nuovo, a metà novembre.

<sup>208</sup> Le brevi annotazioni di Godard mostrano con vivida eloquenza il continuo saliscendi delle sue emozioni: «scène... pâmoison»; «je suis dans la désolation»; «mon cœur se décharge»; «je cours chez lui [Nardi] joyeux le lendemain matin»; «crise nerveuse, larmes, sang tourné»; «trances»; «je m'y sens malade... nuit de souffrance»; GODARD, *Notes et impression*, pp. 6-8.

<sup>209</sup> Ivi, p. 8.

<sup>210</sup> Ivi, p. 9.

<sup>211</sup> In realtà, dei revisori effettivi dell'opera di Godard, solo uno, Tizzani, era membro del collegio teologico; cfr. *Annuario pontificio*, Roma 1862, pp. 423-4. Modena ne era decano, mentre il presidente era Gigli; il fatto che non fosse il maestro del Sacro palazzo a scrivere a Guerrin a nome del collegio teologico da lui presieduto, era indicativo della volontà di non coinvolgere nella questione il nome di un'autorità così importante.

<sup>212</sup> Quando uscì l'edizione corretta dell'opera, Nardi scrisse a Dupanloup, prendendosi forse più merito del dovuto: «Je crois, Monseigneur, que vous aurez reçu une petite brochure sur les principes de 89. Avant de la publier, elle a passé bien des revues. Le cardinal Caterini voulait quelqu'autre chose de plus, et quelqu'autre de moins; mais je crus que trop c'est trop. Le S. Père m'a dit: "Lei è stato a cavallo del fosso" [...]. Cependant j'ai bien vu qu'il n'était pas

Era una mezza vittoria, ma Godard se la fece bastare, tanto più che, negli ultimi giorni, aveva disperato perfino di riuscire a strappare quella generica approvazione. Pur malato, egli si mise subito a disposizione di Modena e, tra il 14 e il 15 novembre, concordò con lui e Gigli il testo della lettera, che il 16 fu spedita per corriere alla volta di Langres<sup>213</sup>. Il giorno stesso – era domenica – Godard ricevette l'ultima visita di Nardi, ormai battuto, di cui lasciò questa descrizione “impressionistica” nei suoi appunti:

Mgr Nardi arrive lui-même me faire visite à l'hôtel de la Minerve. Il est changé de ton et d'attitude... me dit combien il a de peine... le malheur de n'être pas romain... la défiance qu'il excite... qu'il a trouvé les puissants changés à son retour de France et d'Aix, sans doute parce qu'il a vu nos évêques... Tourne pour avoir la lettre... je ne la lui propose... invite pour dîner le jour que je voudrais... tout semble dire: j'ai plus besoin de toi à cette heure que toi de moi. Il me dit: “Vous m'avez peut-être trouvé sévère à l'excès. Si nous avions été à Padoue j'aurai approuvé sur le champ votre ouvrage”!<sup>214</sup>

#### 4.3 Un'«édition corrigée» o un'opera ripensata radicalmente?

Ma qual era l'esito di queste trattative così sfibranti, di questi interventi così numerosi e diversi? Imbarcato quasi a peso morto sul battello che da Civitavecchia doveva riportarlo a Marsiglia<sup>215</sup>, Godard riportava in patria un'opera largamente rimaneggiata<sup>216</sup>. Egli stesso, nella breve introduzione aggiunta *ex novo* nell'edizione corretta, riconosceva di aver apportato delle «corrections et modifications considérables [...] à [son] premier essai» e indicava fin dal principio, senza troppi giri di parole, l'aspetto su cui si erano maggiormente concentrate le critiche e, di conseguenza, le sue rettificazioni:

On m'a dit: «Vous semblez donner la Déclaration votée en août 1789 par la Constituante comme l'unique formule des principes de 89. Vous pouvez avoir raison en bonne logique. Mais aujourd'hui, en

---

loin de ma pensée et cela me suffit. Les excessifs de tous les partis sont bien mécontents»; Nardi a Dupanloup, 10 febbraio 1863, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Montmorency-Nardi», fasc. «Nardi» (corsivo mio).

<sup>213</sup> Una copia della lettera, datata 13 novembre 1862, in ACDF, *Index*, Atti e documenti, 4, fasc. 297, n. S.

<sup>214</sup> GODARD, *Notes et impression*, p. 11 (i punti di sospensione sono nel testo).

<sup>215</sup> Cfr. Godard a D'Andrea, 3 dicembre 1862, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 9B, fasc. G: «on m'a plutôt porté que conduit au Vatican et au chemin de fer; et je suis arrivé à Langres demi-mort. Depuis ce temps, je n'ai pas pu quitter le lit»; e CARNANDET, *L'abbé Léon Godard*, pp. 26-7.

<sup>216</sup> Nel fondo personale di Godard si conservano le bozze manoscritte della seconda edizione, composte da alcune pagine della prima edizione, variamente corrette, e da decine di fogli su cui sono trascritte le parti nuove o modificate. Le bozze sono accompagnate da materiale di corredo eterogeneo e confuso (note, appunti, copie di documenti e brani da citare...); cfr. BDLA, *Godard*, 459, n. 1. Tra i libri della stessa BDLA si trova anche una copia della prima edizione che Godard postillò a matita durante la sua permanenza a Roma, appuntandovi sopra le prime modifiche, alcune delle correzioni richieste dai revisori (si allude a un non meglio precisato «Mémoire A»; cfr. pp. 13 e 92), ulteriori riferimenti autoriali da aggiungere o da confrontare. Nell'insieme, però, questa documentazione non permette di ricostruire con sicurezza le varie fasi del processo di revisione.

France, quand on parle des principes de 89, on n'entend point parler exclusivement de cette Déclaration, quoiqu'elle se rapproche plus ou moins de ce qui est dans l'esprit de tous. Vous l'avez tellement senti, ajoute-t-on, que vous avez été dans la discussion plus loin que ne l'exigeait le texte de la Déclaration, et que vous vous êtes mis, sur divers points, en opposition avec elle. Il le fallait pour répondre au besoin de la cause que vous vouliez défendre, et qui, au fond, est celle du libéralisme chrétien, ou de la saine liberté, opposée à la liberté que revendiquent les révolutionnaires. Il suit de là que, si des catholiques fidèles à leur foi déclarent, comme vous, qu'ils admettent les principes de 89, c'est qu'ils les puisent dans le droit naturel véritable, qui par lui-même ne saurait être contraire aux croyances catholiques, ni aux droits de l'Eglise, pas plus que la raison n'est par elle-même opposée à la foi; tandis que les révolutionnaires donnent, d'autre part, comme principes de 89 des maximes fausses ou fausement appliquées, empruntées sans doute à l'un des courants d'idées que l'on peut remarquer dans l'histoire de France en 89, mais qui, après tout, ne représente que le mauvais côté de cette époque à double face»<sup>217</sup>.

Il principale difetto dell'opera risiedeva quindi nel modo in cui essa trattava la *Déclaration* del 1789, presentandola come la traduzione testuale pressoché univoca dei «principes de 1789» e facendone la base di tutte le argomentazioni; proprio su quel punto, Godard dovette compiere una brusca inversione di rotta, che incise profondamente sull'architettura complessiva del suo lavoro. Come si è detto, infatti, il testo della *Déclaration* rivestiva un ruolo centrale nell'opera originale, costituendo il fulcro di un grande sillogismo: poiché i principî del 1789 erano identificati letteralmente con gli articoli della *Déclaration*, dimostrare che quest'ultimi erano del tutto compatibili con le dottrine dei più autorevoli teologi cattolici significava implicitamente – e necessariamente – dimostrare che anche quei principî lo erano, smontando così le accuse di anticlericali e rivoluzionari, i quali pretendevano che la Chiesa fosse essenzialmente contraria alle libertà e alle istituzioni moderne. Godard, pur non facendo l'apologia della *Déclaration* e criticando anzi duramente le colpevoli illusioni e gli ideali sbagliati di molti suoi estensori, aveva separato il documento dal suo retroterra storico e ne aveva fatto il pilastro testuale dei suoi ragionamenti.

Tale approccio non poté però essere mantenuto nella nuova edizione: non si trattava solo di sottolineare maggiormente i limiti del documento, le sue colpevoli omissioni, gli intenti anti-cristiani che ispirarono molti dei suoi articoli; non si trattava solo di precisare che quello non era «un texte inviolable, sacramentel»<sup>218</sup>; bensì si trattava di mettere in discussione il carattere stesso di rappresentatività che Godard aveva inteso riconoscergli rispetto ai «principes de 1789». Egli dovette quindi negare di aver voluto «identifier d'une manière absolue le texte de la Déclaration avec ces principes, tels qu'on a le droit de les entendre», e riconoscere

---

<sup>217</sup> GODARD 1863, pp. X-XI (corsivi miei).

<sup>218</sup> Ivi, p. XI.

di aver trattato quel documento in maniera troppo astratta e astorica<sup>219</sup>. La *Déclaration*, quindi, non era più presa in considerazione in quanto fonte ed espressione dei principî del 1789, ma solo come una specie di canovaccio, una traccia imperfetta e per molti aspetti insoddisfacente da cui si potevano ricavare temi e problemi utili alla discussione, ma niente di più:

En la conservant à titre de document historique et à défaut de toute autre formule officielle ou légale, elle nous servira à poser les questions et à dire clairement en quoi nous rejetons les principes de 89, tels que les révolutionnaires voudraient nous les imposer, et comment nous admettons ces principes, tels, par exemple, que les catholiques peuvent les entendre lorsqu'ils jurent, en France, conformément à la loi, obéissance à la constitution de 1852<sup>220</sup>.

Insomma, nell'edizione corretta, la *Déclaration* perdeva quel valore di referente positivo che Godard le aveva attribuito originariamente e diventava piuttosto la pietra di paragone, in negativo, per distinguere veri e falsi principî del 1789, apparendo più spesso l'espressione dei secondi che dei primi. Questo atteggiamento profondamente mutato rispetto alla *Déclaration*, su cui l'autore insisteva a più riprese, all'inizio e alla fine della nuova edizione<sup>221</sup>, strideva però con la struttura complessiva dell'opera, che non era stata sostanzialmente modificata durante il processo di revisione e continuava ad apparire come un commento agli articoli della *Déclaration*. Così, se a parole il valore esemplare del documento veniva notevolmente ridimensionato – se non apertamente contestato –, nei fatti esso continuava ad essere il punto di riferimento dell'intera opera. La nuova edizione non poteva che risentire di questo intimo contrasto e ne derivava un andamento a tratti contraddittorio, che inficiava la solidità e la compattezza dell'impianto argomentativo. Ma a risentirne maggiormente era la coerenza della nuova edizione con l'intento originario di Godard, che pure veniva integralmente ribadito<sup>222</sup>. L'originalità del suo intento risiedevano infatti nel tentativo di confutare le accuse dei nemici della Chiesa appropriandosi delle loro stesse parole, del loro stesso manifesto, nella convinzione di poter dimostrare in maniera inoppugnabile che quella *Déclaration* da essi contrapposta alla dottrina cattolica non solo non le era contraria, ma anzi era una sua conseguenza, cosicché, capovolgendo le loro accuse, egli poteva dimostrava che erano i rivoluzionari, rifiutandosi di

---

<sup>219</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>220</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>221</sup> Cfr. anche ivi, p. 6 («C'est lui [il testo della dichiarazione] néanmoins qui servira de base pour ce travail, à défaut d'autre formule»); p. 10 («Nous en suivrons la marche [della *Déclaration*]; elle nous rendra facile de dire notre pensée spécialement sur les points qui ont rapports aux doctrines religieuses»); p. 193 («Quant à la *Déclaration* faite par la Constituante, nous répétons ce que nous disions au commencement de cet ouvrage, qu'elle n'est pas un texte sacré, le symbole absolu des principes de 89, bien qu'elle puisse servir, comme elle nous a servi, à déterminer le sens qu'on veut donner à ces derniers»).

<sup>222</sup> Cfr. GODARD 1863, pp. 1-4; il cap. I («But de cet opuscule») subì solo qualche minima modifica formale.

riconoscere l'insegnamento cristiano, ad essere in contraddizioni con i principi che essi stessi sbandieravano, e non il contrario. Quello scopo, però, non poteva che risultare snaturato nel momento in cui la *Déclaration* era declassata a semplice "traccia", privata di un'autentica rappresentatività e apertamente contestata alla luce dell'ortodossia cattolica<sup>223</sup>. L'operazione apologetica inizialmente ideata da Godard, animata da uno slancio espansivo e "annessionistico" verso i «principes de 1789», si depotenziava, riducendosi a una mera delimitazione dei rispettivi confini e a un rigoroso trinceramento dietro di essi.

Questo cambiamento d'impostazione non interessava solo la cornice, ma anche il contenuto dell'opera: su tutte le principali questioni, le idee di Godard subirono un irrigidimento più o meno marcato, avvicinandosi molto alle posizioni sostenute da Nardi nel suo discorso e mettendosi talvolta in evidente e formale opposizione con la lettera, oltre che con lo spirito, della *Déclaration*. Così, ad esempio, Godard bollava come «absurde au suprême degré» il principio dell'assoluta libertà ed eguaglianza tra gli uomini se si pretendeva di applicarlo allo stato sociale. Ferma restando la libertà naturale, ogni uomo nasce «soumis à Dieu, à ses parents, à la société politique à laquelle appartient sa famille» ed è vincolato da «une foule d'obligations dont il ne peut s'exempter à aucune époque de sa vie», per cui non può mai essere del tutto libero; anche l'eguaglianza dei diritti naturali è solo teorica, perché essi possono «être matériellement inégaux selon les personnes», cioè, pur essendo inerenti a tutti, non tutti ne godono nella stessa misura e secondo la stessa «qualité»: il vecchio e il giovane, il nobile e il borghese, il ricco e l'indigente sono uguali tra loro formalmente, non materialmente<sup>224</sup>. Nella sua ansia di precisazione, Godard si spingeva fino a distinguere tra la schiavitù in senso stretto, riprovata dalla Chiesa, e la «*servitudo mercenaria*, qui n'est en soi que le louage à terme ou perpétuel des bras de l'homme», la quale era invece ammissibile, essendo un «sacrifice de droits politiques» di per sé non «contraire aux droits naturels»<sup>225</sup>.

Se in merito al diritto di resistenza all'oppressione Godard ribadiva sostanzialmente la dottrina scolastica già esposta nella prima edizione, sottolineandone tutt'al più i limiti estremamente rigorosi e insistendo sul ruolo arbitrale del romano pontefice nelle controversie tra

---

<sup>223</sup> Godard la definiva «une déclaration métaphysique, nécessairement vague, incomplète, obscure pour la multitude, sujette à mille interprétations et par là même essentiellement dangereuse»; e poco oltre scriveva: «On voit maintenant pourquoi et de quelle manière le préambule et l'ensemble de la Déclaration sont en désaccord avec notre foi. [...] Nous n'avons pu, jusqu'à présent du moins, découvrir aucun document émané des souverains pontifes qui signale et condamne nommément la Déclaration de 1789. Mais il nous paraît impossible qu'elle ne soit pas frappée, dans son sens général, rationaliste et révolutionnaire, comme aussi dans plusieurs de ses articles qui se prêtent à une signification semblable, par plusieurs actes du Saint-Siège»; ivi, pp. 21-2 (corsivo mio).

<sup>224</sup> Ivi, pp. 28-9.

<sup>225</sup> Ivi, p. 30.

sovrani e sudditi<sup>226</sup>, al contrario sul tema della sovranità nazionale egli era costretto a rivedere pesantemente le sue precedenti posizioni. Nell'edizione corretta, infatti, non solo affermava che «la source première et la première raison d'être de la souveraineté» risiede in Dio e che «il y a nécessairement dans toute nation un pouvoir politique de droit divin», ma condannava anche come contraria alla dottrina cattolica l'idea secondo cui il sovrano sarebbe «un simple député, un mandataire de la nation»<sup>227</sup>, e negava che «la souveraineté totale et actuelle» potesse risiedere «d'une manière permanente dans la société». Godard le riconosceva solo il potere di fissare la forma di governo, «en l'absence d'une forme politique déterminée», e il diritto di difendersi nel caso in cui l'autorità travalicasse i limiti della costituzione o quelli della giustizia naturale, ma rifiutava la tesi, sostenuta dai teologi scolastici e da lui stesso sposata nella prima edizione, secondo cui la società conserverebbe *in habitu* il potere sovrano anche dopo averlo trasmesso. Insomma, la società esercitava la sovranità solo «pour s'en dépouiller» e costituiva solo «le canal par lequel passe le pouvoir venant de Dieu»; certo non si trattava di un canale meramente passivo, poiché poteva scegliere e, in certi casi, modificare le forme istituzionali del potere, ma era comunque impossibilitato ad esercitare alcuna azione direttiva sui governanti, rispetto ai quali la società restava gerarchicamente inferiore<sup>228</sup>.

Un forte irrigidimento dottrinale caratterizzava anche il rimaneggiamento del capitolo sulla libertà religiosa, nel quale però la giustapposizione tra le correzioni e le parti conservate della precedente versione conferiva spesso al testo un andamento tortuoso e contraddittorio. Nella prima edizione, infatti, Godard aveva sostenuto l'ortodossia dell'art. 10 della *Déclaration* rilevando che esso non legittimava la libertà dei culti, non negava l'esistenza della rivelazione e della Chiesa, né escludeva la necessità di un accordo più o meno stretto tra potere temporale e potere ecclesiastico; semplicemente, i legislatori del 1789 si erano limitati a considerare il problema dal punto di vista del diritto naturale, e non erano andati oltre. Ora, nella correzione egli, da un lato, confermava l'idea che «les principes de 89, tels que nous les recevons en thèse philosophique et juridique, n'impliquent pas la révélation, mais ils ne la repoussent pas non plus» e che la *Déclaration* non contenesse «pas une phrase, pas un mot qui [fût] grammaticalement [...] la négation formelle du christianisme»<sup>229</sup>; dall'altro, era però costretto a rinnegare

---

<sup>226</sup> Cfr. ivi, pp. 62-4.

<sup>227</sup> Ivi, pp. 66-7.

<sup>228</sup> Cfr. ivi, pp. 76-7 e p. 81. Occorre precisare che Godard utilizzava i termini «nation» e «société» in maniera del tutto intercambiabile. In un breve paragrafo inserito all'inizio della seconda edizione egli precisava che «par nation, en général, on doit entendre la société humaine, c'est-à-dire la société politique, ou société civile, celle que les théologiens ont coutume d'appeler [...] *communitas perfecta*»; ivi, p. 12.

<sup>229</sup> Ivi, p. 128.

bruscamente la sua timida giustificazione filosofico-dottrinale della prospettiva secolarizzata dei costituenti (la punta forse più avanzata del ragionamento da Godard), e attaccava proprio la loro pretesa di «se placer au point de vue purement naturel pour poser les fondements de la constitution d'un peuple chrétien». Per questo, l'art. 10 era inaccettabile per i cattolici, non solo secondo i termini della dottrina ma anche alla luce della semplice ragione:

Même en le prenant comme thèse de droit naturel et en ne laissant à nos imprudents législateurs que le rôle de pédagogues, nous les blâmerions de s'être exprimés comme si la religion, dans l'hypothèse d'un état de pure nature, n'était pas nécessaire à la société, et comme si les principes et les maximes juridiques y pouvaient suppléer. Ils ne le disent pas expressément, mais leur silence permettrait de le supposer. Or la raison toute seule reconnaît qu'en l'absence d'une base divine, qui est la religion, l'autorité, les lois, les mœurs, tous les éléments de la vie sociale se perdent ou se corrompent au souffle des passions humaines<sup>230</sup>.

Godard si trovava così a condannare senza appello l'articolo per via del suo manifesto retroterra ideologico e al tempo stesso ad accettarlo perché non conteneva alcuna espressione che negasse formalmente il contenuto dottrinale della religione cattolica. Quanto al discorso sulla libertà dei culti in sé, Godard non si limitava più ad esporre in modo imparziale le idee di quei cattolici che la ritenevano un valore assoluto, valido in ogni tempo e contesto, e quelle di quanti l'accettavano invece solo come un male minore e transitorio e negavano che l'errore avesse diritto alla libertà; questa volta, guidato dai teologi romani, egli non poteva esimersi dal prendere posizione e lo faceva aderendo espressamente alla linea intollerante<sup>231</sup>, presentata come l'unica ortodossa e legittimata dal magistero papale, e attaccando con durezza le posizioni cattolico-liberali:

Il n'est pas nécessaire [...] d'invoquer l'opinion des catholiques qui croiraient encore pouvoir soutenir, malgré l'encyclique *Mirari vos*, l'allocution de Pie VI du 17 juin 1793, et celle de Pie IX du 18 mars 1861, que la liberté des cultes est en soi un progrès vers la perfection sociale. Nous trouvons d'ailleurs leurs raisons plus spécieuses que solides. Ainsi, quoique le bien spirituel ici-bas et la félicité dans l'autre vie ne soient pas le but immédiat de la société civile, elle doit être néanmoins organisée et dirigée autant que possible de manière à conduire l'individu vers la fin dernière, à laquelle il faut subordonner tout le reste. [...] On dit que la vérité triomphera par elle-même plus glorieusement et plus sûrement que si elle était appuyée du pouvoir civil. Cela peut être vrai d'une époque et d'un pays; mais peut-on le soutenir en thèse générale et attendu la faiblesse de la nature humaine, pour laquelle le mal a plus d'attrait que le bien? Et puis, la question n'est pas tout à fait là; il s'agit plutôt de savoir si la loi naturelle et la loi positive divine n'imposent pas aux nations comme personnes morales, et aux chefs qui représentent les nations, le devoir d'adorer le vrai Dieu, suivant la religion qu'il

---

<sup>230</sup> Ivi, pp. 123-4.

<sup>231</sup> Nella prima edizione Godard scriveva infatti «Voici en effet quelle est leur théorie», mentre nella seconda: «Résumons d'abord nos principes»; GODARD 1861, p. 109, e GODARD 1863, p. 143 (corsivi miei).

*a établie*, du moment que cette divine religion leur est manifestée et qu'ils peuvent la suivre. Et comment l'homme échapperait-il à ce devoir en tant que citoyen? y aurait-il une part, un côté de son être, qui ne dût pas être au service et à l'honneur de Dieu? Si des catholiques en doutent, qu'ils essayent de mettre dans la bouche de Dieu le Père un discours par lequel il engagera les nations et les rois, pour plus de perfection, à ne pas se prononcer comme tels en faveur de son divin Fils. Ils sentiront aussitôt que cette doctrine n'est pas catholique<sup>232</sup>.

L'intervento dei revisori romani non influenzò solo il contenuto ma anche i riferimenti teologici. Di base l'opera non perse la sua forte marca scolastica, che fu anzi rafforzata da un nuovo manipolo di citazioni di Tommaso d'Aquino, Suárez e Bellarmino e da alcuni rimandi ad opere di sistematizzazione di teologi scolastici sei-settecenteschi, come il *Clypens theologiae thomisticae* (5 voll., 1659-63) di Jean-Baptiste Gonet e la *Summa Summae S. Thomae sive compendium theologiae* (6 voll., 1754) di Charles-René Billuart, sintesi della sua *Summa S. Thomae bodieris academiarum moribus accommodata* (19 voll., 1746-51)<sup>233</sup>. Ma l'influsso romano spinse soprattutto Godard a inserire nel novero delle sue *auctoritates* lavori e trattati teologici più recenti e "romani": come la *Theologia christiana dogmatico-moralis* (12 voll., 1749-51) di Daniele Concina, il trattato anti-giannoniano *Della potestà e della politica della Chiesa* (6 voll., 1745-51) di Giovanni Antonio Bianchi, «un théologien qui a laissé de très-honorables souvenirs dans plusieurs des congrégations romaines» – come lo descriveva Godard<sup>234</sup> –, ma anche la controversa opera di Nicola Spedalieri *De' diritti dell'uomo* (1791), maneggiata con una certa cautela<sup>235</sup>, o ancora

<sup>232</sup> GODARD 1863, pp. 152-3 (corsivi miei). Che Godard avesse qui di mira le posizioni del «Correspondant» lo si evince chiaramente da una sua lettera al cardinal D'Andrea: «L'école du Correspondant – scriveva –, si elle veut bien enfin faire la distinction nécessaire que nous demandons d'elle sur la liberté de l'erreur et du mal que la nécessité seule autorise, cette école trouvera dans mon livre une position inexpugnable contre ses adversaires»; Godard a D'Andrea, 3 dicembre 1862, in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 9B, fasc. G (corsivo mio).

<sup>233</sup> Cfr. GODARD 1863, pp. 85n, 96n, 107n e 109n (Gonet), 106n-7n (Billuart). Il filone controversistico si arricchì anche di una lunga citazione tratta dal *Manuale controversiarum huius temporis* (1623) dell'olandese Martin Becanus, che Godard citava nell'edizione di Colonia del 1750; cfr. *ivi*, pp. 146-9.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 47; riferimenti a Bianchi a pp. 46-55. Su di lui cfr. la voce di G. RICUPERATI in DBI, 10 (1968).

<sup>235</sup> Cfr. GODARD 1863, p. 55: «Sans vouloir mettre Spedalieri au niveau des grands docteurs que nous avons cités, nous ne pouvons nier qu'il ne soit, lui aussi, un théologien éminent, ni oublier qu'il a joui de la confiance de Pie VI»; e pp. 56n-57n: «Cet ouvrage [*De' diritti dell'uomo*] d'un théologien romain a soulevé des contradictions, surtout par sa première partie: «I diritti dell'uomo e della società civile»; mais les passages que nous indiquons ne peuvent être taxés de nouveauté. Les derniers livres, où brille un si rare esprit d'analyse, ont pour but de démontrer que la religion chrétienne est la plus sûre gardienne des droits de l'homme et conséquemment que le seul projet utile dans les circonstances où l'auteur écrivait, c'était de faire refleurir cette religion; ils sont encore pleins d'actualité». Da una nota autografa del cardinal D'Andrea risulta che egli aveva convinto Godard a tradurre in francese l'opera di Spedalieri, ma il progetto naufragò a causa della morte prematura del professore; cfr. *Ricordi*, s.d. [ma tardo 1863], in ASV, *Segr. Stato. Spogli*, Spoglio D'Andrea, 16B, fasc. F. D'Andrea sembrava avere particolarmente a cuore l'opera del teologo siciliano visto che nel 1864 ne regalò una copia a Dupanloup, facendola precedere da un'elaborata dedica in latino (in cui parlava dell'«opus Nicolai Spedalieri, philosophi et theologi nominis insignis *De iuribus hominis* quod mandante Pio VI Pontif. Max. strenue exaravit»); minuta *ibid.* Sul libro di Spedalieri cfr. D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Bologna 2012, pp. 31-8, con ulteriori riferimenti bibliografici.



le opere cronologicamente più prossime di Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), e di Audisio, *Iuris naturae et gentium privati et publici fundamenta* (1852)<sup>236</sup>.

Si trattava comunque di citazioni estemporanee, che non modificavano la sostanza del discorso e non potevano certo essere il risultato di un'analisi approfondita delle opere citate; molto probabilmente, queste citazioni furono “suggerite” dai revisori e dai consiglieri romani e ne riflettevano le simpatie teologiche e dottrinali (ad esempio quella di D'Andrea per Spedalieri, o di Audisio per Bianchi<sup>237</sup>). Quei riferimenti, insomma, servivano soprattutto a dare una patina di romanità teologica, e quindi una rafforzata legittimità, a un'opera che doveva essere apparsa, a Roma, troppo sbilanciata su fonti e autorità scolastiche, mettendo così ben in vista, agli occhi dei lettori più competenti, il “marchio di fabbrica” dei dottori di scuola romana, con l'avallo dei quali l'opera sarebbe stata ripresentata al pubblico.

Un'altra *auctoritas*, però, stava veramente a cuore ai revisori romani e non poteva mancare di essere ampiamente citata, quella del magistero papale. Godard dovette infatti aggiungere all'edizione corretta un'appendice di cinque documenti papali, i quali ben riassumevano l'ostilità più volte espressa dalla S. Sede nei confronti dei principî della rivoluzione francese e della nozione di libertà che ne derivava. Insieme all'immane *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832) e alla *Iamdudum cernimus* di Pio IX (1861) – i due documenti-cardine della linea cattolica anti-liberale<sup>238</sup> –, vi furono pubblicati tre testi di Pio VI: un brano dell'allocuzione tenuta nel concistoro segreto del 29 marzo 1790, nella quale il papa deplorava le ingerenze della Costituyente nelle materie religiose ed ecclesiastiche e riprovava la «libertas cogitandi etiam de religione prout cuique libeat, suaque cogitata impune proferendi»; un brano del breve *Quod aliquantum* del 10 marzo 1791, in cui si scagliava contro la legislazione ecclesiastica rivoluzionaria e la Costituzione civile del clero e rinnovava le sue censure contro la libertà di coscienza e di pensiero; e infine un estratto in traduzione francese dell'allocuzione tenuta nel concistoro

---

<sup>236</sup> Dell'opera di Balmes Godard usava un'edizione in spagnolo pubblicata a Parigi nel 1854, mentre di quella di Audisio l'«editio altera ab auctore recognita» uscita a Napoli nel 1853. Per quanto l'opera di Audisio venisse formalmente citata solo una volta (cfr. GODARD 1863, p. 26n), dalle sue annotazioni manoscritte si desume che Godard ne fece più largo uso: ad esempio, la critica aggiunta a p. 105 contro la massima romana «Quod principi placuit, legis habet vigorem» e il relativo passo di Tommaso furono mutuati, pur senza citarlo, da AUDISIO, *Iuris naturae et gentium*, p. 43. Nei suoi appunti Godard si era segnato anche le pp. 232, 235, 238-9 e 245 dell'opera di Audisio, relative ai tit. I-II del lib. III (*De relatione hominis ad societatem, sive de iure politico*).

<sup>237</sup> La venerazione di Audisio per Bianchi emergeva ad esempio nella dedica piena di riconoscenza che egli faceva alla memoria sua e del teologo barnabita Sigismondo Gerdil nel trattato *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane* (3 voll., Roma 1863); cfr. vol. I, pp. V-XI, dove Bianchi viene definito «colonna della Chiesa».

<sup>238</sup> Non a caso, nella primavera del 1862, quei due documenti erano stati pubblicati in brochure dal redattore del «Monde» Rupert; cfr. *La liberté moderne jugée par l'Eglise. Encyclique Mirari vos de Grégoire XVI contre l'Avenir. Allocution Iamdudum de Pie IX contre le libéralisme*, Paris 1862. La brochure fu accompagnata da un grande battage pubblicitario sulla stampa intransigente.

segreto del 17 giugno 1793, nella quale descriveva la morte di Luigi XVI come un martirio e condannava nuovamente la libertà e l'uguaglianza dei filosofi e dei rivoluzionari, che avevano come unico scopo di opprimere l'unica vera libertà, quella della Chiesa e del cattolicesimo<sup>239</sup>.

Anche da un punto di vista lessicale, l'occhiuta supervisione romana costrinse Godard a modificare o precisare meglio tutti quei termini o quelle espressioni che potevano assumere un significato anche solo vagamente eversivo e rivoluzionario. Così, ad esempio, «pour mieux prévenir la déplorable confusion du langage familier ou purement littéraire avec les termes qui doivent être pris dans la rigueur du sens juridique», egli chiarì che con il termine «peuple» intendeva designare «la société même avec tous les individus qui la composent» e non le classi inferiori, popolari, in contrapposizione a quelle superiori<sup>240</sup>. Allo stesso modo sostituì in tutta l'opera l'espressione «pacte social» con «pacte politique» per rimarcare il suo «éloignement de Rousseau, qui abuse du mot *contrat social* pour faire croire que la société humaine n'est pas une nécessité de notre nature ni une exigence de Dieu créateur, mais un simple contrat qu'il dépendait des hommes de former et qu'il dépend d'eux également de dissoudre»<sup>241</sup>.

L'edizione corretta terminava con delle nuove conclusioni – il che era di per sé emblematico dell'ampiezza dei cambiamenti apportati. In origine Godard concludeva la sua opera ribadendo la piena compatibilità tra «principes de 1789» e dottrina cattolica e sostenendo che i pontefici, da Pio VI a Gregorio XVI, non avevano voluto condannare i principî «que nous venons d'examiner d'après leurs formules authentiques»<sup>242</sup>, bensì le interpretazioni «abusives» date dai rivoluzionari; egli non metteva quindi in dubbio che gli articoli della *Déclaration* traducessero fedelmente quei principî e che quella traduzione fosse legittima e pienamente ortodossa. Quella prospettiva veniva invece profondamente stravolta nelle nuove conclusioni: Godard

---

<sup>239</sup> Cfr. GODARD 1863, pp. 197-228; su questi testi di Pio VI cfr. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, pp. 28-30. Va notato che i revisori romani non pretesero l'inserimento in appendice del breve *Adeo nota*, indirizzato da Pio VI il 23 aprile 1791 all'arcivescovo e ai fedeli di Avignone e agli altri vescovi del Contado venassino, per denunciare l'occupazione illegittima di quelle terre da parte del governo francese, breve in cui erano espressamente riprovati «septemdecim illos articulos, ubi iura hominis eo prorsus modo suscipiebantur, quo fuerant in decretis conventus gallicani explicata et proposita, illa scilicet iura religioni et societati adversantia» (testo latino-francese in M. S. N. GUILLON, *Collection générale des brefs et instructions de [...] Pie VI relatifs à la révolution française*, Paris 1798, vol. I, pp. 14-77; citazione a p. 38). Probabilmente non fu un'omissione volontaria, dato che il breve in questione non era riportato nemmeno da A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800*, 2 voll., Paris 1857-58, né veniva citato nell'articolo polemico di [L. TAPARELLI D'AZEGLIO, S. SORDI], *La libertà al tribunale della Chiesa. Le libertà del 1789 giudicate dai tre Pii, VI, VII, VIII e da Leone XII*, «Civ. Catt.», s. IV, vol. I (1859), pp. 673-85, dove venivano invece commentati gli altri documenti di Pio VI. È vero che Godard ebbe sotto mano la *Collection* di Guillon, ma è lecito dubitare che egli l'avesse sistematicamente compulsata.

<sup>240</sup> GODARD 1863, pp. 12-3.

<sup>241</sup> Ivi, pp. 42n-43n. L'espressione è effettivamente sostituita a pp. 37, 42-3, 60-1, 63, 94, 97-8; essa rimane a p. 84, probabilmente per colpa di una svista: «Il faut donc autre chose que le laps du temps et des générations pour détruire le *pacte social*».

<sup>242</sup> GODARD 1861, p. 150 (corsivo mio).

vi ribadiva quanto già detto all'inizio, cioè che la *Déclaration* serviva solo «à déterminer le sens qu'on veut donner» ai principî del 1789, e aggiungeva, aderendo al giudizio di Nardi, che «si on les identifie entièrement avec cette formule, en prenant dans le sens le plus rigoureux les mots qui la composent, les principes de 89 [...] sont les uns vrais et excellents, d'autres faux et détestables, d'autres enfin obscurs et ambigus et par là même dangereux»<sup>243</sup>. Seguiva un breve elenco in cui Godard ripercorreva uno a uno tutti i punti sui quali era stato costretto a prendere le distanze dalla *Déclaration* o a criticarla apertamente, in nome della dottrina cattolica. Il fine dell'opera veniva così diametralmente capovolto: non si trattava più di dimostrare una compatibilità, ma di tracciare delle inflessibili linee di demarcazione, non più di fare della *Déclaration* la base testuale dei principî del 1789, ma di metterla sotto processo.

In effetti su quel punto si coglieva un evidente slittamento tra le due edizioni. Se nella prima Godard aveva adottato una formulazione “preconfezionata” dei principî del 1789, individuandola nella *Déclaration*, e l'aveva poi messa a confronto, nella sua integrità e interezza testuale, con l'insegnamento dei teologi, nella seconda, al contrario, egli si era “confezionato” la versione ortodossa di quei principî, scartando e selezionando dagli articoli dei costituenti tutto ciò che non si conformava pienamente alla dottrina cattolica. A ben vedere, dunque, le due edizioni non rispondevano esattamente alla stessa esigenza: da un lato ci si chiedeva se e come i «principes de 1789» (così come erano stati formulati da altri) potessero essere accettati dai cattolici, dall'altro, invece, ci si chiedeva se e come bisognasse sagomare quei principî per farli risultare cattolici. Non si trattava di una semplice sfumatura: nella prima edizione, infatti, il vero contenuto del sintagma era dato per acquisito fin dall'inizio della trattazione (i principî erano gli articoli), mentre nella seconda esso andava progressivamente definendosi nel corso dell'opera, trovando compiuta esposizione sola nelle conclusioni, e in termini – come detto – molto lontani da quelli della *Déclaration*.

Di fatto, quindi, l'opera riveduta non era altro che un'esposizione unilaterale della dottrina della Chiesa intorno ad alcuni temi particolarmente scottanti (diritto di resistenza all'oppressione, sovranità nazionale, libertà religiosa, libertà della stampa), che faceva da contraltare polemico agli articoli e alle idee dei costituenti. Ma allora – ci si poteva legittimamente chiedere – perché insistere tanto sui «principes de 1789»? Perché ostinarsi a usare quel sintagma? Godard immaginava tale obiezione e cercava di pararla anticipatamente:

Mais alors, dira-t-on, pourquoi n'abandonnez-vous pas ces mots, ces locutions, *principes de 89, liberté, égalité*, etc.? Pourquoi? Pour des raisons, selon nous, péremptoires.

---

<sup>243</sup> GODARD 1863, p. 193.

*On appelle 89 une époque à deux faces*: l'une ne présente qu'une réaction contre les abus de ce temps, tels que l'impartiale histoire les révèle; celle-ci, nous la nommons réforme; l'autre est le masque hideux d'une immense conjuration, formée contre la religion et l'autorité; et celle-là, nous l'appelons Révolution.

La réforme que les hommes les plus sages, que le pieux roi Louis XVI lui-même ne repoussaient pas, invoquait des principes, et *c'est à ceux-là que nous donnons, nous, le nom de principes de 89*. La Révolution, fille du protestantisme et du pliilosophisme, avait aussi les siens qu'elle cherchait à exprimer d'abord dans des termes captieux, à double sens et propres à donner le change.

Or, si vous déclarez purement et simplement n'avoir que des anathèmes pour 89, vous laissez alors en France aux ennemis de la religion un succès facile. Ils profiteront d'une redoutable amphibologie, et répéteront tous les jours, avec acharnement, à la multitude, par les mille voix dont ils disposent, que vous êtes dévoués au pouvoir oppresseur, ennemis des justes réformes, et même de la constitution et du droit public de votre pays, ennemis du peuple, ennemis du gouvernement.

Renoncez à parler de liberté et d'égalité, en quelque sens que ces termes puissent s'entendre, et nos adversaires nous feront passer infailliblement auprès de la multitude pour les partisans de la servitude politique, des privilèges illégaux et contraires au bien commun<sup>244</sup>.

Parlare dei «principes de 1789» era dunque una scelta puramente strategica, significava anticipare le manovre dei nemici della Chiesa e togliere loro una potente arma di denigrazione e di calunnia contro i cattolici, andandoli a sfidare sul loro stesso terreno:

L'ennemi passe à côté portant plus loin la controverse sur les points les plus difficiles et les plus délicats. Sans abandonner la citadelle, il faut le poursuivre et ne pas craindre de le rencontrer sur le terrain où il se trouve, si on veut l'empêcher de ravager le pays<sup>245</sup>.

Ma ricorrere, da cattolici, a quel sintagma tanto usato e abusato era anche un atto, per così dire, di realismo apologetico. Non si poteva infatti negare che «partout, mais surtout en France, le prestige de certains mots [était] invincible»; per riportare la società al cattolicesimo, dunque, bisognava saper parlare il suo linguaggio, bisognava avere il coraggio di iscrivere sul proprio «drapeau» delle parole d'ordine nuove, ovviamente senza che con ciò compromettere la purezza e l'integrità della dottrina. Godard riteneva infatti che nel mondo cattolico si confrontassero due atteggiamenti diametralmente opposti a questo proposito: gli uni preferivano «se mettre soi-même en sécurité», chiudendosi «dans le cercle de quelques dogmes parfaitement définis», gli altri, invece, erano decisi a uscire allo scoperto, rinunciando alle difese rassicuranti di quella «citadelle inexpugnable», per lanciarsi più agevolmente alla riconquista della società moderna. Godard si schierava decisamente con quest'ultimi e s'iscriveva nei loro ranghi.

---

<sup>244</sup> Ivi, pp. 22-3. Nelle conclusioni Godard riassume questi ragionamenti; cfr. pp. 195-6.

<sup>245</sup> Ivi, p. 23n.

Nel complesso, dunque, la revisione romana di *Les principes de 89 et la doctrine catholique* ebbe due risultati significativi. Da una parte, essa ne snaturò radicalmente gli intenti e gli esiti dimostrativi: Godard non solo fu costretto a riscrivere in larga parte i capitoli più importanti (II-VI e X), rivedendo pesantemente i suoi giudizi, ma dovette soprattutto rinunciare ai nessi logici (l'identificazione articoli-principî; la dimostrazione dell'ortodossia della *Déclaration*) che qualificavano e sorreggevano l'impianto sillogistico dell'opera, la quale perse così coerenza e compattezza. Dall'altra, però, il *placet* impartito dai teologi romani alla nuova edizione pareva comunque legittimare l'uso cattolico del sintagma (che campeggiava ancora nel titolo) e dava spessore e autorevolezza all'idea che vi potesse essere una compatibilità, seppur a condizioni molto più ristrette rispetto a quelle originariamente definite da Godard, tra i principî de 1789 e la dottrina della Chiesa; o almeno, che il tentativo di dimostrare quella compatibilità potesse essere ritenuto legittimo e, entro certi termini, anche proficuo. Non meno significativamente, l'autorizzazione romana pareva avallare un'interpretazione storica che, pur tra tante cautelose distinzioni, riconosceva nell'Ottantanove un momento di positiva riforma, che andava salvaguardato distinguendolo dalla «Révolution».

#### 4.4 «La mesure autorisée de ce qu'on peut penser relativement aux principes de 89»

L'edizione «corrigée et augmentée» uscì in Francia nel febbraio 1863, sempre per i tipi di Lecoffre. Durante l'estate precedente, aggiornato regolarmente da Godard sull'andamento delle febbrili trattative con i revisori romani, l'editore aveva temuto di venir estromesso dalla questione, poiché in un primo momento si pretese che l'opera, per poter ottenere l'*imprimatur* del maestro del Sacro palazzo, venisse stampata a Roma. Questa eventualità sarebbe stata per Lecoffre «un vrai desastre», non solo dal punto di vista economico, ma anche moralmente<sup>246</sup>; la sua reputazione era stata un po' maltrattata dalla censura dell'Indice ed egli era considerato «dans certains évêchés et dans un certain nombre de presbytères, comme un fanatique partisan des principes de 89». Pubblicare l'edizione approvata da Roma era dunque della massima importanza per lui, poiché gli avrebbe permesso di scrollarsi di dosso quella cattiva fama, che giovava poco al suo buon nome e ai suoi affari, e di contribuire «à faire marcher et éclaircir une question d'une grande importance chez nous»<sup>247</sup>. Alla fine, per le insistenze di Godard e per la decisione papale di non coinvolgere la censura ordinaria, la nuova edizione poté essere stampata in Francia e Lecoffre poté farsene carico.

<sup>246</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 5 agosto 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>247</sup> Cfr. idem, 28 agosto 1862, *ibid.*

Di fatto, il manoscritto che Godard portò da Roma non subì alcuna modifica prima di essere pubblicato, poiché egli si era impegnato con i revisori romani a divulgarlo «tel absolument qu'il est sorti de la censure»<sup>248</sup>. Prima ancora di vedere la luce, la nuova edizione fu fatta oggetto di particolari attenzioni sia da parte di Cochin che di Dupanloup, i quali richiesero a Lecoffre e a Godard di poter visionare le bozze in anteprima. Era comprensibile che due dei maggiori difensori dell'opera e del suo autore fossero impazienti di conoscere le conseguenze della revisione romana, e l'editore in un primo tempo acconsentì alle loro richieste; poi però fu preso dal sospetto che il vescovo di Orléans volesse trarne ispirazione per qualche documento pastorale o brochure sull'argomento, battendolo sul tempo, e decise di non passare a nessuno le bozze<sup>249</sup>. Al di là del loro valore, queste piccole gelosie testimoniavano l'importanza e l'autorevolezza che la nuova edizione di Godard pareva già godere in alcuni ambienti cattolici, per il solo fatto di essere stata revisionata sotto l'occhio teologico di Roma. Lecoffre se ne rese conto molto presto («Votre brochure devra être la guide des catholiques à travers les libertés modernes»<sup>250</sup>) e non tardò a coglierne anche le potenzialità commerciali, per cui si sforzò di pubblicizzare il più possibile l'uscita dell'opera: «J'espère que l'*Union* et la *Gazette [de France]* en parleront», scrisse a Godard. «Dans tous les cas, il y aura des annonces partout. Il ne faut pas que tant de peines soient perdues et que les hommes politiques de ce temps-ci ne tirent aucun parti d'un travail qui vous a coûté tant de fatigues et de soucis»<sup>251</sup>.

<sup>248</sup> Godard a Dupanloup, 21 dic. 1862, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gastebois-Grasset», fasc. «Godard».

<sup>249</sup> Cfr. Lecoffre a Godard, 31 dicembre 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre»: «Je ne serais point du tout satisfait de voir apparaître quelque instruction pastorale qui se donnerait le facile mérite d'élucider la question et de la résoudre. Il n'y a pas longtemps que Mgr d'Orléans m'a fait demander deux exemplaires de la première édition quoique j'en eusse déjà donné deux autres au mois de mai dernier. Je les ai remis gratuitement comme les premiers. Si Mgr d'Orléans ne fait pas une instruction pastorale, il fera un ouvrage complet sur la matière au moyen de nombreuses compilations, selon sa méthode». Il sospetto di Lecoffre non era forse privo di fondamento. In effetti, nell'ottobre 1862 Montalembert aveva persuaso il vescovo a comporre un'opera sul rapporto tra la Chiesa e la società moderna, facendo valere l'autorità che aveva acquisito a Roma in maggio (cfr. E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, p. 330, il quale segue MONT., *Journal*, vol. VII, p. 506); Dupanloup si mise effettivamente all'opera (cfr. Montalembert a Foisset, 15 novembre 1862, in ADCO, *Foisset*, 34 J 85, n. 226: «L'évêque d'Orléans est occupé d'un ouvrage dont nous avons posé les bases ensemble ici il y a un mois, sur les relations de l'Eglise avec la société moderne»), ma non risulta aver pubblicato nulla sull'argomento. Forse la pubblicazione della nuova edizione di Godard o, più probabilmente, quella, nel dicembre 1862, dell'opuscolo del vescovo di Marsiglia Cruice, *De l'accord de la religion et de la liberté* (Paris-Lyon-Marseille 1863) resero superfluo un ulteriore lavoro sulle stesse questioni. Più probabilmente l'opera non vide mai la luce per ragioni prudenziali, come parrebbe di desumere da una lettera di Du Boys, se l'opera a cui si allude è la stessa: «*La suppression d'un ouvrage fait et imprimé* a été de votre part un courageux sacrifice à l'unité dont l'Eglise elle-même a besoin plus que tout et plus que jamais»; Du Boys a Dupanloup, 20 aprile 1864, in ADB, 08.10 (corsivo mio).

<sup>250</sup> Lecoffre a Godard, 8 dicembre 1862, in BDLA, *Godard*, 473ter, fasc. «Jacques Lecoffre».

<sup>251</sup> Idem, 2 febbraio 1863, *ibid.* L'opera fu stampata in 2.000 esemplari. Nel suo catalogo, Lecoffre presentava l'edizione corretta di Godard come «de guide le plus sûr, le plus impartial et le plus éclairé» per «tous ceux qui par goût ou par devoir prennent intérêt aux questions qui naissent de l'état où se trouve la société moderne»; *Extrait du catalogue général de la librairie centrale, catholique et classique de Jacques Lecoffre et Cie* [1863], p. 8, consultato in appendice a A. DE SÉGUR, *Les païens et les chrétiens. Récits des premiers temps du christianisme*, Paris 1863.

In realtà, l'opera uscì senza l'approvazione formale di Roma che molti si attendevano, ma solo con quella del vescovo Guerrin, che egli comunicò a Godard con una lettera del 24 dicembre 1862, poi integralmente pubblicata in testa all'edizione a mo' d'*imprimatur*. Il prelado vi riassumeva brevemente le vicende dell'opera: la messa all'Indice, la pronta sottomissione dell'autore, la «faveur singulière» concessagli da Pio IX, il lavoro di correzione sotto la guida dei teologi romani<sup>252</sup>; quindi citava un breve passo della lettera di Modena del 16 novembre (avendo cura di qualificare il mittente semplicemente come «le doyen du Collège des théologiens romains»), e infine dava la sua formale autorizzazione<sup>253</sup>. Godard dovette però temere che, in questo modo, potesse risultare meno evidente la patente di ortodossia conferitagli dai teologi romani, per cui volle inserire, subito dopo la lettera di Guerrin, un breve *Avertissement*, in cui precisava: «L'auteur croit devoir avertir que cet ouvrage, y compris l'introduction, est tel, pour le fond et pour la forme, qu'il a été autorisé par les théologiens romains, chargés de l'examiner»<sup>254</sup>.

La nuova edizione dell'opera di Godard attirò subito l'attenzione della stampa cattolica. Le testate parigine di orientamento moderato e liberale («L'Union», «Journal des villes et des campagnes», «Le Correspondant», «La Gazette de France») l'accolsero con unanime favore, elogiando la scienza e l'umiltà dell'autore e apprezzando il ridimensionamento del ruolo della *Déclaration* nell'economia complessiva del lavoro, e insistendo particolarmente su un aspetto: il suo valore esemplare. Correggendola, i teologi romani le avevano infatti conferito un'autorevolezza prima impensabile, facendone un punto di riferimento imprescindibile per tutti i cattolici che avessero voluto farsi un'idea dottrinalmente ortodossa di ciò che andava accettato o rifiutato nei cosiddetti «principes de 1789». Il filtraggio romano, insomma, aveva reso *Les principes de 89 et la doctrine catholique* una sorta di opera collettiva, la cui responsabilità morale non ricadeva più solo su Godard, ma anche sui teologi che l'avevano coadiuvato nella correzione. Come scriveva Nettement sull'«Union», l'opera si ripresentava con «une exactitude et une autorité incontestables et incontestées», che ne facevano «un véritable manuel qui doit être dans les mains de tous les catholiques de notre temps»<sup>255</sup>. Della stessa idea era anche Cochin, che dedicò all'opera una breve recensione sul «Correspondant»: «Nous avons entre les mains

---

<sup>252</sup> Cfr. GODARD 1863, pp. V-VI. Una copia, di mano di Guerrin ma non firmata, un po' più prolissa rispetto alla versione stampata, in BDLA, *Godard*, 459, cc. sciolte; probabilmente il prelado fornì a Godard una stesura provvisoria, lasciandolo libero di adattarla alle esigenze editoriali.

<sup>253</sup> Il passo della lettera di Modena recitava: «Quod quidem opus, per aliquot ex Romanis theologis severiorum ad trutinam revocatum, nil prorsus docere quod fidei catholicae dogmatibus adversetur, iisdem compertum est; qua de re in lucem edi posse haud perperam censuerunt» (corsivo mio).

<sup>254</sup> GODARD 1863, p. VII.

<sup>255</sup> A. NETTEMENT, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, «L'Union», 24 febbraio 1863 (corsivo mio).

non-soulement le résultat du travail, des réflexions, des amendements, d'un homme de talent, de savoir et de conscience, mais *l'opinion même des autorités théologiques les plus respectées de Rome* sur les problèmes les plus épineux de la politique contemporaine. L'auteur, les censeurs et l'éditeur ont rendu un véritable service en procurant à tous ceux qui ont la plume à la main sur ces matières un secours si opportun et si considérable»<sup>256</sup>. Quella posizione era condivisa anche dal «Journal de Bruxelles», uno dei principali organi cattolici belgi, il cui corrispondente affermava: «Ainsi l'ouvrage du savant et honorable abbé Godard devient la *mesure autorisée* de ce qu'on peut penser relativement aux principes de 89»<sup>257</sup>.

Di certo, a nessuno sfuggiva l'entità delle modifiche apportate alla nuova edizione e se per alcuni (come Nettement e i legittimisti dell'«Union») l'irrigidimento delle posizioni iniziali di Godard andava nella direzione da essi auspicata, per altri (come Cochin) costituiva invece un allontanamento dell'opera dalle proprie posizioni. Tuttavia, pur accennandolo («Je ne prétends pas affirmer que, sur tous les points, les esprits les plus divers trouveront satisfaction»), il redattore del «Correspondant» non insisteva soverchiamente su questo punto e riconosceva invece che «s'ils [i lettori] sont de bonne foi, ils seront frappés de la largeur, de la sagesse, de l'esprit vraiment libéral en même temps que prudent, qui a inspiré l'auteur et ses savants correcteurs»<sup>258</sup>. Che la nuova edizione rispondesse solo in parte alle sue idee e aspirazioni, non era quindi per Cochin un problema insormontabile. Anch'egli si conformava infatti alla linea pragmatica già adottata da Broglie; lungi dal pretendere che Roma sanzionasse dottrinalmente i suoi ideali liberali, ne comprendeva l'impaccio a maneggiare le libertà moderne e si accontentava che essa ne riconoscesse l'inevitabile necessità pratica:

---

<sup>256</sup> A. COCHIN, *Les principes de 1789 et la doctrine catholique*, «Le Correspondant», 58 (1863), p. 401. Particolarmente contento della nuova «édition de l'abbé Godard, revue, corrigée et approuvée par le P. Perrone» fu anche Foisset, che se ne rallegrò con Montalembert: «Je regarde cette publication comme *un vrai triomphe* dont pourtant il ne faut pas exulter trop haut. J'espère toutefois que le *Correspondant* en fera mention dans les "Événements du mois", et en termes qui soient de nature à faire sentir comme il convient *l'importance du fait*»; Foisset a Montalembert, 11 febbraio 1863, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451 (corsivi miei). Il «Journal des villes et des campagnes» pubblicò un articolo di A. GALITZIN, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, che non si è però potuto consultare.

<sup>257</sup> L'articolo è riportato in «La Revue catholique», 21 (1863), p. 132 (corsivo mio); sul giornale belga cfr. M. BLANPAIN, *Le «Journal de Bruxelles». Histoire interne de 1863 à 1871*, Louvain-Paris 1965. Dieci anni dopo il giudizio del corrispondente del «Journal» era ribadito da un giovane cattolico belga, Léon Capelle, dottore in diritto e in scienze politiche e amministrative, in uno studio comparato sulle due edizioni dell'opera di Godard: «Rome, – scriveva Capelle – en approuvant cette seconde édition, a fait connaître *la doctrine que tout catholique peut sans crainte professer sur la matière*»; L. CAPELLE, *Les deux éditions des «Principes de 89 par M. l'abbé Godard». Etude comparée* [1873], in *Société littéraire de l'Université catholique de Louvain. Choix de mémoires*, vol. XII, Louvain 1877, pp. 149-81, citazione a p. 150 (corsivo mio). Lo studio fu letto da Capelle, in forma di discorso, davanti alla *Société littéraire de l'Université catholique de Louvain* nelle sedute dell'11 e 25 maggio 1873; cfr. E. MATTHIEU, *Rapport sur les travaux de la Société littéraire de l'Université catholique de Louvain pendant l'année 1872-1873*, «Annuaire de l'Université catholique de Louvain», 38 (1874), pp. 89-90.

<sup>258</sup> COCHIN, *Les principes de 1789*, p. 402.



Que m'importe, si des théologiens ne regardent pas la liberté comme un bien idéal, pourvu qu'ils la déclarent un fait inévitable et la respectent comme un engagement sacré? Laissons au fond des âmes les applaudissements ou les soupirs; *pourvu que, dans la pratique, on soit d'accord pour agir de même, c'est assez pour se comprendre et se réconcilier*. Ne l'oublions pas d'ailleurs, l'Eglise n'a qu'un idéal, et c'est le ciel. Sur la terre, elle n'est, elle ne peut être jamais contente; toujours elle nous pardonne, mais toujours elle nous gronde. Les saints n'ont jamais manqué de dire du mal du temps où ils vivent; est-ce par un retour chagrin vers les siècles passés? Nullement; à chacun de ces siècles, mêmes gémissements sur la misère humaine. *Nous demandons à l'Eglise d'admirer, de louer la société moderne; elle ne l'admire, elle ne la loue pas plus que la société ancienne, mais elle ne l'accepte pas moins*. Mais, encore une fois, ne croyons pas qu'elle préfère le passé au présent, ne lui demandons pas de se marier avec telle institution, avec tel siècle; *elle n'a qu'un époux, et il est au ciel*<sup>259</sup>.

In questa pagina accorata, spinto dall'incalzare di eventi poco incoraggianti (l'intransigenza della S. Sede, la censura e la correzione dell'opera di Godard, la minaccia incombente di un atto magisteriale contro le libertà moderne), Cochin faceva emergere il nucleo forte e veramente caratterizzante del suo pensiero, che già si scorgeva nella sua recensione del 1861, l'idea, cioè, che la Chiesa, in quanto istituzione divina e tesa ai suoi fini ultraterreni, affiancava la società umana senza esaurirla; che i suoi moniti, i suoi rimproveri, i suoi *memento mori* erano un punto di riferimento da cui gli uomini non potevano prescindere, ma non bastavano di per sé ad assicurare lo sviluppo e il progresso della società; non che Cochin intendesse negare tale facoltà alla Chiesa, semplicemente le riconosceva altri intenti («l'Eglise n'a qu'un idéal, et c'est le ciel»), perché il suo regno non era di questo mondo ed essa apparteneva a ogni tempo e a nessuno. Pretendere che la Chiesa consacrassero in principio le istituzioni di una certa epoca, che rispondevano a esigenze peculiari e cangianti, significava pretendere che essa perdesse la sua natura immutabile e si mettesse continuamente in contraddizione con se stessa, sconfessando oggi ciò che aveva canonizzato ieri. La Chiesa non sarebbe mai stata “del suo tempo”, ma erano i cattolici, in quanto uomini e cittadini, che dovevano esserlo. Di contro alla visione totalizzante degli intransigenti, Cochin sembrava così postulare – ancora molto timidamente – l'esistenza di un dualismo necessario tra Chiesa e società, un dualismo essenziale alle rispettive nature. Certo, si trattava di una presa di posizione ancora incerta e embrionale, espressa con un lessico politico ancora impregnato di riferimenti sacrali (come denotava l'espressione «engagement sacré») che pareva presupporre la necessità di una legittimazione religiosa anche per un ordinamento politico basato sulla libertà. E tuttavia, proprio l'anelito di Cochin verso quella legittimazione testimoniava il suo profondo desiderio di poter abbracciare in sicurezza di coscienza un modello di società liberale nella quale l'autorità statale si riconosceva incompetente (se non indifferente) in materia religiosa e rinunciava ad imporre ufficialmente ai suoi

---

<sup>259</sup> Ivi, p. 403 (corsivi miei).

membri una religione, un culto e la relativa visione etico-escatologica; desiderarlo non significava negare alla religione cristiana la possibilità d'influire sullo spirito e gli orientamenti della società, influenzandone i singoli membri, ma significava rifiutare l'idea che quell'influenza potesse venir istituzionalizzata mediante forme e strumenti temporali e coercitivi; e proprio in ciò si poteva già cogliere, per confuso che fosse, il germe di una nozione di secolarizzazione politico-istituzionale, giacché riconoscere che la Chiesa non è “di questo mondo” – affermazione contro la quale gli intransigenti fautori del regime di cristianità non cesseranno di scagliarsi – significava ammettere implicitamente che la società, la quale invece vive e si modifica “in questo mondo”, potesse provvedere alle proprie necessità temporali e al proprio governo, potesse darsi delle norme e delle istituzioni, purché commisurate al suo scopo precipuo, cioè alla felicità e al buon ordine d'«ici-bas», senza bisogno di richiedere continuamente la suprema sanzione di un'autorità ecclesiastica tutta rivolta verso il cielo e presa dai suoi fini ultraterreni, né tantomeno aspettarsi che essa le fornisse un modello ideale per tutti i tempi e tutte società.

Ben altre erano invece le reazioni e le preoccupazioni degli intransigenti del «Monde» di fronte alla nuova edizione dell'opera di Godard, alla quale essi rifiutarono categoricamente di riconoscere la benché minima “esemplarità”. Dopo aver ribadito, in un trafiletto di Philippe Guignard, la gravità di una censura dell'Indice e lo stigma che essa imprimeva su chi ne veniva colpito, criticando così le improprie relativizzazioni del «Correspondant» («Avoir affaire à l'Index est chose fort sérieuse, et pas un catholique, à Rome moins qu'ailleurs encore, ne rira d'avoir eu le malheur d'écrire un livre qui aura mérité cette solennelle réprobation»<sup>260</sup>), «Le Monde» dedicò all'opera di Godard un apposito articolo di Du Lac. Non si trattava di una recensione vera e propria, ma di considerazioni generali intese a smontare gli entusiasmi di certa stampa cattolica. Du Lac insisteva soprattutto su due punti: da una parte, sottolineava – non senza ragione – l'ampiezza delle correzioni apportate, per cui si poteva dire che l'autorizzazione romana era stata concessa non a «une seconde édition», ma a «un livre nouveau, sous le même titre»; dall'altra, metteva in guardia dal prendere le parole di Godard come parole di Roma: «De ce qu'un livre a été corrigée à Rome par de savants théologiens, il ne suit nullement que ce livre soit l'œuvre de la *théologie romaine* et que le Saint-Siège ait voulu canoniser tout ce qu'il renferme». Al contrario, se si voleva davvero conoscere «la véritable expression des doctrines de la *théologie romaine*», non bisognava far altro che rileggersi le encicliche e i documenti papali, che non lasciavano spazio ad alcun dubbio<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> PH. GUIGNARD, *L'Index et le 'Correspondant'*, «Le Monde», 3 marzo 1863.

<sup>261</sup> «Le Monde», 6 marzo 1863.

«Le Monde» non intendeva limitarsi a questi semplici ammonimenti “metodologici” e aveva commissionato – come riferiva ai lettori – «un examen comparé des deux éditions». La morte improvvisa e prematura di Godard, però, che si spense a Langres il 16 febbraio 1863, a soli trentasette anni<sup>262</sup>, sconsigliò, almeno per il momento, di lanciarsi in una polemica che qualcuno avrebbe potuto ritenere poco rispettosa verso un ecclesiastico defunto, che aveva dato tante prove di devozione alla S. Sede. L’analisi critica dettagliata venne quindi lasciata in sospeso e ci si limitò a pubblicare, qualche giorno dopo, un duro articolo di Maumigny in cui si dimostrava che il principio della sovranità popolare, come veniva inteso dai rivoluzionari, era assolutamente incompatibile con quello dell’origine divina di ogni potere e preludeva alla divinizzazione dell’umanità (giacché «souveraineté absolue et divinité sont même chose»); nel pezzo non si parlava espressamente né di principî del 1789, né dell’opera di Godard, e tuttavia il fatto che la *Déclaration* venisse utilizzata come fonte di quei «principes révolutionnaires» che Maumigny presentava come inconciliabili con i veri «principes catholiques», e che egli attaccasse i «fusionnistes» che tentavano di «catholicis[er]» l’elenco di diciassette articoli, suonava come un attacco indiretto, ma neanche troppo implicito alla sua di tesi Godard, tanto più che il giornalista partiva dal presupposto che, «tout principe étant un et nécessairement un», non potevano darsi altri principî veramente tali al di fuori di quelli cattolici<sup>263</sup>.

Fu ancora una volta Morel a farsi carico di rispondere puntualmente – e criticamente – a Godard, e lo fece, circa nove mesi dopo l’uscita della seconda edizione, in un lungo *Post-scriptum* inserito al termine alla brochure *Les catholiques libéraux*, in cui raccoglieva saggi vecchi e nuovi contro i cattolici liberali<sup>264</sup>. Il fine precipuo della sua trattazione era ridurre ai minimi termini la “solidarietà” tra i teologi romani e l’edizione corretta, dimostrando sostanzialmente tre aspetti: 1) che sotto la loro supervisione l’opera era stata essenzialmente modificata (cosa che gli riusciva facile mostrare citando pressoché per intero le rigide conclusioni della nuova edizione); 2) che essi si erano limitati a giudicarla dal punto di vista dogmatico (cioè avevano escluso che essa contenesse «nihil prorsus [...] quod fidei catholicae dogmatibus adversetur», secondo le testuali parole di Modena), ma non avevano né voluto né potuto correggere tutte le imprecisioni storiche, gli errori di lessico, le contraddizioni interne che, pur non ledendone «l’innocuité dogmatique», la rendevano comunque inesatta e traballante: insomma, il collegio

---

<sup>262</sup> Sulla malattia, in parte aggravata dagli strapazzi patiti durante il soggiorno romano, e la morte di Godard cfr. CARNANDET, *L’abbé Léon Godard*, pp. 28-9.

<sup>263</sup> Cfr. «Le Monde», 9 marzo 1863.

<sup>264</sup> Cfr. J. MOREL, *Post-scriptum. Feu M. l’abbé Godard*, in ID., *Les catholiques libéraux*, Paris 1864 [ma 1863], pp. 368-95. Nella brochure, Morel ripubblicava i suoi articoli contro *Le parti catholique* di Falloux e la prima edizione di Godard e dei saggi contro il vescovo di Magonza Ketteler, Arthur de La Guéronnière e il vescovo di Marsiglia Cruice. La brochure uscì nell’autunno 1863 e fu subito pubblicizzata dal «Monde»; cfr. 14, 23 e 29 ottobre 1863.

teologico romano non era un «jury d'examen pour décerner un diplôme de science», ragion per cui non si potevano considerare come approvate da esso tutte le «bevues du publiciste»<sup>265</sup>; 3) infine, che i teologi romani non si erano pronunciati sulla questione dell'opportunità della pubblicazione, ma avevano lasciato che fosse Guerrin a prendere l'ultima decisione e a portarne la responsabilità. Date queste premesse, Morel poteva quindi concludere:

Mais alors, à quoi se borne la valeur d'une approbation des théologiens romains, dans les termes précités? A beaucoup et à peu de chose. Beaucoup, si on considère combien il est précieux de posséder l'assurance qu'un livre ne renferme aucune proposition qui, considérée dans ses rapports avec la doctrine catholique, soit digne de censure; peu de chose, s'il s'agit de savoir à quel point un livre est savant, bien fait et opportun<sup>266</sup>.

In realtà, anche sulla piena conformità del testo all'ortodossia dogmatica, Morel nutriva delle riserve: ad esempio, si diceva «étonné» del fatto che non fosse stato tolto il passo in cui Godard, sulla scorta di Parisis, affermava che nella *Mirari vos* Gregorio XVI non aveva condannato la libertà di coscienza nello Stato, ma quella rivendicata all'interno e contro l'autorità della Chiesa, distinzione che Morel giudicava infondata e priva di senso<sup>267</sup>. Naturalmente egli imputava quella divergenza a una mera incomprensione, che non toglieva nulla alla sua subordinazione incondizionata ai teologi romani, per i quali provava «le respect de fils toujours jeunes en sagesse, quel que soit leur âge, auprès de pères vénérables». E tuttavia, terminando la sua analisi, Morel lasciava chiaramente intendere che tutte le decisioni di prelati, consultori e cardinali romani, per quanto autorevoli, non avevano alcun valore definitivo e definitorio senza l'esplicita «approbation du souverain pontife»: comunque la si volesse leggere, l'approvazione dei teologi romani non possedeva quello stigma supremamente legittimante, per cui l'opera di Godard, pur rivista sotto l'occhio attento di Roma, restava espressione di opinioni e giudizi personali, assolutamente non vincolanti, e non poteva pretendere di «termin[er] tout

---

<sup>265</sup> Cfr. MOREL, *Post-scriptum*, pp. 374-7 e 391. L'unica vera prova addotta a favore di questa tesi era l'omessa citazione del già ricordato breve di Pio VI *Adeo nota* (del 17 aprile 1791), in cui i diritti dell'uomo della *Déclaration* erano formalmente condannati come «religion et sociétés adversantia». Ora, per Morel, i teologi romani non potevano non conoscere quel documento (poiché ciò che li rendeva «des premiers savants du monde» era proprio la loro «connaissance universelle de documents émanés des souverains pontifes»), per cui, se non avevano preteso che venisse inserito nell'appendice dell'edizione corretta, era perché non ritenevano di loro competenza quella segnalazione (cfr. pp. 377-82). Invero tale spiegazione appariva molto fragile, sia perché lo stesso Morel riconosceva che anche Theiner aveva ommesso il documento dalla sua raccolta (scelta che riteneva però deliberata, imputandola maliziosamente al timore dell'oratorio di «compromettere une certaine popularité qu'il doit à ses dissentiments avec les jésuites»), sia perché doveva aggrapparsi all'inverosimile supposizione che l'«adversetur» di Modena fosse un calco intenzionale dell'«adversantia» di Pio VI e costituisse un'«*antithèse pleine de malice romaine*, de laquelle on pourrait augurer que le R. P. Modena avait présente à la mémoire l'expression choisie par Pie VI, pour témoigner de sa répugnance à la Déclaration» (corsivi miei).

<sup>266</sup> Ivi, p. 382.

<sup>267</sup> Cfr. ivi, pp. 391-4.

procès entre les fidèles» sulle questioni trattate<sup>268</sup>. Così, il pertugio lasciato aperto dall'ambiguità di Pio IX (che aveva preferito evitare di coinvolgere la censura ordinaria per non legarsi le mani) otteneva il suo scopo, venendo abilmente sfruttato da Morel e dagli intransigenti per ridimensionare l'importanza dell'edizione corretta e negare alle conclusioni di Godard il benché minimo valore esemplare<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Ivi, p. 395.

<sup>269</sup> Fèvre, con l'approvazione di Guerrin (cfr. Guerrin a Fèvre, 13 dicembre 1863, in BDLA, *Manuscripts*, 478), spedì il 21 dicembre 1863 una lettera a Morel (cfr. «Le Monde», 4 gennaio 1864) nella quale, pur difendendo la memoria di Godard, diceva estranei alla sua controversa iniziativa il vescovo, il seminario e il clero di Langres. Morel rispose pubblicamente ostendendo umiltà e devozione verso Guerrin, ma in privato ritenne poco sincera la difesa di Fèvre; cfr. Morel a Gaultier, 2 ottobre 1864, in ACSE, *Gaultier*, 2D28.2.7, fasc. «Jules Morel».



**PARTE TERZA**

**NEL SEGNO DEL *SILLABO***

**(1863-70)**





CAPITOLO VII  
**DOPO GODARD, PRIMA DEL *SILLABO***  
**ALLARGAMENTI, RIPOSIZIONAMENTI, RADICALIZZAZIONI**  
**(1863-64)**

**1. «Un soggetto [...] il più degno di essere considerato»<sup>1</sup>: i principî del 1789 fuori di Francia**

Come un sasso gettato in uno stagno, l'*affaire* Godard continuò a produrre increspature nel dibattito cattolico ben oltre la sua formale conclusione, e queste increspature mediatiche, proprio come quelle della superficie liquida, andarono tanto più allargandosi, per raggio e per ampiezza, quanto più ci si allontanava dall'epicentro cronologico della vicenda. L'intervento dell'Indice, infatti, sia per la censura in sé, sia per il procedimento piuttosto atipico mediante cui fu concesso il *donc corrigatur* e fu revisionata l'opera, contribuì fortemente ad alimentarne la notorietà in Italia e in altri paesi cattolici e a stimolare una certa curiosità nei suoi confronti, secondo quel meccanismo di pubblicità indiretta delle opere condannate di cui si compiaceva un proscritto abituale dell'Indice quale Ferdinand Gregorovius<sup>2</sup>.

Soprattutto, le vicissitudini censorio-editoriali di Godard ebbero come effetto tangibile quello d'imprimere visibilità e notorietà non tanto alle problematiche liberali soggiacenti alla sua opera – che certo non avevano bisogno di ulteriori stimoli per essere oggetto d'infuocati dibattiti – bensì ai «principes de 1789» come tali. Se infatti Godard aveva fatto ricorso a quel sintagma, costruendovi sopra il suo tentativo di conciliazione tra Chiesa e società moderna, lo aveva fatto innanzitutto per rispondere e conformarsi, da cattolico, alle peculiari esigenze lessicali del dibattito pubblico francese, così, almeno, come esso si era andato delineando nel corso degli anni Cinquanta; fuori di Francia, però, quei fantomatici principî non presentavano lo stesso significato simbolico, la stessa carica rappresentativa che essi potevano vantare, per comprensibili motivi storico-culturali, nella terra della rivoluzione, tanto meno negli ambienti cattolici, naturalmente refrattari ad ogni terminologia vagamente rivoluzionaria. Proprio per

---

<sup>1</sup> [C. M. CURCI], *Di alcune difficoltà proposte alle nostre dottrine intorno ai principî dell'89*, «Civ. Catt», s. V, vol. IX (1864), p. 165; l'espressione completa, riferita ai principî del 1789, è la seguente: «un soggetto, il quale, nel tempo presente, è forse, nel fatto delle dottrine, il più degno di essere considerato».

<sup>2</sup> Cfr. M. I. PALAZZOLO, *La perniciosa lettura. La Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Roma 2010, p. 96. Su Gregorovius cfr. la voce di A. FORNI in DBI, 59 (2002).

questo, l'*affaire* Godard ebbe il risultato di assicurare al sintagma, almeno per qualche tempo, una certa fortuna fuori di Francia e a stimolarne la circolazione e l'impiego anche in altri paesi cattolici, innescando un dibattito piuttosto ampio e articolato e contribuendo a fare dei «principes de 1789» non solo un'espressione «alla moda», ma anche un tema rispetto a cui pensatori e opinionisti cattolici sentivano ormai di non potersi esimere dal prendere posizione.

### 1.1 Al cuore di un'incompatibilità essenziale: l'intervento della «Civiltà cattolica»

Emblematici, in questo senso, furono lo spazio e l'ampiezza della trattazione che volle dedicare all'argomento una rivista autorevole e universalmente rispettata quale la «Civiltà cattolica», rivista che si distingueva, in Italia e all'estero, per la serietà e l'autorevolezza delle sue dottrine e per il suo carattere quasi ufficioso<sup>3</sup>, venendo composta e pubblicata proprio sotto gli occhi della Curia e del papa. Come si è visto nei capitoli precedenti, il periodico dei gesuiti romani non aveva esitato, negli anni precedenti, a servirsi del sintagma e a parlare di principi del 1789, ma mai la sua ricorrenza nelle pagine della rivista fu così insistita e martellante come nel periodo immediatamente successivo all'uscita della nuova edizione di *Les principes de 89 et la doctrine catholique*. Tra l'agosto del 1863 e l'agosto del 1864, infatti, la «Civiltà cattolica» pubblicò ben tre serie di articoli più o meno direttamente legati ai principi del 1789, per un totale di quasi duecentocinquanta pagine di esposizione complessiva<sup>4</sup>. Ne era autore il padre Curci, che si confermava, una volta di più, uno dei più accreditati portaparola del pensiero intransigente intorno al rapporto tra Chiesa e modernità socio-politica.

Il gesuita prendeva dichiaratamente le mosse dall'opera di Godard – considerata naturalmente nell'edizione rivista a Roma – e dalla «sugosa dissertazione» di Nardi: quei due lavori, da un lato, lo avevano incoraggiato ad affrontare una questione così delicata, che meglio si addiceva alle accademie che ai fogli pubblici e alle discussioni di piazza, dimostrandogli che essa poteva essere trattata «senza ombra di pericolo, ed eziandio con utilità non comune»<sup>5</sup>;

---

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio GODARD 1863, p. 149: «revue dont la doctrine est sûre et l'autorité considérable»; o anche L. DE LA RALLAYE, *Le libéralisme jugé par la Civiltà Cattolica*, Paris 1864, p. XIV: «recueil qui se publie, comme on sait, à Rome, sous les yeux et avec l'assentiment du Souverain-Pontife».

<sup>4</sup> Cfr. [C. M. CURCI], *I principî dell'Ottantanove esposti ed esaminati*, «Civ. Catt», s. V, vol. VII (1863), pp. 513-30, 653-70; s. V, vol. VIII (1863), pp. 19-38, 291-302, 438-52; s. V, vol. X (1864), pp. 536-54 e 675-87; [ID.], *Di alcune difficoltà proposte alle nostre dottrine intorno ai principî dell'89*, ivi, s. V, vol. IX (1864), pp. 164-81, 257-74 e 444-53; [ID.], *Le conquiste dell'Ottantanove esposte ed esaminate*, ivi, s. V, vol. XI (1864), pp. 26-45, 272-88, 399-412, 529-35 e 658-72. Le prime due serie di articoli vengono erroneamente attribuite, certo per una svista tipografica, al padre Raffaele Garrucci in G. DEL CHIARO, *Indice generale della Civiltà cattolica (aprile 1850 – dicembre 1903)*, Roma 1904, p. 207; la paternità di Curci è però indubbia e mi è stata gentilmente confermata dal personale della stessa «Civiltà cattolica», che qui si ringrazia per la sua disponibilità. Su questi articoli ha già richiamato l'attenzione D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Bologna 2012, pp. 62-5.

<sup>5</sup> [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 516.

dall'altro, egli si mostrava debitore verso l'impostazione generale che quei due autori avevano dato alle loro analisi (o meglio, che Godard aveva dato alla propria e che Nardi aveva da lui mutuato). Nonostante le perplessità e le obiezioni che da più parti erano già state sollevate a questo proposito, infatti, anche Curci decise di costruire la sua dissertazione sui principî del 1789 come un commento agli articoli della *Déclaration des droits de l'homme* del 1789. Certo, egli ammetteva la mancanza di un «testo autentico, legale e riconosciuto *ufficialmente*», ma si diceva nondimeno convinto che la formula legale di quei principî fosse fornita «con sufficiente certezza dalla tradizione, diciamo così, orale e dal costume abbastanza universale dei pubblicisti francesi», i quali per l'appunto la individuavano nel testo della *Déclaration*<sup>6</sup>.

Di quel documento, prima ancora di accingersi ad analizzarne in dettaglio il contenuto, Curci dava un giudizio negativo e impietosamente liquidatorio: era un'«infilzata di teoriche vaghe, astratte, indefinite intorno all'uomo», il cui poco di buono era vecchio e scontato, «poco meno che vulgarissim[o]», mentre il più era erroneo e falso, degno prodotto di un'assemblea corrotta, miscredente e animata dall'orgogliosa pretese di rifondare la società facendo a meno di Dio e del cristianesimo; la *Déclaration*, quindi, non solo era «rea e falsa, per la parte manifestamente rea e falsa che [conteneva]», ma la sua «reità» appariva ancor più grave ed evidente se la si metteva in relazione con gli intenti anti-cristiani dei suoi autori<sup>7</sup>. Curci non negava l'opportunità apologetica delle distinzioni di Godard (beninteso, del Godard seconda maniera), poiché, come cattolico francese, egli doveva confrontarsi con una costituzione che ammetteva espressamente i principî del 1789: le sue spiegazioni erano quindi utili a evitare contraddizioni e crisi di coscienza per i cittadini cattolici<sup>8</sup>. Ma se Godard scriveva in Francia e per la Francia, Curci e la «Civiltà cattolica» scrivevano «in Italia e principalmente per l'Italia»<sup>9</sup>, potendo «qualificare le dottrine per ciò che sono in loro medesime veramente, [...] senza riguardo o a costituzioni da giurare o a suscettività delicate da risparmiare»<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. ivi, pp. 518-9. Più oltre Curci scriveva che la *Déclaration* era «la fedele depositaria» dei principî del 1789; ivi, p. 530.

<sup>7</sup> Cfr. ivi, pp. 524-9.

<sup>8</sup> Curci non nascondeva però di nutrire delle riserve sull'opera di Godard, la cui interpretazione dei principî gli pareva «non sempre naturalissima» (ivi, p. 530) e condotta spesso «con molto ingegno, non con verità uguale» (ivi, p. 686). È pur vero che, in più di un passaggio dei suoi articoli, Curci riprendeva da vicino le argomentazioni di Godard, talvolta parafrasandole alla lettera; cfr. ad esempio ivi, pp. 663 (citazione da Balmes) e 294-5 (riflessione sulla massima pagana del combattere *pro aris et focis*).

<sup>9</sup> [CURCI], *Di alcune difficoltà*, p. 271. Questa precisazione aveva un valore doppiamente polemico: da un lato, i gesuiti romani rivendicavano con orgoglio di appartenere a un regime socio-politico, quello della Roma papale, ancora premoderno e immune dai principî del 1789; dall'altro, additavano le misure vessatorie che la religione e la Chiesa andavano allora subendo in Italia per mano del governo piemontese come esempio degli esiti nefasti che l'introduzione forzata di quei principî produceva in un paese cattolico.

<sup>10</sup> [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 530.

Senza voler qui ripercorrere analiticamente gli argomenti polemici del gesuita, del resto sostanzialmente conformi a quelli più volte esposti dai detrattori intransigenti dei principî del 1789, vale invece la pena soffermarsi su ciò che costituiva il nucleo veramente caratterizzante della sua lunga e articolata trattazione. A differenza di Godard e di tutti i commentatori francesi, infatti, ciò che stava davvero a cuore a Curci non era tanto il problema dell'ammissibilità, dal punto di vista cattolico, della libertà di coscienza, dei culti e di stampa; su quelle questioni controverse, la «Civiltà cattolica» si era già ripetutamente soffermata, nel corso degli anni, e aveva già espresso in maniera chiara la propria linea: rifiuto di riconoscere quelle libertà come diritti naturali (come «principî») e accettazione di una loro limitata utilità pratica, solo in condizioni speciali, nella ferma consapevolezza della loro nocività sociale e morale<sup>11</sup>. Al contrario, per Curci, «l'errore capitale che si acchiude nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo, e dal quale, secondo che pare a noi, tutti gli altri, onde formicola quel documento, si derivano, è la sovranità del popolo»<sup>12</sup>, e più in generale la visione della società umana e dei suoi fini che vi presiedeva.

Il fondatore della «Civiltà cattolica» riconduceva infatti il senso profondo dell'erroneità della *Déclaration* – e quindi dei principî del 1789 – all'idea contrattualistica, di matrice rousso-viana o hobbesiana, che ne permeava l'art. 2; l'idea, cioè, che la società umana fosse il risultato storicamente determinato di una volontà collettiva, e che ad essa preesistesse una condizione di natura asociale, nella quale gli uomini selvaggi vivevano solitari e sbrancati. Ne conseguiva che il fine principale della società era la conservazione dei diritti naturali dell'uomo, cioè il rispetto delle condizioni essenziali in base alle quali era stato stipulato il patto sociale<sup>13</sup>. A tale visione della società, Curci contrapponeva quella cattolica, di derivazione aristotelico-scolastica, per la quale l'uomo, creato da Dio come «ζῷον πολιτικόν» (*civile animal*), ha come fine naturale e istintivo quello di vivere in società per poter conseguire un perfezionamento che non potrebbe darsi in maniera altrettanto completa e perfetta al di fuori di essa. Diversamente da come la pensavano i «filosofastri scredenti», quindi, la società civile non era un'«istituzione

---

<sup>11</sup> Cfr. ivi, quinto e sesto articolo. Su quelle materie Curci riconosceva che «appena ci resta [...] alcuna cosa, la quale i nostri lettori di data alquanto antica non abbiano già letta. Ma se non possiamo intorno a ciò recar loro innanzi cose nuove, ci studieremo di dirle in maniera tanto limpida e precisa, che escludano ogni possibilità d'incertezza o di dubbio»; ivi, pp. 447-8 (corsivo mio).

<sup>12</sup> [CURCI], *Le conquiste dell'Ottantanove*, p. 33.

<sup>13</sup> «Lo scopo dalla Dichiarazione assegnato alla società civile, allora solamente potrebbe avere una qualche sembianza di verità, quando, *supposto l'uomo selvaggio del Rousseau e la guerra di tutti contro tutti dell'Hobbes*, si voglia altresì supporre che esso uomo siasi deliberato di unirsi in comunanza coi suoi simili, a fine di difendersi contro le violazioni dei proprii diritti, le quali gli potrebbero venire dalla parte degli altri associati o dal di fuori. Siamo sempre al *Contratto sociale* nella sua più ruvida e rugginosa significanza, del quale quella tesi esprime il concetto fondamentale»; [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 20 (primo corsivo mio).

umana e arbitraria», bensì un'«istituzione naturale, necessaria, e *potrebbe dirsi eziandio di diritto divino*, in questo senso che, non l'uomo sé medesimo, ma Iddio ha costituito l'uomo per guisa, che esso non possa raggiungere la perfezione del suo essere fuori della convivenza dei suoi simili»<sup>14</sup>. Curci sottolineava con forza l'antitesi e la reciproca irriducibilità di quelle due visioni della società: tutti i veri cattolici (anche quelli che tentavano di accettare i principi del 1789) non potevano negare che fosse Dio l'autore della società, mentre, per gli estensori della *Déclaration*, imbevuti della cultura giusnaturalistico-contrattualistica del loro tempo, erano i singoli individui, nell'atto volontario d'unirsi assieme, a creare la società.

Da quell'incompatibilità fondativa scaturivano, a cascata, tutta una serie di incompatibilità secondarie (sul principio della sovranità, il diritto di resistenza, la nozione della legge, il potere legislativo), le quali non facevano che approfondire il baratro creato da quella divergenza originaria. In effetti, per dimostrare che la sovranità ha origine e risiede essenzialmente in Dio (e non nella nazione, né nella società nel suo complesso), Curci non aveva bisogno di scomodare allegazioni teologiche o citazioni scritturali (che adduceva semmai alla fine come corredo dimostrativo), ma gli bastava ricorrere alla logica: se la sovranità è funzione necessaria alla società, e la società è opera di Dio, allora «il primo principio di *autorità* nella convivenza civile non può trovarsi essenzialmente se non in colui che della convivenza stessa è *autore*»<sup>15</sup>. Ecco quindi spiegata l'origine divina dell'autorità; quanto alle forme che essa poteva assumere concretamente, il gesuita riconosceva che la loro determinazione, a seconda dei tempi e delle circostanze, era di competenza prettamente umana, ma non era disposto a concedere credito alla teoria suareziana della necessaria mediazione popolare nella trasmissione della sovranità e riteneva invece – in linea con le posizioni del confratello Taparelli d'Azeglio – che l'elezione popolare del sovrano fosse solo uno dei possibili «fatti legittimi» (come le conquiste, i trattati, le successioni, i matrimoni) che giustificavano l'acquisizione del potere, e che essa si limitasse a designare la persona del sovrano, senza però investirlo di un'autorità di cui non disponeva<sup>16</sup>.

Da tale visione cattolica della società e della sovranità derivava anche un'idea della legge diametralmente opposta a quella espressa nell'art. 6 della *Déclaration*. La legge – scriveva Curci – non è un «atto di volontà», né tantomeno l'«espressione della volontà generale», bensì è un «ordinamento di ragione», di una ragione che, «se non è l'eterna di Dio, dev'essere una derivazione di quella, e quasi un'ampliamento». Ma a chi spettava quindi fare le leggi? Ancora una

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 22 (corsivo mio).

<sup>15</sup> Ivi, p. 32.

<sup>16</sup> «In quel caso il popolo non darebbe un'autorità, la quale non ha, né può avere; ma solo determinerebbe il soggetto, nel quale quella si deve attuare»; ivi, p. 36. Sulla sovranità cfr. in generale ivi, pp. 31-8.

volta, Curci deduceva logicamente la risposta da quanto sostenuto in precedenza: poiché «il potere legislativo è attributo essenziale e parte principalissima della sovranità», esso non può spettare che al sovrano, e «siccome è cosa supremamente assurda che nel popolo risegga essenzialmente il principio primo della sovranità, così è alla stessa maniera, e forse apparisce più chiaro, che in lui risegga il principio del potere legislativo»<sup>17</sup>.

Molte delle considerazioni di Curci non erano certo nuove, potendosi già ritrovare non solo in Morel o Ségur, ma anche nel Godard seconda maniera; il gesuita, però, aveva il merito di spingerle fino alle loro estreme conseguenze e di connetterle saldamente tra loro, con forti vincoli logici, così da contrapporle come un blocco massiccio e coerente alla visione ideologica sottesa alla *Déclaration*. Con molto più forza di quanto non avessero fatto altri commentatori cattolici, Curci esprimeva così l'idea di un'alterità irriducibile e fondamentale tra cultura cattolica e cultura dell'Ottantanove: non si trattava di discutere di limiti più o meno estesi, di sfumature lessicali, di eccessi di astrazione, ma semplicemente di constatare che la *Déclaration* e i principî del 1789 in essa formulati rilevavano da una visione della società profondamente antagonista e alternativa rispetto a quella cattolica, e che accettarli nella loro genuina essenza significava rinunciare a quella. Meglio e più degli altri, Curci provava quindi con logica serrata ciò che i redattori del «Correspondant» avevano intravisto, paventando di vederselo ritorcere contro, cioè che il tentativo godardiano di prendere la *Déclaration* come carta dei principî del 1789 per dimostrarne poi la piena ortodossia cattolica, prescindendo da una riflessione sulla cultura filosofico-giuridica di cui quel testo era prodotto ed espressione, voleva dire esporsi inevitabilmente alle confutazioni del tutto pertinenti di chi, riconducendo la *Déclaration* alla sua matrice ideologica, aveva buon gioco nel dimostrare che essa presupponeva una nozione della società umana profondamente diversa da quella insegnata dalla Chiesa.

Per dare maggior forza alla sua tesi, Curci disarticolava in profondità l'idea che potesse esistere una minima possibilità d'intesa e d'incontro tra la dottrina della Chiesa e la *Déclaration* sul terreno di un contrattualismo declinato cattolicamente, legittimato da certe interpretazioni della tarda Scolastica cinque-secentesca. Se egli riconosceva infatti che, sul tema della sovranità popolare e sulla nozione della legge come espressione di un necessario *consensus omnium*, l'insegnamento dei dottori scolastici pareva a prima vista avere punti di contatto con i relativi principî del 1789, egli però precisava subito che quei teologi li «insegnarono in un senso mille miglia lontano dall'inteso dei costituenti»<sup>18</sup>, considerando cioè le cose da un'ottica astratta e astorica, quale si addice alle speculazioni teoriche dei filosofi, ma certo non alle deliberazioni

---

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 440.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 441-2.

pratiche dei legislatori; oppure, ripetendo l'argomento usato da Taparelli per prendere le distanze dalla dottrina di Suárez sulla sovranità popolare, sottolineava che quei teologi avevano scritto in un'epoca ben diversa dalla presente, «ma se avessero scritto nei nostri tempi, avrebbero altamente espressi i temperamenti che sottintendevano, usando, come si fa innanzi alle passioni bollenti e alla bieca malevolenza, un parlare più circospetto»<sup>19</sup>. D'altra parte, le analogie superficiali e accidentali tra gli articoli dei costituenti e il pensiero di alcuni illustri teologi cattolici erano un'ulteriore prova del fatto che

se in quei famosi principî alcuna cosa vi è, che possa contribuire alla dignità umana e ragionevolmente favorire la libertà dei popoli, tutto era già contenuto da secoli nel tesoro della scienza cattolica, senza che i parabolani burbanzosi del 89, nel ripeterlo goffamente, avessero alcun merito, salvo quello di averlo magagnato, storpiato, annegato tra errori e fanciullaggini, rendendo quasi pernicioso la stessa verità.

Concludendo la sua analisi, Curci ribadiva la sua condanna globale contro la *Déclaration*, la quale, «considerata come una cosa sola», era «empia, assurda e puerilmente orgogliosa», ma distingueva «tra quella melma»<sup>20</sup> due categorie di principî: da un lato, «alcune massime volgari di giustizia universale», che la Chiesa andava già insegnando da diciassette secoli allorquando i costituenti del 1789 pretesero di averle scoperte – massime, quindi, che a rigor di logica non si potevano ascrivere all'Ottantanove, né considerarsi principî del 1789; dall'altro, un blocco di errori e falsità, cioè la parte «rea» della *Déclaration*, «ampia alla stess'ora e per procace ardirmento novissima, di cui tutto il merito si avviene veramente all'Assemblea costituente del 1789»<sup>21</sup>. Questi erano per Curci, propriamente parlando, i «principî del 1789». E se la traduzione pratica delle buone massime contenute nella *Déclaration* era resa impossibile dall'atto stesso di separarsi da quella «società cristiana [che], oltre alle idee, possedeva la maniera efficace di farle praticare»<sup>22</sup>, la realizzazione concreta dei veri principî del 1789 aveva portato alla società quelle «conquiste», come le chiamava sarcasticamente il gesuita (ipertrofia della burocrazia statale, instabilità costitutiva dell'autorità, creazione di polizie politiche ed eserciti stanziali, coscrizione obbligatoria, accrescimento smisurato della spesa pubblica e delle tasse), che egli passava in rassegna nell'ultima serie dei suoi articoli. Così, se alla fine Curci, fedele alla distinzione tesi-ipotesi

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 37; da riscontrare con il già ricordato giudizio su Suárez di L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, Roma 1855, vol. I, p. 424: «Né dee recar meraviglia se in quei secoli ingegni anche straordinari abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla esperienza quelle terribili lezioni che essa dettò sì chiaramente all'età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini».

<sup>20</sup> [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 686.

<sup>21</sup> [CURCI], *Le conquiste dell'Ottantanove*, p. 29 (corsivo mio).

<sup>22</sup> [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 687.

che lui stesso aveva proposto nell'autunno del 1863 – come si vedrà in un prossimo paragrafo –, pareva disposto ad ammettere che alcuni dei cosiddetti principî del 1789 potessero trovare un'inevitabile applicazione in determinati contesti e paesi, escludeva però in maniera netta la possibilità di rintracciare nell'elaborazione socio-politica originalmente ascrivibile all'Ottantanove degli elementi di per sé compatibili con la dottrina cattolica, scavando invece tra quelli e questa un baratro di profonda e insuperabile alterità.

## 1.2 Ulteriori allargamenti del dibattito

La presa di posizione della «Civiltà cattolica» non passò inosservata, sia per la sua ampiezza, sia per la visibilità di cui godeva sempre più nell'Europa cattolica la rivista dei gesuiti romani, e contribuì a tener vivo il dibattito sui principî del 1789, se non nei contenuti, ormai sostanzialmente formalizzati, almeno, per così dire, nella dinamicità geografica. Con un comprensibile moto di ritorno, infatti, da Roma gli articoli di Curci rimbalzarono subito a Parigi, dove gli ambienti intransigenti non esitarono a impossessarsene. La redazione del «Monde», in particolare, la quale all'inizio del 1863 aveva preferito evitare di polemizzare troppo aspramente con la nuova edizione dell'opera di Godard, per non dare l'impressione di criticare il giudizio dei teologi romani, vide nell'intervento della «Civiltà cattolica» un'occasione doppiamente propizia: da un lato, perché forniva un'autorevole e organica conferma della sua stessa linea; dall'altro, perché dimostrava una volta per tutte che le posizioni del professore di Langres non rappresentavano affatto le idee circolanti negli ambienti vicini a Pio IX e alla Curia.

Così, dal dicembre 1863, mentre la pubblicazione degli articoli di Curci era ancora in corso (ma il tenore generale e l'esito conclusivo della trattazione erano già chiaramente comprensibili), «Le Monde» cominciò a pubblicarne, per migliore intelligenza dei suoi lettori, una specie di compendio, a cura del legitimista bretone Léonce de La Rallaye, in cui gli argomenti del gesuita italiano erano esposti e riassunti, ora citandone alla lettera le parole (in traduzione francese), ora parafrasandole e commentandole. La redazione del giornale cattolico parigino poteva così rivendicare con malcelato orgoglio la «parfaite communauté des sentiments» che l'accomunava alla «Civiltà cattolica», cioè, in sostanza, alla S. Sede stessa<sup>23</sup>. In effetti, la rivista romana si era ormai accreditata, per gli intransigenti francesi, come il portavoce ufficiale della dottrina cattolica, la fonte d'«une science pure et orthodoxe»<sup>24</sup>, cosicché i giudizi espressi nei suoi articoli venivano considerati quasi come espressione fedele e autorizzata della mente di

---

<sup>23</sup> Cfr. «Le Monde», 7 dicembre 1863.

<sup>24</sup> LA RALLAYE, *Le libéralisme jugé par la Civiltà Cattolica*, p. XIV.



Pio IX; in particolare fecero scuola e divennero punti di riferimento dottrinale gli articoli che la «Civiltà cattolica» dedicò ai due congressi cattolici di Malines (agosto 1863) e di Monaco di Baviera (settembre 1863), e alle rivendicazioni in favore delle libertà moderne e di una maggiore libertà della ricerca scientifica avanzate in quei contesti rispettivamente da Montalembert e dal sacerdote tedesco Ignaz von Döllinger, autorevole storico della Chiesa<sup>25</sup>. Anche quegli articoli vennero tradotti da La Rallaye a uso e consumo dei lettori del «Monde» e furono poi riuniti assieme a quelli sui principî del 1789 e stampati, in una versione rimaneggiata e ampliata, in una brochure emblematicamente intitolata *Le libéralisme jugé par la Civiltà cattolica*, uscita nel giugno 1864<sup>26</sup>.

Ma l'interessamento della rivista romana ebbe anche l'effetto di portare il problema dei principî del 1789 all'attenzione dei cattolici d'oltremania, in un contesto socio-politico assai poco interessato, per comprensibili motivi storico-culturali, al dibattito intorno al retaggio di una rivoluzione di cui l'Inghilterra aveva subito soltanto alla lontana, e in negativo, l'influenza e i contraccolpi. Il fatto che anche i cattolici inglesi sentissero la necessità di inserirsi, seppur marginalmente, in quel dibattito e di prendere posizione sulla questione dei principî del 1789 era dunque particolarmente indicativo della rilevanza che essa stava allora assumendo agli occhi dell'opinione cattolica europea; se il sintagma («principles of 1789») doveva suonare particolarmente vuoto per i cattolici di un paese in cui la stessa cultura liberale si richiamava a ben altre genealogie e tradizioni, cionondimeno l'importanza che gli veniva attribuita a Roma, negli ambienti più vicini al papa, bastava a renderlo meritevole di interesse.

Non a caso fu proprio «The Dublin Review», l'organo dei cattolici ultramontani inglesi, ispirato dal cardinal Wiseman, ad affrontare apertamente la questione: sempre molto attenta a cogliere i movimenti e le indicazioni provenienti da Roma, la redazione della rivista leggeva

---

<sup>25</sup> Questi articoli erano tutti scritti da Curci; cfr. [C. M. CURCI], *Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne*, «Civ. Catt.», s. V, vol. VIII (1863), pp. 129-49; e [ID.], *Il congresso dei dotti cattolici in Monaco di Baviera e le scienze sacre*, ivi, s. V, vol. IX (1864), pp. 385-406, 513-33, 657-76; s. V, vol. X (1864), pp. 24-36. Sui due congressi cfr. brevemente R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, ed. it. a cura di G. Martina, Torino 1976, vol. I, pp. 324-33 e 391-5, e MARTINA, vol. II, pp. 315-21; su quello di Monaco cfr. *Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen*, hrsg. von F. X. Bischof und G. Essen, Stuttgart 2015. Su Döllinger cfr. i saggi raccolti in *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799-1890)*, hrsg. von G. Denzler und E. L. Grasmück, München 1990, in part. quello di H. H. Schwedt, e F. X. BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger, 1799-1890, in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie*, Stuttgart 1997; sui suoi rapporti con la Francia cfr. S. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, 1823-1871*, München 1955.

<sup>26</sup> Cfr. LA RALLAYE, *Le libéralisme jugé par la Civiltà Cattolica*; la brochure portava come sottotitolo esplicativo: «Analyse et comment». La rielaborazione degli articoli sui principî del 1789 ivi, pp. 1-103. La Rallaye fece uscire la brochure prima che Curci avesse concluso la sua trattazione (la quale, sospesa per alcuni mesi, fu ripresa e portata a termine solo nel maggio-giugno 1864), per cui non poté riprodurre e analizzare né gli ultimi due articoli sui principî del 1789, né quelli sulle conquiste del 1789. Sul periodo d'uscita della brochure cfr. «Bibliographie de la France», 53 (1864), p. 277.

abituamente la «Civiltà cattolica», seguendone fedelmente le tracce<sup>27</sup>. Questa ligia obbedienza romana si rafforzò del resto proprio a partire dall'estate del 1863, quando la rivista fu affidata alla direzione dell'intransigentissimo William George Ward<sup>28</sup>, il quale, per circa un decennio, ne inasprì notevolmente la linea dottrinale in senso anti-liberale e infallibilista, in opposizione con il gruppo cattolico-liberale inglese animato da John Emerich Edward Dalberg-Acton e da John Henry Newman<sup>29</sup>. Proprio Ward, nel luglio 1863, dedicò un breve cenno alla seconda edizione dell'opera di Godard nell'articolo *Intrinsic End of Civil Government*, nel quale intendeva dimostrare, contro la prospettiva secolarizzatrice che egli definiva «revolutionism», che l'esercizio del potere politico doveva tendere al benessere morale e spirituale, e non solo materiale, dei cittadini/sudditi; in quel quadro, egli portava come elemento a sostegno della propria tesi il fatto che i revisori romani avessero costretto Godard a correggere, nella prima edizione del suo libro, «the opinion, [...] that the sovereign's authority should not be directed to a spiritual end, but exclusively to a temporal one», facendo così chiaramente intendere che «those who hold such an opinion [were] censurable»<sup>30</sup>.

Il riferimento di Ward all'opera di Godard era però meramente strumentale e non toccava affatto il merito dei principi del 1789. Fu solo nell'ottobre 1864 che la «Dublin Review» affrontò espressamente la questione, pubblicando la prima parte di un articolo intitolato *The Principles of '89*, di cui era autrice Harriet (Calvert) Thompson<sup>31</sup>. Il pezzo si presentava come una recensione alla seconda edizione dell'opera di Godard, ma era in realtà un'esposizione in forma dialogata delle diverse posizioni che si confrontavano e scontravano allora nel mondo

---

<sup>27</sup> Sulla rivista, fondata nel 1836 da Wiseman e Daniel O'Connell cfr. J. J. DWYER, *The Catholic Press, 1850-1950*, in *The English Catholics, 1850-1950*, ed. by G. A. Beck, London 1950, pp. 475-82; J. L. ALTHOLZ, *The Dublin Review, 1836-1900*, in *The Wellesley Index to Victorian Periodicals, 1824-1900*, ed. by W. E. Houghton, vol. II, Toronto 1972, pp. 9-128; ID., *Daniel O'Connell and the 'Dublin Review'*, «The Catholic Historical Review», 74 (1988), pp. 1-12; e P. SCOTTI, *Out of Due Time. Wilfrid Ward and the 'Dublin Review'*, Washington D.C. 2006, pp. 29-44.

<sup>28</sup> Cfr. W. WARD, *William George Ward and the Catholic Revival*, London 1912<sup>2</sup> [1893], pp. 154-88. Sulle idee di Ward cfr. K. TH. HOPPEN, *W.G. Ward and Liberal Catholicism*, «The Journal of Ecclesiastical History», 23 (1972), pp. 323-44; ID., *Church, State and Ultramontanism in Mid-Victorian England. The Case of William George Ward*, «Journal of Church and State», 18 (1976), pp. 289-309; e H. R. DAVIS, *William George Ward, the 'Dublin Review' and Neo-Ultramontanism*, in *Authority, Dogma, History. The Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debate*, ed. by K. L. Parker and M. J. G. Pahls, Palo Alto 2009, pp. 129-56.

<sup>29</sup> Su questo gruppo cfr. J. L. ALTHOLZ, *The Liberal Catholic Movement in England. The 'Rambler' and its Contributors, 1848-1864*, London 1962, e H. A. MACDOUGALL, *The Acton-Newman Relations. The Dilemma of Christian Liberalism*, New York 1962. In generale sul cattolicesimo inglese ottocentesco cfr. J. D. HOLMES, *More Roman than Rome. English Catholicism in the Nineteenth Century*, London 1978.

<sup>30</sup> [W. G. WARD], *Intrinsic End of Civil Government*, «The Dublin Review», n.s., vol. I (1863), p. 110; l'identità dell'autore è fornita da ALTHOLZ, *The Dublin Review*, p. 91. Il confronto di Ward tra le due edizioni dell'opera di Godard presupponeva evidentemente che egli conoscesse puntualmente anche la prima.

<sup>31</sup> La seconda parte venne pubblicata nell'aprile 1865; cfr. [H. THOMPSON], *The Principles of '89*, «The Dublin Review», n.s., vol. III (1864), pp. 253-77; n.s., vol. IV (1864), pp. 279-302; sull'identità dell'autrice cfr. ALTHOLZ, *The Dublin Review*, pp. 94-5. Harriet Diana Calvert era la moglie del pubblicista cattolico Edward Healy Thompson, allora uno dei due vice-direttori della «Dublin Review».

cattolico relativamente a quei fantomatici principî. Come Godard, anche la Thompson constatava e deplorava l'uso deformante che gli «infidel revolutionists» facevano del sintagma, brandendolo come un'arma contro la Chiesa, ma riconosceva altresì che molti cattolici francesi, i quali «have had to battle foot by foot for liberty, by making use against their opponents of the very principles which the latter have put forward and invoked», si erano lasciati andare a un'esaltazione troppo assoluta di quella libertà e di quei principî. Vista la confusione che si era prodotta, l'autrice riteneva non fosse inopportuno proporre ai lettori inglesi «a slight examination of the Declaration of Rights promulgated in '89»<sup>32</sup>, messa nella forma di un dialogo tra quattro personaggi immaginari, dietro i quali si adombravano non solo le diverse posizioni politico-religiose in gioco, ma anche delle personalità cattoliche reali. Vi erano infatti un «Padre», cioè un gesuita italiano, che rappresentava i redattori della «Civiltà cattolica» e ne esprimeva le dottrine intransigenti; un «Abbé» francese che incarnava piuttosto scopertamente la persona e le idee cautamente liberali del Godard seconda maniera, proponendo «the acceptance of the “Principles” with a Catholic interpretation»; un «Marquis» egualmente francese, che, con altro titolo nobiliare ma con le stesse idee cattolico-liberali, evocava Montalembert; e infine un «German Professor», «not a little imbued with liberalism, both political and religious», il quale poteva forse alludere a Döllinger e si faceva portavoce dello spirito filosofico originale della *Déclaration* e dei costituenti<sup>33</sup>.

Mentre l'«Abbé» si limitava sostanzialmente a dispensare citazioni scolastiche, che l'autrice desumeva dall'opera di Godard, nel dialogo la parte del leone spettava al «Padre», che aveva sempre l'ultima parola e riusciva a smontare con disarmante facilità e autorevolezza gli argomenti e le obiezioni del marchese e del professore. Ma le battute del gesuita immaginario non erano inventate di sana pianta dalla Thompson, bensì traducevano fedelmente i concetti e talvolta perfino le stesse parole degli articoli di Curci, variamente rielaborati e ritagliati per rispondere alle esigenze del dialogo; analogamente, molte delle battute «messe in bocca» al marchese e al professore erano desunte, in negativo, dagli argomenti di Curci<sup>34</sup>. Le tesi della «Civiltà cattolica» sui principî del 1789 venivano così riproposte e pienamente condivise dalla «Dublin Review». Quella adesione non risultava però da un'esplicita presa di posizione, bensì dalla stessa evidenza dialettica costruita dalla Thompson: poiché le idee espresse del «Padre» trionfavano su tutte le altre e mostravano di conformarsi fedelmente alla vera dottrina della

---

<sup>32</sup> [THOMPSON], *The Principles of '89*, pp. 255-6.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 256.

<sup>34</sup> Bisogna però precisare che la Thompson non faceva mai riferimento, né in nota né nel testo, agli articoli di Curci; alcuni elementi testuali confermano però che l'autrice conosceva anche gli articoli sulle conquiste del 1789, visto che il loro contenuto era riassunto in una lunga battuta del «Padre» (cfr. *ivi*, pp. 289-90).

Chiesa, esse si presentavano di conseguenza come le più sicure e le più vere, le sole che ogni buon cattolico fosse tenuto a condividere<sup>35</sup>.

Nell'ottica degli ultramontani inglesi, dunque, i «principles of '89» erano doppiamente da rigettare: non solo – come aveva provato la «Civiltà cattolica» – per la loro incompatibilità essenziale con la dottrina della Chiesa e la visione della società che essa esprimeva, ma anche per la loro totale estraneità alla cultura politica dell'Inghilterra, la quale, nonostante le recenti seduzioni democratiche, che la spingevano a soffiare incautamente sui focolari di rivoluzione in giro per l'Europa, non poteva a nessun costo assoggettarsi all'idea di autorità sottesa a quei principi. Ancora una volta, era il buon «Padre» ad esprimere la linea dottrinalmente ma anche politicamente ortodossa della rivista, e questa volta le parole che gli venivano messe in bocca erano tutte farina del sacco dell'autrice inglese:

*The principles of '89 are, in England, virtually repudiated by its traditions, by its history, by its manners, by its laws. It has never swept away, as we have seen France do, its political and social heritage. The basis of its free constitution was laid in Catholic times, and has been retained, notwithstanding the national alienation from the Church. Again, France was able to carry her revolutionary banner at the head of her legions and sow her principles broadcast over Europe; but England occupied a hostile position during the triumph of the first revolution, which tended, of course, to strengthen her opposition to the new doctrines of her Gallican neighbours. To this day, notwithstanding that reprehensible policy by which the Government of that country fans the spirit of revolt in foreign lands, and this mainly from its anti-Catholic sympathies with the revolutionists, and from its hatred of the Papacy, and in despite of many large concessions in the direction of democracy, England has not adopted the principles of '89<sup>36</sup>.*

### 1.3 Circolazione e fortuna dell'opera di Godard nell'Italia conciliatorista

Se Curci e i redattori della «Dublin Review» si riferivano all'opera di Godard in maniera sostanzialmente strumentale, utilizzandola come pretesto bibliografico per svolgere considerazioni più ampie e generali sui principi del 1789, ma senza mostrarsi realmente interessati a discutere le argomentazioni del professore francese, esse trovarono invece maggior credito e fortuna in quegli ambienti ecclesiastici italiani che auspicavano una riconciliazione tra Roma

---

<sup>35</sup> La seconda parte dell'articolo della Thompson si chiudeva, in maniera un po' brusca, dopo la discussione sulla questione della sovranità e della sua trasmissione; non venivano quindi affrontati gli articoli della *Déclaration* relativi alla libertà religiosa e della stampa. Da un lato si potrebbe ipotizzare che l'autrice avesse intenzione di discutere quei temi a un terzo articolo, che non fu pubblicato; dall'altro è comunque vero che nell'ultima battuta il «Padre» dice: «I cannot close this meeting [...]» (ivi, p. 301), il che sembrerebbe escludere un'eventuale prosecuzione, ed è quindi lecito pensare che la Thompson avesse deciso fin dall'inizio di affrontare nel suo articolo solo le questioni strettamente politiche connesse ai principi del 1789.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 293-4 (corsivi miei): rispondendo a un'obiezione del «Marquis», il «Padre» voleva così dimostrare che la solidità socio-politica dell'Inghilterra non dipendeva dal fatto di essere protestante, ma dal mantenimento della «free constitution» che si era data «in Catholic times», cioè dalla sua immunità rispetto ai principi del 1789.

e la causa nazionale e, più in generale, tra la Chiesa e le aspirazioni di riforma e rinnovamento intra ed extra-ecclesiale imposte dai tempi nuovi; quegli ambienti, insomma, influenzati dagli ideali giobertiani e rosminiani, che si possono qualificare – secondo l’accezione allargata proposta da Francesco Traniello – come conciliatoristi<sup>37</sup>.

Pressoché sconosciuta prima del 1862, fu proprio la condanna dell’Indice a conferire visibilità all’opera di Godard in ambito italiano. Tra i primi a darne notizia fu l’anonimo corrispondente romano del «Mediatore», il quale, alla metà del maggio 1862, rendeva conto, per i lettori della rivista passagliana, dello spirito del libro recentemente censurato. Convinto esaltatore delle «immortali opere di Gioberti e di Rosmini, [...] fonti purissime di scienza viva, alle quali attingendo, gl’Italiani rinnoveranno l’accordo della religione e della scienza, e sentiranno di essere cattolici e italiani ad un tempo, senza avere bisogno di parricidi olocausti per amore della patria o della Chiesa», il corrispondente lodava il lavoro del professore francese e lo iscriveva nel solco di quella stessa tradizione di pensiero, sostenendo che esso esprimesse «l’etica, il giure e la politica che discend[evano] dalla metafisica» formulata nelle opere dei due filosofi italiani. Se gli scopi e il contenuto dell’opera erano giudicati ineccepibili e tali da renderne la «disamina interna [...] utilissima sotto ogni aspetto», qualche riserva era invece sollevata sul metodo adottato da Godard, ritenuto poco scientifico:

L’autore – scriveva il corrispondente del «Mediatore» – si dimostra nella scrittura, nelle tradizioni e nella patristica di erudizione non comune, ma il suo sistema lo rivela di quell’antica scuola, la quale aveva ridotta la teologia ad un affare di testi, a una questione di critica e di ermeneutica, e nulla più. Il suo libro

---

<sup>37</sup> Traniello propone infatti di definire il conciliatorismo non in termini meramente istituzionali, cioè come desiderio di conciliazione tra Italia e S. Sede, di rapporti tra Stato e Chiesa, ma, più ampiamente, «come l’espressione e il prodotto di uno sforzo di adeguamento del cattolicesimo alle esigenze religiose, alle categorie mentali, alle aspirazioni etico-politiche di una società caratterizzata da nuove forze in ascesa», identificandolo quindi con un fenomeno dalle profonde radici religiose e culturali, storicamente risalente rispetto al porsi della questione romana propriamente intesa; cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970, pp. 11-6; citazione a p. 11. Quindici anni prima, Maria Luisa Trebiliani intendeva invece in senso più limitato la nozione di “conciliatorismo”, circoscrivendone il fenomeno al decennio 1860-70 e distinguendolo dalle posizioni di principio del coevo cattolicesimo liberale franco-belga, largamente temporalista, per cui preferiva parlare di “clero nazionale”; cfr. M. L. TREBILIANI, *Indicazioni su alcuni gruppi del clero nazionale italiano nel decennio 1860-70*, «RSR», 68 (1956), pp. 561-75. Occorre notare, però, che la Trebiliani, a distanza di venticinque anni, ricorreva in maniera onnicomprensiva al concetto di “cattolicesimo liberale”, contrapponendolo a quello di “cattolicesimo intransigente”, per indicare le molte correnti («giobertiano, neoguelfo, rosminiano, passagliano, patriottico-nazionale, conciliatorista, transigente») del clero che cercava faticosamente di conciliare, secondo le parole di Arturo Carlo Jemolo, «sentire cattolico e sentire liberale»; cfr. EAD. *Clero liberale e intransigente nel Risorgimento italiano*, in *Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877)*, a cura di L. Bosio e G. Manzoli, Mantova 1980, pp. 235-58; citazione a p. 236. Marcella Deambrosis preferiva invece separare il riformismo ecclesiale propriamente inteso dalla conciliazione Stato-Chiesa, due poli che erano invece connessi tra loro nella nozione di conciliarismo di Traniello; cfr. M. DEAMBROSIS, *Conciliatoristi e riformisti italiani dell’Ottocento*, «RSR», 49 (1962), pp. 272-312, in part. pp. 271-3. Sulla questione terminologica cfr. ampiamente P. G. CAMAIANI, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo conciliatorista*, «RSLR», 11 (1975), pp. 72-105, che discute, oltre le tesi di Traniello, quelle di Jemolo ed Ettore Passerin d’Entrèves sull’opportunità di parlare di cattolicesimo liberale nel caso italiano, pubblicate in «Rassegna storica toscana», 4 (1958), pp. 239-50 e 287-307.

infatti si limita ad essere un raffronto materiale fra la formula dei principî proclamati dall'assemblea costituente francese e taluni testi di san Tommaso, del Suárez e del Liguori. Invano speri di rintracciarvi una struttura scientifica, la quale vi manca assolutamente; è questa mancando, possiamo dire che dell'opera non se ne avvantaggerà gran fatto la scienza<sup>38</sup>.

Ciò non toglieva però valore all'impresa tentata da Godard e anzi doveva incoraggiare a seguirne l'esempio, cosicché, «ritornando sull'idea dell'autore francese, veramente buona, e maneggiandola in diverso modo, applicandovi cioè l'ingegno filosofico necessario tanto al cultore delle scienze sacre quanto a quello delle profane», se ne potevano trarre benefici effetti, senza curarsi delle censure inflitte da un tribunale ormai «travolto nel giuoco degli umani maneggi e fatto strumento di mondana politica», giacché ormai solo l'opinione pubblica poteva essere «giudice supremo delle dottrine che si attengono al sociale incivilimento»<sup>39</sup>. Esortato dal suo corrispondente romano ad addossarsi questa benemerita opera di chiarificazione, Passaglia ne esaudì i voti solo in minima parte, e con ritardo: pur recensendo polemicamente il discorso di Nardi dopo quasi un anno dalla sua pubblicazione, «Il Mediatore» non ritornò più sull'opera di Godard, né sui principî del 1789<sup>40</sup>.

Fu invece negli ambienti del conciliatorismo veronese, influenzati dall'impronta rosminiana, che l'opera del professore francese ricevette maggior attenzione, fu tradotta in italiano e poté così trovare una qualche circolazione nell'Italia settentrionale. Della traduzione si fece promotore e autore Giovan Battista Carlo Giuliani, canonico della cattedrale di Verona e bibliotecario della biblioteca capitolare<sup>41</sup>. Proveniente da una nobile famiglia scaligera, Giuliani aveva studiato per alcuni anni a Roma, nel 1829-32, e là aveva conosciuto Antonio Rosmini, dalle cui idee fu profondamente influenzato e con cui rimase in rapporti di filiale amicizia fin alla morte del roveretano<sup>42</sup>. Ritornato a Verona per concludervi gli studi teologici e ricevere l'ordinazione, egli si era dedicato a diverse attività caritatevoli ed era quindi divenuto titolare

---

<sup>38</sup> «Il Mediatore», 1 (1862), vol. I, pp. 670-1, corrispondenza del 14 maggio 1862; si direbbe che il corrispondente fosse romano, o comunque ben inserito negli ambienti romani.

<sup>39</sup> Ivi, p. 671.

<sup>40</sup> Cfr. [C. PASSAGLIA], *Esame di un discorso di Monsignor Nardi sui principî dell'ottantanove*, «Il Mediatore», 2 (1863), vol. I, pp. 74-83, 111-7 e 145-51. Passaglia si limitava a confutare fattualmente le principali asserzioni di Nardi (con puntali richiami testuali), concludendo sulla sua incompetenza a trattare la questione. Non è stato possibile verificare se i principî del 1789 o l'opera di Godard furono fatti oggetto di qualche analisi particolare sul giornale passagliano «La Pace», pubblicato a Torino dal 1° gennaio 1863 al 31 agosto 1864.

<sup>41</sup> Su Giuliani cfr. i contributi raccolti in *Il canonico veronese conte G. B. Carlo Giuliani (1810-1892). Religione, patria e cultura nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di G. P. Marchi, Verona 1994, in part. quello di R. CONA, *Il canonico Giuliani: carità intelligente e Risorgimento*, pp. 11-112.

<sup>42</sup> Si conservano a Verona 12 lettere di Rosmini a Giuliani, comprese tra il 1831 e il 1850; cfr. BCVR, *Giuliani*, 567, fasc. «Rosmini», già largamente edite da G. BIADEGO, *Antonio Rosmini a Verona*, in ID., *Discorsi e profili letterari*, Milano 1903, pp. 199-254.

della parrocchia di S. Maria in Organo, che abbandonò nel 1856 quando fu eletto nel capitolo cattedrale. Membro attivo e convinto del gruppo rosminiano veronese, di cui era capofila Francesco Angeleri e a cui appartenevano il rettore Giambattista Santi e vari professori del seminario vescovile (come Settimo Arrighi e Antonio Missiaglia)<sup>43</sup>, Giuliani, «non filosofo ma innamorato e studioso di ogni cosa bella»<sup>44</sup>, si era però astenuto dal prender parte alle dispute dottrinali e filosofiche intercorse nei primi anni Cinquanta intorno alle opere del Roveretano, in concomitanza con il tentativo dei gesuiti di farle condannare in blocco da Roma. A partire del 1848 egli si era progressivamente avvicinato alle aspirazioni risorgimentali e liberali condivise da molti esponenti del clero lombardo-veneto, annodando rapporti più o meno stretti con gli ambienti conciliatoristi di Mantova, dominati dalla figura del vescovo Corti, di Milano, dove era in contatto con il canonico Giovan Battista Avignone, anima della Società ecclesiastica e del periodico il «Conciliatore»<sup>45</sup>, e anche di Torino, dove nei primi anni Sessanta erano punto di riferimento Passaglia e il suo «Mediatore», a cui il canonico veronese era abbonato<sup>46</sup>. Sotto l'influenza di questi rapporti, già dai primi anni Sessanta Giuliani era giunto su posizioni cautamente antitemporaliste, o comunque piuttosto critiche nei confronti della politica pontificia, le quali gli avevano procurato qualche difficoltà con l'ordinario locale: nel giugno 1860 si era dovuto discolpare con il vescovo di Verona Riccabona dall'accusa di aver emesso «dottrine e parole sconvenienti al carattere di sacerdote, non che di buon cattolico»<sup>47</sup>, e nell'autunno 1862 aveva destato forte malcontento, sia in Riccabona, appena trasferito alla sede di

---

<sup>43</sup> Sul movimento rosminiano a Verona, oltre al già citato Biadego, cfr. D. GALLIO, *Temi e figure della questione rosminiana a Verona in documenti dell'archivio Mazzini*, in *Miscellanea di studi mazziniani. Nel centenario della morte di don Nicola Mazzini (1796-1865)*, vol. I, Verona 1966, pp. 371-452; R. BESSERO-BELTI, *Rosmini e Verona nelle vicende storiche del periodo 1831-1855*, «Rivista rosminiana», 62 (1968), pp. 143-69; D. GALLIO, *Profilo di Francesco Angeleri, caposcuola dei rosminiani a Verona*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, pp. 275-87; e P. BERTEZZOLO, *Francesco Angeleri. Un rosminiano veronese (1821-1892)*, Verona 1992.

<sup>44</sup> BIADEGO, *Antonio Rosmini a Verona*, p. 217.

<sup>45</sup> Segretario del vescovo Corti, nel settembre 1859 Avignone si era trasferito a Milano dove partecipò subito alla creazione della Società ecclesiastica milanese, di orientamento conciliatorista e liberale, la quale venne sciolta nel novembre 1862 per l'ostilità del vicario capitolare Carlo Caccia Dominioni e dello stesso Pio IX; dal gennaio 1860 al luglio 1862 la Società ebbe come organo periodico «Il Conciliatore». Su queste vicende cfr. L. AMBROSOLI, *Profilo del movimento cattolico milanese nell'Ottocento*, «Rivista storica del socialismo», 3 (1960), n. 11, pp. 690-2, M. BERTAZZOLI, *I conciliatoristi milanesi e il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa nel 1860-1861*, «La Scuola cattolica», 90 (1962), pp. 307-30, TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 271-7, e G. COLOMBO, *La Società ecclesiastica di Milano (1860-1862)*, «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», 2 (1971), pp. 295-364. Su Avignone cfr. anche la voce di F. TRANIELLO in DBI, 4 (1962); vari articoli pubblicati da Avignone sul «Conciliatore» furono riediti postumi in *La Chiesa senza il potere temporale*, dissertazione dell'ab. Avignone, Milano 1870. Le lettere di Avignone a Giuliani, relative al periodo 1851-63, si trovano in BCVR, *Giuliani*, 555, fasc. «Avignone».

<sup>46</sup> Cfr. Giuliani a Marco Marchi, 9 aprile 1864, minuta in BCVR, *Giuliani*, 562, fasc. «Giuliani»: «fatemi avere li miei numeri tutti del *Mediatore* an. corr. [anno corrente], a' quali [h]o diritto». Sull'evoluzione politico-religiosa di Passaglia cfr. A. GIOVAGNOLI, *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour*, Brescia 1984.

<sup>47</sup> Giuliani a Riccabona, 26 giugno 1860, minuta in ASVR, *Giuliani*, 6, fasc. «Velleità di accuse fatte contro di me al mio buon vescovo».

Trento, sia nel nuovo vescovo Canossa, la sua decisione di firmare l'indirizzo imposto a tutto il clero veneto contro l'opera antitemporalista del prete bellunese Angelo Volpe<sup>48</sup>, aggiungendovi però, a mo' di postilla, la dichiarazione di volersi sempre attenere alla «dottrina di S. Agostino: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*»<sup>49</sup>.

Dedito prevalentemente all'attività letteraria ed erudita, Giuliani non era certo uomo di combattimento: più che partecipare, penna alla mano, alle controversie politico-religiose del suo tempo, egli aveva saputo costruirsi un'ampia rete di relazioni personali ed epistolari, grazie alla quale raccoglieva e scambiava idee, informazioni e soprattutto libri e riviste; in questo senso, egli aveva la stoffa e l'inclinazione più del divulgatore che del polemista. La traduzione dell'opera di Godard dovette verosimilmente apparirgli come l'occasione per dare finalmente un contributo positivo al movimento conciliatorista, senza però esporsi eccessivamente, trattandosi di un'opera approvata e riveduta da Roma. In realtà, Giuliani s'imbatté in *Les principes de 89 et la doctrine catholique* in maniera fortuita e quasi accidentale: informato da alcuni giornali della pubblicazione del libro, egli aveva tentato di procurarselo a Milano, ma invano, per cui aveva dovuto farselo spedire direttamente da Parigi; dopo lunga attesa, il canonico veronese aveva ricevuto l'opera desiderata, ma con una certa sorpresa si rese conto di avere tra le mani l'esemplare di una seconda edizione corretta, della quale non era a conoscenza. Non potendo apprezzare l'entità delle modifiche apportate alla prima edizione, che egli non aveva mai letto, Giuliani rimase positivamente colpito da un'opera che, nonostante la censura e la correzione dell'Indice, rimaneva fedele al «santissimo suo fine di propugnare gli interessi veri e ben intesi

---

<sup>48</sup> Angelo Volpe, da pochi mesi fuggito a Faenza, pubblicò nel giugno 1862 l'opuscolo *La questione romana e il clero veneto* (Faenza 1862; riedito in *Carteggio Volpe-Cavalletto (1860-1866)*, raccolto e annotato da L. Briguglio, Padova 1963, pp. 82-6), nel quale lasciava intendere che tutto il clero veneto nutrisse sentimenti antitemporalisti e liberali. Il 16 agosto 1862 il cardinal vicario Patrizi trasmise al patriarca di Venezia Trevisanato l'ordine di far sottoscrivere al clero di tutte le diocesi venete una protesta contro Volpe, da redigersi a cura dai singoli vescovi. Su queste vicende cfr. L. BRIGUGLIO, *Saggio introduttivo*, in *Carteggio Volpe-Cavalletto*; A. STELLA, *Giurisdizionalismo e antitemporalismo del clero padovano (1850-1866)*, «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere e arti», 77 (1964-65), parte III, pp. 393-459, in part. pp. 434-59; A. GAMBASIN, *Il clero padovano e la dominazione austriaca, 1859-1866*, Roma 1967, pp. 120-8 e *passim*; G. DE ROSA, *Cattolici e liberali veneti di fronte al problema temporalistico e alla questione romana*, in *Cattolici e liberali veneti di fronte al problema temporalistico e alla questione romana*, a cura di E. Reato, Vicenza 1972, pp. 9-28; e F. VENDRAMINI, *Angelo Volpe. Sacerdote, patriota, educatore*, Belluno 2001.

<sup>49</sup> Cfr. G. C. GIULIARI, *Breve Appendice al Maudit*, s.d. [ma 1865], in ASVR, *Giuliani*, 13, fasc. «Breve appendice al Maudit»: «Sotto all'indirizzo contro il libro dell'ab. Volpe il canonico Giuliani, che non aveva mai letto quel libro che era stomacato di quelle ridicole e bugiarde misure adottatesi nel Veneto contro il Volpe, presa la penna scrisse: Batta Carlo Giuliani canonico sta e starà sempre, coll'aiuto di Dio fino alla morte, col S. Padre, il vicario di G. C. e l'episcopato, seguendo però la dottrina di S. Agostino *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*! Chiamato dal vescovo [Canossa], rimproveratagli la sua dottrina avversa al temporale, mons. Giuliani protestava al vescovo che tranne qualche discorso privato, e con espressioni al tutto temperate e rispettose e affettuose verso la S. Chiesa ed il pontefice, non poteva accusarsi di pubblicista imprudente; prometteva che si asterrebbe anche dai discorsi privati». Riccabona scrisse una lettera molto risentita a Giuliani, attribuendo al suo «mal esempio [...] il grave scandalo cagionato da altri sette sacerdoti veronesi, i quali o non vollero sottoscrivere, od apposero alle loro firme osservazioni indegne», e lo esortò a «rimediarvi con qualche atto pubblico»; Riccabona a Giuliani, 15 novembre 1862, ivi, 6, fasc. «Velleità di accuse fatte contro di me al mio buon vescovo».



della S. Chiesa cattolica collo studiarsi di conciliare la libertà coll'autorità, il progresso colla giustizia, l'odierna civiltà colla religione vera di [Gesù Cristo]» e non rinunciava a «voler pur dimostrare come *i principî dell'89, bene spiegati, si concilia[ssero] benissimo col diritto naturale, e non avversa[ssero] le dottrine della Chiesa cattolica*». Per di più, il fatto che una simile opera fosse uscita, in quell'«epoca d'estrema e pericolosa lotta [...], colla sanzione di Roma» la rendeva un vero «tesoro» d'apologetica, degno di essere conservato con «le opere di Balmes, del P. Ventura e d'altri». Certo, alcuni capitoli avrebbero meritato qualche nota esplicativa o aggiunta, perché a Giuliani pareva dicessero troppo poco, ma quelle poche mancanze erano non solo scusabili ma anzi comprensibili e necessarie, giacché l'autore, pur di ottenere l'approvazione di Roma, aveva di certo dovuto rinunciare a scrivere tutto «quanto avrebbe pensato e voluto». Per tutte quelle ragioni, il canonico riteneva «opportunissima la pubblicazione in italiano [di quel] santo volume» e nell'agosto 1863 spedì una lettera a Godard, che egli credeva ancora vivo, domandandogliene formale autorizzazione<sup>50</sup>. La risposta da Langres, firmata da Jean-Baptiste Lamy, si fece attendere per due mesi, ma recò la positiva notizia che il defunto abbé non aveva «fait aucunes convention qui [pût] s'opposer» al progetto di traduzione del canonico<sup>51</sup>.

In realtà Giuliani non aveva atteso tutto quel tempo prima di mettersi all'opera; già sei giorni dopo aver scritto a Godard, infatti, egli fece stampare a Verona un annuncio editoriale che pubblicizzava l'operazione e apriva le sottoscrizioni agli interessati: la traduzione del libro di Godard, descritto in termini molto elogiativi, sarebbe stata suddivisa in fascicoli, distribuiti ai futuri associati ogni dieci-quindici giorni<sup>52</sup>. Si trattò però di un'iniziativa effimera, che morì poco dopo essere stata lanciata, poiché Giuliani, ritornando sui suoi passi, giudicò preferibile far stampare l'opera lontano da Verona, «per motivi prudenziali economico-politico-religiosi» – come annotò su una copia dell'annuncio<sup>53</sup>. Quali potevano essere quei motivi? Sicuramente pubblicare un'opera di quel tenore sarebbe risultato più difficile e rischioso sotto il regime di censura del Veneto austriaco che nel regno d'Italia; ma vi erano anche motivi di ordine più squisitamente ecclesiastico. Giuliani non poteva infatti pubblicare la sua traduzione senza la preventiva autorizzazione del suo vescovo, Luigi di Canossa, con il quale in quel periodo non

---

<sup>50</sup> Cfr. Giuliani a Godard, 14 agosto 1863, minuta in BCVR, *Giuliani*, 562, fasc. «Giuliani», da cui sono tratte le precedenti citazioni; il canonico chiedeva inoltre al professore di Langres di «consentir[gli] anche in seguito una epistolare confidente relazione». Oltre a quella in italiano, si trova nel fascicolo una minuta in francese, che ne è traduzione abbastanza libera e che denota nel futuro traduttore un'ortografia traballante e una conoscenza piuttosto incerta della lingua francese.

<sup>51</sup> Lamy a Giuliani, 11 ottobre 1863, in BCVR, *Giuliani*, 562, fasc. «Lamy».

<sup>52</sup> Cfr. *I principî dell'89 e la dottrina cattolica dell'abate Leone Godard*, Verona, 20 agosto 1863; due copie in BCVR, rispettivamente, PR.C. 10/03 e PR.C. 14/10.

<sup>53</sup> Cfr. BCVR, PR.C. 10/03.

correvano rapporti molto sereni, per colpa di alcune controversie canonicali<sup>54</sup>; informato del progetto, il prelato si mostrò fin da subito scettico, ritenendo che l'argomento fosse «pericoloso» e che l'ingegno del canonico sarebbe stato più proficuamente impiegato nel «dar fuori opere d'altro genere, di più pratica utilità», ma non negò apertamente il suo assenso, limitandosi a dire, per mezzo del cancelliere vescovile, che «non si pronuncia[va] pel sì, né pel no»<sup>55</sup>. Giuliani non volle cogliere l'implicita dissuasione contenuta in quella risposta pilatesca e continuò per la sua strada, ma forse, proprio per questo, ritenne preferibile e prudente evitare di pubblicare la traduzione proprio sotto il naso e nella giurisdizione canonica di Canossa.

L'iniziativa non iniziava quindi sotto i migliori auspici, ma Giuliani non parve curarsene particolarmente. Egli mise subito in moto le sue relazioni per cercare un buon editore a Milano o a Torino. Dal capoluogo lombardo gli risposero prima Avignone, il quale gli confermò che nessuno stava pensando in quel momento a tradurre l'opera di Godard e lo incoraggiò a perseverare nei suoi intenti<sup>56</sup>, poi il letterato Francesco Longhena, che lo avvertì di aver proposto invano la traduzione a diversi stampatori e gli suggerì di rivolgersi all'editore milanese Pogliani o al torinese Marietti, pur deplorando che «i tempi [...] troppo libertini e sfrontati» rendessero scarsamente appetibile sul mercato un'opera che menava vanto dell'approvazione romana<sup>57</sup>. Alla fine, nel dicembre 1863 il canonico veronese riuscì ad accordarsi con l'editore milanese Vincenzo Maisner, editore-patriota veneziano che aveva partecipato alle lotte della

---

<sup>54</sup> Sul prelato, in gioventù stretto amico di Giuliani, cfr. R. CONA, *Figura ed opera del vescovo Luigi di Canossa*, in *La visita pastorale di Luigi di Canossa nella diocesi di Verona (1878-1886)*, Roma 1983, vol. I, pp. V-LXVI.

<sup>55</sup> Dichiarazione di Giuliani, 31 maggio 1864, minuta in ASVR, *Giuliani*, 13, fasc. «Breve appendice al Maudit»; le parole citate rientrano in un brano che Giuliani preferì cassare in un secondo momento; gli eventi sono narrati negli stessi termini anche in GIULIARI, *Breve Appendice al Maudit*, *ibid.*

<sup>56</sup> Cfr. Avignone a Giuliani, 23 settembre 1863, in BCVR, *Giuliani*, 555, fasc. «Avignone»: «Del libro di cui mi scrive, qui non si pensa a traduzione o riproduzione: forse le persuasioni di quell'autore sembrano qui abbastanza diffuse perché non si creda urgente il bisogno di questo apostolato. Io ho un'opinione contraria. Ad ogni modo ella farà opera egregia occupandosene, e la verità difesa le ne saprà grado come d'opera buona» (corsivo mio). Traniello nota che Avignone cercò una «sintesi di esigenze riformatrici e di libertà religiosa» e operò così «uno dei tentativi più coerenti e riusciti di sposare una serie di esigenze innovatrici endo-ecclesiastiche, a dettar le quali il rosminiano aveva ancora larga parte, con l'acquisizione, in senso cattolico, dei principî dell'89»; il canonico lombardo, infatti, inquadrava le esigenze di riforma religiosa «in una più netta e decisa accettazione dell'ideologia liberale moderna, dei frutti e dei principî stessi della Rivoluzione francese, visti come la trascrizione giuridica moderna del "dogma" cristiano dell'uguaglianza»; TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 278-80 (corsivi miei). Era quindi comprensibile che le idee di Godard potessero risultare scontate, se non limitative, nell'ambiente frequentato da Avignone.

<sup>57</sup> Cfr. Longhena a Giuliani, 29 novembre 1863, in BCVR, *Giuliani*, 563, fasc. «Longhena»: «Bisognerebbe per altro, a parer mio, cambiare il manifesto; mettere in evidenza lo scopo del libro, omettere tutto ciò che si riferisce alla sanzione della corte di Roma. Roma, Pio IX, il cattolicesimo, nel caos attuale d'ogni libertinaggio, sono da rispettarsi nel silenzio della propria coscienza, mirarvi ad ogni fine, ma non adoperarli a sanzionare col manifesto le pubblicazioni che tendono giustamente ad onorarli e confermarli» (corsivo mio). Su di lui cfr. la voce di P. CACCIA, in DBI, 65 (2005). Giuliani aveva già preso contatti con la ditta Boniardi-Pogliani, ma questa aveva declinato la proposta adducendo di avere già troppo lavoro; cfr. Giovambattista Pogliani a Giuliani, 4 settembre 1863, in BCVR, *Giuliani*, 557, fasc. «Boniardi-Pogliani». Su questa casa editrice cfr. le notizie raccolte in *Editori italiani dell'Ottocento. Repertorio*, a cura di A. Gli Marchetti *et alii*, Milano 2004, vol. I, pp. 177-8.

repubblica nel 1848-49, si era compromesso con i circoli mazziniani ed era stato condannato a morte, quindi al carcere, dalle autorità austriache nei primi anni Cinquanta, trasferendosi a Milano verso il 1860<sup>58</sup>. L'editore, però, accettò di pubblicare la traduzione senza averla letta del tutto; solo più tardi, quando la stampa era già in fase avanzata e si correggevano le bozze, egli si rese conto, quasi per caso, di quale fosse l'effettivo tenore dell'opera e lo trovò «così contrario alle [sue] opinioni» che decise di non apporre il suo nome sul frontespizio, per non sembrar avallare e condividere le idee di Godard<sup>59</sup>. Lo stesso Giuliani, in effetti, si era dovuto accorgere in corso d'opera che su diversi punti esse erano sensibilmente distanti dalle proprie, forse un po' più di quanto egli non credesse inizialmente di poter accettare, e scrisse pertanto a Lamy, chiedendogli alcuni chiarimenti e ventilando la possibilità di aggiungere delle note esplicative, specialmente ai capitoli VIII (sul potere legislativo) e X (sulla libertà religiosa; ma da Langres gli fu risposto che, per rispettare le intenzioni di Roma e dello stesso Godard, si doveva tradurre e pubblicare l'«ouvrage, comme il est, sans rien ajouter»<sup>60</sup>, cosicché non se ne fece nulla di note e spiegazioni supplementari.

Giuliani cercò di ovviare alla cosa chiarendo le proprie idee in un'apposita *Prefazione del traduttore*. In realtà, più che usare parole proprie, egli si servì di quelle altrui, costruendo la sua prefazione come una sorta di collage di citazioni, che lasciava chiaramente trasparire le coordinate nazional-liberali del suo pensiero. Egli partiva dunque constatando, con il Gioacchino Ventura del *Discorso funebre pei morti di Vienna* (1848) – messo all'Indice nel 1849<sup>61</sup> –, la naturale

---

<sup>58</sup> Cfr. Maisner a Giuliani, 12 gennaio 1864, in BCVR, *Giuliani*, 563, fasc. «Maisner». Su Maisner cfr. *Da Venezia a Theresienstadt. Memorie di Vincenzo Maisner*, Milano 1884, e i cenni in E. CECCHINATO, *La rivoluzione restaurata. Il 1848-1849 a Venezia fra memoria e oblio*, Padova 2003, pp. 380-1 e in A. BERNARDELLO, *Venezia nel Regno Lombardo-Veneto. Un caso atipico (1815-1866)*, Milano 2015, *ad indicem*.

<sup>59</sup> Cfr. Maisner a Giuliani, 7 febbraio 1864, in BCVR, *Giuliani*, 563, fasc. «Maisner». Sul frontespizio fu lasciato solo il nome della tipografia «Già Boniotti» di Francesco Gareffi; cfr. *Editori italiani dell'Ottocento*, vol. I, pp. 178 e 605. La traduzione vide la luce a Milano nel marzo 1864. Giuliani cercò di assicurarle la maggior diffusione possibile, spedendone copia ai suoi principali corrispondenti e, tramite essi, alle personalità di spicco che potevano esserne interessate: ad esempio, ne fece inviare diverse copie a Passaglia, sperando che il suo giornale «La Pace» ne avrebbe parlato, e ai padri rosmignani di Stresa (cfr. Giuliani a Marco Marchi, 9 aprile 1864, copia ivi, 562, fasc. «Giuliani»; e Maisner a Giuliani, 12 aprile 1864, ivi, 563, fasc. «Maisner»). In totale ne furono stampate 2.000 copie, che l'editore pensava di smerciare soprattutto in Veneto e in Trentino; cfr. Maisner a Giuliani, 1° e 24 marzo 1864, *ibid.* Il canonico cercò di sfruttare la traduzione per farsi conoscere a livello internazionale; egli scrisse infatti all'arcivescovo di Parigi Darboy, al vescovo di Magonza Ketteler e a Döllinger – con i quali non aveva mai avuto contatti in precedenza – e propose loro di tradurre in italiano le rispettive opere, presentando la sua versione di Godard quasi come garanzia e una prova della sua serietà e capacità; cfr. Giuliani a Darboy e Ketteler, minute e appunti s.d. [ma 1864]; Giuliani a Döllinger, 15 settembre 1864, minuta in BCVR, *Giuliani*, 562, fasc. «Giuliani». Sulla lettera a Döllinger, l'unica di cui si possa accertare l'effettiva spedizione, cfr. DEAMBROSIS, *Conciliatori e riformisti italiani*, p. 285n. Giuliani non risulta però aver mai tradotto alcun'opera di quegli autori; del resto, come rivelava lui stesso a Döllinger, egli era «non pratico della lingua alemanna».

<sup>60</sup> Lamy a Giuliani, 17 dicembre 1863, in BCVR, *Giuliani*, 562, fasc. «Lamy».

<sup>61</sup> Sulla messa all'Indice cfr. MARTINA, vol. I, pp. 369-71, e H. H. SCHWEDT, *Religione e libertà: un motto di G. Ventura nei conflitti del cattolicesimo tedesco*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, a cura di E. Guccione, Firenze 1991, vol. I, pp. 163-204.

e inarrestabile pulsione dei popoli «verso un reggimento cristian-libero, e liberal-cristiano», e la necessità per la Chiesa di rimanere al passo con quel movimento per non esserne scalzata («se la Chiesa non marcerà coi popoli, non per questo i popoli si fermeranno nella lor marcia, sì bene moveranno senza la Chiesa, fuori della Chiesa, contro anche la Chiesa!»)<sup>62</sup>. La Chiesa non aveva però nulla da temere dal continuo progresso verso la libertà, né l'aveva mai dottrinalmente condannato, come Giuliani credeva di veder provato nel già ricordato *Discours sur la situation de l'Eglise* di Maret (1862), di cui riassumeva puntualmente le argomentazioni<sup>63</sup>. Era quindi indubbio che «in ordine ai principî, non [avesse] luogo alcuna vera opposizione della Chiesa contro le leggi politiche e sociali delle nazioni moderne» e Giuliani ne approfittava, in chiave nazional-patriottica, per affermare che

presso i migliori pubblicisti cattolici si ebbero sempre come teoremi incontrastabili:

1. Che i popoli non sono soggetti capevoli né di signoria né di proprietà.
2. Che i territori degli Stati non sono né po[sso]no essere in comune proprietà di chicchessia.
3. Che i popoli sono di sé medesimi e al comune loro bene, come a proprio fine, ordinati.
4. Che i territori infine appartengono solo ai popoli e allo Stato, del quale il principe è membro nobilissimo, ma non signore e proprietario<sup>64</sup>.

Quindi, entrando nel vivo dell'argomento affrontato da Godard, Giuliani si lanciava in un'accorata perorazione dell'Ottantanove, esaltato come un'epoca di progresso, un'epoca – parafrasando Tocqueville – «di giovinezza, di entusiasmo, di fierezza anche, ma di passioni che aspiravano ad un fine generoso»: «Con tutti i suoi errori, le sue disorbitanze – continuava il canonico – l'89 non sarà certo mai dimenticato: la sua memoria turberà sempre il sonno a tutti coloro che agognano a tenere assopita, corrotta, serva la umanità»<sup>65</sup>. Ad essere meritevole di riconsiderazione da parte cattolica non era però solo l'Ottantanove, ma la rivoluzione francese in quanto tale; seguendo un articolo di Passaglia, inserito sul «Monitore» nel gennaio 1864, Giuliani sosteneva infatti che, anziché «maledire» la rivoluzione «in ogni sua parte», si doveva invece «ravvisare [in essa] quello spirito di innovazione che è uno di que' fatti costanti i quali suppongono una cagione pure costante», per cui era lecito e necessario «cercare quali

---

<sup>62</sup> Cfr. G. C. GIULIARI, *Prefazione del traduttore*, in L. GODARD, *I principî dell'89 e la dottrina cattolica*, trad. dal francese sulla ristampa corretta e aumentata di Parigi del 1863, Milano 1864, p. VI. Le citazioni sono leggermente difformi rispetto agli originali; cfr. G. VENTURA, *Introduzione e protesta dell'autore*, in ID., *Discorso funebre pei morti di Vienna recitato il giorno 27 novembre 1848 [...] in Roma*, Roma 1848, p. VII.

<sup>63</sup> Cfr. GIULIARI, *Prefazione del traduttore*, pp. VI-VIII.

<sup>64</sup> Ivi, p. VIII.

<sup>65</sup> Ivi, p. IX. Giuliani citava da A. DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, Paris 1860 [1856], p. 331: «C'est 89, temps d'inexpérience sans doute, mais de générosité, d'enthousiasme, de virilité et de grandeur, temps d'immortelle mémoire, vers lequel se tourneront avec admiration et avec respect les regards des hommes».

cagioni interne ed esterne abbiano fatto talvolta traviare l'uomo nell'opera dell'innovazione, non condannare l'innovazione in se stessa, come effetto dell'eresia e del peccato»<sup>66</sup>. Quanto ai principî del 1789, Giuliari si chiedeva se essi dovessero essere visti come il portato dell'empietà e dell'eresia e se la Chiesa li avesse «recisamente e totalmente condannati», e si dava una risposta del tutto negativa:

A persuadermi che no – scriveva – mi valse lo studio de' nostri sommi maestri, la lettura posata delle stesse pontificali encicliche. Nelle opere poi del Balmes, del Rosmini e del Ventura riconfermai le mie convinzioni. Lessi altrove che l'attuale vescovo di Parigi [Darboy] nella sua pastorale di congedo agli antichi suoi diocesani afferma che calunnia il cattolicesimo chi lo dice contrario a vera libertà. Sibour asseriva che un cattolico potrebbe, dovrebbe rispettare l'anarchia stessa, se l'anarchia potesse essere un governo. Mons. Parisis disaminò come casi di coscienza la libertà di stampa, di coscienza, di reggimento politico, la separazione dei poteri, la democrazia, e approvò.

La seconda edizione dell'opera di Godard, revisionata sotto gli occhi dei teologi romani che «la placitarono per al tutto sana e cattolica»<sup>67</sup>, forniva un autorevole sostegno alle idee di Giuliari e dimostrava che la compatibilità tra i principî del 1789 e la dottrina cattolica si poteva affermare e difendere anche sotto gli occhi di Roma e del papa, e con il loro assenso. Giuliari compiva qui un'evidente forzatura, seppur almeno in parte inconsapevole, visto che egli non conosceva né il contenuto della prima edizione né i motivi della sua messa all'Indice, e andava così a ingrossare le fila di quei commentatori, più o meno interessati, che leggevano nel *placet* romano un implicito riconoscimento della piena conformità dell'opera riveduta alle posizioni dell'autorità ecclesiastica; quella forzatura, se sfruttava i margini di ambiguità insiti nella correzione romana dell'opera, era altresì indizio della mentalità conciliatorista ancora moderata di Giuliari, il quale, pur disapprovando l'assolutizzazione delle pretese infallibiliste e temporaliste del papa, non rifiutava però, anzi sollecitava, la sanzione della sua autorità magisteriale, anche in questioni non strettamente dogmatiche, quando questa sembrava avallare tesi e posizioni affini alle proprie e poteva quindi essere citata a scorno di intransigenti e anti-liberali. Proprio per questo Giuliari aveva voluto tradurre l'opera di Godard senza aggiungervi alcuna postilla, pur essendovene qua e là bisogno, «per poter presentare questo libro e dire massime a certuni: Leggete; se non vi fidate di Balmes, di Rosmini, di Ventura, *qui è tutta dottrina licenziata da Roma, approvata, benedetta dal sommo pontefice Pio IX*»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> GIULIARI, *Prefazione del traduttore*, p. X. Il secondo passo è una citazione da [C. PASSAGLIA], *Della vera e della falsa rivoluzione*, «Il Mediatore», 3 (1864), vol. I, pp. 149-50. Si badi che nel passo Passaglia si riferiva alla riforma protestante, mentre era Giuliari ad estenderne il significato alla «rivoluzione francese co' suoi principî dell'89».

<sup>67</sup> GIULIARI, *Prefazione del traduttore*, pp. XI-XII.

<sup>68</sup> Ivi, p. XIII (corsivo mio).

Difficile non accorgersi della forte diversità di contenuti e toni che separava la *Prefazione* di Giuliani dalla seconda edizione dell'opera di Godard. Tra le due sembravano esserci molto poco in comune, al di fuori della generica volontà di difendere la conciliazione tra Chiesa e civiltà moderna: sia Giuliani che il Godard seconda maniera si mostravano consapevoli della necessità di operare distinzioni e chiarimenti, ma il canonico veronese era di certo più incline a sottoscrivere quelle espresse da Maret nel suo discorso alla Sorbona che quelle concordate a Roma dal professore di Langres. Proprio come negli ambienti cattolico-liberali francofoni, quindi, anche in quelli di certo conciliatorismo italiano l'edizione corretta di Godard appariva meritevole di attenzione non per il suo valore intrinseco, ma per la spendibilità polemica della legittimazione che essa sembrava aver ricevuto a Roma<sup>69</sup>. Quanto al contenuto, esso restava largamente insoddisfacente e rappresentava un punto di partenza più che di arrivo. Facendo propri i desideri del «Mediatore», anche Giuliani auspicava infatti che «qualche bella intelligenza, ossequiosa alla fede cattolica e al tempo stesso compresa delle imperiose presenti necessità» riprendesse in mano le questioni affrontate da Godard e le trattasse in maniera maggiormente filosofica, esigenza tanto più necessaria visto che «questo nuovo lavoro filosofico intorno ai principî dell'89» era svolto proprio allora «da un famoso periodico [la «Civiltà cattolica»], secondo le teorie di una certa scuola», ma senza compiere «il fine santissimo ch'erasi proposto l'abate Godard»<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Non a caso «Il Messaggiere di Rovereto», organo dei cattolici conciliatoristi trentini, allora interdetto dal vescovo di Trento Riccabona, nel recensire la traduzione citava ampi brani della *Prefazione* di Giuliani, ma non rendeva conto di nessuna delle idee di Godard; cfr. D.S., *I principî dell'89 e la dottrina cattolica*, «Il Messaggiere di Rovereto», 18 giugno 1864. Sulla condanna del giornale, animato dal sacerdote Giovanni a Prato, cfr. B. RIZZI, *Di alcune pastorali del principe vescovo di Trento dal 1863-1870*, in *Cattolici e liberali veneti*, pp. 383-92. Una recensione alla traduzione comparve nell'aprile 1864 anche sul giornale milanese «Il Carroccio», nuovo organo del conciliatorismo locale (1863-64), a firma del sacerdote Luigi Vitali, già segretario della Società ecclesiastica e redattore del «Conciliatore», nonché autore del volume polemico *Le piaghe della Chiesa milanese* (Milano 1863), ma non è stato possibile procurarsela; cfr. Maisner a Giuliani, 12 aprile 1864, in BCVR, *Giuliani*, 563, fasc. «Maisner». Sul giornale cfr. M. BERTAZZOLI, *I riformisti milanesi del «Carroccio» (1863-1864)*, ivi, 92 (1964), pp. 123-53. «Il Mediatore» invece non ne fece parola.

<sup>70</sup> GIULIARI, *Prefazione del traduttore*, p. XIV. Occorre qui ricordare incidentalmente che la pubblicazione non autorizzata della traduzione di Godard fu tra le ragioni addotte dal vescovo Canossa per motivare la sua decisione di sospendere Giuliani dalla predicazione e dalla confessione; in realtà quella sanzione fu provocata soprattutto dai sospetti di antitemporalismo e dalla fronda ostinata che Giuliani sobillò e guidò in seno al capitolo veronese per difenderne i diritti contro alcune nomine fatte dal vescovo e ritenute abusive; sulla controversia, conclusasi entro l'estate 1865, dopo un lungo braccio di ferro, con il ritiro della sospensione cfr. G. P. MARCHI, *Un vescovo e un canonico a confronto: Luigi Canossa e G. B. Giuliani*, «Atti e memorie dell'Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona», s. VI, 27 (1975-76), pp. 129-33, e CONA, *Il canonico Giuliani*, pp. 61-74.

## 2 La “lezione” di Godard e l’accentuazione delle divergenze cattolico-liberali

### 2.1 Un manifesto divisivo? I discorsi di Montalembert a Malines (1863)

Gli eventi romani della primavera-estate 1862 non passarono senza influire profondamente sugli orientamenti e gli equilibri interni della redazione del «Correspondant». Quegli eventi, infatti, furono considerati e giudicati in maniera piuttosto diversa dai collaboratori del periodico, così come diverse furono le conclusioni e le lezioni per il futuro che essi credettero di doverne trarre. Se, come già si è detto, il gruppo cattolico-liberale riunitosi nel 1855 intorno al nuovo «Correspondant» si presentava di per sé come un raggruppamento di personalità e intellettuali che esprimevano idee politiche e posizioni religiose non sempre facilmente omologabili, come una «famille d’esprits»<sup>71</sup> liberali e sensibili alle esigenze moderne più che come una rigorosa scuola di pensiero, questa diversità di vedute parve accentuarsi particolarmente a partire dall’autunno del 1862; beninteso, non si verificarono brusche rotture o separazioni, ma quelle che prima erano solo delle sfumature, maggiori o minori accentuazioni discorsive sull’aspetto pratico piuttosto che teorico nelle questioni affrontate, cominciarono sempre più a tradursi, di fronte al radicalizzarsi dell’intransigenza romana, in orientamenti programmatici e in proposte operative tendenzialmente divergenti.

Si delinearono così, nella redazione del «Correspondant», due linee diverse, i cui principali esponenti furono rispettivamente Montalembert e Foisset. Da una parte, la distanza tra le loro posizioni si misurava sul piano strategico. Come si è detto, Montalembert aveva visto nell’*affaire* Godard e nel tentativo intransigente di far condannare in blocco le libertà moderne una conseguenza della debolezza, della divisione e dell’incertezza mostrate negli ultimi tempi dal fronte cattolico-liberale e in generale moderato; ragionando in termini di puri rapporti di forza, e senza tenere nel dovuto conto la nuova situazione creata dalla questione romana, il conte era convinto che la S. Sede avrebbe mostrato maggiore cautela nel prendere posizione contro le loro idee, se i gruppi di pressione che le sostenevano in Francia si fossero mostrati compatti e motivati, mentre invece la loro frammentazione e il loro silenzio li avevano resi sempre più irrilevanti a Roma, e quindi “sacrificabili”. Montalembert ne traeva la persuasione che, per scongiurare le censure pontificie di cui si vociferava in maniera sempre più insistente e di cui l’elenco di proposizioni erronee distribuito ai vescovi venuti a Roma era preoccupante

---

<sup>71</sup> Cfr. su questo punto R. AUBERT, J.-B. DUROSELLE, A. C. JEMOLO, *Les libéralisme religieux au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Relazioni del X congresso internazionale di scienze storiche*, vol. V, Firenze 1955, pp. 305-6; *Le libéralisme catholique*, textes choisis et présentés par M. Prélôt, et F. Gallouédec Genuys, Paris 1969, p. 24; J. GADILLE, J.-M. MAYEUR, *Les milieux catholiques libéraux en France: continuité et diversité d’une tradition*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J. Gadille, Grenoble 1974, p. 185.

annuncio, bisognasse “mostrare i muscoli” e riprendere un atteggiamento aggressivo contro «Le Monde» e gli intransigenti franco-romani. Di parere diametralmente opposto si mostrava Foisset, il quale leggeva le recenti vicende romane con ben altre lenti e giudicava sconsigliabile e pericolosa per i cattolici liberali un’eccessiva sovraesposizione polemica, proprio nel momento in cui Roma ne pesava attentamente ogni loro parola e gli avversari non aspettavano che un passo falso o un’imprudenza – quale era stata, a suo avviso, la recensione all’opera di Godard – per poterne denunciare pubblicamente l’eterodossia. Lanciarsi in controversie infuocate o, ancor peggio, in avventate rivendicazioni di principio costituiva il modo più sicuro per attirarsi le censure di Roma; al contrario, la situazione richiedeva di tenere un basso profilo e di insistere pubblicamente più sui punti di contatto con i cattolici di ogni orientamento, anche quelli intransigenti, che sugli elementi di divisione e reciproca incomprensione. Montalembert, però, non si lasciava convincere: in una lettera del marzo 1863, egli criticava apertamente, e con una certa amarezza, la “pusillanimità” di Foisset, lamentandosi di non essere seguito dal comitato di redazione del «Correspondant», e imputava l’erosione progressiva del credito e dell’autorevolezza del gruppo alla sua incapacità di reagire in maniera decisa e coordinata alle provocazioni e agli attacchi di Veuillot e dei suoi sodali:

*C’est une question de stratégie.* Je persiste à trouver que la mienne a été bonne, et la seule bonne! Vous savez qu’il m’en coûte infiniment peu de reconnaître mes erreurs, quand j’en suis convaincu. Mais je suis à mille lieues de comprendre que j’ai fait une faute en donnant dès novembre 1862 le signal de la résistance au veuillotisme et en maintenant depuis lors, toutes les fois que j’en ai trouvé l’occasion, la protestation légitime et nécessaire de la bonne foi et du bon droit contre la plus cynique palinodie et la plus révoltante domination dont l’histoire de l’Eglise offre le spectacle. *Tout le mal vient de ce que je n’ai pas été suivi.* [...] Soyez bien sûr que si vous, si Riancey, si Lenormant, si le P. Lacordaire surtout, si l’évêque d’Orléans, vous m’aviez tous imité, marché hardiment sur l’ennemi, et frappé à coups redoutables sur ses côtés vulnérables, dès l’origine de son audacieuse exploitation, son empire eut été ébranlé et très amoindri: *Rome elle-même, qui pactise toujours avec la force, lorsque le dogme et la conscience ne sont pas en jeu, eut hésité à nous sacrifier.* Mais chacun s’est tenu coi; on n’est intervenu qu’un à un et l’un après l’autre [...]. Nos adversaires au contraire ont eu l’audace, cette arme souveraine qui est, Dieu sait pourquoi, l’apanage exclusif des coquins ici-bas. Les honnêtes gens en sont dépourvus à un point tout à fait inintelligible pour moi. C’est là le sceau de leurs défaites et de leurs humiliations méritées<sup>72</sup>.

Reagire alle nuove minacce che si profilavano all’orizzonte ricorrendo alla stessa tattica pavida e attendista significava per Montalembert perseverare nell’errore e privarsi dell’unico vero strumento difensivo: «Bien loin de croire avec vous que le Correspondant a compromis son autorité par des *excès polémique anti-veuillotiste*, je maintiens que cette polémique est sa *seule*

<sup>72</sup> Montalembert a Foisset, 30 marzo 1863, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 236 (corsivi miei).



*raison d'être*, et que les pages que vous déplorez sont les seules, ou à peu près, qui auront une valeur historique». La speranza di Foisset di poter tenere a bada Roma e i critici intransigenti cercando di nascondere le proprie posizioni e di smussare i motivi di contrasto era solo una pia illusione e non avrebbe fatto altro che incoraggiare i loro avversari: «Notez bien que toute votre prudence ne vous conciliera pas un seul suffrage dans le camp ennemi. Leur flair ne les trompe jamais; ils savent parfaitement que vous n'êtes pas à eux, et cela suffit pour que vous soyez un reprouvé à leurs yeux»<sup>73</sup>.

Ma le divergenze in seno alla redazione del «Correspondant» riguardavano anche punti più strettamente sostanziali e di contenuto. Come si è detto, il periodico, per opera di Broglie, aveva reagito alla condanna di Godard riposizionando la rivendicazione della libertà moderne su un piano meramente pratico e rinunciando ad argomentazioni di principio. Se per alcuni quella scelta rispondeva a una necessità strategica, per altri (*in primis*, per Foisset) essa traduceva una più intima convinzione: quella, cioè, che non si potesse rivendicare la libertà di culto come un valore e un diritto naturale, né presentare come ideale una società aconfessionale e religiosamente pluralistica, senza con ciò porsi in aperto e insanabile contrasto non solo con il magistero papale presente e recente, ma con l'intera tradizione ecclesiale. Spingersi oltre il riconoscimento della libertà religiosa come puro diritto positivo, modulabile secondo i bisogni dei tempi ma in sé non assoluto, significava mettersi fuori dall'ortodossia ed esporsi a una inevitabile sanzione da parte dell'autorità ecclesiastica. Se Foisset era perfettamente convinto e consapevole di ciò, lo stesso non si poteva dire di Montalembert e di Cochin che in maniera confusa e incerta sentivano di non potersi accontentare di un riconoscimento così parziale e limitato. Certo, essi sapevano di non potersi arrischiare in petizioni di principio su quel punto controverso, tantomeno in quel delicato momento storico, ma, pur restando sul terreno pratico, non rinunciavano a tentare un superamento discorsivo, per così definirlo, di quella demarcazione, in attesa di tempi e condizioni migliori.

Queste divergenze di strategia e di contenuti trovarono un intenso momento di espressione – se non di vera e propria esplosione – durante la preparazione dei due celebri discorsi che Montalembert tenne il 20 e il 21 agosto 1863 al congresso dei cattolici belgi di Malines<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibid.* Le dure critiche di Montalembert erano state causate dall'impostazione troppo conciliante e “irenica” che Foisset stava dando alla biografia di Lacordaire, della cui stesura era stato incaricato. L'opera fu pubblicata solo diversi anni dopo; cfr. TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 voll., Paris 1870. Sulla gestazione dell'opera cfr. H. BOISSARD, *Théophile Foisset, 1800-1873*, Paris 1891, pp. 221-42, dove non si fa però il minimo riferimento alle tensioni e alle divergenze che la sua stesura suscitò, su alcuni punti, tra Foisset e Montalembert e Foisset e Dupanloup, come testimoniano le rispettive corrispondenze.

<sup>74</sup> Sull'organizzazione e la tenuta dei tre congressi cattolici di Malines (1863, 1864 e 1867) cfr. J.-L. SOETE, *Structures et organisations de base du parti catholique en Belgique, 1863-1884*, Louvain 1996, pp. 21-146.

Per quanto pronunciati a titolo esclusivamente personale, quei discorsi sarebbero stati visti – e furono effettivamente visti<sup>75</sup> – come una sorta di manifesto della linea condivisa da tutto il gruppo cattolico-liberale parigino, ragion per cui Montalembert ne fece preventivamente conoscere il testo agli altri collaboratori del «Correspondant» e lo discusse con alcuni di loro, pur riservandosi piena libertà di decisione<sup>76</sup>. Le sue intenzioni, nel preparare quell'importante intervento pubblico, corrispondevano alle sue profonde convinzioni: per quanto tutti gli consigliassero massima prudenza, egli era convinto che bisognasse «rester soi», che non avrebbe guadagnato nulla se avesse trasformato il suo tono «aggressif dans la forme [...] en celui d'un diplomate» e che fosse stata proprio «la timidité misérable des catholiques libéraux en France et en Belgique qui [avait] fait la force du veuillotisme», per cui era «absolument nécessaire de changer d'allures à cet égard». Certo, egli non intendeva andare a Malines «pour y faire un coup de tête»: «J'y vais – scrisse a Foisset – pour poser notre programme. Mais sans l'envelopper de bandelettes comme une momie»<sup>77</sup>. Foisset sapeva benissimo ciò a cui alludeva Montalembert parlando di «bandelettes», e non mancò d'inquietarsene. Incaricato dall'amico di rivedere la forma e il contenuto dei discorsi, egli lo scongiurò di non eccedere i limiti stabiliti dalla dottrina cattolica e di non avventurarsi sul terreno delle questioni teologiche:

je vous adjure, le plus tendrement que je puis, de bien surveiller, de bien peser vos paroles au point de vue de l'orthodoxie. L'Eglise ne doit pas condamner, elle doit même accepter la liberté des cultes partout où elle la trouve établie; mais *elle ne peut reconnaître que cette liberté soit de droit naturel, c'est-à-dire que le droit naturel soit violé partout où elle n'existe pas*. L'Eglise ne peut admettre qu'elle ait violé le droit naturel lorsqu'elle a consacré sous Innocent III, au Concile général du Latran, le principe que les hérétiques seraient recherchés, poursuivis et livrés au bras séculier dans le cas où leur culpabilité serait constatée. *On l'Eglise est infaillible, ou elle n'est rien. Si elle s'est trompée dogmatiquement une seule fois, l'autorité de ses décisions doctrinales sont annulées*. Pensez-y bien<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. tra gli altri L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, Poitiers-Paris 1886, vol. II, p. 197.

<sup>76</sup> Sui discorsi di Montalembert e le reazioni che suscitarono cfr. E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, pp. 347-77, R. AUBERT, *L'intervention de Montalembert au congrès de Malines en 1863*, «Collectanea Mechliniensia», 35 (1950), pp. 524-51, MARTINA, vol. II, pp. 315-35, e D. MOULINET, *Présentation*, in CH. DE MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre, précédé de Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Paris 2010, pp. 266-84. Nel primo discorso, di carattere più generale, Montalembert sosteneva la necessità pragmatica di conciliare cattolicesimo e democrazia, nella quale egli individuava l'essenza della «société nouvelle», e di correggere gli eccessi di questa temperandola con la vera libertà che solo la Chiesa poteva insegnare. Nel secondo discorso, si concentrava sul tema della libertà dei culti, definita come «l'application pratique et sociale de la liberté de conscience», e sosteneva, con argomenti storici e politici, la necessità di accordarla sul terreno del diritto comune, come un diritto per tutti, anche nei paesi a maggioranza cattolica; egli rivendicava inoltre l'indipendenza della Chiesa dallo Stato, indipendenza che non andava però confusa con una separazione assoluta. Sul contenuto dei discorsi cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 349-57.

<sup>77</sup> Montalembert a Foisset, 1° agosto 1863, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 243.

<sup>78</sup> Foisset a Montalembert, 30 luglio 1863, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451 (corsivi miei).

Foisset ribadiva quindi la linea dell'ortodossia, facendo balenare davanti agli occhi del suo intemperante amico il rischio di spingersi persino oltre le idee difese da Godard nella sua prima edizione e già inequivocabilmente condannate da Roma: «*La liberté des cultes, la liberté de la presse ne sont point de droit naturel, elles sont de droit positif. Là-dessus, si vous allez au-delà de cette assertion, tous les théologiens sont contre vous, tous, y compris l'abbé Godard et Mgr de Ketteler. [...] Qu'il soit bien entendu que nous acceptons les libertés belges, que nous les tenons pour inviolables dans l'avenir, comme dans le présent, que nous les défendons comme on défend son patrimoine, mais ne disons rien qui incrimine les législations contraires à l'égalité des cultes. Rien ne nous oblige à nous expliquer contre ces législations, inter quas se range celle de l'Eglise*»<sup>79</sup>. Il conte rimaneva però fermo nei suoi propositi, e se assicurava a Foisset di non volersi affatto «brouiller avec la théologie ni avec la hiérarchie», nondimeno si lasciava andare a considerazioni che mal celavano una certa insofferenza, se non le tracce di un aperto spirito di ribellione: «Je ne connais pas le canon du Concile de Latran que vous me citez, mais je ne puis pas admettre que l'Eglise ait érigé en dogme le devoir ou la nécessité de persécuter les hérétiques. *Si je croyais cela, je cesserais d'être catholique, car cette idée me fait horreur*»<sup>80</sup>.

Anche Broglie si mostrò fin dal principio molto preoccupato dal tono dei discorsi che Montalembert stava redigendo: «alarmé des hardiesses de son ami, il prévint que son langage allait susciter des tempêtes et le supplia de le modifier», ma senza successo<sup>81</sup>. Egli riproverava a Montalembert di difendere il principio della libertà assoluta dei culti, ritenendola ideale per tutti i tempi e tutti i contesti sociali, e di porsi così in formale contrasto con la dottrina della Chiesa; in particolare contestava «l'affirmation, énoncée toujours avec le même caractère de vérité absolue, que l'honneur des catholiques les obligeait à laisser entrer et même à introduire eux-mêmes la liberté des cultes là où elle n'avait jamais existé, et où l'unité religieuse subsistait encore». Per Broglie, insomma, il conte, pur facendo mostra di voler affrontare la questione da un punto di vista meramente pratico, finiva per abbandonare «complètement le terrain de l'hypothèse [...] pour se jeter à corps perdu sur celui de la thèse»<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>80</sup> Montalembert a Foisset, 4 agosto 1863, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 244 (corsivo mio). Nella stessa lettera scriveva: «Songez qu'il s'agit bien moins pour moi de persuader l'assemblée de Malines et d'y être applaudi, que d'écrire [sic] ainsi en public mon testament politique, car c'est évidemment la dernière fois que j'aurai l'occasion de parler ainsi *coram populo*, et qui donne toujours plus de solennité que l'impression faite à loisirs».

<sup>81</sup> LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 348. Nelle sue memorie Broglie sostiene invece di aver potuto leggere il secondo discorso di Montalembert, quello espressamente dedicato al tema della libertà religiosa, solo il giorno prima della sua lettura davanti ai partecipanti del congresso e di averne lungamente discusso con il conte quella stessa notte; cfr. A. DE BROGLIE, *Mémoires du duc de Broglie*, vol. I, Paris 1938, p. 304.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 305. Bisogna però fare la giusta tara alle memorie di Broglie, che furono scritte dopo la sconfessione dei discorsi di Malines da parte di Pio IX e dopo la *Quanta cura* e il *Sillabo*. Del resto, egli stesso puntualizzava che «ce n'était pas au point de vue théorique ou dogmatique que j'essayais de faire comprendre à Montalembert

Ben altre impressioni e incoraggiamenti giunsero invece a Montalembert dalla parte di Cochin, il quale fu tra i primi ad essere consultati e a leggere la prima stesura dei discorsi, alla metà del luglio 1863. Non soltanto egli mostrava di apprezzarne il contenuto e l'impostazione («Je trouve le texte de votre discours très heureusement formulé»), ma esortava anche l'autore «à dilater encore ce sujet, grâce à [son] merveilleuse connaissance de l'histoire» e soprattutto servendosi «un peu aussi de la philosophie». Per Cochin, infatti, non si trattava solo di «faire accepter la liberté moderne» ai cattolici, mostrando loro che essa era ormai «indispensable à leur liberté religieuse, la seule au fond dont ils se soucient»; non si trattava solo di dimostrare che «le régime de l'Eglise libre dans l'Etat libre est la nécessité du présent, car l'Eglise est liée partout; la ressource de l'avenir, car l'Eglise est barrée en tous lieux par le régime contraire»; ma, soprattutto, bisognava mettere in rilievo che, se «historiquement le nouveau régime [avait succédé] à l'ancien», ciò aveva anche una ragion d'essere “filosofica”, poiché «l'ancien [avait] produit son effet». Certo Cochin non pretendeva di proiettare anacronisticamente sul passato il regime di libertà affermatosi solo da alcuni decenni, né di giudicare alla luce di quelle epoche e contesti storicamente lontani e differenti; riteneva però che l'azione del cristianesimo sugli uomini avesse come scopo quello di renderli sempre più «capable[s] de liberté», per cui se in passato «la foi s'était fondée par l'autorité», essa non poteva oggi «se répandre que par la liberté». Questa nozione di progresso mediante il cristianesimo, prossima a quella espressa dieci anni prima da Ozanam, faceva Cochin pienamente convinto della necessità di accogliere l'antico e il nuovo regime sociale nella pienezza della loro «succession historique et logique». Ma per Cochin quella successione era un fenomeno irreversibile, socialmente e umanamente, che andava compreso nelle sue intime ragioni e accettato non come una fase transitoria, ma come un dato di fatto insuperabile: esso non era l'esito di una decadenza, ma di una naturale e necessaria evoluzione, generata dall'azione stessa del cristianesimo. Per esprimere il senso di quella irreversibilità, Cochin utilizzava una metafora eloquente, paragonando il regime pre-rivoluzionario a un vascello alla deriva e il papa al suo comandante:

le naufrage est complet, et si c'est au commandant du navire échoué à quitter le bord le dernier, c'est aussi à lui à planter bientôt son pavillon de chef et de pilote sur le nouveau navire, dès qu'il sera (ce qui n'est pas tout à fait encore) propre à prendre la mer. Nous assistons au transbordement; *ne perdons pas de temps aux pompes, et au sauvetage de la vieille carcasse. Ne sauvons que les tables de la loi et la boussole*<sup>83</sup>.

---

le danger de la voie où il s'engageait. Je me bornais à des considérations de prudence et d'utilité pratique»; ivi, p. 306.

<sup>83</sup> Cochin a Montalembert, 14 luglio 1863, in H. COCHIN, *Augustin Cochin, 1823-1872. Ses lettres et sa vie*, Paris 1926, vol. I, pp. 339-40 (corsivo mio)

A riguardo Montalembert si mostrava in piena sintonia con Cochin. A più riprese, nei suoi discorsi di Malines, egli esprimeva idee analoghe: nel primo, ad esempio, affermava che «dans l'ordre ancien les catholiques n'[avaient] rien à regretter; dans l'ordre nouveau, rien à redouter»<sup>84</sup>, e nel secondo giudicava il nuovo regime «cent fois préférable à l'ancien régime, au régime où l'Eglise était complice ou domestique du pouvoir, où elle avait toujours besoin de la protection d'un maître qui lui faisait payer la rançon de cette protection au prix de son indépendance et de sa dignité». Sebbene Montalembert dicesse di non voler imporre il suo punto di vista a nessuno, né giudicare l'ortodossia di quei cattolici che la pensavano diversamente, nondimeno egli era convinto che la sua visione non fosse frutto di una mera preferenza soggettiva e personale, ma di una constatazione basata su evidenze storiche oggettive: «je ne blâme pas nos pères d'avoir regardé comme nécessaire, dans certains cas, l'emploi de la puissance coactive pour protéger la religion contre ses ennemis. Je dis seulement que ce système est désormais impossible»<sup>85</sup>; ed era la storia stessa a certificare quell'impossibilità.

Certo, Montalembert aveva cura – come gli avevano suggerito gli amici più apprensivi – di precisare che egli non faceva «de la théologie, mais de la politique et surtout de l'histoire», non intendeva esporre «une théorie absolue, mais une doctrine pratique tirée de la leçon des événements»<sup>86</sup>. Eppure, proprio restando su quel piano concreto, egli giungeva a negare l'idea che si fosse mai data un'epoca storica in cui la Chiesa aveva potuto costruire un regime sociale pienamente corrispondente al suo ideale, che vi fosse mai stato un «état normal» della società, in un'ottica rigidamente cattolica: «j'attends qu'on veuille bien me montrer dans l'histoire un temps et un pays où ce prétendu *état normal* ait existé, où l'Eglise ait été complètement satisfaite de ses relations avec le pouvoir et la société»<sup>87</sup>. Montalembert non si dissociava solo dalle nostalgie medievalescenti di tanti cattolici, che rimpiangevano e idealizzavano i tempi dei re cristianissimi e dell'unità di fede – nostalgie e rimpianti ai quali lui stesso non era andato immune<sup>88</sup> –, ma pareva quasi mettere in dubbio, proprio come aveva fatto Broglie nell'articolo del 1862, la convinzione stessa che esistesse un ideale, una “tesi” socio-politica cattolica,

---

<sup>84</sup> MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, p. 292.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, pp. 345-6 (corsivo mio).

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 328.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 345 (corsivo mio). Precedentemente Montalembert aveva detto: «Cet ancien régime avait son grand et beau côté: je ne prétends pas le juger ici, encore moins le condamner. Il me suffit de lui reconnaître un défaut, mais capital: il est mort, et il ne ressuscitera jamais ni nulle part»; *ivi*, p. 290.

<sup>88</sup> Si pensi al suo interesse per la santità medievale (cfr. CH. DE MONTALEMBERT, *Histoire de sainte Elisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe, 1207-1231*, Paris 1836, in part. l'*Introduction*, dove tracciava un quadro nostalgico e idealizzato della società medievale, in cui Giovanni Miccoli ha ravvisato una mitizzazione analoga a quella intransigente; cfr. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità* [1980], in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, 47-50), e per il monachesimo occidentale, al quale dedicò la sua principale opera storiografica (cfr. ID., *Les moines*

rispondente a criteri astratti e non concretamente definiti e contrattati secondo il continuo variare delle situazioni e dei bisogni. In questa concezione montalembertiana s'insinuava così una sorta di relativismo: non un relativismo dottrinale, ma un relativismo politico, che rifiutava il fissismo astorico di quanti volevano stabilire una volta per sempre le regole e i modelli del perfetto ordinamento sociale. Certo, Montalembert non voleva idealizzare la situazione attuale, di cui conosceva i pericoli e le incognite, ma neppure credeva si dovesse mitizzare un passato più o meno remoto, ergendolo a prototipo socio-politico universale<sup>89</sup>.

Questa impostazione fu profondamente criticata da Foisset. Egli rivendicava di sentirsi liberale «*usque ad medullas*»<sup>90</sup> e di provare orrore per qualsiasi violenza e coercizione in materia di coscienza, ma al contempo non poteva condividere il tentativo di Montalembert di delegittimare un modello sociale fondato sulla piena unità di fede e di culto, il quale rappresentava comunque l'ideale teologico di una «*société chrétienne*», e non gli nascondeva di non poter non rimpiangere quel modello, così come si era realizzato diversi secoli addietro: «*Votre formule que le catholicisme n'a rien à regretter dans l'ancien régime, rien à redouter dans le nouveau, est beaucoup trop absolue. Je regrette (et tout catholique doit regretter) l'unité de culte qui a existé en France jusqu'à François 1<sup>er</sup>*», scrisse all'amico dopo aver letto la prima stesura dei discorsi di Malines<sup>91</sup>. Il cuore del problema stava proprio nel diverso apprezzamento del cambiamento storico che si era verificato dal 1789 in poi e di come esso toccava il modo di porsi della Chiesa rispetto alla società. Per Cochin e Montalembert, quella cesura – comunque la si volesse giudicare – rendeva necessario un radicale cambio di paradigma, cioè il passaggio dal regime della coercizione e del braccio secolare a quello della piena e incondizionata libertà,

---

*d'Occident, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*, 7 voll., Paris 1860-77, sulla quale cfr. B. CATTANÉO-BRISSARD, *Montalembert et les Moines d'Occident*, in *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, sous la dir. de G. Be-douelle, Paris 1991, pp. 325-33). Più ampiamente su questi temi cfr. P. DE LALLEMAND, *Montalembert et ses amis dans le romantisme (1830-1840)*, Paris 1927, in part. pp. 342ss, A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris 1942, in part. pp. 219ss, e V. CONZEMIUS, *Montalembert et l'Allemagne*, «RHEF», 56 (1970), pp. 17-46.

<sup>89</sup> In una lettera posteriore di qualche mese ai discorsi di Malines, Montalembert affermava arditamente che l'esperienza storica aveva mostrato che lo stesso magistero dottrinale della Chiesa non era immutabile (ad esempio sull'usura, le decime, le immunità) e che era quindi soggetto a un necessario adattamento rispetto ai bisogni dei tempi; ciò valeva, a suo giudizio, anche per le condanne papali contro la libertà religiosa, le quali «[avaient] eu leur légitimité et leur nécessité autrefois, mais dont il [était] impossible de faire la loi générale et permanente de l'humanité»; Montalembert a Foisset, 7 gennaio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 268.

<sup>90</sup> Foisset a Montalembert, 11 luglio 1863, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

<sup>91</sup> Idem, 30 luglio 1863, *ibid.* (corsivo mio). Anche dopo che il congresso Foisset ribadì le sue convinzioni a Montalembert: «Je me sens aussi profondément tolérant que qui que ce soit; mais indifférent, non pas. Et il faut être indifférent pour ne pas souffrir dans l'intimité de sa conscience de voir des âmes se perdre comme il arrive par suite de la propagande protestante en Italie et en Espagne. Si j'étais pape, j'empêcherais la propagande protestante à Rome [...]. Je ne croirais pas attenter en cela à la liberté de conscience, mais seulement à la liberté du prosélytisme, et je me résignerais aux représailles du gouvernement russe contre le prosélytisme catholique, pourvu que le czar ne fit quoi que ce fût contre le libre exercice du culte catholique de la part de ses sujets de cette communion»; Foisset a Montalembert, 27 agosto 1863, *ibid.*

e i cattolici erano chiamati a prenderne atto e a sottomettervisi in tutti i contesti socio-politici, anche in quei pochi (come a Roma) in cui erano ancora dominanti e privilegiati. Per Foisset, invece, la sincera accettazione della libertà nei contesti multiconfessionali non implicava di «proclamer comme des vérités de tous les temps et de tous les lieux, comme éternels et imprescriptibles, des principes tout à fait modernes, qu'il faut observer de bonne foi partout où ils ont prévalu, pour que la paix publique dépende de cette observation, mais qu'on ne doit pas imposer sans nécessité aux peuples et aux gouvernements, qui ne les ont point encore admis». Solo così si poteva accettare «la société moderne avec sérénité, sans condamner la tradition de l'Eglise, l'enseignement de ses docteurs et sa conduite publique au moyen âge» ed essere veramente «de son temps sans cesser d'être avec S. Thomas et avec la logique»<sup>92</sup>. A una visione cattolico-liberale che privilegiava l'intelligenza storico-politica del cambiamento, se ne contrapponeva dunque un'altra, preoccupata di preservare la continuità teologica di un magistero e di una tradizione ecclesiale che non potevano non essere ininterrotti, immutabili, infallibili; proprio nell'incapacità di conciliare le sue idee con l'insegnamento teologico ufficiale Foisset individuava la principale debolezza dell'impostazione di Montalembert, la quale faceva dei discorsi di Malines la causa di ulteriori incomprensioni e divisioni intra-cattoliche, se non il fomite di future condanne:

Tant que vous n'aurez pas trouvé, comme Mgr de Ketteler, le trait-d'union entre les théologiens romains et nous, vous perpétuerez et vous aggraverez un malentendu désastreux. Vous provoquerez de nouvelles encycliques, dont les ennemis de l'Eglise se feront contre elle une arme terrible. Vous ne voyez qu'un des côtés de la situation; il faut tout voir; il faut se mettre à la place des *théologiens romains, qui ont à concilier le passé, le présent et l'avenir*<sup>93</sup>.

## 2.2 Tra “tesi” e “ipotesi”: tentativi di dialogo tra «Correspondant» e «Civiltà cattolica»

Le perplessità espresse da Foisset trovarono compiuta, seppur moderata, formulazione nell'articolo già citato che Curci pubblicò sulla «Civiltà cattolica» all'inizio dell'ottobre 1863: *Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne*. Partendo dalla constatazione che nel corso del

---

<sup>92</sup> Foisset a Montalembert, 11 febbraio 1863, *ibid.*

<sup>93</sup> Idem, 27 agosto 1863, *ibid.* Alcuni mesi dopo Foisset irrigidì il suo giudizio, accusando Montalembert e Cochin di volersi sostituirsi al papa nel definire il confine tra teologia e politica: «Il est avéré que non seulement le pape, mais l'immense majorité des théologiens romains, réprouve sur quelques points votre façon de voir. [...] Cette situation est mauvaise devant Dieu; car, si vous n'en tenez compte, elle implique de deux choses l'une, que vous vous croyez meilleur théologien que le Pape et ses conseils, ou que vous voyez mieux qu'eux où s'arrête le domaine de la théologie (c'est la prétention de Cochin comme la vôtre; c'était celle de ce malheureux abbé de La Mennais après l'encyclique, et vous savez où cette prétention l'a conduit)»; Foisset a Montalembert, 4 gennaio 1864, *ibid.* (corsivo mio).

congresso belga alcuni oratori avevano espresso «idee non al tutto accurate intorno a qualche punto di dottrina cattolica, e notantemente intorno alle così dette libertà moderne», il gesuita coglieva l'occasione per ribadire la posizione della Chiesa sull'argomento, proponendo per la prima volta quella distinzione tra “tesi” e “ipotesi”, impostasi definitivamente dopo il *Sillabo*, nella quale individuava un efficace strumento dialettico per «fare sparire una volta per sempre di mezzo ai cattolici un malaugurato dissidio, che dividendoli gl'indebolisce in un tempo»<sup>94</sup>.

Qualificata la tesi come «la dottrina universale che risponde all'intrinseca natura delle cose, e per conseguenza all'ordinamento sovrano del creatore», astrazione fatta da ogni caso speciale, Curci la identificava con quell'ordinamento socio-politico in cui solo la verità e la libertà del bene godevano di protezione e diritti, e i governanti si conformavano al magistero infallibile della Chiesa per impedire «nella pratica ciò che nella teorica non [potevano] considerare altrimenti che reo e condannevole», ordinando «la cosa pubblica ed esteriore per guisa che essa non pure non [nuocesse], ma [giovasse] positivamente all'interiore»<sup>95</sup>. Se tale condizione formava «lo stato perfetto, normale, ideale» di una società veramente cristiana, ciò non significava che quelle fossero «perfezioni e idealità di un altro mondo, foggiate a balocco dei contemplativi, e impossibili a recarsi giammai in pratica», poiché quelle norme di vita associata erano state «l'anima, la vita, e il nobile orgoglio delle società cristiane, e [avevano costituito] quella civiltà verace e grandiosa» della quale troppi cattolici parevano disconoscere i molti pregi e disperdere il prezioso retaggio<sup>96</sup>. Il fatto che il modello stabilito dalla tesi potesse risultare difficilmente realizzabile nel presente non sminuiva in nulla la sua veridicità e immutabilità, le quali si fondavano sui caratteri stessi della natura umana creata da Dio.

Se però si passava dal piano della tesi a quello dell'ipotesi, cioè si consideravano le cose e le situazioni non come avrebbero dovuto essere «secondo la divina ordinazione», ma come diventavano «per l'intreccio di circostanze talora fortuite, spesso colpevoli e sempre lamentabili, a rispetto di alcuni popoli e di alcuni paesi peculiari», allora la rigidità del modello ideale finiva necessariamente per piegarsi alle contingenze e la sua applicazione poteva essere anche notevolmente modificata<sup>97</sup>. L'introduzione della piena libertà di culto e di stampa in materia religiosa all'interno di società ormai confessionalmente pluraliste rientrava evidentemente in quella fattispecie, e risultava quindi del tutto ammissibile per i cattolici, sul piano dell'ipotesi, purché essi fossero ben consapevoli che l'accettazione di quella situazione non comportava

---

<sup>94</sup> [CURCI], *Il congresso cattolico di Malines*, pp. 134-5.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, p. 138.



la rinuncia all'ideale della tesi, «essendo manifesto che il disordine, [seppure] amplissimo nello spazio e diuturno nel tempo, non può diventare giammai quell'ordine, il quale non si ragiona dalle mutabili condizioni accidentali, ma sì veramente si raccoglie dalle immutabili ed essenziali, che dipendono dal sovrano Istitutore della natura»<sup>98</sup>. Per Curci, l'equivoco dei cattolici liberali francesi – ai quali riconosceva l'attenuante della rettitudine e della buona fede – stava proprio nel non dare il giusto valore a quella distinzione fondamentale, nel voler rivendicare come un principio – e non come un male minore – la libertà per tutti; il dissidio, però, poteva essere facilmente ricomponibile se quei cattolici avessero riconosciuto il carattere pratico e contingente della loro rivendicazione liberale:

Noi concediamo volentieri a loro che quelle libertà sieno da amarsi, da mantenersi dove sono, da procurarsi ancora dove non sono, *ogni qualvolta nelle condizioni speciali di un paese hanno vere e necessarie ragioni di essere*: ecco l'ipotesi. Ma essi abbiano la generosità di concedere a noi, o piuttosto la docilità di credere alla Chiesa la tesi; che cioè quelle ragioni di essere di cosiffatte libertà debbono riputarsi altamente lamentevoli: che esse medesime acchiudono disordini, i quali non possono a pezza essere compensati da quei qualsiasi vantaggi, onde alcuna volta riescono nel fatto feconde<sup>99</sup>.

Pur molto scettico nei confronti dei benefici realmente apportati dalle libertà moderne, l'articolo di Curci esprimeva posizioni non molto lontane da quelle di Foisset, suggerendo in sostanza quel «trait-d'union» tra accettazione (condizionata) delle libertà e fedeltà alla dottrina teologica della Chiesa di cui egli aveva lamentato l'assenza nei discorsi di Montalembert. La distinzione tra tesi e ipotesi, legittimata dell'autorevolezza della «Civiltà cattolica», sembrava offrire una soluzione per ricomporre non solo il dissidio intra-cattolico tra fautori e detrattori della libertà, ma anche le divergenze emerse tra i redattori del «Correspondant» dopo Malines, riportando la questione delle libertà moderne su un terreno esclusivamente pratico e riconducendo alla linea dell'ortodossia chi si era spinto troppo oltre.

All'inizio del 1864, di fronte alla concreta possibilità che i discorsi di Malines, denunciati a Roma da alcuni vescovi francesi, venissero messi all'Indice o comunque ufficialmente censurati<sup>100</sup>, e alla minaccia sempre incombente dell'enciclica che si stava preparando contro

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 140.

<sup>99</sup> Ivi, p. 144 (corsivo mio). Al termine dell'articolo Curci ribadiva questo punto in termini un po' più aspri: «Quelle libertà in ragione di tesi, cioè come principî universali riguardanti la natura umana per sé medesima e l'ordinamento divino, sono assolutamente condannevoli e iteratamente condannate dai romani pontefici, e nottamente dal sesto, dal settimo e dal nono, che dalla pietà presero il nome [cioè Pio VI, VII e IX]. Ma secondo la ragione d'ipotesi, cioè come provvedimenti appropriati alle speciali condizioni di tali e tali popoli, esse possono essere legittime e i cattolici le possono amare, difendere, facendo bella e utilissima opera, quando le usufruttuano, il più efficacemente che possono, in servizio della religione e della giustizia»; ivi, p. 149.

<sup>100</sup> Com'è noto, i discorsi di Malines furono da più parti segnalati all'attenzione di Roma, come contenenti dottrine contrarie all'ortodossia; il vescovo di Poitiers Pie sollecitò nell'ottobre 1863 l'intervento censorio della

le libertà moderne – la cui promulgazione, dopo i congressi cattolici di Malines e Monaco di Baviera, veniva nuovamente data per certa<sup>101</sup> –, Foisset pensò di sfruttare lo spiraglio aperto dall'articolo della «Civiltà cattolica» per puntellare la precaria posizione del «Correspondant», rivendicando la piena ortodossia dottrinale delle sue idee e mostrando che esse non avevano nulla di incompatibile con la linea rappresentata dalla rivista dei gesuiti romani. Egli era infatti convinto che se la redazione del periodico cattolico-liberale, prevenendo l'uscita dell'enciclica papale, avesse deciso di sua spontanea iniziativa di confutare le accuse che le venivano rivolte da più parti e di dimostrare l'ortodossia della sua dottrina, essa avrebbe affrontato le eventuali condanne romane da una posizione più solida e non avrebbe dovuto difendersi e giustificarsi *ex-post*, come un imputato in tribunale. Ai primi del febbraio 1864, Foisset espone il suo progetto a Montalembert e a Broglie, proponendo di redigere un breve articolo, da pubblicare a titolo collettivo, nel quale, senza dare l'impressione di ritrattare nulla, si sarebbe mostrato che le presunte divergenze tra il «Correspondant» e la «Civiltà cattolica» erano frutto di malintesi e incomprensioni, e che, in sostanza, le rispettive posizioni differivano solo su questioni accessorie e di libera discussione<sup>102</sup>. Montalembert, su cui incombeva allora la spada di Damocle

---

S. Sede, appoggiato da vari prelati francesi (Gerbet di Perpignan, Mabile di Versailles, Berteaud di Tulle e altri; cfr. Montalembert a Louis Besson, 15 gennaio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 471). Anche il nunzio Chigi inoltrò e sostenne le denunce che gli arrivavano contro il «système catholico-libéral» (cfr. [D. BOUIX], *Note sur le système catholico-libéral*, 11 ottobre 1863, e Chigi ad Antonelli, 17 ottobre 1863, in ASV, *Num. Parigi*, 108, cc. 782r-v e 780r-781r). Gli ambienti intransigenti del Belgio accusarono Montalembert di aver «prôn[é]» nei suoi discorsi «des prétendues conquêtes de 89» (così in una memoria spedita dal Belgio a Roma nel marzo 1864, edita in G. MARTINA, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, «AHP», 6 (1968), p. 365). In favore di Montalembert si schierarono invece importanti personalità cattoliche belghe, come l'ex-ministro Adolphe Dechamps e il rettore dell'Università cattolica di Lovanio Pierre de Ram, oltre che Dupanloup, che soggiornò a Roma per tutto l'inverno 1863-64 per difendere la causa dell'amico. Fortemente ostile alle idee di Montalembert, ma desideroso di risparmiare a un valente difensore della Chiesa l'umiliazione di una pubblica censura, Pio IX si risolse nel marzo 1864 a fargli inviare dal cardinal Antonelli una lettera privata, nella quale lo informava che le dottrine di Malines erano state giudicate contrarie in vari punti all'insegnamento della Chiesa e lo invitava ad agire «per dissipare e distruggere i tristi effetti derivanti dalla difettosa materia degli anzidetti discorsi, conformandosi alle dottrine esposte negli atti pontifici»; Antonelli a Montalembert, 5 marzo 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 552-53 (si tratta dell'originale autografo; qualche passo della lettera, in traduzione francese, è edito in LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 373-4). Su queste vicende, oltre ai lavori già ricordati, cfr. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, vol. II, pp. 206-19, e soprattutto G. MARTINA, *Verso il Sillabo. Il parere del barnabita Bilio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, «AHP», 36 (1998), pp. 137-81, che pubblica integralmente il *votum* sui discorsi di Malines redatto dal barnabita Luigi Maria Bilio, dietro richiesta del S. Uffizio.

<sup>101</sup> Sugli intrecci tra i congressi e l'elaborazione del Sillabo cfr. brevemente L. SANDONI, *Il processo redazionale (1849-1864)*, in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna 2012, pp. 42-4.

<sup>102</sup> Cfr. Foisset a Montalembert, 4 febbraio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451: «puisque l'encyclique est imminente, ne vaut-il pas mieux aller au-devant par une explication qui nous serait commune à tous et qui paraîtrait dans notre numéro de février sous ce titre: *Le Correspondant et la Civiltà Cattolica* ou sous tout autre titre qui pourrait attirer suffisamment l'attention sans avoir l'air d'une rétractation? [...] On prendrait texte des dernières livraisons de la Civiltà, qui sont toutes entre mes mains, à partir de sa fameuse distinction du 17 octobre entre la thèse et l'hypothèse. Nous dirions, ce que je crois vrai, qu'il y a entre nous beaucoup de malentendus, et nous dirions lesquels. Je me déclare prêt à faire cet article si l'on veut. Il sera signé par le secrétaire, au nom de tout le conseil de rédaction. L'avantage de cette déclaration anticipée serait d'atténuer autant qu'il est en nous l'atteinte qui va nous être portée par l'acte pontifical quel qu'il soit» (corsivo mio).

di una sconfessione diretta e personale da parte di Roma, accettò di buon grado la proposta di Foisset, che avrebbe potuto migliorare la sua situazione, e convinse anche Broglie, purché non si facessero troppe concessioni alle idee della «Civiltà cattolica», né si affermasse che il «Correspondant» era d'accordo con essa «sur le fond de choses» – «ce qu'il est parfaitement faux, quant à moi du moins», scriveva il conte<sup>103</sup>.

Foisset si mise dunque alacremente all'opera, cercando di terminare l'articolo in tempo per inserirlo sul numero del 25 febbraio; il 17 il lavoro era concluso e fu spedito a Parigi, per essere discusso dal comitato di redazione ed essere poi mandato in stampa<sup>104</sup>. A quel punto, però, sorsero delle difficoltà impreviste, che Montalembert riferì qualche giorno dopo a Foisset in questi termini:

[Votre article] m'avait beaucoup plu, et je l'ai défendu jusqu'au dernier moment, parce que j'y voyais une occasion excellente d'expliquer ma pensée si mal comprise et si ridiculement altérée sur certains points. Albert de Broglie, d'abord mécontent, avait été ramené à mon appréciation par votre péroration. Mais l'arrivée de Cochin a tout changé: il a mis son veto formel à la publication d'un document qui, selon lui, revêtu de la signature collective, aurait l'air d'une *reculade*. Moreau et Melchior de Vogüé partageaient ces impressions avant même de l'arrivée de Cochin: se sentant appuyés par celui-ci, ils ont voté énergiquement non contre votre langage ou vos idées, mais contre une *démarche*, un acte qui leur semblait impliquer une défaite anticipée ou des appréhension exagérées. Albert de Broglie est facilement revenu à cette idée, et je suis resté seul, absolument seul, pour demander l'insertion dans mon intérêt<sup>105</sup>.

Come soluzione di compromesso, il consiglio di redazione decise a larga maggioranza di permettere la pubblicazione integrale dell'articolo, senza apportavi alcuna modifica, ma a nome del solo Foisset, che sarebbe così apparso al pubblico come l'unico responsabile delle sue affermazioni. Pur deplorando la perdita del «cachet collectif», che avrebbe reso l'iniziativa «aux trois quart inefficace», Foisset era troppo convinto della necessità di una chiarificazione per tirarsi indietro e decise di accettare le condizioni che gli venivano poste<sup>106</sup>. L'articolo uscì così sul numero di febbraio, con il titolo programmatico pensato fin dal principio: *La Civiltà cattolica et le Correspondant*<sup>107</sup>. Foisset vi affermava di non volersi perdere in questioni formali e

---

<sup>103</sup> Montalembert a Foisset, 6 febbraio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 272.

<sup>104</sup> Cfr. Foisset a Montalembert, 17 febbraio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451

<sup>105</sup> Montalembert a Foisset, 26 febbraio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 275 (primo corsivo mio).

<sup>106</sup> Cfr. Foisset a Cochin, 24 febbraio 1864, copia ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin»: «Votre opposition, mon cher ami, en ôtant à cet article le cachet collectif que je désirais, le rend aux trois quart inefficace. [...] Mais enfin ce ne sont plus que les idées particulières de M. Foisset, tolérées à cette place par M. Cochin et la majorité du conseil, approuvées par d'autres, mais par d'autres qui se trouvent en minorité parmi nous, puisqu'ils n'ont pu faire triompher la publication de l'article sous une forme collective impersonnelle (car on n'allait pas jusqu'à vous demander de signer individuellement ces explications)».

<sup>107</sup> Cfr. TH. FOISSET, *La Civiltà cattolica et le Correspondant*, «Le Correspondant», 61 (1864), pp. 451-60.

terminologiche, ma di voler andare al sodo, valutando concretamente i punti sui quali le posizioni del «Correspondant» erano ritenute inconciliabili con quelle della «Civiltà cattolica» e di Roma. Accantonata la questione delle libertà puramente politiche, che la rivista dei gesuiti non metteva assolutamente in discussione<sup>108</sup>, il dibattito si riduceva a tre problemi: la separazione tra Stato e Chiesa, l'eguaglianza dei culti e la libertà assoluta della stampa nelle materie religiose. A riguardo, la linea dell'ortodossia cattolica era molto chiara:

si l'on fait de ces trois doctrines des principes universels, des vérités *de tous les temps et de tous les lieux*, des principes du droit naturel, quelque chose d'absolument vrai, d'absolument bon, de vrai et de bon en soi; [...] c'est là une thèse erronée, condamnable et plusieurs fois condamnée par le Saint-Siège<sup>109</sup>.

Ma quando mai – si chiedeva Foisset – il «Correspondant» o qualche suo collaboratore avevano difeso simili dottrine? Quando mai avevano rivendicato quelle libertà in termini così assoluti? Montalembert stesso, nei tanto criticati discorsi di Malines, aveva avuto cura di porsi su un piano esclusivamente pratico, distinguendo nettamente la libertà dei culti dalla «ridicule et coupable doctrine que toutes les religions sont également vraies et bonnes en elles-mêmes»<sup>110</sup>. Tra la rivista cattolico-liberale francese e la «Civiltà cattolica», quindi, non era in gioco una «question d'orthodoxie», ma solo una diversità di contesti e referenti socio-politici: mentre la prima scriveva in e per la Francia, in un paese profondamente segnato dalla rivoluzione francese, dove i cattolici non potevano trovare miglior baluardo del diritto comune, la seconda era pubblicata in Italia, e più precisamente a Roma, avendo sotto gli occhi una società ancora largamente cristiana, nelle sue istituzioni come nei suoi costumi, nella quale solo da pochi anni era stato introdotto un liberalismo falso e ipocrita, che portava, sotto l'apparenza della libertà, violenze e soprusi. Era dunque del tutto comprensibile, per Foisset, che i gesuiti della «Civiltà cattolica» si mostrassero diffidenti verso la libertà e preferissero richiamarsi ai benefici di un modello recente (e a Roma ancora vigente) di società cristiana; ma era altrettanto comprensibile che i cattolici francesi, «nés dans la société moderne, nourris dans son sein, n'ayant connu du passé que des ruines», si mostrassero affezionati alle leggi e alle istituzioni del loro paese e se ne servissero «en toute sincérité» per difendere gli interessi della

---

<sup>108</sup> Foisset citava in proposito il seguente passo di Curci: «Torniamo pertanto a dire per la centesima volta (e faccia il Cielo che anche questa non sia indarno!), che la Chiesa [...] non rifugge dalla libertà civile; l'ama anzi, la promuove, se ne giova mirabilmente: e quando essa ebbe mano nell'ordinamento delle nazioni, introdusse tra loro e stabilì una libertà così ampia, non pure nelle repubbliche italiane del medio evo, ma eziandio negli Stati monarchici di oltremonte, che quei nostri antichi ci compatirebbero e si riderebbero di noi»; [CURCI], *Di alcune difficoltà*, pp. 263-4. Nell'articolo Foisset traduceva «libertà civile» con «liberté politique», con un'evidente forzatura.

<sup>109</sup> FOISSET, *La Civiltà cattolica et le Correspondant*, p. 453.

<sup>110</sup> Ivi, p. 456, dove veniva citato MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, p. 345.

Chiesa, senza per questo voler «canoniser ces lois», né «les déclarer irréprochables ni décerner à leurs auteurs les honneurs de l'apothéose», ma senza neppure sentirsi obbligati a «déclamer sans relâche» contro di esse<sup>111</sup>. Il «Correspondant» si poneva così «pleinement dans l'hypothèse, pour parler le langage de la *Civiltà*» e Foisset rivendicava, una volta salvaguardati i «principes catholiques», il diritto di apprezzare «la liberté éclairée par la religion et tempérée par des lois sages»: «Nous l'aimons avant tout pour elle-même, comme on aime la beauté morale, comme on aime la justice. Nous l'aimons parce qu'elle donne de la dignité à la vie humaine et qu'elle trempe fortement les âmes»<sup>112</sup>.

Questo timido “inno” conclusivo alla libertà non bastò però a far apprezzare l'articolo da tutti i cattolici liberali<sup>113</sup>. La sua pubblicazione, infatti, se ebbe il merito di rassicurare quegli ambienti cattolico-moderati, soprattutto ecclesiastici («évêques non acquis au veuillotisme» e «prêtres amis de la liberté», li qualificava Foisset), i quali, pur avendo in simpatia gli sforzi di conciliazione del «Correspondant», erano nondimeno rimasti turbati dalle polemiche provocate dai discorsi di Malines e dalle accuse di insubordinazione e disobbedienza al papa che erano state lanciate in quei mesi contro la rivista e i suoi collaboratori<sup>114</sup>, contribuì però anche ad approfondire e a portare alla luce le tensioni latenti all'interno del gruppo cattolico-liberale e a evidenziare alcune differenze di priorità. L'articolo di Foisset, infatti, fu criticato come un indebito cedimento alla «Civiltà cattolica» e alle sue teorie illiberali non solo dalla maggioranza del consiglio di redazione del «Correspondant», ma anche da varie personalità cattolico-liberali di Parigi e di provincia, come la marchesa Forbin d'Oppède, animatrice di uno dei principali salotti cattolici della capitale<sup>115</sup>, Maurice de Foblant e Alexandre de Metz-Noblat, leader del piccolo gruppo cattolico-liberale di Nancy<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> FOISSET, *La Civiltà cattolica et le Correspondant*, pp. 458-9.

<sup>112</sup> Ivi, p. 459.

<sup>113</sup> L'articolo ricevette comunque un'ottima accoglienza negli ambienti cattolico-liberali del Belgio e nell'università cattolica di Lovanio, e fu ripubblicato da due giornali cattolici belgi, il «Journal de Bruxelles», organo del gruppo di Dechamps, e «L'Emancipation», sempre di Bruxelles; cfr. Foisset a Montalembert, 4 marzo 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451. Cochin, per compiacere Foisset, riuscì a far inserire l'articolo anche sul «Journal des villes et des campagnes»; cfr. Cochin a Foisset, 6 marzo 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin».

<sup>114</sup> Cfr. Foisset a Cochin, 6 marzo 1864, copia ivi, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin».

<sup>115</sup> Su di lei cfr. J.-R. PALANQUE, *Introduction*, in *Une catholique libérale du XIX<sup>e</sup> siècle: la marquise de Forbin d'Oppède d'après sa correspondance inédite*, Louvain 1981, pp. 1-36, e i due recenti lavori di C. GIURINTANO: *Temi politici e religiosi in Roselyne Forbin d'Oppède (1822-1884)*, in *Percorsi dell'Humanum. Studi in onore di Francesco Conigliaro*, a cura di G. Barbaccia et alii, Palermo 2015, pp. 395-430, e *Roselyne Forbin d'Oppède: politica, democrazia e religione nel dibattito legitimista francese della seconda metà del XIX secolo*, in *La democrazia in Europa: due secoli di dibattito politico. Studi in memoria di Salvo Mastellone*, «Il Pensiero politico», 48 (2015), pp. 179-92.

<sup>116</sup> «Foblant et de Metz-Noblat ont jeté feu et flamme dans une lettre à Cochin sur ce qu'ils appellent notre reculade»; Montalembert a Foisset, 3 marzo 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 278. Foisset sosteneva però «qu'ils sont seuls de cet avis parmi les catholiques de Nancy» (Foisset a Cochin, 6 marzo 1864, copia ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin») e li liquidava come «deux hommes à théories, deux logiciens qui vont droit devant

Non si trattava solo di questioni strategiche. Per quanto Cochin si sforzasse di convincere Foisset che il suo veto non era stato causato da contrarietà rispetto alle dottrine, ma da divergenze sull'opportunità dell'atto (ritenendo preferibile tacere piuttosto che dare l'impressione di fare «amende honorable»<sup>117</sup>), in realtà dalle rispettive lettere trasparivano idee piuttosto differenti. Laddove Cochin, infatti, non nascondeva di ritenere «l'acte de Malines» come «un succès», un «acte considérable», una vera e propria «date dans notre petite histoire»<sup>118</sup>, e non pensava che Montalembert fosse «allé trop loin»<sup>119</sup>, Foisset, invece, vedeva la situazione in ben altro modo: per parte sua, non esitava ad ammettere che il «Correspondant» si fosse spinto troppo avanti negli ultimi tempi (soprattutto dall'*affaire* Godard in poi) ed era convinto che non si potesse più far finta di ignorare, di fronte ai segnali inequivocabili provenienti da Roma, che molte idee del periodico e dei suoi redattori non soltanto «n'étaient point partagées par le S. Père», ma gli «causaient [...] d'alarmes sérieuses» e venivano giudicate manchevoli sotto il profilo dell'ortodossia, il che rendeva inevitabile una netta e inequivocabile chiarificazione<sup>120</sup>. Ma soprattutto, Foisset si rendeva conto con apprensione che in seno al gruppo cattolico-liberale cominciavano ad aprirsi delle faglie dottrinali inquietanti; egli spendeva pagine e pagine di corrispondenza per persuadere Cochin che Montalembert aveva esagerato e aveva imboccato una falsa strada, a Malines, «en professant qu'il n'y a rien à regretter dans le passé», giacché quell'affermazione implicava un giudizio di valore negativo sulla *societas christiana* del passato e veicolava

l'idée que nous regardons *l'ancien régime de l'Eglise*, non seulement comme inapplicable au temps présent et comme devenu pratiquement impossible, mais encore comme étant moins bon en soi (et cela *dans toutes ses parties*, puisqu'on n'en regrette rien, pas même S. Louis) mais encore, dis-je, comme étant moins bon en soi que le régime actuel de la Belgique, type glorifié par M. de Montalembert<sup>121</sup>.

E ancora, Foisset additava a Cochin l'errata “genealogia” di pensiero che aveva portato molti di loro a ritenere indebitamente la libertà dei culti un corollario necessario e inevitabile

---

eux, sans regarder ni à droite ni à gauche» (Foisset a Montalembert, 4 marzo 1864 in ADCO, *Montalembert*, dossier 451). Sul gruppo cattolico-liberale di Nancy cfr. P. BARRAL, *Guerrier de Dumast et le milieu nancéien*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, pp. 227-38. Su Metz-Noblat cfr. in particolare G. DE LUDRE, *Alexandre de Metz-Noblat. Souvenirs d'un ami*, «Mémoires de l'Académie de Stanislas», s. V, vol. XI (1893), pp. 207-66.

<sup>117</sup> Cfr. Cochin a Foisset, 26 febbraio 1864, ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 79.

<sup>118</sup> Idem, 24 febbraio 1864, ivi, n. 78.

<sup>119</sup> Idem, 26 febbraio 1864, ivi, n. 79.

<sup>120</sup> Foisset a Cochin, 24 febbraio 1864, copia ivi, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin».

<sup>121</sup> Idem, 1° marzo 1864, copia *ibid.* (primo corsivo mio); la lettera è parzialmente edita in BOISSARD, *Théophile Foisset*, pp. 199-200.

della libertà di coscienza, estendendo alla prima il carattere di diritto naturale e assoluto che i teologi cattolici attribuivano solo alla seconda, intesa nella sua accezione essenziale di impossibilità di essere costretti a credere a qualcosa:

nous voyons clairement que la liberté de conscience est un droit absolu, en ce sens que nul ne peut être licitement contraint à faire acte d'une religion qu'il croirait fausse. Et parce que *les mécréants ont greffé là-dessus l'égalité absolue des cultes*, parce qu'on a fini par bâtir une mosquée à Paris et par faire siéger un rabbin et des ministres protestants à côté de nos évêques dans notre conseil supérieur de l'instruction publique, *nous nous sommes laissé persuader que ce sont là autant de corollaires essentiels de la liberté de conscience, et que la logique nous oblige à en poursuivre partout l'application*, comme elle nous force à soutenir partout que deux et deux font quatre<sup>122</sup>.

Certo, Cochin sembrava mostrarsi docile alle rimostranze e agli ammonimenti di Foisset e lo esortava anzi a guidarlo e ad avvisarlo nel caso si fuorviasse<sup>123</sup>; ma questi non pareva del tutto rassicurato: temeva la fronda e le inclinazioni troppo marcatamente liberali dei “giovani” nel consiglio di redazione (Cochin, Melchior de Vogüé, Gaillard) e temeva soprattutto l'influenza che essi potevano esercitare su Montalembert, già di suo tendente all'insofferenza e a un certo radicalismo.

J'ai peur – scriveva Foisset a quest'ultimo – des *dispositions intimes de Cochin*, qui ne doivent pas différer beaucoup de celles de Sir John Acton. Notez que Cochin, Gaillard, M. de Vogüé n'ont pas encore pris leur parti de mon article du 25 février. Je vous en supplie, mon ami, tenez-vous en garde contre leurs suggestions à cet endroit<sup>124</sup>.

Nel «Correspondant» tendevano dunque a delinearci sempre più distintamente due atteggiamenti, due modi di porsi, che finivano per avere ripercussioni anche a livello dottrinale. Da un lato, vi era l'atteggiamento di quanti, come Cochin o Montalembert, vivendo a stretto contatto con gli ambienti liberali ed ecclesiastici parigini, immersi nel mondo salottiero della capitale, erano portati a modulare il proprio linguaggio (e finanche le proprie idee) per intercettare e rispondere alle inclinazioni intellettuali di quel notabilato monarchico-liberale che si voleva ricondurre al cattolicesimo; frequentando quelle élites, essi tendevano ad aderire più strettamente al loro punto di vista, a dare peso crescente ai loro giudizi e, in generale, a mostrarsi più attenti a salvaguardare l'elemento liberale, di fronte alle compressioni romane, che

---

<sup>122</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

<sup>123</sup> Cfr. Cochin a Foisset, 26 febbraio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin»: «prévenez-moi bien si je m'aveugle, et avertissez-moi toujours librement; c'est une force que de s'appuyer sur une conscience comme la vôtre».

<sup>124</sup> Foisset a Montalembert, 23 aprile 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451 (corsivo mio).

quello cattolico. A Foisset, sempre attento nell'osservare le dinamiche interne al gruppo del «Correspondant», non sfuggivano quelle inclinazioni, né le deformazioni che un liberalismo troppo “dottrinario” o intensamente vissuto poteva produrre sull'ortodossia delle loro idee: «Il y a parmi nous des *libéraux de sentiment*, que leur sensibilité peut égarer, *intra quos* Cochin»<sup>125</sup>.

Dall'altro lato, si delineava invece l'atteggiamento più moderato e “provinciale” di quei redattori, come Foisset, ma anche Falloux, che risiedevano la maggior parte dell'anno lontano da Parigi ed erano quindi più distanti dai bisogni e dagli influssi di quell'ambiente, più vicini semmai alla Francia cattolica “reale”, a quel medio-basso clero di campagna, a quei prelati di periferia, che, pur senza avere grandi esigenze intellettuali, aspiravano nondimeno a trovare un pacifico *modus vivendi* con lo Stato e la società moderna, senza però voler mettere minimamente in discussione la loro totale subordinazione al magistero romano. Era a questa parte della potenziale platea cattolico-liberale o comunque cattolico-moderata, che Foisset rivolgeva le sue maggiori premure, una platea che vedeva con dispiacere le polemiche e le divisioni intra-cattoliche e desiderava invece una Chiesa unanimemente riunita intorno al suo vertice romano e in grado di convivere pacificamente con le istituzioni socio-politiche dei vari paesi, senza biasimarle né esaltarle eccessivamente. Questo moderatismo costituiva per Foisset l'essenza di quell'«*état général des esprits*» che egli rivendicava di conoscere meglio di Cochin e degli altri “parigini”, i quali si illudevano che le opinioni e le tendenze dei salotti della capitale riflettessero fedelmente quelle del paese<sup>126</sup>. Più che assicurare i «*vrais libéraux*» della purezza delle proprie intenzioni e della sincerità del proprio amore per la libertà, bisognava semmai preoccuparsi di assicurare i buoni cattolici e la S. Sede dagli eccessi di certe dottrine liberali, cioè esattamente l'opposto di quello che Montalembert aveva fatto a Malines – come Foisset non aveva mancato di rimproverargli:

Vous ne songez qu'à rassurer les vrais libéraux, qui sont si peu nombreux, contre les arrière-pensées qu'ils nous imputent; *in hac laude*. Mais croyez-vous que vous ne rendriez pas un bien plus grand service encore à la religion et à la liberté si vous parveniez à rassurer le pape contre l'excès de certaines théories libérales et l'abus de certains mots transformés en machines de guerre contre Dieu et contre son Christ<sup>127</sup>.

Di certo quegli orientamenti – sui quali influivano, con incidenza e intensità diverse da persona a persona, molteplici fattori (formazione, mentalità, estrazione sociale, collocazione

---

<sup>125</sup> Idem, 4 marzo 1864, *ibid.* (corsivo mio).

<sup>126</sup> Cfr. Foisset a Cochin, 6 marzo 1864, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin»: «Mon ami, vous connaissez cent fois mieux que moi les salons de Paris, mais, par mon âge, par mes relations, par cela même que je vis en province, j'ai sur l'état général des esprits beaucoup d'informations qui vous manquent, et dont il est sage de tenir compte».

<sup>127</sup> Foisset a Montalembert, 27 agosto 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451 (corsivo mio).



generazionale) – coesistevano fin dal principio e pacificamente in seno al «Correspondant» e in generale nel gruppo cattolico-liberale, rappresentando due diversi modi di intendere il difficile equilibrio tra ideali liberali e valori cattolici<sup>128</sup>; le agitazioni dottrinali iniziate nel 1862 e culminate nel 1864 con la promulgazione della *Quanta cura* e del *Sillabo* turbarono però quella convivenza e resero inevitabile un confronto sempre più diretto e serrato tra divergenze non più facilmente componibili. Il fallimento dell'iniziativa di Montalembert a Malines – come di quella di Godard – costrinsero i cattolici liberali a limitarsi scrupolosamente al piano pratico-politico, e su quello essi riuscirono a ritrovare una certa compattezza e unanimità; ma se, per alcuni, l'accettazione delle libertà moderne come mera ipotesi derivava dalla consapevolezza che, per restare uniti al magistero infallibile della Chiesa, non si poteva prescindere dall'adesione alla tesi, così come essa veniva definita dai documenti papali, per altri, quell'accettazione era soprattutto un ripiegamento tattico e temporaneo, in attesa che si verificassero le condizioni favorevoli per dimostrare che la tesi poteva essere intesa diversamente<sup>129</sup>.

Dal canto suo, l'atteggiamento della «Civiltà cattolica» rispetto alle “avances” di Foisset fu piuttosto tortuoso. In effetti, solo qualche giorno dopo l'uscita del suo articolo, giunse ai redattori del «Correspondant» l'ultimo fascicolo della rivista romana: vi era pubblicata la terza e ultima parte del già citato articolo di Curci, *Di alcune difficoltà proposte alle nostre dottrine intorno ai principî dell'89*<sup>130</sup>, che costituiva un duro atto di accusa contro la cosiddetta «scuola cattolica

<sup>128</sup> L'individuazione di questi due atteggiamenti non va ovviamente presa in maniera troppo schematica: essi delineano due tendenze generali di cui si ravvisano le tracce nel pensiero dei vari redattori del «Correspondant», ma sotto di esse permane una pluralità di sensibilità e di orientamenti personali che non si pretende di etichettare e inquadrare rigidamente nell'uno o nell'altro di questi due atteggiamenti.

<sup>129</sup> Tentativi teologici in tal senso furono già intrapresi in Belgio all'inizio del 1864, nell'ambito del tentativo di dissuadere Pio IX dal pubblicare un'enciclica contro le libertà moderne, ma vennero rapidamente accantonati e non furono divulgati; cfr. Adolphe Dechamps a Montalembert, 22 marzo 1864, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Debarège-Dervin», fasc. «Dechamps» (la lettera non è pubblicata in *Correspondance entre Charles de Montalembert et Adolphe Dechamps, 1838-1870*, éditée et annotée par R. Aubert, Bruxelles 1993): «J'ai vivement conseillé [...] de faire parvenir à Rome les deux dissertations sur la thèse rédigées par 5 théologiens de Louvain et de Malines, et dans lesquelles, en s'appuyant sur St. Thomas, Suarez, Bellarmin, St. Anselme etc., on nie la thèse proclamant que l'erreur n'a aucun droit, c'est-à-dire ceux qui la professent; on démontre que les infidèles et les dissidents ont des droits naturels, civils et politiques qui sont limités par les droits d'intervention et de répression de l'autorité publique. Ces droits existent pour l'individu et pour l'autorité, ils se limitent l'un par l'autre. [...] dire que l'erreur n'a aucun droit et que la vérité seule a des droits, c'est nier tout droit naturel, civil et politique à ceux qui professent l'erreur, c'est substituer les droits des catholiques aux droits des citoyens. Ceci est parfaitement antithéologique. Je ne sais si le cardinal [l'arcivescovo di Malines Sterckx] aura permis l'envoi à Rome de ses dissertations» (corsivi miei).

<sup>130</sup> Curci spiegava che gli articoli rispondevano ad «alcune difficoltà venuteci da lettere di oltremonte», difficoltà «occasionate principalmente dal nostro scritto sopra il *Congresso cattolico di Malines e le libertà moderne*», ma che «si attengono a tutta la trattazione dei principî dell'89»; [CURCI], *Di alcune difficoltà*, pp. 165-6. Sappiamo che una di queste «lettere di oltremonte» era di Cochin, il quale scrisse al padre Ballerini per ringraziarlo dell'articolo sui discorsi di Malines (cfr. Cochin a Dupanloup, 2 dicembre 1863, in COCHIN, *Augustin Cochin*, vol. I, p. 362), cogliendo l'occasione per chiarire la posizione del «Correspondant». La lettera di Cochin, però, a sua insaputa, divenne «dans [l]e recueil romain une cible sur laquelle tombent, en trois articles, soixante pages de dissertation théologique. La lettre toute entière est citée, phrase par phrase, sans nom d'auteur, et, bien que confidentielle et nullement destinée à la publicité, écrite au courant, elle est prise pour une thèse d'école et une exposition de nos principes, et bombardée en conséquence» (Cochin alla moglie, 27 febbraio 1864, ivi, vol. II, p. 15).

liberale». Il gesuita, infatti, inasprendo notevolmente i toni usati negli interventi precedenti<sup>131</sup>, sosteneva che i cattolici liberali perseguivano fini socio-politici diversi rispetto a quelli stabiliti dalla dottrina, insinuava che la loro subordinazione all'autorità della Chiesa fosse solo apparente<sup>132</sup> e li accusava di essere «così tenacemente attaccati» all'ipotesi, cioè alla società liberale moderna, da non riconoscere tutto il suo valore alla tesi, cioè alla *societas christiana*, criticandola e presentandola come non più realizzabile, e contribuendo così colpevolmente «a scristianeggiare» la società, «cioè a farla ordinare per guisa che vi possano bene essere dei cristiani, ma essa né sia né possa essere cristiana»<sup>133</sup>.

Questi toni polemici e acrimoniosi sembravano lasciare poche speranze di successo al tentativo di conciliazione di Foisset e furono accolti con indignazione dai redattori del «Correspondant»<sup>134</sup>. Sennonché, un mese dopo, la rivista dei gesuiti romani pubblicò un articolo di ben altro tenore, intitolato *Il Correspondant e la Civiltà cattolica*, di cui era sempre autore Curci, in cui elogiava i meriti e la buona volontà del periodico francese, «tenuto sempre per commilitone e amico»<sup>135</sup> e mostrava vivo apprezzamento per lo sforzo di chiarificazione di Foisset. Senza deflettere minimamente dalla linea tracciata nei suoi precedenti articoli, Curci affermava che le recenti dichiarazioni del «Correspondant» rendevano «non che possibile, ma agevole una piena conciliazione»<sup>136</sup>, poiché egli leggeva l'accento di Foisset alla «liberté éclairée par la religion et tempérée par des lois sages» come un ritorno a una nozione pienamente ortodossa di libertà, non potendo la religione «indirizzare le così dette libertà moderne, né [...] essere sapienti quelle leggi che conferissero uguale libertà al bene ed al male»<sup>137</sup>. Ma così definita, «nel senso nobile e cristiano della parola», la libertà non aveva nulla di minaccioso o eterodosso, e i redattori del «Correspondant» potevano dirsi cattolici liberali senza per questo

---

<sup>131</sup> Nel redigere il suo pezzo Foisset si era basato soprattutto sul contenuto delle prime due parti dell'articolo di Curci, come risulta dai suoi appunti; cfr. *Analyse de la Civiltà* (nn. 332-333), in ADCO, *Foisset*, 34 J 52.

<sup>132</sup> Cfr. [CURCI], *Di alcune difficoltà*, p. 450: «Ma se troppo leggermente e quasi arbitrariamente essi si fanno a distinguere i *particolari*, nei quali può ognuno giudicare a suo modo, dalla *sustanza*, in cui si richiede unità, *potrebbe avvenir caso che la loro sommissione religiosa non valesse meglio della loro libertà civile*, la quale, in alcuni paesi di questo mondo, appena è altro che un voto sterile ed una compassionevole illusione» (ultimo corsivo mio).

<sup>133</sup> Ivi, p. 452. Curci concludeva l'articolo con queste parole: «Noi non sappiamo se la società cristiana sia condannata a cadere; ma quando ciò, pei peccati del mondo, dovesse succedere, deh! non si dica, che una parte eletta di cattolici la sconobbero, l'insultarono nella caduta, e *plaudirono stoltamente ai parricidi*» (corsivo mio).

<sup>134</sup> Cfr. Montalembert a Foisset, 28 febb. 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 276; Foisset a Cochin, 6 marzo 1864, copia ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin»; Cochin a Foisset, 6 marzo 1864, ivi, fasc. «Cochin», n. 82.

<sup>135</sup> [C. M. CURCI], *Il Correspondant e la Civiltà cattolica*, «Civ. Catt.», s. V, vol. X (1864), p. 48.

<sup>136</sup> Ivi, p. 49. I plurali usati da Foisset davano a Curci l'impressione che l'articolo fosse implicitamente scritto a titolo collettivo; cfr. ivi, p. 51.

<sup>137</sup> Ivi, p. 56.

cessare «di essere cattolici romani»<sup>138</sup>. Ben diverso era invece il giudizio sulle libertà moderne, paragonate a un «farmaco nauseabondo» o a un «taglio doloroso», cioè a rimedi che il malato era costretto a farsi piacere, ferma restando la loro natura intimamente sgradevole e dolorosa, per poter guarire da un male maggiore<sup>139</sup>.

Foisset rimase molto contento dall'articolo, vedendovi un'apertura di credito della «Civiltà cattolica» nei confronti del «Correspondant»<sup>140</sup>, e avrebbe voluto rispondere con un altro articolo, da inserire nel numero di aprile; egli aveva già preparato un pezzo a questo scopo<sup>141</sup>, ma stavolta i membri del consiglio di redazione del «Correspondant» respinsero fermamente la proposta, alcuni (come Cochin e Gaillard) perché irritati dai toni della «Civiltà» e dai riferimenti ingiuriosi alla libertà, altri (come Broglie e Montalembert) perché convinti che ormai, dopo la sconfessione papale dei discorsi di Malines, la miglior strategia per il gruppo fosse di mantenere un silenzio rispettoso e porre fine ad ogni discussione sulle materie controverse<sup>142</sup>.

Il silenzio si rivelò in effetti la mossa migliore, giacché solo qualche settimana più tardi la «Civiltà cattolica» riprese, ancora una volta sotto la penna di Curci, i suoi propositi bellicosi contro il gruppo cattolico-liberale francese. Nel penultimo articolo de *I principî dell'Ottantanove esposti ed esaminati*, infatti, pubblicato alla fine del maggio 1864, il gesuita, affrontando la questione della libertà dei culti sottintesa all'art. 10 della *Déclaration* del 1789, ritornava sulla distinzione tesi-ipotesi, inasprendone ulteriormente le condizioni. Con un'allusione trasparente a Montalembert, di cui parafrasava le parole pronunciate a Malines, egli se la prendeva con

chi perorando la causa della libertà dei culti, espressamente e iteratamente dichiarasse, da lui non considerarsi quella libertà per sé medesima nella condizione assoluta della società e nel suo stato, come dire, *normale; lui non volerla fare da teologo o da filosofo teoretico, ma essere semplicemente politico e storico*, che esamina le opportunità pratiche dei tempi e dei luoghi, e del merito delle fatte provvisioni giudica dalle opportunità individuali e dagli effetti, che ne sono narrati dalla storia o attestati dall'esperienza<sup>143</sup>.

Costui aveva certo il diritto di porsi su un terreno esclusivamente pratico e così facendo non avrebbe trasgredito in nulla gli insegnamenti della Chiesa. E tuttavia l'atteggiamento di

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 58.

<sup>139</sup> Ivi, p. 54.

<sup>140</sup> La momentanea distensione tra i due periodici fu molto apprezzata dai gesuiti parigini della rivista «Etudes», che se ne complimentarono sia con i confratelli romani che con Foisset; cfr. Charles Daniel a Foisset, 20 maggio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 52. Daniel informò Foisset che l'autore dell'articolo era Curci.

<sup>141</sup> Cfr. *Projet de réponse à la Civiltà, e Addenda*, 18-25 aprile 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

<sup>142</sup> Cfr. Broglie a Foisset, 24 aprile 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie». Il periodico francese si limitò quindi a inserire un breve cenno elogiativo all'articolo di Curci nella rubrica *Les événements du mois* di aprile; cfr. «Le Correspondant», 61 (1864), pp. 967-8.

<sup>143</sup> [CURCI], *I principî dell'Ottantanove*, p. 541.

chi ometteva il «lato assoluto e speculativo della questione, per attenersi unicamente al relativo e al pratico» non era privo di rischi e poteva anzi «farsi principio di un errore non lieve, dal quale il medesimo pregio della verità particolare sarebbe non mediocrementemente offuscato e quasi tradotto ad essere errore»<sup>144</sup>. In altre parole, distinguere la tesi dall'ipotesi, salvaguardare l'integrità della prima, per poi concentrarsi sulla seconda non era sufficiente, non era di per sé una prova di ortodossia, se non si teneva costantemente davanti agli occhi l'ideale, «la vera perfezione alla quale ogni operante ragionevole deve mirare»<sup>145</sup>. In questo modo, Curci limitava ulteriormente lo spazio di manovra concesso ai cattolici liberali: non bastava più evitare d'idealizzare un ordine sociale transitorio e imperfetto, ma si doveva sempre avere la tesi per punto di riferimento e metro di giudizio, anche quando ci si poneva dichiaratamente sul piano dell'ipotesi. Era qui evidente l'intento del gesuita di depotenziare il senso della distinzione da lui proposta nell'ottobre 1863, per evitare che i cattolici liberali se ne servissero – come aveva fatto Foisset nel suo articolo – per difendere la legittimità delle proprie posizioni e presentarle come pienamente conformi a quelle di Roma: quella distinzione doveva essere un mero espediente operativo, valido tutt'al più *ad extra*, per convincere gli altri, i non cattolici, della buona fede dei cattolici quando rivendicavano la protezione delle libertà moderne, ma non poteva giustificare alcun cedimento, né formale né sostanziale, rispetto all'ortodossia intransigente e all'ideale di *societas christiana*. Lo spiraglio aperto dalla «Civiltà cattolica» – se mai era stato tale – si era così, in buona sostanza, nuovamente richiuso.

### 2.3 Il «Correspondant» a un bivio: prendere o lasciare «principes de 1789»?

La necessità, sempre più fortemente sentita, dopo Malines, dai cattolici liberali francesi, di rinunciare a difendere le loro idee in linea di principio, la prospettiva di dover «faire abstinence et jeûne de théorie» – come scriveva Broglie<sup>146</sup> – per mesi, se non per anni, imponevano loro inevitabilmente anche di ripensare il lessico e i concetti che essi avevano impiegato fino ad allora nel dibattito pubblico. Tra tutti, l'espressione «principes de 1789» era evidentemente quella più problematica, in quel delicato frangente, non solo perché attribuiva al portato socio-politico dell'Ottantanove un'originalità e un'alterità valoriale del tutto incompatibile con la tesi cattolica definita dalla «Civiltà cattolica» e accettata come tale dagli intransigenti, ma anche perché su di essa si stavano proprio allora concentrando gli sforzi polemici e distruttivi

---

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> Ivi, p. 542.

<sup>146</sup> Broglie a Foisset, 6 marzo 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie».

di Curci e della rivista romana. Di conseguenza, la posizione assunta dai cattolici rispetto a quel sintagma e al contenuto che gli si attribuiva veniva sempre più presentata come la cartina di tornasole della loro maggiore o minore fedeltà alla «scuola romana», cioè a quella che era ormai presentata come l'ortodossia *tout court*. Ne derivava una questione di prima importanza: era possibile proclamarsi incondizionatamente fedeli alla tesi e al contempo continuare a sostenere una certa compatibilità dottrinale tra l'insegnamento della Chiesa e i principi del 1789? La «Civiltà cattolica» aveva risposto in maniera totalmente negativa alla questione, mettendo sul piatto tutta la sua autorevolezza teologica per far definitivamente pendere la bilancia dalla propria parte; quale sarebbe stata la linea del «Correspondant»?

Nel suo tentativo di chiarire i malintesi con gli intransigenti e circoscrivere entro limiti pienamente ortodossi la linea cattolico-liberale, Foisset non eluse la questione e anzi dimostrò di avere le idee particolarmente chiare in proposito; per lui, infatti, se la redazione del «Correspondant» voleva cercare un accomodamento, almeno formale, con la «Civiltà cattolica» e, dietro ad essa, con la S. Sede, doveva disfarsi in un modo o nell'altro di quelli che apparivano ormai una zavorra ingombrante e compromettente: i «principes de 1789». Doveva, insomma, lasciarsi definitivamente alle spalle l'*affaire* Godard, la sua improvvida esegesi della *Déclaration*, le sue riflessioni teologiche sul diritto naturale e i diritti umani, ma soprattutto doveva mettere da parte quella “promiscuità” terminologica con parole d'ordine del linguaggio liberale che il periodico aveva imprudentemente coltivato negli anni passati, e portare così a compimento quel percorso di riposizionamento che Broglie aveva intrapreso nell'agosto 1862 con il suo articolo sul discorso di Nardi. Conscio di questa necessità, Foisset volle mettere le cose ben in chiaro fin dall'inizio e aprì infatti l'articolo su *La Civiltà cattolica et le Correspondant* con una dichiarazione molto esplicita in proposito:

Avant tout, nous voudrions dégager le débat de tout ce qui l'envenime et de tout ce qui l'embrouille, et par conséquent de *ces mots mal définis dont on fait un grand abus, et un immense épouvantail: «principes de 89»*.

E per rimarcare meglio quella perentoria liquidazione, citava un passaggio della recensione di Cochin alla seconda edizione dell'opera di Godard, nella quale si affermava:

Il n'est pas un lecteur de la première édition de l'abbé Godard qui ne lui ait reproché d'avoir pris pour texte la fameuse Déclaration des droits de l'homme... En trois mots, on peut reprocher à cette Déclaration d'être une *déclaration*, de ne s'occuper que des *droits*, et de ne parler que de l'*homme*. La déclaration est une inutilité pompeuse; les droits laissent dans l'ombre les *devoirs*, et l'homme fait oublier *Dieu*<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> FOISSET, *La Civiltà cattolica et le Correspondant*, p. 451 (corsivi miei).

Va notato che in una precedente stesura dell'articolo, Foisset qualificava di «mots mal définis» non solo i principî del 1789, ma un più ampio ventaglio di espressioni: «principes de 89, idées modernes, civilisation moderne, catholiques libéraux etc. etc.»<sup>148</sup>. Fu quindi in un secondo momento che egli preferì rimuovere gli altri termini dell'elenco e focalizzare tutta la sua *vis polemica* solo su quel sintagma. Il significato di quel cambiamento in corso d'opera pare piuttosto evidente: sacrificando i «principes de 1789», ormai irrimediabilmente compromessi dalle critiche della «Civiltà cattolica» e, più in generale, dalla sovraesposizione mediatica degli ultimi anni, si poteva continuare a ricorrere cautamente agli altri termini, troppo saldamente inseriti nel linguaggio del tempo per potervi rinunciare senza rischiare di marginalizzarsi e di non essere più intesi dalle *élites* liberali.

La presa di distanze di Foisset dai principî del 1789 non esprimeva però una posizione unanimemente condivisa in seno alla redazione del «Correspondant», né si tradusse in una rinuncia generalizzata all'uso del sintagma da parte del gruppo cattolico-liberale. Se per alcuni esso costituiva ancora un riferimento valoriale positivo, per i più esso restava comunque un utile strumento retorico e politico, da impiegare su più fronti: da un lato – come più volte era stato fatto in precedenza –, per dissuadere Roma dal condannare le libertà moderne, facendo leva sul fatto che una simile condanna avrebbe apertamente sconfessato i principî su cui si fondava la costituzione imperiale; dall'altro, per smascherare l'ipocrisia dei liberali e dei rivoluzionari anticlericali, i quali esaltavano gli immortali «principes de 1789» nella teoria, ma nella pratica non esitavano a calpestarli quando si trattava di conculcare, in Francia o altrove, i diritti e le libertà della Chiesa e dei cattolici.

Un esempio del perseverante ricorso “strategico” al sintagma da parte del gruppo cattolico-liberale, nella prima delle accezioni sopra ricordate, si ebbe, paradossalmente, proprio nei giorni in cui Foisset era impegnato a stendere il suo articolo. All'inizio del febbraio 1864, infatti, assediati dalle voci dell'ormai certa promulgazione della temuta enciclica anti-liberale, Montalembert e Broglie decisero di tentare il tutto per tutto per scongiurarla e mobilitarono Falloux affinché cercasse di convincere alcuni esponenti moderati dell'episcopato francese a intervenire presso Pio IX, dissuadendolo da un simile passo. Per indurre quei prelati ad agire, Montalembert consigliava all'amico di sottolineare in particolar modo «des conséquences funestes, au point de vue *temporel*, du coup que l'on médit[ait]»<sup>149</sup>, conseguenze che declinava in questi termini:

---

<sup>148</sup> *La Civiltà cattolica et le Correspondant*, stesura autografa incompleta, s.d. [ma febbraio 1864], in ADCO, *Foisset*, 34 J 52, p. 1.

<sup>149</sup> Montalembert a Falloux, 10 febbraio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 446.

Il est évident que *la proscription des principes de 1789* fournirait à l'empereur le plus magnifique, le plus invincible argument pour justifier l'abandon de Rome où nos soldats ne peuvent guère rester pour soutenir un pouvoir qui réprouve solennellement les bases de la société et de la constitution française. Je ne prétends pas que l'empereur voulût retirer ses troupes le lendemain de l'encyclique; au contraire, il se frottera les mains de la *ruine définitive des catholiques libéraux* qui n'ont jamais été à lui. Mais le jour venu, il sera en possession de l'argument le plus propre à fermer la bouche aux derniers survivants de l'opposition catholique, et notamment à M. Thiers, toujours si plein de zèle pour la question romaine<sup>150</sup>.

Montalembert, almeno a livello retorico-discorsivo, sembrava identificare strettamente libertà moderne e «principes de 1789», vedendo nella censura dottrinale delle prime – ché di quella allora si trattava – l'automatica «proscription» dei secondi. Dal punto di vista politico, la conseguenza più grave di quella condanna non sarebbe stato tanto il ritiro immediato delle truppe francesi poste a difesa di Roma, quanto la totale delegittimazione politico-religiosa dei cattolici liberali (e dei loro alleati liberal-conservatori: i Guizot, i Thiers...), i quali, secondo Montalembert, rappresentavano l'unica vera «opposition catholique» a Napoleone III. A prescindere dall'evidente parzialità di quella posizione (che disconosceva il ruolo di opposizione che i cattolici intransigenti francesi, non meno che i cattolici liberali, avevano svolto nei confronti della politica italiana del Secondo impero), è interessante notare la stretta connessione, anzi la vera e propria equiparazione che Montalembert istituiva tra «proscription des principes de 1789» e «ruine définitive des catholiques libéraux», quasi che la loro immagine pubblica fosse ormai così indissolubilmente legata alla difendibilità dottrinale di quei principî da risultare irrimediabilmente compromessa nel caso di una loro condanna ufficiale.

Ci si può chiedere per quale motivo – in un contesto in cui si suppone che egli potesse scrivere liberamente – Montalembert scegliesse di usare proprio quel sintagma e non espressioni analoghe (libertà moderne, istituzioni moderne, civiltà moderna), non meno pregnanti ma certo meno ambigue. Perché ricorreva a un sintagma che non aveva mai particolarmente apprezzato e che ancora qualche anno prima apostrofava con disprezzo? Si trattava forse di una scelta involontaria, di un riflesso, per così dire, meccanico? Quand'anche la spiegazione fosse questa, ciò sarebbe di per sé indicativo di quanto i principî del 1789 si fossero ormai radicati e fossero divenuti abituali e – verrebbe quasi da dire – naturali nel lessico non solo pubblico, ma anche privato, dei cattolici liberali francesi. La spiegazione, però, va cercata più in profondità. La scelta di ricorrere al sintagma non era infatti casuale, o involontaria: Montalembert chiamava in causa i «principes de 1789» a ragion veduta, perché proprio in nome

---

<sup>150</sup> *Ibid.* (corsivi miei). Qualche giorno dopo Falloux informò l'amico che avrebbe scritto nei termini suggeriti all'arcivescovo di Tours Guibert e al vescovo di Nantes Jaquemet e proponeva di contattare anche il vescovo di Chartres Regnault; cfr. Falloux a Montalembert, 14 febbraio 1864, in BNF, *Falloux*, NAF 28125 (27), c. 445r.

di essi, cioè in nome di un'accettazione moderata e conservatrice dell'eredità liberale dell'Ottantanove, si era fondata l'alleanza in funzione anti-imperiale tra i cattolici liberali e il notabilato politico "orfano" del regime parlamentare; l'insistenza sui «principes de 1789» esprimeva quindi la consapevolezza che la paventata condanna papale avrebbe avuto non solo ripercussioni di coscienza, rendendo estremamente difficile la difesa delle libertà moderne da parte cattolica, ma anche gravi ripercussioni politiche, delegittimando il fondamento "ideologico" di quella cruciale alleanza con le élites liberal-conservatrici, disaffezionandole dalla causa del potere temporale e minando così la coesione dell'opposizione al Secondo impero<sup>151</sup>. In questo senso tutto politico, dunque, la censura dei principi del 1789 avrebbe davvero minacciato di compromettere i progetti di quei cattolici liberali, Montalembert *in primis*, che tentavano di coagulare la parte liberale delle forze anti-bonapartiste in un fronte politico capace di saldare la rivendicazione delle libertà politiche e parlamentari alla difesa dei diritti del papa<sup>152</sup>, facendo al tempo stesso leva sull'apporto fondamentale che quelle forze politiche potevano dare alla causa del potere temporale, per frenare Roma nella sua deriva intransigente e anti-liberale.

---

<sup>151</sup> Alle elezioni legislative tenutesi nel giugno 1863, Montalembert si portò candidato nel dipartimento delle Côtes-du-Nord e del Doubs, dove era già stato eletto nel 1848, 1849 e 1852, e sconfitto nel 1857, presentandosi con un programma cattolico-liberale (cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 335-42). Tracciandone le linee essenziali, il suo "grande elettore" della Franca Contea, Jacques Michel, direttore del giornale legitimista locale «L'Union franc-comtoise», scrisse il 9 aprile 1863 che Montalembert era «pour les principes de 89 avec toutes les tendances vers la liberté dont ces principes sont empreints»; citato da R. MARLIN, *La dernière tentative électorale de Montalembert aux élections législatives de 1863*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 17 (1970), p. 1005. Montalembert, che riuscì a raccogliere anche diversi voti "di sinistra" (cfr. *ivi*, p. 1010), fu nondimeno pesantemente sconfitto dai candidati ufficiali, il che non fece che esacerbare la sua ostilità verso il regime imperiale e la sua disponibilità a stringere alleanze anche poco "ortodosse" pur di batterlo: «Aujourd'hui – scrisse ad esempio a Foisset – l'ennemi c'est le césarisme napoléonien, bien autrement dangereux que l'anarchie. Devant lui, j'estime qu'il faut tendre la main, sincèrement et promptement aux démocrates, aux socialistes même, lorsqu'on reconnaît dans eux des gens d'honneur et de conscience. Ces démocrates se sont éternellement honorés en refusant d'imiter les catholiques et de pactiser avec le césarisme. Nous avons eu raison de les redouter et de les combattre de 1848 à 1852, mais il est clair pour moi que nous les avons trop redoutés et trop combattus. Ils étaient un danger, mais un bien moindre danger moral et social que le despotisme bénit et accepté par l'Eglise. Les affreux petits rhéteurs m'inspirent infiniment moins d'horreur que certains affreux petits bigots et affreux petits valets dont vous avez eu tant d'échantillons sous les yeux depuis 1852»; Montalembert a Foisset, 6 luglio 1863, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 241 (corsivi miei).

<sup>152</sup> Già nel gennaio 1862, venuto a conoscenza «du projet de la condamnation d'une longue série de propositions, dirigée contre les erreurs du temps», l'arcivescovo di Tours Guibert, moderatamente liberale, allora in visita a Roma, aveva fatto presente a Pio IX l'inopportunità di una simile condanna, insistendo proprio sul fatto che essa avrebbe alienato il favore di molti difensori del potere temporale: «Mais, outre que les vérités pratiques ont des côtés qui peuvent varier dans l'application, il y a aussi un *tempus tacendi* et un *tempus loquendi*; c'est une grande force pour notre cause de réunir les hommes politiques de la plus haute valeur, et ce serait un malheur de les éloigner de nous par des décisions que je ne crois nullement nécessaires quant à présent»; Guibert a Regnault, s.d. [ma inizio 1862], citato da J. PAGUELLE DE FOLLENAY, *Vie du cardinal Guibert, archevêque de Paris*, Paris 1896, vol. II, p. 337 (corsivo mio). Lecanuët colloca l'intervento e la lettera di Guibert al 1864 (cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 370n), ma quella datazione risulta confutata da alcuni elementi interni alla lettera e dal fatto che il prelato non risulta essersi recato a Roma in quell'anno.



### 3 Il rilancio della proposta neo-gallicana, tra religione, politica e potenziali alleati

#### 3.1 Per una «réforme libérale et catholique»: il *mémoire* di Maret del settembre 1862

Fin dai primi anni Sessanta, l'inasprimento della questione romana e il deterioramento progressivo delle relazioni tra Francia e S. Sede contribuirono fortemente a rafforzare il credito e l'influenza di quella frazione liberal-moderata dell'episcopato francese che auspicava una più stretta sinergia con il governo imperiale, ravvisandovi lo strumento più efficace, da un lato, per favorire la necessaria composizione tra cattolicesimo e libertà moderne, dall'altro, per frenare la deriva ultramontana e romanocentrica che la Chiesa stava vivendo negli ultimi decenni, a discapito dei diritti e delle autonomie episcopali. Nel giro di pochi anni, infatti, gli equilibri di forza, nei rapporti tra governo e alto clero francese, erano profondamente mutati: se ancora nel 1857, allorquando esortava Rouland e Napoleone III a cercare l'appoggio e la collaborazione dei soli vescovi liberali, Maret aveva dovuto far i conti con l'influenza e il peso politico ancora rilevanti che esercitavano a corte e sullo stesso imperatore prelati intransigenti come Parisis e Salinis, cinque anni più tardi gli esponenti più rappresentativi dell'episcopato ultramontano era invece ormai tutti passati su posizioni di freddezza, se non di vera e propria opposizione, nei confronti del governo<sup>153</sup>.

In quel contesto, Maret, che nel luglio 1861 era riuscito a ottenere la dignità episcopale grazie alla nomina a vescovo *in partibus* di Sura, vide rafforzarsi notevolmente il suo ruolo di animatore ed esponente di punta del fronte episcopale filo-imperiale, e di interlocutore privilegiato del governo, arrivando a stringere un legame piuttosto stretto con lo stesso Napoleone III. Sotto questo profilo, il 1862 costituì indubbiamente per lui un anno di importante consacrazione pubblica, polarizzandosi attorno a due eventi/documenti salienti: il già ricordato discorso tenuto all'apertura dei corsi in Sorbona, nel gennaio 1862, e la lettera pubblica che egli inviò a Pio IX nell'agosto seguente per aderire ai documenti emanati durante le cerimonie romane del maggio-giugno. Quei due testi contribuirono, in maniera diversa ma complementare, a rafforzare la visibilità e l'autorevolezza di Maret, accreditandolo come una delle figure di spicco del panorama ecclesiastico francese del momento. Da una parte, il suo *Discours sur la situation de l'Eglise* (in cui – come detto – egli difendeva apertamente la necessità di armonizzare dottrina cattolica e libertà moderne, scienza e fede, fedeltà al magistero papale

---

<sup>153</sup> Salinis, forse il prelato più gradito a Napoleone III nei primi anni del Secondo impero, tentò nel dicembre 1860, qualche settimana prima di morire, un'ultima azione di persuasione sull'imperatore, per «scongiurar[lo] a cangiar politica e a proteggere efficacemente la Chiesa ed il suo capo», non nascondendogli allo stesso tempo di non poter assolutamente approvare la politica seguita in Italia e mettendolo in guardia dal nominare vescovi del calibro di Maret; cfr. Meglia ad Antonelli, 15 dicembre 1860, in ASV, *Nunz. Parigi*, 98, cc. 511r-512r.

e riforma delle discipline ecclesiastiche) fu generalmente accolto come una delle più compiute e solide esposizioni del programma cattolico-liberale, suscitando apprezzamenti non soltanto negli ambienti ministeriali e da parte dell'imperatore<sup>154</sup>, ma anche tra quei cattolici-liberali più critici verso il governo, o comunque meno esplicitamente legati ad esso, i quali avevano allora i loro organi di riferimento nell'«Ami de la religion» e nel «Correspondant».

Dall'altra parte, la lettera al papa dell'agosto 1862 contribuì a ridare forza all'immagine pubblica del vescovo di Sura, la cui credibilità era uscita piuttosto maltrattata dall'irremovibile rifiuto di Pio IX di preconizzarlo vescovo di Vannes. Con quella lettera, egli intendeva manifestare pubblicamente la sua adesione all'allocuzione *Maxima quidem*, di cui lodava soprattutto la condanna del naturalismo, del materialismo, dell'ateismo, e associarsi all'indirizzo dei vescovi radunati a Roma in difesa del potere temporale e dei diritti della S. Sede. Se il tono era particolarmente deferente e filiale verso il papa e il contenuto piuttosto accomodante nei confronti delle posizioni gradite alla S. Sede, Maret non rinunciava però a mantenere la barra delle sue idee, ribadendo che «selon [son] humble opinion, les agitations politiques du monde moderne [...] ne trouveront leur assiette et leur terme que par la *sanctification de la liberté*» e rendendo omaggio e merito «à [sa] patrie et au chef glorieux qui préside à ses destinées, pour la protection qu'ils ont accordée, qu'ils accordent, qu'ils accorderont toujours [...] aux intérêts sacrés de la religion, de l'Eglise, du Saint-Siège»<sup>155</sup>. Pio IX rispose meno di due settimane dopo, esprimendo soddisfazione per le parole di Maret ed esortandolo a «continuer de consacrer [sa] vie tout entière à la défense de notre sainte religion et à la réfutation des erreurs les plus pernicieuses»<sup>156</sup>, parole che furono lette da molti come una sorta di riabilitazione del vescovo di Sura da parte di Pio IX, dopo le dure controversie che li avevano divisi nel biennio precedente. Le due lettere vennero pubblicate dalla stampa, anche da quella intransigente<sup>157</sup>, e contribuirono per qualche tempo ad accreditare l'immagine pubblica di un Maret in buone relazioni sia con Roma che con Parigi<sup>158</sup>.

---

<sup>154</sup> L'imperatore lodò «l'esprit de sagesse» di Maret e si disse «heureux d'avoir choisi un prélat dont les leçons doivent montrer la véritable voie à ceux qu'un zèle trop exagéré en détourne trop souvent»; Napoleone III a Maret, 26 gennaio 1862, in G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. II, p. 200.

<sup>155</sup> Maret a Pio IX, 6 agosto 1862, ivi, pp. 216-8 (corsivo mio).

<sup>156</sup> Pio IX a Maret, 18 agosto 1862, ivi, p. 218.

<sup>157</sup> Dopo qualche insistenza (cfr. Maret a Rouland, 27 agosto 1862, minuta in ANF, F 19, 6178, fasc. «Maret»), Maret riuscì a far pubblicare le lettere su «La France», quotidiano filo-ministeriale di recente fondazione, diretto da La Guéronnière; esse vennero poi riprodotte da diversi altri giornali, tra cui «Le Monde» (23 ottobre 1862).

<sup>158</sup> Lavigerie, il quale temeva che la lettera di Maret avrebbe scontentato Roma per via dei suoi accenti liberali (cfr. Lavigerie a Maret, 4 agosto 1862, copia in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 35), non si capacitava del tenore del breve di risposta di Pio IX, che giudicava «excellente»; egli riteneva che vi fosse sotto «quelque malentendu»: «Evidemment ni le pape ni le card. Antonelli ne loueraient avec une pareille effusion votre lettre, s'ils tenaient ou dirigeaient la plume. C'est leur secrétaire, Mgr Sottovia, encore nouveau dans ses fonctions, qui aura reçu

I diversi riconoscimenti ottenuti nel corso del 1862 stimolarono Maret all'azione, tanto più che i venti di condanna provenienti da Roma in quel periodo sembravano rendere quanto mai urgente la definizione di una strategia comune e organizzata. Fu proprio per questo che egli compose nella tarda estate del 1862 un lungo *mémoire*, destinato, nei suoi intenti, ad essere inviato a tutto l'episcopato francese, ma sottoposto, in un primo momento, solo a un gruppo ristretto di vescovi e di teologi amici, oltretutto al ministro Rouland<sup>159</sup>. Il documento, articolato in dodici paragrafi, rappresentava una delle espressioni più compiute e organiche della visione socio-politica ed ecclesiologica del Maret neo-gallicano, e in esso confluivano e si completavano tra loro non solo le idee che egli aveva sparsamente esposto dal 1857 in poi, ma anche il nucleo della proposta teologico-politica esposta nei suoi corsi alla Sorbona del 1850-51<sup>160</sup>. Secondo il suo tipico andamento discorsivo, Maret articolava il *mémoire* in due sezioni principali: una analitica, nella quale esponeva, problematizzandola, la situazione attuale della società e della Chiesa, e una programmatica, nella quale, alla luce dell'analisi, proponeva le soluzioni operative che gli parevano più adatte a rispondere alle sfide e alle esigenze dei tempi nuovi.

Egli partiva dalla constatazione che la «grande question du siècle» risiedeva nella conciliazione tra scienza e fede, libertà e religione, «progrès légitimes» e cattolicesimo e che quella fondamentale conciliazione non potesse realizzarsi che «par un esprit chrétiennement, mais véritablement libéral». Per risolvere quella «grande question» bisognava dunque fondare «un libéralisme sage, orthodoxe, mais en même temps sérieux et pratique», il quale costituiva, per Maret, la vera, l'unica «condition du salut universel», poiché esso avrebbe disarmato le cattive passioni, togliendo loro i pretesti con cui si giustificavano, avrebbe reso i cuori degli uomini accessibili all'azione salutare della verità e della carità, e avrebbe restituito al clero cattolico la sua influenza morale sulla società. Si trattava, insomma, di intraprendere una vasta azione di riforma, al fine di radicare questo liberalismo cristiano nella società e negli uomini:

---

l'ordre de répondre et écrit, comme il l'a fait. Dans tous les cas, c'est une chose excellente pour nous, pour nos idées, pour vous aussi personnellement»; Lavigerie a Maret, 8 settembre 1862, copia *ibid.*, n. 36. Due mesi dopo, Lavigerie riferì a Maret il tenore di una conversazione avuta con Pio IX; il papa gli aveva parlato della «bonne lettre» di Maret, ma aveva aggiunto: «Il faut bien dire [...] qu'il y avait certains points auxquels il m'était difficile de répondre. Je m'en suis tiré en n'en disant rien»; Lavigerie a Maret, 16 novembre 1862, copia *ibid.*, n. 38.

<sup>159</sup> Il testo del *mémoire* è integralmente edito da BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 244-74. Il documento è datato 21 settembre 1862, ma Maret ci stava già lavorando da più di un mese; cfr. Maret a Rouland, 27 agosto 1862, minuta in ANF, F 19, 6178, fasc. «Maret». La minuta di un riassunto del *mémoire*, inviato all'imperatore il 6 dicembre 1863, è conservata in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Notes pour l'empereur». In una nota autografa dell'agosto 1863, Maret precisava di aver comunicato il *mémoire* ai vescovi Darboy, Lavigerie, David, Landriot e Baudry, agli abbati Las Cases, Meignan e Hugonin e a qualche laico, come Eugène Rendu; cfr. A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, pp. 137-8. Sul *mémoire* cfr. l'analisi di X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Eglise, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*, Paris 1965, pp. 226-31.

<sup>160</sup> Cfr. H. MARET, *L'Eglise et l'Etat. Cours de Sorbonne inédit (1850-51)*, introduction et présentation de C. Bressolette, Paris 1979.

L'œuvre de notre temps, l'*œuvre vraiment providentielle* est donc de fonder le libéralisme orthodoxe dans l'ordre scientifique, disciplinaire, politique, et d'opérer dans ces trois ordres *la réforme catholique et libérale, réclamée par les besoins du siècle*.

Réforme libérale et catholique, voilà le mot d'ordre, voilà le mot de situation et de ralliement de tous les hommes d'intelligence et de cœur; voilà le drapeau de l'avenir<sup>161</sup>.

Secondo Maret, quella riforma doveva operarsi a tre livelli fondamentali. Innanzitutto essa doveva stimolare quel «grand mouvement de rénovation et de perfectionnement» delle scienze sacre che egli aveva già auspicato nel suo discorso in Sorbona e che doveva culminare nella completa armonizzazione tra fede e scienza modernamente intesa<sup>162</sup>. In secondo luogo, la riforma doveva interessare l'organizzazione disciplinare della Chiesa stessa, caricandosi di un fondamentale – ma delicatissimo – valore ecclesiologico: non era questione di stravolgere o innovare alcunché, ma semplicemente di ricondurre la Chiesa alla sua vera struttura gerarchica e amministrativa. Per volontà del suo divino fondatore, infatti, essa era stata costituita come «une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie», in cui la sovranità andava ripartita tra il papa e i vescovi e il governo, che spettava all'uno come agl'altri, andava esercitato mediante lo strumento conciliare<sup>163</sup>. Negli ultimi secoli, però, «par le malheur des temps», l'organizzazione interna della Chiesa aveva subito una progressiva distorsione e si erano manifestate e via via accentuate nel suo seno delle pericolose tendenze assolutiste: da una parte, il papato aveva preso il sopravvento sulla componente episcopale, governando la Chiesa solo con l'aiuto delle congregazioni romane (dove l'elemento nazionale italiano predominava impropriamente su tutti gli altri), inficiando, nella pratica se non in principio, «la co-souveraineté radicale»<sup>164</sup> dei vescovi e trasformando in monarchia assoluta o tutt'al più consultiva quella che era invece una monarchia “parlamentare”; dall'altra parte, quell'assolutizzazione indebita dell'autorità intra-ecclesiale si era imposta anche a livello diocesano, dove erano progressivamente venute meno le «institutions modératrices» di cui era stato circondato il potere episcopale per renderlo meno arbitrario e più temperato<sup>165</sup>. Bisognava pertanto combattere quelle tendenze spurie e «rétablir, dans tout l'Eglise, l'exercice complet et facile de tous les droits,

---

<sup>161</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 246-7 (corsivi miei).

<sup>162</sup> Ivi, p. 248.

<sup>163</sup> Cfr. ivi, pp. 249-50.

<sup>164</sup> Ivi, p. 252.

<sup>165</sup> Tra queste istituzioni Maret annoverava «l'élection de l'évêque par le clergé et le peuple fidèle; les conseils indépendants; les assemblées synodales et provinciales; les tribunaux ecclésiastiques; plus tard, la délégation de la juridiction contentieuse et l'immovibilité des charges les plus importantes». Egli riconosceva comunque che queste istituzioni avevano «subi des grandes modifications dans les divers âges» e non erano più tutte «applicables de nos jours»; ivi, p. 253.

en corrigeant dans les institutions ecclésiastiques tout ce qui porte le caractère du pouvoir absolu, en associant efficacement l'épiscopat au gouvernement général de l'Eglise par la périodicité des conciles générales, en modérant et réglant l'usage de l'autorité épiscopale [et] en garantissant aux prêtres et aux fidèles laïques les droits qu'ils pourraient exercer aujourd'hui dans l'Eglise»<sup>166</sup>. In terzo e ultimo luogo, la riforma auspicata da Maret doveva porre le basi di «une alliance morale»<sup>167</sup> tra il cattolicesimo e l'«ordre nouveau» socio-politico impostosi in Francia e in Europa dal 1789 in poi; un ordine «profondément distinct de tout ce qui a précédé» e fondato sul rifiuto istituzionale di ogni ricorso alla coercizione in materia di fede e di opinioni e, di conseguenza, sul rifiuto di ogni teocrazia, diretta o indiretta, e del ricorso ecclesiastico al braccio secolare; un ordine che per il prelato non costituiva una situazione transitoria, ma un «état normal», un vero «progrès sur le passé», ravvisando in esso «une application plus conséquente, plus étendue, plus complète de *ce grand principe de la tradition catholique*, d'après lequel la foi et la religion ne doivent pas être imposées, mais doivent devenir le fruit de la persuasion»<sup>168</sup>.

Ma chi poteva farsi carico di una riforma cattolico-liberale così epocale e vasta? Maret non aveva dubbi a riguardo: soltanto un concilio generale, come era successo in tutti i grandi momenti di crisi nella storia della Chiesa, poteva avere la forza e l'autorità per riformarla «*in capite et in membris*», per correggere abusi diffusi e radicati, per «prononcer avec plus de majesté les paroles de conciliation et de paix» verso la scienza e la società moderne e, in generale, per riportare ordine ovunque, nelle cose umane e negli spiriti<sup>169</sup>. Certo, il prelato non si nascondeva la difficoltà di riunire un concilio e di affidargli la direzione del «mouvement de réforme libérale» a fronte dell'ostilità di Roma e di larga parte degli episcopati nazionali, fedeli al papa in tutto e affatto indulgenti verso il liberalismo, quand'anche cattolico. La necessità del concilio doveva quindi essere imposta al papa dall'«opinion générale de l'Eglise», e questa doveva essere a sua volta opportunamente sollecitata e guidata dall'azione attenta e prudente di quella minoranza di prelati che «au fond, n'ont aucune objection sérieuse contre ce libéralisme [catholique], et sont, au contraire, visiblement entraînés vers lui»<sup>170</sup>.

Maret riteneva non spettasse a lui suggerire a quella minoranza episcopale “illuminata” gli strumenti più adatti per condurre quella fondamentale opera di preparazione al concilio;

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 263.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Ivi, pp. 255-6 (corsivo mio).

<sup>169</sup> Cfr. ivi, p. 264.

<sup>170</sup> Ivi, p. 268.

nondimeno richiamava l'attenzione su un mezzo particolarmente opportuno: la fondazione di una rivista ecclesiastica, redatta da sacerdoti di talento e diretta da un comitato episcopale, che fungesse da centro e organo delle «doctrines du libéralisme et de la réforme catholique». Essa avrebbe dovuto combattere tutte le dottrine estreme, soprattutto quelle dell'«école théocratique, absolutiste, antimoderne», difendere le libertà e i diritti della Chiesa (tra i quali Maret annoverava anche la sovranità temporale del papa), mostrarsi deferente e rispettosa verso le prerogative dello Stato e preparare scientificamente l'opera di riforma e, al momento opportuno, i lavori del futuro concilio<sup>171</sup>.

Disteso su decine di pagine, il nuovo *mémoire* di Maret si segnalava per l'ampiezza e la profondità della sua analisi, che interessava le principali articolazioni dei rapporti tra la Chiesa e la società moderna, ma anche i delicati equilibri intra-ecclesiali e la fondamentale questione della costituzione interna della Chiesa. Eppure, proprio questa ampiezza d'esposizione faceva risaltare l'assenza pressoché totale di riferimenti al governo imperiale e alla sinergia con esso. Se nei documenti del 1857 e del 1860 Maret insisteva con forza sulla necessità di coinvolgere l'autorità statale francese nelle dispute intra-cattoliche, per arginare l'influenza degli intransigenti e bilanciare lo strapotere romano, nel *mémoire* del 1862 egli pareva evitare con cura ogni riferimento, anche solo nominale, all'imperatore e al governo francese, quasi che li si volesse escludere dal progetto di riforma cattolico-liberale. Maret non faceva infatti il minimo cenno alla possibilità di sostenere politicamente il suo progetto o di dare forza al futuro movimento conciliare ricorrendo alla collaborazione e all'appoggio delle istituzioni nazionali. Certo egli affermava che nel futuro concilio si sarebbe dovuta ammettere «une large représentation des intérêts et des pouvoirs laïques»<sup>172</sup>, ma ciò non attenuava la percezione che, nei suoi intenti, la riforma cattolica dovesse restare un affare eminentemente cattolico, da discutere e attuare all'interno del mondo cattolico, senza accettare, né tantomeno sollecitare, ingerenze estranee, mentre sembrava aspettarsi dallo Stato una benevola neutralità, o quantomeno un intervento molto limitato. Non a caso, Maret riteneva che la nuova rivista ecclesiastica dovesse mantenere «vis-à-vis du gouvernement de l'empereur [...] une attitude respectueuse, bienveillante, confiante mais toujours digne et indépendante»<sup>173</sup>. Cosa ancor più rilevante, egli riteneva che la questione romana e il problema delle nuove forme istituzionali del potere temporale (la cui conservazione era ritenuta irrinunciabile) avrebbero potuto essere risolti definitivamente solo da un concilio, l'unico che potesse tranciare la questione di diritto e di coscienza soggiacente

---

<sup>171</sup> Cfr. *ivi*, pp. 271-2.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 272.

a quella diplomatica, laddove invece il congresso europeo tanto auspicato da Napoleone III «ne pourr[ait] faire qu'une œuvre politique et légaliser des faits accomplis»<sup>174</sup>.

La proposta neo-gallicana di Maret, nel *mémoire* del 1862, era quindi declinata più sul versante ecclesiologico, come rivendicazione della natura necessariamente collegiale e condivisa del governo ecclesiale, che su quello politico, come tentativo di stipulare un'alleanza con lo Stato nazionale in funzione anti-romana; ed era proprio l'insistenza sull'evento conciliare, quale unico e vero strumento di auto-riforma cattolica, ad esprimere il fulcro e il senso profondo di quella sorta di slittamento. Certo, non si deve esagerare la reticenza di Maret, per così chiamarla, nei confronti di un coinvolgimento governativo. Come sempre, infatti, la sua iniziativa fu intrapresa con l'appoggio di Rouland, il quale ricevette copia del *mémoire* e approvò il progetto di Maret di fondare una rivista ecclesiastica cattolico-liberale; fu proprio il ministro, del resto, a incoraggiare il prelato a comunicare il *mémoire* anche all'imperatore, al quale fu spedito il 25 novembre 1862<sup>175</sup>. Inoltre, il taglio scarsamente politico che Maret volle imprimere al *mémoire* dipendeva probabilmente anche dalla natura del pubblico a cui si rivolgeva: non il ministro dei Culti (come nel 1857), ma l'intero episcopato nazionale, in cui coesistevano orientamenti politici molti diversi, e di fronte a cui poteva rivelarsi controproducente infeudare troppo esplicitamente l'iniziativa di riforma al governo imperiale.

Resta comunque il fatto che il progetto di Maret, spogliato di esplicita consistenza politica, parve non suscitare particolare interesse in Napoleone III, il quale, a differenza del suo ministro, più sensibile alle discussioni ecclesiologiche, aveva una visione piuttosto strumentale delle questioni ecclesiastiche e tendeva a occuparsene più per le loro implicazioni politiche che per il loro valore intrinseco<sup>176</sup>. Alla scarsa propensione dell'imperatore nel dar corso alle proposte di Maret si potrebbe quindi ricondurre l'insistenza con cui quest'ultimo, per più di un anno, cercò di attirare l'attenzione del sovrano su di esse. Dopo avergli spedito copia del *mémoire* nel novembre 1862, il decano si fece infatti ricevere da Napoleone III nel febbraio 1863 per parlarne di persona e ne ottenne dei buoni riscontri<sup>177</sup>, i quali, però, non dovettero

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 266.

<sup>175</sup> Cfr. Maret a Napoleone III, 25 novembre 1862, minuta e copia in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Mémoire à l'épiscopat», edita in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 275.

<sup>176</sup> Un cenno su questo aspetto del carattere di Napoleone III in MAURAIN, p. 177.

<sup>177</sup> Quella del febbraio 1863 fu la prima udienza privata di Maret con Napoleone III, un'udienza che Rouland gli aveva promesso da anni, ma che il prelato sollecitò e riuscì ad ottenere solo allora, per «lui parler librement de mon mémoire et de mon projet, projet que je puis aussi appeler le vôtre, car, dès l'origine, vous m'avez dit: Il faut une revue, faites une revue»; Maret a Rouland, 3 febbraio 1863, minuta in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Mémoire à l'épiscopat». Sull'esistenza e il tenore di quell'udienza dobbiamo affidarci solo alla parola di Bazin: Napoleone III disse di aver letto con profitto il *mémoire* e di averne apprezzato le conclusioni, e «promit son appui pour une entreprise dont le succès lui paraissait être de la plus haute importance», confidando nell'«efficacité toute-puissante d'un concile général»; BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 275. Nella sua autobiografia, però, Maret non

essere così proficui se egli sentì la necessità di tornare alla carica nel dicembre 1863, presentando a Napoleone III due nuove note e ottenendo una seconda udienza. Questa volta, però, Maret volle cercare di rendere più “appetibile” il suo progetto conferendogli un maggior peso politico<sup>178</sup>. Nella nota presentata all'imperatore il 6 dicembre 1863, infatti, egli ribadiva sì la necessità di riunire un concilio generale, ma riteneva che il modo migliore per ottenere quel risultato non fosse tanto l'azione di progressivo convincimento dell'opinione pubblica cattolica condotta dalla minoranza liberale dell'episcopato, quanto la «nomination immédiate par l'empereur d'une commission d'évêques convoqués à une conférence secrète pour y examiner et traiter la grande question du concile général et de sa nécessité», una commissione che avrebbe agito secondo «un règlement particulier concerté avec M. le ministre des Cultes» e che avrebbe poi provveduto, con l'appoggio di altri vescovi e con l'esplicito sostegno dell'imperatore, a presentare al papa una domanda di convocazione<sup>179</sup>. Anche la rivista ecclesiastica di cui si caldeggiava la creazione doveva presentare un più marcato profilo politico: nel riassunto del *mémoire* del 1862 che Maret ritenne utile presentare a Napoleone III nel dicembre 1863<sup>180</sup>, non si faceva più alcun cenno all'atteggiamento di deferente ma dignitosa indipendenza che la rivista avrebbe dovuto mantenere verso il governo, e si annoverava invece tra i suoi principali scopi quello di «défendre toutes les doctrines du libéralisme catholique, et de travailler ainsi au développement du *parti catholique libéral et dynastique*»<sup>181</sup>.

La libera auto-riforma ecclesiale concepita da Maret nel 1862 veniva così rimodulata in una riforma almeno parzialmente eterodiretta e fortemente influenzata dal patrocinio del governo imperiale, anche se esso avrebbe dovuto interessare solo la fase preparatoria e non lo svolgimento del concilio in quanto tale. Propenso per carattere a un certo idealismo<sup>182</sup>, Maret scontava le inevitabili implicazioni politiche di un approccio neo-gallicano che, se sollecitava l'intervento dello Stato nella campagna per conciliare Chiesa e società moderna, doveva però riconoscergli anche un diritto d'ingerenza e direzione negli affari religiosi. L'ideale di Maret

---

fa alcun cenno a quell'udienza e sostiene invece che il primo incontro privato con l'imperatore lo ebbe solo nel dicembre 1863; cfr. *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, c. 20b.

<sup>178</sup> Questa riformulazione del progetto viene notata incidentalmente anche da MONTCLOS, *Lavigerie*, p. 231n.

<sup>179</sup> Cfr. Nota all'imperatore, 3 dicembre 1863, minuta in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Lettres. Ministres. Empereur», edita in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 291-5.

<sup>180</sup> Nella nota all'imperatore, Maret lo «supplicava» di voler prendere conoscenza del *mémoire* che egli aveva spedito a Rouland l'anno prima, quasi che egli temesse che Napoleone III si fosse dimenticato di un documento di cui pure avevano discusso solo pochi mesi prima; cfr. *ivi*, p. 295.

<sup>181</sup> Riassunto del *mémoire* del 1862, 3 dicembre 1863, minuta in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Note pour l'empereur» (corsivo mio).

<sup>182</sup> Cfr. a riguardo J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III<sup>e</sup> République (1870-1883)*, Paris 1967, vol. I, pp. 104-5.



di un governo disinteressatamente sollecito del bene della Chiesa, disposto a offrire gli strumenti necessari a conseguirlo senza pretendere nulla in cambio, doveva così cedere il passo, anche rispetto a un evento fondamentale come il concilio, alla logica pragmatica del *do ut des* e alla necessità di compiere una precisa scelta di campo politica e “di partito”; i prelati neo-gallicani, insomma, se volevano ottenere l'appoggio del governo, non potevano restare politicamente neutrali, né opporsi alla sua ingombrante ingerenza nelle questioni trattate.

### 3.2 L'asse Maret-Darboy

Al di là delle sue inclinazioni personali, Maret era conscio che il suo ruolo politico non poteva che essere estremamente limitato: i suoi incarichi ufficiali (decano della facoltà teologica, canonico di Saint-Denis, vescovo *in partibus*) non gli davano né la visibilità, né l'autorevolezza necessarie a svolgere una vera funzione di guida rispetto ai vescovi e agli ecclesiastici favorevoli al governo e alle libertà moderne (e forse non si sentiva neppure troppo portato per quel genere d'attivismo). Egli necessitava dunque della collaborazione di una personalità ecclesiastica di spicco, che, oltre a condividere i suoi ideali politico-religiosi, potesse concretamente assumere la *leadership* del partito neo-gallicano, un partito che andava costruito ricorrendo a un'oculata gestione delle nomine episcopali<sup>183</sup>.

Nessun ecclesiastico, in Francia, poteva vantare una posizione così centrale e influente come l'arcivescovo di Parigi, il cui ruolo all'interno della Chiesa di Francia si rafforzò notevolmente nel corso del XIX secolo, in particolar modo durante il Secondo impero<sup>184</sup>. Il progetto neo-gallicano di cui Maret era il principale “ideologo” non poteva quindi prescindere

---

<sup>183</sup> Nei primi anni Sessanta si era ormai imposta, negli ambienti ecclesiastici liberali filo-governativi, la consapevolezza che per mutare i rapporti di forza in seno al cattolicesimo francese e scalzare gli ultramontani dalla posizione di preminenza che avevano conquistato nel decennio precedente, forti dell'appoggio romano, bisognasse riconquistare la Chiesa di Francia dall'interno, grazie a una paziente opera di occupazione delle maggiori posizioni ecclesiastiche e vescovili. Di ciò pareva particolarmente persuaso Lavigerie, il quale scriveva nel 1862 a Maret: «Il ne faut pas songer à faire la guerre sur le terrain des idées. Il faut la faire sur le terrain des personnes. Je veux dire que nous n'avancerons rien, au contraire que nous compromettrons tout, en voulant lutter contre le courant d'opinions qui domine aujourd'hui si déplorablement dans l'Eglise. Nous ferions écraser et nos personnes et les idées que nous représentons. *Le seul moyen d'arriver à un résultat pratique c'est de faire nommer aux hautes positions ecclésiastiques les hommes dont nous sommes sûrs, et d'ici là d'éviter de les compromettre.* Dans trois, quatre, cinq ans au plus, nous serons les maîtres en France et nous forcerons Rome à nous respecter, comme l'ont fait nos pères»; Lavigerie a Maret, fine aprile 1862, copia in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 661, n. 26 (corsivi miei). In effetti l'ascesa all'episcopato, negli anni Sessanta, di molti ecclesiastici legati alla Sorbona o all'*Ecole des Carmes* – ascesa che gli ultramontani vedevano, non a torto, come l'esito di un piano preordinato di affermazione neo-gallicana (cfr. J.-O. BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris 2001, pp. 449-51) – parve realizzare gli auspici di Lavigerie. Sulle nomine episcopali del periodo cfr. MONTCLOS, *Lavigerie*, pp. 287-99 e J.-O. BOUDON, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905). Origines, formation, nomination*, Paris 1996, pp. 362-6, 406-10 e 467-76.

<sup>184</sup> Cfr. BOUDON, *Paris capitale religieuse*, in part. pp. 481-5; dello stesso autore cfr. anche *Le décor religieux de la nouvelle Rome: Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*, in *Capitales culturelles, capitales symboliques. Paris et les expériences européennes, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de C. Charle et D. Roche, Paris 2002, pp. 217-29.

dall'appoggio dell'arcivescovo di Parigi. Se Sibour si era mostrato sensibile alle istanze anti-romane ed episcopaliste che circolavano negli ambienti dell'*intelligenza* ecclesiastica parigina e, almeno fino al 1854, aveva cercato di assecondarle e di proteggerle di fronte alla S. Sede, il suo successore, il cardinal Morlot, pur senza sfavorirle, si era però mostrato decisamente più cauto, evitando di esporsi e tentando di barcamenarsi, negli anni caldi della questione romana, tra la fedeltà al regime imperiale e quella a Roma<sup>185</sup>. La morte di Morlot, nel dicembre 1862, proprio nel periodo in cui Maret inviava all'imperatore il suo *mémoire*, lasciava aperta la possibilità di una successione favorevole.

Com'è noto, i candidati presi in considerazione dal governo per la carica di arcivescovo di Parigi furono tre: l'arcivescovo di Rouen, il cardinal Bonnechose, gradito all'imperatore, il curato della parrocchia parigina della Madeleine, Gaspard Deguerry, favorito dell'imperatrice, della quale era confessore, e infine il vescovo di Nancy Georges Darboy, sostenuto da Rouland<sup>186</sup>. Dei tre, quest'ultimo era sicuramente il più prossimo alle idee di Maret, nonché quello da cui si poteva sperare il maggior impegno in favore del progetto neo-gallicano. Pur senza esprimersi a favore di alcun candidato, ma pienamente consapevole che da quella scelta cruciale sarebbe largamente dipeso il successo delle sue proposte, il vescovo di Sura non poté fare a meno di tracciare a Rouland, ai primi del gennaio 1863, un identikit dell'arcivescovo di Parigi desiderabile<sup>187</sup>. Egli doveva essere «un homme respectable, sous tous les rapports, sage, modéré, porté aux idées de conciliation, *entrant dans l'esprit général du mémoire qui a obtenu votre approbation*, profondément dévoué à la France, à ses traditions, à ses institutions, à sa dynastie, à la personne de notre empereur»<sup>188</sup>. Il candidato ideale non doveva essere solo un «homme de résistance», capace di opporsi alla marea dell'intransigentismo, ma anche un «homme d'initiative, c'est-à-dire un homme de doctrines arrêtées, de vues nettes, de conséquence et courageuse conduite». Maret sperava quindi che il nuovo arcivescovo potesse incarnare e operare in prima persona quello sforzo di conciliazione tra fede e scienza, religione e libertà, di cui Parigi, «capitale des intelligences», era fulcro e simbolo.

Alla fine la scelta cadde su Darboy. Che egli fosse oppure no il candidato preferito da Maret<sup>189</sup>, certo il suo profilo ben si attagliava al suo identikit, tanto più che i rispettivi percorsi

<sup>185</sup> Cfr. BOUDON, *Paris capitale religieuse*, pp. 443-6.

<sup>186</sup> Cfr. *ivi*, pp. 361-5.

<sup>187</sup> Cfr. Maret a Rouland, 7 gennaio 1863, minuta in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 698, n. 8.

<sup>188</sup> *Ibid.* (corsivo mio). Il *mémoire* a cui Maret si riferisce era naturalmente quello del settembre 1862.

<sup>189</sup> Nella già ricordata lettera a Rouland del 7 gennaio 1863, Maret scriveva che, tra i tre-quattro nomi di cui aveva discusso di persona con il ministro il giorno prima, «il y en a un [...] qui me semble avoir été écarté d'une manière trop absolue», il che farebbe credere che Darboy non fosse la sua prima scelta. In generale sulla nomina di Darboy cfr. J.-O. BOUDON, *Une promotion épiscopale sous le Second Empire: l'abbé Darboy à l'assaut de Paris*, «Revue

politico-religiosi si somigliavano sotto molti aspetti. Di idee democratiche nel 1848-51, vicine seppur non del tutto sovrapponibili a quelle dell'«Ere nouvelle», anche Darboy, come Maret, si era via via avvicinato all'Impero a partire dal 1857, stringendo ottimi rapporti con Rouland e sposando una linea convintamente filo-governativa. Pur non privo di una certa ambizione, egli non aderì però al regime bonapartista per semplice opportunismo, ma, come altri cattolici democratici orfani della repubblica (Sibour o Maret, ad esempio), lo accettò «parce qu'il repos[ait] sur les principes de 1789»<sup>190</sup>, cioè perché lo riteneva un buon compromesso istituzionale tra la difesa dei valori della modernità e quella dell'ordine sociale e morale. Dal punto di vista religioso, Darboy era un rigido assertore delle prerogative e della dignità dell'episcopato, che difese, talvolta con durezza, sia verso la S. Sede che verso i suoi subordinati (come avrebbe provato il duro scontro con Ségur nel 1864<sup>191</sup>), ed era personalmente incline a una pietà rigorista e quasi giansenistizzante<sup>192</sup>, ben lontana dalle «petites dévotions à l'italienne» di cui Maret denunciava «l'envahissement de plus en plus prononcé» in Francia e a Parigi<sup>193</sup>. Darboy era inoltre favorevole all'attività intellettuale svolta nei due centri parigini di studi superiori ecclesiastici, la facoltà teologica della Sorbona e l'*Ecole des Carmes*<sup>194</sup>, che egli aveva brevemente frequentato, prima di intraprendere una fortunata carriera nell'amministrazione diocesana, e che potevano quindi aspettarsi da lui protezione e incoraggiamento.

Insomma, Darboy costituiva il prototipo perfetto di quel modello episcopale che Maret auspicava di veder sempre più affermarsi in Francia, tanto più che, nella declinazione pratica della sua attività pastorale, Darboy pareva muoversi proprio secondo le direttive tracciate nel *mémoire* del 1862: sul piano politico, patrocinando la riconciliazione tra cattolicesimo e valori liberali; su quello scientifico, stimolando lo sviluppo e l'aggiornamento delle discipline ecclesiastiche; su quello ecclesiale, difendendo i diritti dell'episcopato contro le ingerenze romane. Che tali fossero i cardini del programma di governo di Darboy, lo dimostrarono, in negativo,

---

d'histoire moderne et contemporaine», 39 (1992), pp. 481-2, e ID., *Mgr Darboy (1813-71), archevêque de Paris entre Pie IX et Napoléon III*, Paris 2011, pp. 64-8.

<sup>190</sup> BOUDON, *Paris capitale religieuse*, p. 362.

<sup>191</sup> Nel giugno 1864 Ségur denunciò a Pio IX le inclinazioni liberali e gallicane di vari vescovi francesi, tra i quali Darboy, Dupanloup, Lavigerie e Landriot, vescovo di La Rochelle. Informato della cosa, l'arcivescovo di Parigi costrinse Ségur (il quale, come canonico di Saint-Denis, ne risultava subordinato) a ritrattare le sue accuse e a scusarsi, sospendendolo per qualche tempo dalla predicazione e dalla confessione. Sull'affare, che ebbe una certa eco pubblica, cfr. M. DE HEDOUVILLE, *Mgr de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris 1957, pp. 498-517, e D. PANNIER, *Mgr de Ségur et le gallicanisme: «l'incident Darboy» (1864) à travers les archives de l'Œuvre de Saint-François-de-Sales*, in *Mgr de Ségur, 1820-1881*, sous la dir. de D. Pannier, Versailles 2008, pp. 129-45.

<sup>192</sup> Su quest'aspetto della personalità di Darboy cfr. BOUDON, *Mgr Darboy*, pp. 23-5 e 91.

<sup>193</sup> Maret a Rouland, 7 gennaio 1863, minuta in ACGMA, *Lavigerie*, B1, 698, n. 8.

<sup>194</sup> Su questa istituzione di alti studi ecclesiastici cfr. B. WACHÉ, *L'Ecole des Carmes, 1845-1875*, «RHEF», 81 (1995), pp. 237-53.

le denunce e le accuse che non tardarono ad essere inviate a Roma contro di lui<sup>195</sup>, denunce e accuse che furono raccolte ed esposte in una lettera speditagli da Pio IX il 26 aprile 1864, poco più di anno dopo il suo insediamento a Parigi. Il papa richiamava l'attenzione dell'arcivescovo su tre punti: l'eccessiva propensione della gioventù cattolica parigina alle idee liberali, comprovata – a suo giudizio – dal fatto che in una riunione presieduta dall'oratoriano Henri Perreyve si fossero difese, contro le censure dell'Indice, le idee di Godard in favore dei principî del 1789; la diffusione dello spiritismo; e infine, *last but not least*, la pretesa di sottoporre a una visita canonica le comunità parigine dei gesuiti e dei cappuccini, in spregio all'esenzione dalla giurisdizione ordinaria di cui godevano gli ordini regolari, poiché dipendenti dal papa<sup>196</sup>. Darboy rispose il 1° settembre 1864 con una lunga lettera, in cui smontava punto per punto le accuse, dilungandosi soprattutto sulla rivendicazione dei diritti dei vescovi, «seuls juges de ce que réclame ou repousse l'intérêt spirituel de leur diocèse»<sup>197</sup>. Senza scendere nel dettaglio di questa polemica tra Roma e Parigi, importa qui rilevare il fatto che si cercasse di delegittimare l'arcivescovo e di mostrarlo connivente alla diffusione delle idee liberali e ad atteggiamenti frondosi nei confronti delle decisioni della S. Sede, accusandolo semplicemente di non aver preso posizione contro un'apologia dell'opera di Godard. L'accusa, di per sé infondata, come dimostrò persuasivamente Darboy (il quale, tra l'altro, non era neppure arcivescovo di Parigi quando l'opera in questione venne messa all'Indice)<sup>198</sup>, era comunque indicativa degli

<sup>195</sup> Sotto il profilo dottrinale, gli intransigenti della capitale denunciarono con grande forza il discorso tenuto da Darboy il 7 dicembre 1863, durante la cerimonia di apertura dei corsi della Sorbona, in cui egli parve avallare pienamente le parole pronunciate in quell'occasione dal direttore dell'*Ecole des Carmes*, Hugonin, in favore della conciliazione tra libertà di coscienza e autorità ecclesiastica, tra libertà di pensiero e fede religiosa (cfr. *Faculté de théologie de Paris. Ouverture des cours, le 7 décembre 1863. Discours de M. l'abbé Hugonin. Rapport de Mgr l'Evêque de Sura. Allocution de Mgr l'Archevêque de Paris*, Paris 1864, pp. 4ss). «Ce n'est rien moins – scriveva Dominique Bouix, stretto collaboratore di Gousset – que l'inauguration solennelle d'une nouvelle théologie, qui accepte e consacre le principe de la liberté de conscience, comme conséquence de la sécularisation de la société civile; le principe de la liberté de penser, comme conséquence de la sécularisation de la science; l'émancipation des peuples, leur progrès social, leur maturité, comme résultat de ces deux libertés. C'est le drapeau de la conciliation entre le dogme catholique et les erreurs modernes, qui en sont la négation et le renversement»; [D. BOUIX], *Note sur les discours prononcés à la Sorbonne le 7 décembre 1863*, s.d. [ma inizio 1864], in ASV, *Nunz. Parigi*, 171, cc. 120r-121r.

<sup>196</sup> Il contenuto della lettera, conservata in ASV, *Epistolae ad principes. Registra*, 278/2, n. 122, si desume dalla risposta dello stesso Darboy.

<sup>197</sup> Cfr. Darboy a Pio IX, 1° settembre 1864, ivi, 279, n. 242. La minuta di questa lettera, conservata in AHAP, 1 D 8, 1, fasc. «1864. Difficultés avec Rome», è stata edita in *Mgr Darboy et le Saint-Siège. Documents inédits*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», 12 (1907), pp. 240-55 (citazione a p. 247). Sulla controversia che ne derivò cfr. E. AMBROISE, *Notes sur Mgr Darboy d'après sa correspondance et ses papiers intimes*, fasc. III, Nancy 1924, pp. 39-50, J. MARTIN, *Pio IX e Mons. Darboy, in base a documenti d'archivio in parte inediti*, «Pio IX», 1 (1972), pp. 367-76, e MARTINA, vol. II, pp. 181-5.

<sup>198</sup> Così Darboy confutava l'accusa in questione: «Un an avant que je fusse nommé archevêque de Paris, M. l'abbé Perreyve a présidé l'assemblée ou la conférence dont il s'agit, du 18 décembre 1861 au 1<sup>er</sup> mai 1862, c'est-à-dire environ quatre mois; depuis cette époque il ne l'a plus présidée. En tout cas, ni avant, ni pendant, ni après sa présidence, l'assemblée n'a prononcé sur l'ouvrage de M. Godard les paroles que cite V. S. C'est, du moins ce que semblent établir les procès-verbaux des séances, où tout est rapporté sommairement et où l'on ne trouve pas un mot de M. Godard et de son livre. C'est ce que semblent prouver encore les dénégations de M. Perreyve et des membres les plus autorisés de la conférence»; in *Mgr Darboy et le Saint-Siège*, p. 241. La «conférence» in

orientamenti che dominavano ormai nella Curia romana, davanti alla quale il benché minimo accenno positivo o apologetico ai «principes de 1789» o all'Ottantanove costituiva un bastevole elemento di sospetto, se non già un potenziale capo d'accusa.

Nello stesso periodo un altro episodio venne a confermare quella situazione e a mettere Darboy in ulteriore sospetto agli occhi degli intransigenti come filo-rivoluzionario. Verso la fine del giugno 1864, infatti, il carmelitano Hyacinthe Loyson, scelto dall'arcivescovo come predicatore di Notre-Dame per l'avvento successivo, durante una riunione del *Cercle catholique du Luxembourg* «parla en libéral et dit, à propos de 1789, que “c'était un fait accompli” et que “s'il ne l'était pas, il faudrait l'accomplir”»<sup>199</sup>. Tra i presenti vi era anche Léon Gautier, uno dei redattori del «Monde», il quale protestò per quelle parole e non esitò a “denunciarle” ai suoi colleghi giornalisti. Morel non si lasciò sfuggire l'occasione e ne trasse un duro articolo contro Loyson, bollandolo come «moine révolutionnaire»<sup>200</sup>. Montalembert, che era allora in rapporti piuttosto stretti con il carmelitano, gli testimoniò subito la sua solidarietà<sup>201</sup>; parlando dell'episodio con Foisset, venne però a sapere con un certo sgomento, ma non senza stupore, che «selon le clergé de Dijon et [d']ailleurs, l'opinion favorable à 1789 n'[était] plus regardée comme une opinion libre!»<sup>202</sup>. Le parole di Loyson furono difese pubblicamente dal giornale filo-governativo «La France», il quale ricordò che solo l'arcivescovo di Parigi poteva valutare l'ortodossia degli ecclesiastici della sua diocesi e che egli aveva già espresso un giudizio inequivocabilmente positivo sul religioso e sulle sue idee affidandogli la predicazione di Notre-Dame<sup>203</sup>. Presentato come garante delle idee di Loyson sull'opportunità storica dell'Ottantanove e, indirettamente, come solidale ad esse, Darboy non fece nulla per smentire o rettificare

---

questione era quasi sicuramente la «Conférence Ozanam», presieduta da Perreyve tra il 1861 e il 1862 (cfr. C. PEYROUX, *L'abbé Perreyve raconté par lui-même*, Paris 1933, p. 461), cioè la riunione letteraria del cosiddetto *Cercle catholique du Luxembourg*, circolo di studenti cattolici fondato nel 1851 da Eugène Beluze, sulle ceneri di diverse analoghe riunioni scioltesi dopo la rivoluzione del 1848, nel quale la gioventù cattolica della capitale si ritrovava per seguire conferenze e lezioni, che volevano fornire una sorta di insegnamento parallelo e integrativo rispetto a quello universitario. Sul *Cercle* cfr. C. DE COULONGE, *Eugène Beluze, sa vie et ses œuvres*, Paris 1893, 6-8, 21-9, 35-42, 53-9 e 73-82, e i cenni in P. PIERRARD, *Aux origines de la liberté d'enseignement supérieur en France*, in *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, publiés par C. Kannengiesser et Y. Marchasson, Paris 1976, pp. 11-3. Su Perreyve cfr. G. CUCHET, *Un théologien libéral au XIX<sup>e</sup> siècle, Henri Perreyve (1831-65)*, «RHEF», 95 (2009), pp. 239-51.

<sup>199</sup> A. HOUTIN, *Le père Hyacinthe dans l'Eglise romaine, 1827-1869*, Paris 1920, p. 123.

<sup>200</sup> Cfr. X. MARMIER, *Journal (1858-1890)*, établissement du texte, présentation et notes de E. Kaye, Genève 1968, vol. I, p. 320. L'articolo di Morel in «Le Monde», 21 giugno 1864.

<sup>201</sup> Cfr. Montalembert a Loyson, 21 giugno 1864, edita in HOUTIN, *Le père Hyacinthe*, pp. 124-7.

<sup>202</sup> MONT., *Journal*, vol. VII, p. 674.

<sup>203</sup> Cfr. «La France», 30 giugno 1864, citata in HOUTIN, *Le père Hyacinthe*, p. 127. Loyson era in quel momento uno dei più reputati predicatori francesi e le sue simpatie cattolico-liberali erano notorie; cfr. V. ZUBER, *Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre*, in *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875). Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, «Problèmes d'histoire des religions», 9 (1998), pp. 198-200.

quell'accostamento, e anzi, alcuni mesi dopo, egli prese apertamente le difese di Loyson, sia con il generale dei carmelitani che con la S. Sede, smentendo le accuse di eterodossia che gli erano state rivolte da più parti<sup>204</sup>.

Per tutti questi motivi, e per la sua personalità decisa e autoritaria, Darboy aveva tutti i requisiti per diventare il leader operativo del gruppo neo-gallicano, mentre Maret ne sarebbe restato, per la sua autorevolezza teologica, il principale referente ideologico, vero e proprio padre spirituale di una “nidiata” di futuri vescovi neo-gallicani usciti per lo più dalle aule della Sorbona. Il ruolo politico di Darboy, quale interlocutore privilegiato del governo, fu del resto rafforzato e amplificato da alcune nomine di particolare spessore, che si andarono a cumulare alla sua dignità episcopale, a riprova della grande stima che Napoleone III nutriva per il “suo” arcivescovo di Parigi: nel gennaio 1864 venne nominato *Grand aumônier*, assumendo così un importante ruolo pastorale a corte e nella famiglia imperiale, mentre nell'ottobre dello stesso anno gli fu attribuito un seggio in Senato, dal quale non avrebbe esitato a difendere pubblicamente la politica ecclesiastica del governo<sup>205</sup>.

### 3.3 “Convergenze parallele”: cattolici liberali e neo-gallicani

Se la nomina di Darboy portava indubbiamente nelle stanze del potere imperiale una personalità disposta a dare concretezza politica ai progetti neo-gallicani di Maret, le speranze di vederli positivamente realizzati continuavano nondimeno a dipendere, in larga parte, dalla capacità di radunare e compattare intorno ad essi tutto il fronte cattolico liberale e moderato, facendone un baluardo contro il montare dell'intransigentismo, a Roma come in Francia. Per quanto fosse piuttosto evidente che gli uomini del «Correspondant» non erano intenzionati a scendere a patti con il regime imperiale, né a deflettere dalla loro linea di ferma opposizione (come avevano provato, alle elezioni del maggio-giugno 1863, le candidature di Montalembert e Cochin in funzione anti-governativa), il vescovo di Sura non rinunciava però a credere possibile un loro coinvolgimento, quand'anche solo indiretto, nei propri progetti.

Da questo punto di vista, il biennio 1862-63 segnò un momento di svolta nelle relazioni tra Maret e il gruppo cattolico-liberale di Montalembert e compagni. I primi contatti si ebbero nel gennaio 1862, in occasione del *Discours sur la situation de l'Eglise*: Maret avrebbe desiderato che il «Correspondant» desse qualche segno di approvazione alle sue parole, e scrisse a questo proposito alla redazione. Se il periodico – apparentemente per ragioni di tempistica – si limitò

---

<sup>204</sup> Cfr. *ivi*, pp. 199-200.

<sup>205</sup> Cfr. BOUDON, *Mgr Darboy*, pp. 98-110.

a riservare qualche riga, nella rubrica *Les Événements du mois*, alle «belles paroles» del decano<sup>206</sup>, Cochin volle nondimeno testimoniargli, seppur a titolo esclusivamente personale, tutta la sua approvazione: «Vous ne doutez pas, Monseigneur, que tout ce que vous avez dit, avec une éloquence si haute et de si justes observations, sur l'alliance de la foi et de la société moderne, sur le bien qu'il faut penser de notre siècle, malgré ses misères, sur la réconciliation désirable et certaine des vérités éternelles avec les aspirations légitimes des hommes, ne me trouve entièrement et profondément convaincu»<sup>207</sup>.

La gestione dell'*affaire* Godard e soprattutto i discorsi di Malines confermarono Maret nella convinzione che un'intesa con gli uomini del «Correspondant» fosse non solo possibile ma anche auspicabile e lo spinsero ad attenuare alcuni suoi giudizi su di essi. In effetti, se nei *mémoires* del 1857, memore delle polemiche del 1848-49 tra l'«Ere nouvelle» e gli organi cattolici conservatori, egli annetteva *sic et simpliciter* il gruppo cattolico-liberale di Montalembert al partito ultra-cattolico di Veuillot, a cui era accomunato dalla comune discendenza dal *parti catholique* degli anni Quaranta e dal rigido ultramontanismo<sup>208</sup>, nel 1863 registrava invece l'esistenza di una cesura netta e identitaria tra i seguaci di Veuillot e quelli di Montalembert. Nella già ricordata nota all'imperatore del 3 dicembre 1863, infatti, Maret forniva un nuovo profilo della geografia politica del cattolicesimo francese: a fronteggiarsi non erano più solo due partiti, quello ultra-cattolico e quello «sage et modéré», bensì tre, cioè quello intransigente, quello cattolico-liberale filo-temporalista e quello cattolico-liberale imperialista (neo-gallicano), che «regard[ait] l'Empire, l'empereur et sa dynastie comme les vrais représentants de tout ce qu'il y a de légitime dans l'ordre social issue de nos révolutions, et [faisait] profession d'un sincère dévouement à la constitution impériale et à l'empereur»<sup>209</sup>. Se la differenza più evidente tra i due partiti cattolico-liberali risiedeva nella loro diversa postura politica verso il governo imperiale e intorno alla questione romana, il discrimine veramente qualificante, per Maret, era di natura teologica. Ai cattolici del «Correspondant» egli rimproverava infatti di essere incoerenti con i loro stessi principî, cioè di essere liberali nel concepire i rapporti tra la Chiesa e la società moderna, ma non meno «absolutistes» degli intransigenti nel definire i rapporti intra-

<sup>206</sup> Cfr. «Le Correspondant», 55 (1862), p. 175.

<sup>207</sup> Cochin a Maret, 30 gennaio 1862, in AICP, *Maret*, 24.

<sup>208</sup> Nella lettera a Rouland del dicembre 1857, parlando delle polemiche tra Montalembert e Veuillot, Maret constatava «le schisme qui s'est produit depuis quelques années dans le parti ultra-catholique, les récriminations, les querelles qui en ont été le résultat, et dans lesquelles les nouveaux adversaires se sont montrés si complètement en opposition avec leur passé, en contradiction avec eux-mêmes», e riteneva che «la fraction du parti ultra-catholique représentée par le journal *l'Univers*» fosse la «seule peut-être *parfaitement conséquente*»; Maret a Rouland, 26 dicembre 1857, minuta in AICP, *Maret*, 4, fasc. «Rapports, lettres, mémoires».

<sup>209</sup> Nota all'imperatore, 3 dicembre 1863, minuta in AICP, *Maret*, 26, fasc. «Lettres. Ministres. Empereur»; la frase conclusiva è omessa in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 292.

ecclesiali<sup>210</sup>. Solo una prospettiva teologica neo-gallicana (cioè conciliare ed episcopalista, cioè veramente liberale<sup>211</sup>) poteva completare e rispondere coerentemente alla lotta in difesa delle libertà moderne condotta sul piano socio-politico.

Queste divergenze tra i due partiti cattolico-liberali non impedivano però che essi fossero accomunati dalla sincera accettazione della società moderna e soprattutto dei «principes de 89, dans leur sens vrai»<sup>212</sup>, e dal conseguente tentativo di conciliare la Chiesa con l'ordinamento socio-politico scaturito dall'Ottantanove. Se le rispettive visioni teologiche e le rispettive inclinazioni politiche erano contrastanti – così almeno pensava Maret nel 1863, ben lungi dall'immaginare che alcuni esponenti del gruppo del «Correspondant» stessero proprio allora maturando, in sordina, un ripensamento delle loro idee ultramontane e che molti di essi sarebbero approdati, di lì a qualche anno, su posizioni anti-infallibiliste molto vicine alle sue – sussisteva nondimeno tra i due partiti un'importante convergenza valoriale, sulla quale si poteva cercare di costruire una qualche forma di intesa e collaborazione. L'obiettivo non poteva certo essere il perseguimento di un programma politico comune, né, almeno per il momento, la realizzazione di un ideale condiviso di riforma ecclesiale, ma ci si poteva comunque sostenere reciprocamente nella lotta contro i cattolici anti-liberali e in una difesa comune dei «principes de 1789».

Il terreno più favorevole su cui Maret poteva sperare di superare gli aspetti divisivi e di trovare una collaborazione con i redattori del «Correspondant» – o almeno con alcuni di essi – era indubbiamente quello della stampa, soprattutto quotidiana, di cui egli non sottovalutava la cruciale importanza. Se nel *mémoire* del 1862 Maret aveva molto insistito sulla necessità di fondare una rivista ecclesiastica erudita che aprisse la strada al dibattito conciliare, egli sapeva che essa non avrebbe certo potuto farsi carico di quell'opera di persuasione diffusa e costante, di influenza, di orientamento capillare che solo un giornale ben organizzato e finanziato poteva esercitare sull'opinione pubblica cattolica. Un simile giornale, però, faceva sentire proprio allora la sua mancanza. In effetti, con la morte dell'«Ami de la religion», nel giugno 1862,

---

<sup>210</sup> Già nel *mémoire* del 1862 Maret scriveva sul gruppo cattolico-liberale del «Correspondant»: «A côté de ce parti [quello intransigente], il en existe un autre, né principalement du libéralisme de M. de Lamennais, mais qui ne l'a pas suivi dans ses excès. Nous parlons de ce libéralisme catholique, sincère, honnête, généreux, et qui est représenté par des hommes dont on n'honorera jamais assez la noblesse du caractère et la grandeur du talent. Mais ce libéralisme ne brille pas par l'esprit de conséquence, puisque, dans l'ordre théologique, il est presque aussi absolutiste que l'autre parti qui s'est fait son adversaire. Dans ce défaut de conséquence, se trouve le secret de la faiblesse relative de ce parti honorable»; BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 260 (corsivi miei).

<sup>211</sup> Riccardi sottolinea giustamente come Maret, a partire dal *mémoire* del 1862, ricorresse con insistenza al concetto di «libéralisme», trasponendolo sul piano ecclesiologico e presentandolo come «un clima, una sensibilità» da instaurare in seno alla Chiesa, non senza suscitare qualche perplessità in alcuni teologi suoi amici, come Hugonin; cfr. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 132-6.

<sup>212</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 292.



era venuto meno l'unico quotidiano cattolico che difendesse le dottrine liberali e si sforzasse di controbilanciare l'azione del «Monde» e delle riviste intransigenti, mentre il «Correspondant», con la sua rada cadenza mensile, era rimasto l'unico organo cattolico francese di rilievo a patrocinare una certa conciliazione tra la Chiesa e le libertà moderne.

Fin dall'estate del 1862, si cercò di colmare questo vuoto con la fondazione di un giornale politico di orientamento cattolico-liberale. Un gruppo di finanziatori era infatti disponibile a fornire i capitali necessari, ma bisognava ottenere l'autorizzazione del governo, e Maret fu coinvolto proprio per fare da garante nei suoi confronti, essendo persona influente e ascoltata negli ambienti ministeriali<sup>213</sup>. Sebbene le informazioni disponibili in proposito siano piuttosto frammentarie e non permettano di ricostruire l'intero andamento delle trattative<sup>214</sup>, pare comunque di capire che una parte dei «capitalistes» volesse affidare la direzione del giornale a Pierre Pradié, in collaborazione con Charles-François Chevé, due cattolici con un passato democratico e bucheziano e una certa esperienza in fatto di giornalismo politico-religioso<sup>215</sup>. Pur deferente verso il governo imperiale, Pradié voleva però rimanere politicamente indipendente, per compiere un'opera di mediazione nella quale potessero riconoscersi tutti i cattolici, anche quelli tendenzialmente ostili a Napoleone III; egli, insomma, non intendeva prestarsi né a «un journal de parti, un journal d'opposition sourde», né a «une œuvre de servilisme»<sup>216</sup>. Dal canto suo, però, Maret temeva che, così facendo, il nuovo organo fosse troppo esposto

---

<sup>213</sup> L'iniziativa era forse di poco precedente alla chiusura dell'«Ami de la religion» e si configurava, in origine, come una proposta di adesione della nuova direzione del giornale, acquisito da Jules Gondon, alla linea espressa da Maret nel suo discorso del gennaio 1862, come risulta da quanto scriveva Charles-François Chevé: «Sur mon initiative, la nouvelle direction du journal *L'Ami de la religion*, dont je suis le rédacteur, avait manifesté le vif désir de se placer sous votre éminent patronage et de représenter les principes et les idées auxquels vous avez attaché votre nom: elle réclamait en même temps le concours de tous les hommes qui suivent le même drapeau»; Chevé a Maret, 27 maggio 1862, in AICP, *Maret*, 24.

<sup>214</sup> Le informazioni sono fornite da alcune lettere raccolte in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Journal à fonder, 1862». Questi documenti sono già utilizzati e citati da RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 147-50, dove però non si mette sufficientemente in luce la differenza di vedute tra Pradié e Maret, la quale sancì poi il fallimento dell'iniziativa.

<sup>215</sup> Eletto deputato nel 1848, Pradié partecipò ai lavori del comitato dei Culti, di cui fu segretario e pubblicò i verbali in *La question religieuse en 1682, 1790, 1802 et 1848, et historique complet des travaux du comité des Cultes de l'Assemblée constituante de 1848* (Paris 1849); cfr. J. LALOUETTE, *La politique religieuse de la Seconde République*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 79-94. Collaborò all'«Ere nouvelle», fondando poi, dopo la scomparsa di quest'ultima, un suo mensile, «La République universelle» (1850-51), di orientamento democratico-socialista; ostile a Luigi Napoleone, si ritirò a vita privata dopo il colpo di Stato, dedicandosi soprattutto a scrivere opere di filosofia politico-religiosa, come *La démocratie française, ses rapports avec la monarchie et le catholicisme, son organisation* (Paris 1860) e *Le monde nouveau, ou le monde de Jésus-Christ* (Paris 1863). Su di lui cfr. la voce in DPF, 5 (1891), pp. 39-40. Quanto a Chevé, di idee particolarmente radicali e rivoluzionarie, egli fu soprattutto giornalista, scrivendo per il giornale operaio «L'Atelier», «L'Ami de la religion», il «Journal des villes et des campagnes» e altri giornali e periodici; su di lui cfr. la voce in DBF, 8 (1959), coll. 1086-7, e i numerosi riferimenti in A. BIÉLER, *Chrétiens et socialistes avant Marx*, Genève 1982, in part. pp. 68-9. Su Pradié e Chevé cfr. anche J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris 1951, pp. 114-8, 331-6 e *passim*.

<sup>216</sup> Pradié a Maret, 5 luglio 1862, in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Journal à fonder, 1862». Pradié, con il tono un po' utopistico che gli era proprio, diceva di voler «fonder un organe large comme le catholicisme compris à la grande manière»; idem, s.d. [ma luglio 1862], *ibid.*

agli orientamenti personali del suo direttore e potesse scivolare sul terreno di un'opposizione più o meno aperta al governo. Per evitare tale rischio, egli credeva opportuno che Pradié e i suoi collaboratori dipendessero da un consiglio di direzione, in cui avrebbero trovato posto personalità laiche ed ecclesiastiche capaci di fornire garanzie sufficienti al governo. L'accordo non fu trovato e alla fine l'operazione saltò: Pradié rifiutò categoricamente di rinunciare alla sua indipendenza, mentre Maret rifiutò di dare il suo patrocinio a un'iniziativa che sentiva di non poter controllare; per di più, la fondazione, nell'agosto 1862, della «France», quotidiano filo-governativo e filo-gallicano diretto da La Guéronnière, su cui confluì probabilmente una parte dei capitali destinati in un primo tempo al nuovo organo cattolico-liberale<sup>217</sup>, tolse spazio a quest'ultimo, ridimensionandone l'importanza e la necessità agli occhi del governo.

Nonostante quel fallimento, il progetto di fondare un giornale politico-religioso che si opponesse alla stampa intransigente non fu accantonato del tutto. L'occasione per riparlare si ripresentò nella primavera del 1864<sup>218</sup>, quando Auguste Pillet, proprietario e redattore in capo del «Journal des villes et des campagnes», contattò Maret proponendogli di riorganizzare sotto la sua direzione il giornale (semi-quotidiano di lungo corso ma di scarse pretese<sup>219</sup>), conferendogli una periodicità quotidiana e facendone il pugnace organo unitario dei cattolici liberali francesi. Pillet non agiva per conto proprio, ma di concerto con Cochin, con Dupanloup e con alcune personalità legata al «Correspondant», come Charles-Félix Audley<sup>220</sup>. Il loro

---

<sup>217</sup> Così scriveva infatti il conte Barthélémy de Las Cases, uno dei finanziatori del progetto, a Maret: «On a tenté, vous le savez, de profiter d'une circonstance fortuite [la scomparsa dell'«Ami de la religion»] pour reconstituer une feuille religieuse avant tout, française, modérée, propre à éclairer le clergé, et dont la politique n'avait été guère améliorée, mais qui dans tous les cas aurait été attachée aux constitutions, aux lois et au gouvernement. L'occasion a été perdue, je l'ai déploré. La place est donc vide. Dans cet état de choses et toujours dans ce même ordre d'idées, des hommes distingués et par leur caractère et par leur situation ont eu la pensée de fonder un organe politique intitulé *La France*, dont les bases fondamentales seraient l'Empire avec les principes de sa constitution, la religion avec les doctrines émanées de l'article I des propositions de 1682, du concordat et de notre code civil»; Las Cases a Maret, 12 luglio 1862, in AICP, *Maret*, 25 (corsivo mio). In realtà a quella data l'affare del giornale cattolico non era ancora completamente chiuso. Alcuni indizi lasciano intendere che nelle stesse settimane anche Dupanloup e Montalembert si stessero muovendo, in parallelo a Pradié e Maret, per acquisire il controllo di quel che restava dell'«Ami de la religion»; cfr. ad esempio Chevé a Montalembert, 24 giugno 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 545, e Pradié a Maret, s.d. [ma luglio 1862], AICP, *Maret*, 5, fasc. «Journal à fonder, 1862»: «d'autres que nos amis voudraient mettre la main sur le journal. On parle de M. Thiers. On parle aussi de M. de Montalembert. Ceci est très sérieux, surtout pour M. Thiers».

<sup>218</sup> Proprio negli stessi giorni Parisi indirizzò all'imperatore una supplica per chiedere che venisse permesso a Veuillot di fondare un nuovo giornale religioso, sottolineando la forza sproporzionata della stampa anticlericale; la richiesta, come le due presentate in precedenza (nel gennaio 1861 e nell'agosto 1863) venne cordialmente rifiutata. Cfr. Parisi a Napoleone III, 9 maggio 1864, minuta in AICP, *Maret*, 21, fasc. P, e la risposta imperiale, 7 giugno 1864, copia in BNF, *Veuillot*. NAF 24228, c. 254v.

<sup>219</sup> Il giornale passava per «insipide et très conservateur»; P. PIERRARD, *L'abbé Migne journaliste*, in *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. par A. Mandouze et J. Foulheron, Paris 1985, p. 117n. Armand de Melun lo qualificava nel settembre 1864 di «journal bien-pensant et inoffensif»; cfr. A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité. Armand de Melun, 1807-1877*, Paris 1961, p. 352n.

<sup>220</sup> Nelle sue note autobiografiche Maret delinea l'affare in questi termini, attribuendone tutta l'iniziativa agli ambienti cattolico-liberali: «M. Cochin et ses amis me demandèrent d'intervenir pour obtenir la permission de

intento, evidentemente, era quello di trovare un accordo con Maret, in modo da sfruttare le sue aderenze ministeriali per ottenere le necessarie autorizzazioni e una certa libertà di manovra; dal loro punto di vista, si trattava insomma di creare un quotidiano cattolico che, senza essere apertamente filo-governativo, potesse però risultare accettabile al governo per il suo ruolo di oppositore agli ambienti intransigenti e il suo orientamento liberale.

Maret accettò di buon grado la proposta e si affrettò a informarne l'imperatore<sup>221</sup>, che se ne mostrò interessato. Ricevuto in udienza il 31 maggio 1864, il vescovo di Sura discusse con Napoleone III i dettagli del progetto e gli sottopose una nota che ricevette un'immediata approvazione di massima: si trattava di prendere in mano il «Journal des villes et des campagnes», che aveva allora 5.000 abbonati tra ecclesiastici e laici, e di imprimergli una «meilleure direction religieuse et politique» per farne «un journal de réaction sage et habile contre les doctrines et les partis extrêmes qui égarent le clergé, un organe autorisé des vrais intérêts religieux et politiques de la France»<sup>222</sup>. A tale scopo, il giornale sarebbe stato guidato da un consiglio di direzione, formato dallo stesso Maret, da Cochin, da due personalità legate al regime bonapartista (Ernest Arrighi de Casanova, duca di Padova, e Charles Tranchant) e da alcuni deputati di vario orientamento (Patrice O'Quin e Barthélémy de Las Cases, della maggioranza dinastica, e Louis Buffet, del cosiddetto «tiers parti»), mentre nelle questioni religiose Maret avrebbe consultato l'arcivescovo di Parigi e i vescovi Ginoulhiac di Grenoble, Landriot di La Rochelle e David di Saint-Brieuc<sup>223</sup>.

L'organigramma del futuro consiglio di direzione era in realtà tutt'altro che definitivo ed era proprio intorno ad esso che si svolsero le trattative tra le varie parti coinvolte nell'iniziativa, in particolare tra Maret e Cochin, che avviarono subito dei frequenti contatti personali ed epistolari. Essi rappresentavano interessi e scopi tutt'altro che facilmente componibili, ma che dovevano nondimeno essere efficacemente mediati se si voleva dare seguito al progetto. Da un lato, infatti, al vescovo di Sura premeva soprattutto affinché il giornale garantisse un solido appoggio politico al regime imperiale, guadagnandosi sul campo della polemica quotidiana la fiducia del governo; dall'altro, Cochin desiderava che la redazione conservasse una certa equidistanza tra Roma e Parigi e non apparisse troppo sospetta alla S. Sede; per queste

---

créer un grand journal. Je me rendis à leur vœu. De là une lettre à l'Empereur, une audience nouvelle, une note»; *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, c. 20c.

<sup>221</sup> Cfr. Maret a Napoleone III, 24 maggio 1864, minuta in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864», edita in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 300-1.

<sup>222</sup> Maret a Napoleone III, 31 maggio 1864, minuta in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864», edita in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 301.

<sup>223</sup> Cfr. *ibid.* Sull'orientamento politico dei deputati in questione si vedano le rispettive voci in DPF.

ragioni, egli proponeva di inserire nel consiglio di direzione un gruppo di personalità cattolico-liberali piuttosto neutrali (Armand de Melun, Maurice de Foblant e Léon Cornudet)<sup>224</sup> e riteneva fondamentale coinvolgere pubblicamente Dupanloup: «Déclarer qu'on compte sur lui est loyal à Paris, et essentiel pour Rome»<sup>225</sup>.

Dopo lunghe trattative, complicate dalla firma della convenzione di Settembre, nell'autunno 1864 sembrò possibile giungere a un accordo che soddisfacesse entrambe le parti. La soluzione consisteva nell'affidare la gestione redazionale del giornale a Melun, personalmente molto gradito a Dupanloup e «dont le nom inspir[ait] autant de confiance au gouvernement qu'au public et à l'Eglise», almeno secondo Cochin<sup>226</sup>. Dopo diverse esitazioni, Melun accettò l'incarico; le sue finalità erano però ben diverse da quelle di Maret, di cui egli non apprezzava particolarmente né la cortigianeria verso Napoleone III né le idee gallicane. Melun intendeva infatti realizzare un giornale cattolico-moderato, indipendente dal governo, attestato su posizioni intermedie rispetto a quelle del «Correspondant» e del «Monde», e quindi lontano dagli eccessi cattolico-liberali di Montalembert e, ancor più, dalle dottrine di Maret<sup>227</sup>. Melun pensava di formare un comitato di redazione ristretto, composto da lui, Cochin, Pillet e Anatole Lemerrier, e di affidare la gerenza legale al suo amico e collaboratore Edouard Le Camus, escludendo di fatto dalla direzione del giornale le personalità bonapartiste a cui Maret aveva pensato e di cui aveva già fatto i nomi all'imperatore in maggio.

Il progetto stava evidentemente deviando dai propositi iniziali, come Chevé, coinvolto nelle trattative in quanto redattore del «Journal des villes et des campagnes», non mancò di denunciare a Maret: Pillet pensava di vendere il giornale a una società per azioni costituita da Melun, tenendosi un quarto della proprietà, e di chiedere per conto proprio l'autorizzazione ministeriale alla periodicità quotidiana, sfruttando il favore ottenuto dalle «démarches antérieures» di Maret ma estromettendo di fatto quest'ultimo<sup>228</sup>. Maret corse immediatamente ai

---

<sup>224</sup> Cfr. «Projet pour le journal», s.d. [ma 1864], di mano di Cochin, erroneamente inserito in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Journal à fonder, 1862».

<sup>225</sup> Cochin a Maret, 3 giugno 1864, in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864». Alcuni mesi dopo, Cochin ribadiva questa idea: «plus je réfléchis, plus je crois que nous avons à donner des garanties non seulement au gouvernement mais à l'opinion publique et à Rome. [...] Si nous sommes suspects au S. Siège et au public, nous aurons beau inspirer confiance au gouvernement, rien ne sera possible, l'échec est certain»; idem, 24 settembre 1864, *ibid.* (corsivo mio).

<sup>226</sup> Cochin a Maret, 11 novembre 1864, *ibid.* Qualche informazione sul coinvolgimento di Melun, contattato personalmente da Dupanloup, in ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité*, pp. 79-80 e 352-4.

<sup>227</sup> Cfr. *ivi*, pp. 352-3.

<sup>228</sup> «Ce que je ne saurais oublier – scriveva Chevé – c'est que d'autres, en détournant à leur profit le bénéfice de cette situation, semblent vouloir le faire en dehors, pour ainsi dire, de votre haut patronage, auquel on doit tout»; Chevé a Maret, 12 novembre 1864, in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864».

ripari: rimproverò a Cochin di non averlo consultato<sup>229</sup>, e soprattutto informò il ministro dei Culti Pierre-Jules Baroche (succeduto nel giugno 1863 a Rouland)<sup>230</sup> di essere del tutto «étranger à ces dernières démarches, à ces dernières combinaisons», specificando che «le nouveau projet qui s'est élaboré sans ma participation et que je n'ai point à apprécier en lui-même, s'éloigne de celui que j'avais eu l'honneur de présenter à l'empereur, des vues que j'ai pu exposer à V. E. elle-même et des intentions qu'elle m'a manifestées»<sup>231</sup>. Sventato il rischio di un'operazione parallela e concorrente ed estromesso Cochin, Maret cercò di portare avanti la trattativa con Pillet, proponendogli di mantenere la proprietà del giornale e di affidarne la direzione a un consiglio *monstre* di quasi venti membri, articolato in una sezione politica (formata da senatori, deputati e alti funzionari imperiali) e una ecclesiastica (composta da prelati neo-gallicani, tra cui lui stesso)<sup>232</sup>. Pillet però, il quale probabilmente ambiva solo a sfruttare Maret per ottenere l'autorizzazione alla periodicità quotidiana e si era forse accorto che il patrocinio del prelado non giovava più di tanto ai suoi affari<sup>233</sup>, respinse le condizioni ultimative stabilite dal vescovo di Sura e l'affare naufragò definitivamente alla metà del dicembre 1864, proprio alla vigilia della diffusione in Francia della *Quanta cura* e del *Sillabo*<sup>234</sup>.

<sup>229</sup> Cfr. Maret a Cochin, 12 novembre 1864, minuta *ibid*.

<sup>230</sup> Durante il rimpasto ministeriale avvenuto nel giugno 1863, Baroche ricevette il dicastero della Giustizia, al quale fu accorpato anche quello dei Culti; su di lui cfr. J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX<sup>e</sup> siècle. Baroche, ministre de Napoléon III, d'après ses papiers inédits*, Paris 1936. «Il était catholique, sincèrement, – scrive Maurain – mais sans ferveur mystique ni zèle dévot. Comme la plupart des juristes de sa génération, il était profondément gallican»; *ivi*, p. 500.

<sup>231</sup> Maret a Baroche, 13 novembre 1864, minuta in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864».

<sup>232</sup> Cfr. Maret a Baroche, 29 novembre 1864, minuta *ibid*, e il prospetto del consiglio di direzione, allegato alla lettera. Maret proponeva per la sezione politica: Arrighi de Casanova (duca di Padova), Charles Dupin, il generale de Goyon (senatori), Alfred Lérout, Las Cases, Auguste Fabre, Tranchant (deputati), Felix Esquirou de Parieu (vice-presidente del Consiglio di Stato) e Louis Nicias-Gaillard (presidente della Corte di Cassazione); per la sezione religiosa: Darboy, l'arcivescovo di Avignone Dubreil, Ginoulhiac, Landriot, Lavigerie e il curato della Madeleine di Parigi Deguerry (il nome di Dupanloup, inizialmente iscritto, venne in seguito cancellato). Il redattore in capo sarebbe stato Henri-René Blandeau, personalità minore, «catholique républicain de conviction, de sentiment, d'instinct» (Rapetti a Maret, 5 dicembre 1864, *ibid*) e il gerente Chevê, ritornato in sella dopo l'estromissione degli uomini legati a Cochin. Su Blandeau cfr. le scarse informazioni in *Contrôle de la presse, de la librairie et du colportage sous le Second Empire, 1852-1870*, Paris 1995, p. 54.

<sup>233</sup> Così, infatti, Du Lac, che appariva ben informato dei fatti, ricostruì la vicenda: «Mgr Maret voulait avoir la direction du *Journal des villes et des campagnes*. Ses efforts, joints à ceux de l'évêque d'Orléans, avaient abouti et obtenu l'autorisation demandée de paraître tous les jours. Mais quand il apprit que Mgr Dupanloup mettait le journal sous la direction du trium-virat de Melun, Cochin et Buffet, il se hâta d'aller trouver le ministre pour lui représenter qu'il ne répondait en rien du dévouement d'une feuille dirigée par ces messieurs. De son côté Pillet, le propriétaire, ne voulut pas de Maret pour directeur. Il lui dit: j'ai suivi vos conseils et appuyé la convention [di Settembre]; les abonnés s'en vont. *Si je vous accepte pour directeur, vous marcherez dans la même voie et il ne m'en restera bientôt plus du tout. Alors à quoi me servira de pouvoir paraître tous les jours. Avec Mgr Dupanloup, au contraire, j'ai quelques chances de regagner le terrain perdu.* Bref les choses n'ont pu s'arranger et l'autorisation promise était indéfiniment ajournée lorsque j'ai quitté Paris»; Du Lac a Elise Veuillot, 17 dicembre 1864, in BNF, *Veuillot*, NAF 24635, cc. 319r-320r (corsivo mio).

<sup>234</sup> Cfr. Maret a Baroche, 14 dicembre 1864, minuta in AICP, *Maret*, 5, fasc. «Affaire du Journal des villes et des campagnes, 1864». Maret non si dava comunque per vinto e scriveva al ministro: «Quoique cette affaire soit

Queste vicende mostrano indubbiamente le difficoltà e le diffidenze che ostacolavano, nel 1864, una vera collaborazione tra il gruppo neo-gallicano di Maret e i cattolici liberali del «Correspondant». Se, da una parte e dall'altra, vi era la percezione che i rispettivi percorsi, su molte questioni importanti (la conciliazione tra Chiesa e società moderna, la difesa dei valori liberali, la lotta contro la deriva intransigente, la limitazione, più o meno convinta, dell'eccessiva autocrazia papale), procedessero parallelamente e nella medesima direzione, l'impossibilità di concordare una posizione comune su e verso il regime imperiale (concretazione istituzionale dei «principes de 1789», per gli uni; manifestazione del peggior cesarismo, per gli altri) e di trovare un equilibrio condiviso sull'asse Roma-Parigi impediva che quella convergenza acquisisse un vero spessore politico e si traducesse in una vera e propria sinergia.

Difficile se non impossibile sul piano operativo, una collaborazione era però pensabile e realizzabile su quello più strettamente intellettuale, proprio intorno a quelle questioni su cui cattolici liberali e neo-ultramontani sentivano di potersi trovare d'accordo. Un timido tentativo in questa direzione fu intrapreso nell'estate del 1864, mentre erano in corso le trattative tra Cochin e Maret: Broglie, con il consenso di Montalembert e di Cochin, propose a Maret di recensire per il «Correspondant» l'ultimo libro di Guizot, *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, di cui bisognava rettificare alcuni giudizi dal punto di vista teologico<sup>235</sup>. L'iniziativa, rapidamente fallita a causa del diniego dell'interessato, suscitò però un certo dibattito in seno alla redazione del periodico, essendo stata criticata da Foisset e da Falloux, i quali ritenevano rischioso rivolgersi a un ecclesiastico così compromesso agli occhi di Roma e di cui non ci si poteva fidare<sup>236</sup>. Broglie difese però la sua decisione, sostenendo che Maret era uno dei pochi teologi che avrebbero potuto criticare Guizot senza ferirne l'amor proprio, e che la sua posizione a Roma non era poi così diversa dalla loro: «Si l'évêque de Sura est suspect à Rome, le sommes-nous moins que lui? Et les précautions qui lui sont commandées ne sont-elles pas celles-là même que nous devons nous-mêmes observer?»<sup>237</sup>. Montalembert si spinse persino

---

manquée, comme la création d'un journal dans le sens que nous désirons est une nécessité absolue des temps et des circonstances, je n'y renonce pas du tout. Au contraire, pendant cet hiver et quand tous nos amis seront de retour, je m'occuperai de ce projet avec plus de zèle que jamais. J'ose donc prier V.E. de conserver le terrain libre à cette création; car il n'y aurait pas place pour deux journaux nouveaux».

<sup>235</sup> Cfr. Broglie a Foisset, 10 agosto 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie».

<sup>236</sup> Falloux riteneva che Maret non meritasse «aucune confiance», ma Cochin non pareva condividere queste accuse e gli chiedeva di provarle; cfr. Cochin a Falloux, 24 agosto 1864, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-1872)*, établie et annotée par J.-L. Ormières, Paris 2003, p. 207.

<sup>237</sup> Broglie a Foisset, 10 agosto 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie». Su questo punto Broglie non aveva torto: nel settembre 1864, ad esempio, il nunzio Chigi ascriveva tra i motivi che rendevano sconsigliabile la nomina di Meignan, uomo di Maret e Darboy, alla sede di Châlons, il fatto che egli fosse «scrittore del giornale *Le Correspondant* e conosciuto per dedito alle tendenze di quel periodico»; Chigi ad Antonelli, 18 settembre 1864, in ASV, *Segr. Stato*, 1864/248.2, c. 117r.

oltre, ritenendo che fosse «*précisément le cas d'ouvrir nos colonnes à ce côté du clergé [quello neo-gallicano] sur une question où ils n'ont aucune critique à craindre du côté de Rome*»<sup>238</sup>, mentre Cochin, dal canto suo, riteneva del tutto lecito «*interroger sur un livre de théologie le doyen de la faculté de Paris*»<sup>239</sup>.

Questo episodio, in sé piuttosto marginale, testimoniava però l'esistenza, tra i redattori del «Correspondant», di una certa divergenza di giudizi e di apprezzamenti in merito alla linea politica e alle dottrine dei prelati filo-imperiali e neo-gallicani, tra i quali essi potevano contare qualche buon conoscente, come il vescovo di La Rochelle Landriot, in rapporti epistolari con Foisset, Montalembert e la moglie di quest'ultimo, Anne de Mérode<sup>240</sup>. Se comune era infatti la condanna della sudditanza politica di quei prelati verso il potere imperale, più diversificate erano invece le opinioni del gruppo rispetto al valore e all'opportunità delle idee neo-gallicane e del movimento politico-religioso che le stava rilanciando all'interno della Chiesa di Francia.

Ancora una volta uno dei poli era costituito da Foisset, il quale difendeva con una forte consapevolezza storico-teologica l'ultramontanismo suo e del periodico. Egli guardava con apprensione alla rinascita e alla diffusione di un movimento gallicano forte e organizzato, che acquisiva sempre nuovi sostenitori nell'episcopato e poteva contare sull'appoggio sempre più esplicito del governo imperiale, e usava parole sdegnate per bollare la cortigianeria dei prelati neo-gallicani, che egli non esitava a paragonare all'«*épiscopat du Bas-Empire, dont l'habile et lettré Photius est la personnification historique*»<sup>241</sup>. Non che Foisset si nascondesse la responsabilità degli eccessi ultramontani nel risuscitare dottrine che fino a pochi anni prima erano date ormai per morte<sup>242</sup>, né le indebite distorsioni prodotte dallo schiacciamento della Chiesa sul suo vertice romano; egli però temeva che per impedire alla «*suprématie romaine de dégénérer en autocratie*» si cadesse nell'eccesso opposto, affidandosi «*au bras de chair et à l'autocratie de César pour contenir les abus de pouvoir des congrégations romaines*» e passando così dall'autocrazia papale a quella episcopale<sup>243</sup>. In effetti, interpretando il movimento neo-gallicano solo sulla base delle sue manifestazioni esterne, Foisset tendeva a considerarlo come

---

<sup>238</sup> Montalembert a Broglie, 14 luglio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 457.

<sup>239</sup> Cochin a Falloux, 24 agosto 1864, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin*, p. 207.

<sup>240</sup> Cfr. le lettere di Landriot raccolte in BNF, *Landriot*, NAF 11911, cc. 3r-150v.

<sup>241</sup> Foisset a Montalembert, 19 settembre 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451. Questo sfogo era causato dalla notizia della nomina episcopale di Meignan, in cui Foisset vedeva una mera emanazione di Darboy.

<sup>242</sup> «Nous sommes à la veille d'une formidable réaction gallicane. Les *furie francesi* de dom Guéranger, du père d'Alzon, de l'abbé Morel, du cardinal de Reims, des évêques de Poitiers, de Moulins, de Montauban ont fini par exaspérer les non-ultramontains, qui se préparent à reprendre l'offensive sur toute la ligne»; Foisset a Montalembert, 27 febbraio 1864, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 89 (corsivo mio).

<sup>243</sup> Idem, 29 febbraio 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

una reviviscenza anacronistica del gallicanesimo politico nato ai tempi di Filippo il Bello, una reazione, per certi aspetti legittima, a certe pretese esorbitanti del papato, ma destinata inevitabilmente a naufragare nell'asservimento della Chiesa al potere politico<sup>244</sup>. Il suo giudizio era quindi impietosamente negativo:

les gallicans d'aujourd'hui ressemblent en ce point à ceux d'autrefois. Ce ne sont pas des âmes généreuses qui veulent introduire le libéralisme dans l'Eglise. Ce sont des caractères souples qui font leur cour au pouvoir civil, bien décidés à lui livrer tout ce qu'ils pourront obtenir de liberté d'action en se soustrayant au gouvernement de l'Eglise par les congrégations romaines.

Al tempo stesso, però, Foisset era consapevole che la sempre più marcata ostilità della S. Sede verso le idee cattolico-liberali e, in particolare, verso i redattori del «Correspondant», poteva indurre qualcuno dei suoi compagni a prestare attenzione e a considerare con simpatia le iniziative dei prelati neo-gallicani, almeno per quel che riguardava la resistenza all'autoritarismo papale, tanto più che alcuni di quei prelati (come Landriot o lo stesso Maret) cercavano più o meno esplicitamente di tirarli dalla propria parte<sup>245</sup>. Proprio per questo Foisset era fermamente contrario ad ogni iniziativa che potesse comportare un avvicinamento o un qualsiasi tipo di collaborazione tra il «Correspondant» e i neo-gallicani, considerandolo un indebito cedimento politico al cesarismo e un danno alla reputazione del periodico, che si era sempre consacrato alla difesa dell'indipendenza e della libertà della Chiesa; egli si era quindi fermamente opposto al progetto di Cochin sul «Journal des villes et des campagnes»: «Les noms pourront changer – era stato il suo monito –, la *conditio sine qua non* ne changera pas: le journal sera le journal des dupes, on attendant qu'il devienne le journal des traitres»<sup>246</sup>.

Se nessuno degli amici di Foisset contestava apertamente la fondatezza della sua analisi storica sul gallicanesimo, non tutti però condividevano i suoi giudizi impietosi sul movimento neo-gallicano e i suoi esponenti. Montalembert, in particolare, il quale, già nel 1862, dopo la condanna di Godard – come si è visto nello scorso capitolo – si diceva pentito di aver troppo duramente attaccato le tradizioni della Chiesa gallicana, fu confermato nel suo risentimento

---

<sup>244</sup> Cfr. idem, 23 agosto 1864, *ibid.*

<sup>245</sup> «Ces prélats savent très-bien ce que le nonce Chigi est pour nous et ce qu'il est pour Veuillot, pour Dulac et Rupert. Ils ont lieu de croire que nous en sommes offensés, comme de toutes les tendresses du St. Père pour les hommes de cette école. Je me persuade qu'en conséquence, ils voudraient essayer de nous tenter. [...] “Vous voilà bien récompensé de votre dévouement aux idées romaines! Voyez comme on vous traite, et quelles caresses on fait à vos adversaires catholiques. Voulez-vous continuer ce métier des dupes? Ne voyez-vous pas que le moment est venu de réagir contre cette autocratie aveugle et oppressive? Ainsi faisons-nous; soyez avec nous et faisons rentrer dans le néant toutes ces fumées ultramontaines”. J'avoue que j'interprète en ce sens une foule d'insinuation que je trouve dans les lettres que m'écrit l'évêque de La Rochelle»; Foisset a Montalembert, 27 febbraio 1864, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 89.

<sup>246</sup> Foisset a Montalembert, 29 ottobre 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.



anti-romano dalle tormentate vicissitudini dei suoi discorsi di Malines e approdò agli inizi del 1864 a posizioni di grande intemperanza polemica nei confronti della S. Sede e delle idee ultramontane. Rispondendo alle apprensioni di Foisset, il conte sembrava quasi compiacersi nel rinfacciargli idee diametralmente opposte:

Quant à la réaction gallicane dont vous me parlez, *loin de la redouter, je l'appelle de tous mes vœux, et si je la voyais sérieuse et honnête, je me mettrais à sa tête*, comme je me suis mis à la tête des réactionnaires en 1848, après avoir été toujours pour l'action sous Louis Philippe. Les coups de gouvernail en sens divers et même opposé, selon les courants et les écueils qu'on rencontre, constituent tout l'art et tout le devoir des navigateurs. Je suis convaincu qu'on ne saura rendre un plus grand service à la papauté (sans parler de la vérité, de la justice et de l'honneur), en l'empêchant de dégénérer en autocratie. Il est clair que les papistes français tendent à consommer la transformation depuis trop longtemps commencée de l'autorité pontificale en monarchie à la Louis XIV. Cette monarchie ne peut aboutir qu'à la révolution dans l'Eglise comme dans l'Etat. Mgr Darboy m'a extrêmement frappé par sa *prudence* en même temps que par sa réprobation énergétique de tout ce qui se fait à Rome; mais il ne veut rien faire ni dire avant la mort du pape<sup>247</sup>.

Seppur influenzate dal turbamento di quel momento, quelle parole non erano però il frutto di una commozione passeggera, ma esprimevano l'insofferenza crescente e profonda di Montalembert verso l'ultramontanismo radicale, la "papolatria" degli intransigenti, le pretese sempre più assolutistiche di Roma, dentro e fuori la Chiesa: la soluzione neo-gallicana non soddisfaceva del tutto Montalembert per via dei suoi rapporti ambigui con il cesarismo, non costituiva evidentemente il suo ideale, ma era comunque un male minore, in quel delicato frangente storico, rispetto alle posizioni oltranziste dei cattolici "romani". A distanza di alcuni mesi, Montalembert riprendeva e ribadiva in buona sostanza queste convinzioni, e a Foisset, che gli diceva d'«*aimer mieux l'Eglise indépendante, fût-elle politiquement mal inspirée, que l'Eglise courtisane, complaisante, servile*», egli ribatteva, ancora una volta, in termine diametralmente opposti:

je déclare que, si nous sommes réduits à cette affreuse alternative, j'aime *cent fois* mieux une Eglise des courtisanes comme Mgr Landriot, qu'une Eglise d'inquisiteurs comme l'abbé Jules Morel. La persécution morale (en attendant la persécution matérielle), exercée à ce degré et sur cette échelle, par des délateurs

---

<sup>247</sup> Montalembert a Foisset, 28 febbraio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 276 (primo corsivo mio). Qualche tempo dopo, però, Montalembert riferì a Falloux di essere stato fermato da Maret, che gli aveva raccomandato «avec l'obstination d'un sourd des choses [qu'il] savai[t] déjà ou [qu'il] n'avai[t] nulle envie d'écouter», ma egli, seguendo i «sages conseils» di Falloux, si era mostrato scostante e aveva colto l'occasione «pour lui reprocher, à lui et aux siens, leur pitoyable complaisance pour César»; Montalembert a Falloux, 15 marzo 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 446. L'episodio lascerebbe intendere che le ragioni anti-gallicane di Falloux avessero più presa su Montalembert rispetto a quelle di Foisset.

de bas étage, au service de l'omnipotence papale, comme naguère les délateurs de la Rome impériale au service des Césars, cela ne s'est jamais vu dans l'Eglise<sup>248</sup>.

Al pari di Montalembert, anche Cochin e Broglie mantenevano un atteggiamento piuttosto aperto nei confronti degli ambienti neo-gallicani. Di Cochin già si è visto il favore per le idee liberali di Maret, nonché la disponibilità a collaborare con il decano. Quanto a Broglie, le cose per lui erano forse meno tortuose, visto che, nella sua gioventù orleanista, egli aveva sostenuto la necessità di rinnovare il gallicanesimo d'*ancien régime*, mettendolo in armonia con i valori liberali del 1789 e del 1830, e aveva combattuto gli ultramontani del *parti catholique* di Montalembert<sup>249</sup>. Certo, da allora le sue posizioni e le sue frequentazioni erano molto cambiate ed egli ammetteva adesso che fosse rischioso per il «Correspondant» coltivare un'eccessiva «intimité» con i prelati neo-gallicani; al contempo, però, mostrava di non condividere le apprensioni di Foisset e riteneva che «les évêques qu'une faiblesse exagérée pour le pouvoir a rapprochés de l'Empire [n'étaient] pas dépourvus de qualités sacerdotales précieuses» e che «leurs vues sur l'état de la société» non fossero lontane da quelle dei cattolici liberali: «Ce sont des points de contact que nous ne devons pas absolument négliger d'entretenir»<sup>250</sup>.

Si trattava evidentemente di convergenze piuttosto instabili, riflesso di inclinazioni personali, di simpatie (o antipatie) passeggere, ma soprattutto, per i cattolici liberali, espressione del desiderio di trovare una soluzione strategica alla perdita di credibilità a Roma e al sempre più marcato isolamento in seno alla Chiesa. Questa percezione degli aspetti che avvicinavano i redattori del «Correspondant» alle dottrine liberali dei prelati neo-gallicani non si traduceva però in un consapevole piano operativo: le “avances”, i sondaggi, i tentativi di collaborazione rispondevano, da una parte e dall'altra, a pulsioni confuse, smorzate, scoordinate, e non alla volontà di trovare dei veri punti di contatto e di arrivare, attraverso un percorso di confronto critico e di riflessione condivisa, a un'intesa tra le rispettive posizioni. La percezione dei limiti degli “altri” era infatti estremamente acuta da ambo le parti (Maret rimproverava ai cattolici liberali di essere incoerenti e di favorire l'assolutismo papale; Montalembert accusava i prelati neo-gallicani di asservire la Chiesa al cesarismo), per cui, più che di tentativi di collaborazione,

---

<sup>248</sup> Montalembert a Foisset, 28 giugno 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 292; in risposta alla lettera di Foisset del 25 gennaio precedente, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

<sup>249</sup> Broglie aveva esposto il suo pensiero in due lunghi articoli del 1845, nei quali prendeva le distanze dalle tradizioni legislative gallicane esposte da Dupin nel suo *Manuel du droit public ecclésiastique français* (Paris 1844) e tracciava il profilo di un gallicanesimo liberale “aggiornato” alla luce della carta del 1830; cfr. A. DE BROGLIE, *De la législation religieuse en France*, «La Revue nouvelle», 2 (1845), pp. 106-73, e 4 (1845), pp. 127-220 (la rivista, fondata nel 1845, era l'organo di un gruppo di giovani sostenitori di Guizot). Gli ultramontani definirono allora «neo-gallicanisme» le posizioni del giovane Broglie; cfr. «L'Université catholique», 21 (1846), pp. 436-8.

<sup>250</sup> Broglie a Foisset, 6 marzo 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie».

bisognerebbe parlare di sforzi di reciproca strumentalizzazione, visto che ognuno continuava a perseguire i propri scopi, cercando di massimizzare a proprio vantaggio la convergenza che sembrava potersi occasionalmente produrre. Di certo entrambe le parti credevano di poterne trarre un tornaconto vantaggioso: i cattolici liberali avrebbero potuto utilizzare i prelati neo-gallicani come degli intermediari ufficiosi con il governo, potendo così beneficiare di riflesso e “per interposta persona” del favore ministeriale di cui essi godevano, senza però doversi abbassare a trattare apertamente e direttamente con un regime che disprezzavano, mentre i neo-gallicani, dal canto loro, speravano di guadagnare consensi tra il notabilato conservatore e liberale che simpatizzava per la linea del «Correspondant» e ne aveva assicurato il crescente successo<sup>251</sup>.

Ci si deve però domandare se l'avvicinamento di alcuni esponenti del gruppo cattolico-liberale alle posizioni di Maret fosse soltanto il frutto delle comuni idee liberali e di un calcolo opportunistico, o se, invece, rispondeva anche a un più profondo ripensamento critico delle dottrine ultramontane che essi avevano difeso negli anni e nei decenni precedenti. Nell'animo di Montalembert un simile atteggiamento si delineava piuttosto chiaramente ed era l'esito di un'erosione dei suoi ideali ultramontani che – come si è visto – durava già da tempo e sarebbe continuata, con effetti sempre più corrosivi, fino alle soglie del Concilio vaticano I. Analoghi dubbi dovevano nutrire anche Cochin e Broglie, i quali, del resto, non erano mai stati degli ultramontani convinti come Montalembert<sup>252</sup>. Essi si mostravano sempre più preoccupati dei pericoli che l'eccessivo rafforzamento del papato poteva comportare, e si rendevano conto con allarme che esso non poteva che rendere ancor più dannoso e irreversibile l'atteggiamento di intransigente chiusura verso il mondo moderno che Roma andava sempre più confermando. Poiché l'autocrazia papale pareva spingere la Chiesa in una direzione sbagliata,

---

<sup>251</sup> In effetti il periodico aveva conosciuto nel giro di dieci anni un notevole successo; se nel 1856 il «Correspondant» contava solo 1.200 abbonati (comunque più dei 600 che aveva nel luglio 1855; cfr. Cochin a Foisset, 5 gennaio 1856, ivi, 34 J 104, fasc. «Cochin», e Montalembert a Foisset, 28 gennaio 1856, ivi, 34 J 85), nel 1862 essi ammontavano già a 3.000 (cfr. Foisset a Montalembert, 1° novembre 1862, ivi, 34 J 106, fasc. «Lettres de Foisset à Cochin») e salirono a 4.500 nel settembre 1865 (cfr. Montalembert a Cochin, 7 e 9 settembre 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458, e MAURAIN, p. 749n.). Per mettere in prospettiva questi dati si noti che, intorno al 1865, la maggiore rivista generalista francese, la «Revue des deux mondes», aveva poco più di 15.000 abbonati, mentre altre riviste dell'epoca come la «Revue contemporaine» o la «Revue européenne», che godevano anche di sussidi statali, superavano a fatica i 1.500 abbonati; cfr. T. LOUË, *Une révolte culturelle: l'entrée en catholicisme de la «Revue des deux mondes» (1895-1906)*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», 87 (2002), pp. 65-6. Montalembert, del resto, non si nascondeva l'importanza acquisita dal «Correspondant»: «Songez bien – scriveva ad esempio a Cesare Cantù – que nous avons 4.500 abonnés payant. Aucune autre revue française, excepté la “Revue des deux mondes”, n'atteint ce chiffre»; Montalembert a Cantù, 10 settembre 1865, in *Carteggio Montalembert-Cantù, 1842-1868*, a cura di F. Kaucisvili Melzi d'Eril, Milano 1969, p. 226.

<sup>252</sup> All'indomani della promulgazione della *Quanta cura* e del *Sillabo*, Montalembert scriveva che la sottomissione alle condanne papali era più ardua e dolorosa per lui che per Broglie e Cochin, i quali non avevano «jamais, ni l'un ni l'autre, professé un ultramontanisme qu'on pourrait opposer à [leur] attitude respectueusement indépendante»; Montalembert a Broglie, 4 gennaio 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 457.

essi si chiedevano se non fosse opportuno, e anzi necessario, apportare dei correttivi, trovare dei contrappesi intra-ecclesiali che potessero coadiuvare il papato nella sua difficile missione e aiutarlo a prendere delle decisioni così vitali per il futuro della Chiesa. Per Montalembert, Cochin, Broglie, insomma, era la consapevolezza dei limiti mostrati da Pio IX, dalla sua Curia, dalle personalità intransigenti di cui si era circondato, a rendere pensabile la ricerca di un'alternativa, o quantomeno di un assetto più equilibrato; il loro interesse per alcune delle proposte neo-gallicane scaturiva quindi da un'esigenza essenzialmente pratica, da un problema vissuto a cui cercavano di dare una risposta concreta: l'ultramontanismo, che per molti anni, era sembrato la migliore soluzione alle difficoltà e alle fragilità della Chiesa post-rivoluzionaria e il miglior assetto per rispondere alla sfida della modernità, aveva finito però per mostrare limiti evidenti e si rivelava ormai controproducente; a fronte di quella consapevolezza sempre più acuta, perché non cercare una soluzione più adeguata? Perché non cercare un modello di organizzazione intra-ecclesiale più equilibrato?

Molto diverso era invece l'atteggiamento di Foisset. Pur constatando e deplorando gli eccessi dell'ultramontanismo intransigente e le tendenze in atto a Roma, egli era però fermamente convinto che qualsiasi cambiamento negli assetti intra-ecclesiali, teso a ridimensionare o riequilibrare l'autorità papale, costituisse un'indebita manomissione disciplinare, un vero e proprio errore teologico: «Notre devoir – scriveva categoricamente a Montalembert – est de maintenir nos protestations *sans sortir de l'orthodoxie*, jusqu'à ce que le temps qui est l'*incognito* de la Providence, ait accompli son œuvre. Je n'irai point à MM. Darboy et Landriot, *parce que souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire*»<sup>253</sup>. Tra «l'orthodoxe Foisset»<sup>254</sup> e i redattori più strettamente liberali del «Correspondant» si delineava così un ulteriore scarto, strategico, ma anche sostanziale, che tuttavia non ebbe modo di esplicitarsi e approfondirsi, giacché già qualche mese dopo esso fu messo in secondo piano, almeno in superficie, dalle condanne contenute nella *Quanta cura* e nel *Sillabo* e dalla posizione particolarmente delicata in cui esse misero l'intera redazione del «Correspondant».

Insomma, inquadrato tra i due avvenimenti “maggiori” della periodizzazione qui adottata, cioè tra la conclusione dell'*affaire* Godard e la promulgazione dell'enciclica sugli errori moderni, il biennio 1863-64 costituì indubbiamente un periodo di transizione nell'ambito del dibattito cattolico sui principi del 1789, ma vide anche definirsi e affermarsi tendenze di fondo che sarebbero rimaste sostanzialmente immutate negli anni seguenti.

---

<sup>253</sup> Foisset a Montalembert, 25 giugno 1864, ADCO, *Montalembert*, dossier 451 (corsivi miei).

<sup>254</sup> Cfr. Camille de Meaux a Montalembert, 21 febbraio 1865, *ivi*, dossier 552-53.

Da una parte, infatti, sul versante intransigente, gli autorevoli interventi di Curci e della «Civiltà cattolica», stimolati dalle opere di Godard e Nardi, contribuirono a fissare in maniera pressoché definitiva e, in un certo qual modo, a internazionalizzare la linea cattolica di contrapposizione radicale e totale ai principî del 1789 e, in particolare, alla *Déclaration*. In effetti, per quanto molti elementi di quella linea fossero già stati esposti e argomentati in Francia da autori come Morel e Ségur, in polemica con le tesi di Godard, furono però gli articoli curciani del 1863-64 a spazzare via definitivamente dal campo intransigente ogni traccia di cedimento – quand’anche solo strumentale o meramente linguistico (come quello ravvisabile nell’opera di Ramière) – verso l’eredità liberale dell’Ottantanove, focalizzando l’attenzione su un aspetto fondamentale, cioè sul fatto che quell’eredità presupponeva, in linea con la tradizione roussoiana, una nozione della società civile, della sua origine e soprattutto delle sue finalità diametralmente opposta e assolutamente incompatibile rispetto a quella insegnata dal magistero ecclesiastico. Così facendo, Curci tranciava alla radice, e in senso totalmente negativo, la questione dell’ortodossia dei presunti principî del 1789 ed ergeva un muro concettualmente invalicabile tra quelli e la dottrina cattolica (un muro che la *Quanta cura* e il *Sillabo* non avrebbero fatto che confermare), consacrando definitivamente la linea “impolitica” sostenuta da tempo da intransigenti come Morel: d’ora in poi, se proprio si voleva parlare di «principes de 1789», sarebbe stato solo per presentarli come principî anti-cattolici.

Dall’altra parte, le difficoltà del biennio 1863-64 produssero, o meglio, accentuarono, nel gruppo cattolico-liberale del «Correspondant», la frattura tra chi, come Foisset, pragmaticamente, ma anche concettualmente, riteneva che in quella fase di incertezza e di irrigidimento dottrinale fosse prioritario sforzarsi di ricomporre il dissidio intra-cattolico e riavvicinare la linea della rivista alle posizioni di Roma e pertanto, per ottenere quel risultato, era più che disponibile a liberarsi della compromettente zavorra costituita dai riferimenti ai principî e all’eredità dell’Ottantanove, di cui paventava la sempre più evidente ambiguità dottrinale; e chi, come Montalembert e Cochin, irrigidendosi nel rifiuto di aderire all’ideale intransigente, tendeva invece a sovraccaricare il sintagma di un significato simbolico quale emblema dell’opposizione al contempo al dispotismo anti-liberale papale e a quello imperiale. Su quel terreno, e nel nome del comune attaccamento, in tesi, al valore delle libertà moderne, le posizioni di questa frazione cattolico-liberale finirono per intersecare quelle del gruppo neo-gallicano, che proprio in quel periodo cominciò a strutturarsi e ad imporsi all’interno della Chiesa di Francia quale partito ecclesiastico della conciliazione tra cattolicesimo e modernità, e si vennero così a creare i margini per ipotizzare qualche forma di collaborazione tra di essi. Le timide iniziative intraprese in quel senso fallirono, però, – come si è visto – non solo e non tanto per le

reciproche diffidenze e il timore di compromettersi, ma soprattutto per l'impossibilità di trovarsi davvero d'accordo sul significato politico di quei principî del 1789 che entrambi i gruppi dicevano di sostenere: se per Maret, infatti, il Secondo impero ne era una legittima e positiva incarnazione istituzionale, per Montalembert, invece, niente poteva essere più lontano e contrario ai quei principî genuinamente liberali del dispotico cesarismo di Napoleone III.

***L'ENCYCLIQUE DU 8 DECEMBRE 1864 ET LES PRINCIPES DE 1789***  
**(1864-65)**

Alla fine la tanto attesa condanna papale contro le libertà moderne, paventata dagli uni, caldamente agognata dagli altri, fu promulgata. Il documento di cui si ebbero le prime avvisaglie all'inizio del 1860, di cui si trovò un primo saggio concreto nell'elenco di proposizioni erronee distribuito ai vescovi venuti a Roma nella tarda primavera del 1862, di cui si dava per certa la pubblicazione all'inizio del 1864, vide la luce nel dicembre di quello stesso anno, sotto forma di un'enciclica, *Quanta cura*, e di una lista di 80 errori allegata ad essa e intitolata *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*<sup>1</sup>.

L'enciclica (il cui testo venne materialmente redatto dal barnabita Luigi Bilio, il consultore a cui era stato affidato l'esame dei discorsi di Malines<sup>2</sup>) costituiva una dura requisitoria contro la pretesa della società moderna di costituirsi e reggersi al di fuori del cattolicesimo e della Chiesa, contro la secolarizzazione, contro la rivendicazione della libertà di coscienza, di culto e di stampa come altrettanti diritti naturali, contro la negazione dei diritti e delle prerogative temporali della Chiesa (tra cui lo «ius [...] violatores legum suarum poenis temporalibus coercendi»<sup>3</sup>), contro le ingerenze dell'autorità civile nelle questioni ecclesiastiche e le manomissioni ai beni del clero e delle comunità religiose, contro la più generale pretesa di considerare il potere ecclesiastico come subordinato e dipendente da quello civile.

Se la *Quanta cura* si focalizzava sugli errori di maggior momento – cioè, nella fattispecie, su quelli relativi alla libertà di coscienza, nelle sue varie declinazioni, e ai rapporti tra la Chiesa

---

<sup>1</sup> I testi dei due documenti, nell'originale latino e in traduzione italiana, sono pubblicati in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna 2012, rispettivamente pp. 94-107 e 110-35.

<sup>2</sup> Com'è noto, l'ultima fase del processo redazionale della *Quanta cura* e del *Sillabo* fu affidata, sotto la supervisione del S. Uffizio, a una nuova commissione, che sostituì quella presieduta dal cardinale Caterini. Dopo aver fatto ulteriormente rielaborare, alla luce delle osservazioni dei vescovi e degli "errori" estrapolati dai discorsi di Montalembert a Malines, l'elenco di 61 tesi ricavate dalla pastorale di Gerbet, che passarono a 53 e poi a 22, i cardinali-inquisitori, durante la riunione del 28 settembre 1864, decisero di fondere le tesi così ottenute nel testo dell'enciclica, connettendole tra loro «ad modum orationis» e facendo invece assurgere al ruolo di vero e proprio *Sillabo* una lista di proposizioni estratte dalle encicliche e dalle allocuzioni di Pio IX (chiamata precedentemente *Synopsis*), che era stata compilata da Bilio prima dell'estate del 1864 come strumento di lavoro per la commissione; su questi dettagli, non sufficientemente sottolineati da Martina nella sua ricostruzione, cfr. il saggio ancora inedito di I. VECA, *Retour au Syllabus. Pie IX et les erreurs de la société moderne. Jalons d'un réexamen* (2015), che utilizza la documentazione raccolta in ACDF, *S. Officio, Stanza storica*, L-2-a, 1-2.

<sup>3</sup> *Il Sillabo di Pio IX*, p. 100.

e lo Stato –, il *Sillabo* abbracciava invece uno spettro decisamente più ampio di problematiche, presentandosi come una sorta di ricapitolazione degli errori che Pio IX aveva già provveduto a segnalare e condannare nel corso del suo pontificato<sup>4</sup>: diviso in dieci paragrafi, il documento dedicava spazio al panteismo, al naturalismo (il grande errore del secolo combattuto da Guéranger e dagli intransigenti), al razionalismo e semi-razionalismo, all'indifferentismo e in generale agli sforzi di autonomizzare la scienza e la filosofia dal controllo dell'autorità ecclesiastica, oltre che agli errori relativi alla morale e al matrimonio; cionondimeno, anche nel *Sillabo* la parte del leone la faceva la condanna degli errori sui diritti della Chiesa e «de societate civilium in se, tum in suis ad Ecclesias relationibus spectata», nel quadro di una ferma condanna dottrinale di giurisdizionalismi e gallicanismi vari e di un'altrettanto netta rivendicazione, pur in negativo, della Chiesa quale «vera perfectaue societas plane libera»<sup>5</sup>. Non solo: il *Sillabo* si chiudeva con quattro tesi dall'esplicito valore anti-liberale (non a caso riunite in un paragrafo intitolato: «Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur»), nelle quali venivano rigettate come erranee l'inopportunità della religione di Stato (n. 77), la libertà di culto per tutti, anche nei paesi cattolici (n. 78), l'idea che la libertà di coscienza e di stampa non favorisse la corruzione dei costumi e la diffusione dell'indifferentismo (n. 79) e infine – in una formulazione che sarebbe rapidamente assunta a simbolo dello spirito profondamente anti-liberale che animava i documenti papali – la pretesa che il pontefice potesse e dovesse «cum progressu, cum liberalismum et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere» (n. 80)<sup>6</sup>.

Era quindi piuttosto evidente, per lo spazio e la rilevanza che essi avevano nell'enciclica e nel *Sillabo*, che i problemi socio-politici – così come venivano declinati attraverso il prisma dell'attualità e soprattutto in relazione alla questione romana – costituivano la maggior preoccupazione di Pio IX nel lanciare la sua condanna e il principale orizzonte, seppur non l'unico, entro cui inquadrare i documenti dell'8 dicembre 1864. Di fronte all'affermazione di un modello profondamente secolarizzato di società, ispirato ai valori liberali e ai principi della rivoluzione, di fronte alla crescente delegittimazione della missione temporale della Chiesa e del suo ruolo di guida rispetto alla società e alle istituzioni, di fronte a Stati, come quello italiano

---

<sup>4</sup> Questo intento, espresso dai cardinali-inquisitori nella già ricordata riunione del 28 settembre 1864, veniva ribadito da Antonelli nella lettera di accompagnamento all'enciclica e al *Sillabo* che egli indirizzò a tutti i vescovi cattolici l'8 dicembre 1864: il segretario di Stato vi scriveva che «Summus Pontifex voluit ut eorumdem errorum Syllabus, ad omnes universi catholici orbis Sacrorum Antistites mittendus, conficeretur, quo *iidem Antistites prae oculis habere possint omnes errores ac perniciosas doctrinas, quas ab ipso reprobatae ac proscriptae sunt*»; lettera edita in C. G. RINALDI, *Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico*, Roma 1888, p. 298 (corsivo mio). Sull'aderenza filologica delle tesi del *Sillabo* ai documenti da cui si pretendevano espunte cfr. L. SANDONI, *Apparato critico*, in *Il Sillabo di Pio IX*, pp. 139ss.

<sup>5</sup> *Il Sillabo di Pio IX*, p. 116, tesi n. 19.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 134.



o quello francese (solo per citare quelli con cui la S. Sede era allora in più evidente tensione), che, nel rivendicare la propria aderenza alla modernità, si volevano indipendenti e superiori rispetto a qualsiasi istanza esterna<sup>7</sup>, rifiutandosi allo stesso tempo di riconoscere nella Chiesa un interlocutore paritario; di fronte a tutto questo, il papa si sentiva in dovere di ribadire con forza e in maniera perentoria quel modello di *societas christiana*, di armoniosa collaborazione e compenetrazione tra potere spirituale e civile, che egli offriva come l'ideale cattolico, ed esortava i vescovi a seguire il suo esempio, rettificando le idee dei fedeli loro affidati su quei punti fondamentali:

Non cessate – scriveva nella *Quanta cura* – dall'inculcare agli stessi fedeli che ogni vera felicità ridonda negli uomini dall'augusta nostra religione, dalla sua dottrina, dalla sua pratica, e che è beato il popolo il cui Dio è il Signore. Insegnate che «i regni sussistono per il fondamento della fede cattolica», e che «nulla può essere così mortifero e così vicino alla caduta, così esposto ad ogni pericolo, quanto il pensare che a noi basta il libero arbitrio, che ricevammo quando siamo nati, e quindi non chiediamo più nulla al Signore, cioè, dimentichi del nostro autore, rinneghiamo la sua potenza per mostrarci liberi». E non omettete di insegnare «che la potestà regale non è conferita solamente per il governo del mondo, ma specialmente a presidio della Chiesa», e che «nulla può recare maggior profitto e gloria per i capi di città e per i re, che – come l'altro valorosissimo e sapientissimo predecessore nostro san Felice raccomandava all'imperatore Zenone – “lasciare che la Chiesa cattolica... si serva delle sue leggi, e non permettere che alcuno si opponga alla sua libertà... Infatti è certamente salutare per i loro interessi che, quando si tratta delle cause di Dio, secondo la sua legge, cerchino di subordinare la loro regale volontà ai sacerdoti di Cristo, non di anteporla”»<sup>8</sup>.

L'atto pontificio dell'8 dicembre 1864 si presentava dunque come un'ampia condanna, seppur disorganica e a tratti piuttosto confusa, dei valori e delle forme istituzionali che caratterizzavano ormai l'organizzazione interna degli Stati moderni e i loro rapporti con la Chiesa e l'autorità ecclesiastica; di conseguenza, fu proprio sul terreno politico che si ebbero in Francia le maggiori e più vive reazioni alla *Quanta cura* e al *Sillabo*.

---

<sup>7</sup> Cfr. ivi, p. 123, tesi n. 39: «Lo Stato, *in quanto origine e fonte di tutti i diritti*, gode di un diritto non circoscritto da alcun limite» (corsivo mio).

<sup>8</sup> Ivi, pp. 103 e 105, con citazioni da scritti dei papi Celestino I, Innocenzo I, Leone I e Pio VII. Si noti che questo è l'unico passo della *Quanta cura* in cui Pio IX espone in positivo la dottrina e l'ideale della Chiesa.

## 1. Un problema di costituzionalità: governo e vescovi francesi di fronte al *Sillabo*

### 1.1 Strategie neo-gallicane e proibizioni governative

Ufficialmente promulgati l'8 dicembre 1864, i due documenti papali divennero in realtà di dominio pubblico solo una decina di giorni più tardi: il 21 dicembre il «Giornale di Roma» pubblicò integralmente il testo della *Quanta cura*, riprodotto il giorno seguente anche dall'«Osservatore romano», mentre il 24 fu quest'ultimo giornale a divulgare la traduzione italiana del *Sillabo*<sup>9</sup>. A quelle date, i due documenti avevano già cominciato a circolare in Francia da qualche giorno: il 17 dicembre, il nunzio Chigi ricevette i plichi con le copie destinate ai vescovi francesi e provvide a inoltrarli ai loro destinatari, servendosi di alcuni membri fidati del comitato di S. Pietro, coordinati dall'ex-deputato Emile Keller, ed evitando così di dover ricorrere alla posta ordinaria, di cui non si fidava<sup>10</sup>; dal canto suo, il governo ricevette il 21 dicembre le copie dei documenti che gli erano state inoltrate quattro giorni prima dall'ambasciatore a Roma Sartiges. Quello stesso giorno l'enciclica e il *Sillabo* erano ormai nelle mani di tutti i vescovi francesi.

Non fu quindi necessario attendere che le polemiche giornalistiche entrassero nel vivo, a partire dagli ultimi giorni dell'anno, prima che il governo imperiale si attivasse per stabilire quale linea adottare di fronte alle condanne pontificie. Al ministro Baroche e ai suoi collaboratori si presentavano due questioni fondamentali, strettamente dipendenti l'una dall'altra: si trattava innanzitutto di capire se realmente i due documenti – come pareva evidente anche a un lettore non particolarmente versato in teologia – esprimevano dottrine ostili o comunque incompatibili con i principi del diritto pubblico francese e le norme concordatarie; nel qual caso, bisognava individuare la strategia più efficace e dignitosa per rispondere agli attacchi di Roma e difendere le prerogative dello Stato francese. Visto l'oggetto del contendere, Baroche cercò subito il parere dei suoi consiglieri ecclesiastici più fidati e autorevoli, cioè l'arcivescovo Darboy e Maret, con i quali ebbe dei colloqui privati; in seguito ad essi, i due prelati gli fecero pervenire le loro considerazioni, condensate in due brevi note<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. L. SANDONI, *L'Europa davanti al Sillabo*, in *Il Sillabo di Pio IX*, p. 50.

<sup>10</sup> Cfr. Chigi ad Antonelli, 29 dicembre 1864, minuta in ASV, *Nunz. Parigi*, 171, c. 149r. Sul ruolo di Keller cfr. G. GAUTHEROT, *Emile Keller (1828-1909). Un demi-siècle de défense nationale et religieuse*, Paris 1922, pp. 123-4.

<sup>11</sup> Sui loro interventi cfr. MAURAIN, pp. 708-9 e, più ampiamente, A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, pp. 162-6. Occorre qui ricordare che nel marzo 1864, quando pareva imminente – come si è detto – la pubblicazione di un'enciclica contro le libertà moderne, Maret aveva inviato a Napoleone III una nota, concepita sotto forma di lettera a Pio IX, nella quale dava per certa la notizia e sottolineava che quell'atto avrebbe costituito una sconfessione dei «principes sur lesquels repose la constitution de l'Empire», proponendo, come migliore risposta ad esso, di riunire un gruppo di vescovi affinché sottoponessero le loro osservazioni critiche al papa; cfr. nota di Maret a Napoleone III, 15 marzo 1864, in G.

La prima ad arrivare sulla scrivania del ministro fu quella di Maret, il 27 dicembre<sup>12</sup>. Il vescovo di Sura metteva subito in chiaro che la *Quanta cura* «n'[était] un jugement *ex cathedra*, parce que les conditions de ces jugements ne s'y trouv[aient] pas», e tuttavia riteneva quasi certo che la maggior parte del clero avrebbe visto «dans chacune des décisions de l'encyclique, dans chacune des propositions condamnées, une règle absolue de foi et de conduite», interpretandole quindi «dans le sens le plus romain». Nonostante il loro carattere confuso ed eterogeneo, le condanne di Pio IX avevano per Maret un evidente valore politico, un valore che poteva forse prestarsi a doppi sensi e a interpretazioni tra loro contraddittorie, ma il cui «sens naturel» era comunque innegabilmente ostile alle istituzioni moderne e alle prerogative degli Stati. Egli sintetizzava quel «sens naturel» in cinque punti:

1° L'affirmation décidée de l'ordre théocratique du Moyen-Age et de la domination politique de l'Eglise sur l'Etat.

2° L'attribution à l'Eglise d'une juridiction coactive sur les nations et leurs chefs, et du droit d'infliger des peines temporelles, c'est-à-dire qui peuvent appartenir à l'ordre civil et politique.

3° La consécration du principe de la coaction en matière de religion, et, par conséquent, des persécutions religieuses.

4° La négation du droit que l'Etat possède de se défendre contre les entreprises ecclésiastiques par l'appel comme d'abus.

5° L'absolutisme pontificale poussé à ses limites les plus extrêmes, puisque l'infaillibilité papale est étendue à toutes les matières qui ont rapport à la religion, même en dehors du dogme et de la morale<sup>13</sup>.

Non vi erano quindi dubbi, per Maret: la *Quanta cura* e il *Sillabo* esprimevano una decisa e deliberata condanna di «toutes les anciennes maximes du clergé français, toute la tradition de notre Eglise, comme le système des sociétés modernes et des constitutions qui les régissent», e costituivano quindi una vittoria e una sanzione dottrinale senza precedenti delle idee del «parti ultramontain, antimoderne» che egli da anni non cessava di combattere e di denunciare all'imperatore. Il governo francese non poteva pertanto rimanere impassibile e neutrale di fronte alla consacrazione di principî assolutamente contrari ai propri, permettendo che essi venissero progressivamente inculcati ai fedeli e insegnati dal clero; al tempo stesso, Maret si diceva contrario all'idea che il governo vietasse totalmente la pubblicazione dei documenti in Francia, perché ciò avrebbe assunto «l'air d'une persécution» e avrebbe causato più danni

---

BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. II, pp. 297-8. L'indomani il ministro degli Esteri Drouyn de Lhuys telegrafò all'ambasciatore a Roma Sartiges chiedendogli di bloccare la pubblicazione dell'enciclica, ma Antonelli, pur ammettendo che fosse in corso uno studio sugli errori moderni, negò che esso dovesse tradursi a breve in qualche atto ufficiale; cfr. MAURAIN, p. 702.

<sup>12</sup> Cfr. Maret a Baroche, 27 dicembre 1864, e nota annessa, in ANF, F 19, 1934.

<sup>13</sup> *Ibid.*

che benefici. Al contrario, egli proponeva al ministro un piano articolato in più fasi: «interdire momentanément aux évêques la publication officielle de l'encyclique, les laisser maîtres dans leurs églises, mais leur défendre, pour le moment, de faire imprimer l'encyclique dans ou avec leurs mandements»; quindi convocare «sur le champ une commission publique extraordinaire d'évêques, présidée par M. le ministre des Cultes», la quale avrebbe dovuto scrivere al papa per chiedergli di chiarire i punti che risultavano oscuri e «lui demander avec respect les explications nécessaires propres à rassurer les intérêts religieux, sociaux, politiques»; e nel caso in cui il papa si fosse rifiutato di fornire le spiegazioni richieste, allora si avrebbe avuto il motivo, del tutto legittimo, di richiedere la convocazione di un concilio generale<sup>14</sup>. La ricetta di Maret era la solita e l'insistenza con cui la ripresentava, ogniquale volta ne aveva occasione, provava, certo, la sua ferma convinzione, ma anche, parallelamente, la scarsa disponibilità del governo a recepirla e a metterla in pratica. Proprio per questo, la pubblicazione della *Quanta cura* e del *Sillabo* poteva rivelarsi, per il vescovo di Sura, meno deprecabile di quanto potesse sembrare a prima vista, poiché, radicalizzando lo scontro tra S. Sede e Francia e innanzandolo dal piano strettamente diplomatico a quello ideologico e politico, essa avrebbe forse indotto il governo di Napoleone III a degli interventi più decisi: insomma, i documenti dell'8 dicembre, anziché sancire il trionfo delle dottrine intransigenti, avrebbero potuto segnare l'inizio della «réaction absolument nécessaire contre les doctrines extrêmes et funestes répandues dans le clergé».

Anche Darboy, la cui *Note sur la suite à donner à l'Encyclique* fu recapitata a Baroche il 30 dicembre<sup>15</sup>, perveniva a conclusioni sostanzialmente simili a quelle di Maret, ma ben diversamente concreti e pragmatici, però, erano gli argomenti a cui egli ricorreva. Anch'egli riconosceva che nel *Sillabo* «des erreurs les plus monstrueuses et les opinions tolérées jusqu'à présent, ou même dans les mœurs et dans les lois sont stigmatisées de la même manière et sans aucune différence», per cui sarebbero sorti inevitabilmente dei contrasti d'interpretazione tra vescovo e vescovo, a seconda dei rispettivi orientamenti. Per di più, era innegabile che «quelques-unes de ces opinions si durement flétries ont pris une forme concrète et une valeur

---

<sup>14</sup> *Ibid.* Maret credeva opportuno che la commissione fosse composta da vescovi di vario orientamento, per rassicurare la S. Sede: oltre allo zoccolo duro dell'episcopato neo-gallicano (Darboy, Dubreil, Ginoulhiac, Landriot, David, Lavigerie), egli proponeva di coinvolgere alcuni prelati moderatamente liberali (Dupanloup, Rivet e Guibert), i cardinali, di orientamento piuttosto variegato (Mathieu, Donnet, Bonnechose, Gousset) e anche il vescovo di Arras Parisis, una delle figure di punta dell'ultramontanismo, ma che doveva sentirsi personalmente colpito dalle condanne papali, dato che le posizioni cattolico-liberali difese nei suoi *Cas de conscience* (1847) parevano uscire malconce dal confronto con la *Quanta cura* e il *Sillabo*. Proprio per questo Parisis pubblicò una nuova edizione della sua opera (cfr. P.-L. PARISIS, *Cas de conscience sur les libertés publiques*, Paris 1865), nella quale tentava di mostrare, attestandosi anch'egli sul terreno dell'ipotesi pratica, che le opinioni sostenute vent'anni prima non erano fondamentalmente smentite dai documenti papali; cfr. in proposito L. SANDONI, *Mons. Pierre-Louis Parisis e il problema delle libertà moderne. Un vescovo francese tra cattolicesimo liberale, ultramontanismo e intransigentismo (1843-65)*, colloquio di passaggio d'anno, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011, pp. 25-31.

<sup>15</sup> Cfr. Darboy a Baroche, 30 dicembre 1864, e nota annessa, in ANF, F 19, 1934.

sociale; elles se trouvent réalisées depuis 60 ans, soit dans la constitution à laquelle les fonctionnaires jurent fidélité, soit dans les lois qu'ils font, qu'ils interprètent et appliquent chaque jour»<sup>16</sup>. Per Darboy vi era dunque un nodo interpretativo fondamentale che andava sciolto dalla S. Sede, per capire se le condanne romane avevano un valore meramente intellettuale o se dovevano essere considerate come «une règle pratique se référant à l'ordre des faits et par là intéressant tout le monde, puisqu'il y a quelque chose de ces maximes condamnées – précisava il prelato – dans les lois, les institutions et les mœurs de notre pays, ensemble complexe de principes, d'opinions, d'intérêts, de positions acquises et de droits établis où tous sont engagés». Anche Darboy, dunque, seppur in maniera meno netta e polemica di Maret, riconosceva l'esistenza di un'incompatibilità di principio tra le dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo* e lo spirito che animava le istituzioni francesi; si trattava però di capire se questa incompatibilità dovesse avere, negli intenti di Roma, una ricaduta pratica vincolante, oppure no. A tale scopo, Darboy suggeriva a Baroche «d'inviter les archevêques et évêques à surseoir à la publication de l'encyclique jusqu'à nouvel ordre» e di intavolare direttamente delle trattative con la S. Sede per richiedere i chiarimenti necessari, oppure di lasciare che fosse egli stesso a inviare la richiesta, con l'appoggio di una decina di altri vescovi. Molto più cauto di Maret nel delineare una strategia operativa, Darboy lo era ancor di più nel prevedere gli effetti probabili che ci si poteva aspettare da essa:

Quant au résultat de cette démarche, il y a lieu de croire que *ce serait un correctif, une attente atténuation de l'encyclique*. Satisfait d'avoir rappelé des principes et condamné des théories, embarrassé peut-être de l'émotion et des difficultés que cet acte suscite en France, en Belgique et ailleurs, le Saint-Siège se hâterait de décider qu'il n'y a rien à changer dans la pratique journalière de la vie, et qu'on peut conduire les choses et les hommes à peu près comme par le passé<sup>17</sup>.

Il 31 dicembre 1864, nell'atto di redigere il suo rapporto all'imperatore sulla questione, Baroche si vedeva così prospettare dai due prelati più vicini al governo due soluzioni solo apparentemente speculari; se le note di Maret e Darboy partivano da una diagnosi sostanzialmente coincidente (l'atto papale dell'8 dicembre 1864 sanciva una rottura con i principî e le istituzioni della Francia moderna) e fornivano una proposta almeno in parte analoga (sospendere la pubblicazione dei documenti in Francia e aspettare chiarimenti da Roma), esse si proponevano però obiettivi molto diversi: l'una auspicava l'innescare di un'ampia reazione alle dottrine intransigenti, culminante nella riunione di un concilio, l'altra, ben più modestamente,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

tentava di garantire un certo margine di manovra, tutto pratico, ai cattolici che accettavano di convivere sinceramente con le istituzioni moderne. Baroche ascoltò i consigli di entrambi, ma alla fine decise in piena autonomia e optò per una strategia diversa<sup>18</sup>. Nel suo rapporto a Napoleone III, egli si mostrava infatti persuaso – come gli avevano indicato i due ecclesiastici neo-gallicani – che gli atti di Pio IX segnalassero «comme erreurs des propositions consacrées par notre constitution et notre droit public»<sup>19</sup>, e traeva da quella persuasione la convinzione che l'imperatore non dovesse «autoriser la réception et la publication dans l'Empire» di quei documenti: non era questione di una sospensione o di un'interdizione temporanea, ma di un rifiuto *sic et simpliciter*, in nome delle tradizioni gallicane e delle norme concordatarie, di recepire legalmente in Francia un documento emanante da un'autorità straniera che negava apertamente i fondamenti dell'ordinamento pubblico del paese. L'unica mitigazione che Baroche riteneva ammissibile era permettere la sola pubblicazione di un moncone dell'enciclica, quello finale, dove Pio IX concedeva a tutti i fedeli l'indulgenza plenaria in forma di giubileo<sup>20</sup>.

La proposta di Baroche fu approvata su tutta la linea e il giorno seguente, il 1° gennaio 1865, egli poté dunque indirizzare a tutti i vescovi una circolare per informarli che il Consiglio di Stato stava esaminando un progetto di decreto volto ad autorizzare la pubblicazione della parte della *Quanta cura* relativa al giubileo. «Quant à la première partie de l'encyclique et au document qui y est annexé, sous le titre de *Syllabus*, – continuava il ministro – Votre Grandeur comprendra que la réception et la publication de ces actes, qui contiennent des propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'Empire, ne sauraient être autorisées. Ils ne peuvent donc être imprimés dans les instructions que vous croiriez devoir adresser aux fidèles pour le *Jubilé* ou toute autre occasion»<sup>21</sup>. Quattro giorni dopo, il 5 gennaio, il provvedimento governativo fu completato dall'emanazione del decreto che, alla luce del primo degli Articoli organici, recepiva ufficialmente in Francia l'ultima parte della *Quanta cura*, «sans aucune approbation – si aveva cura di precisare – des clauses, formules ou expressions qu'elle renferme, lesquelles sont ou pourraient être contraires aux lois de l'Empire, ainsi qu'aux libertés, franchises et maximes de l'Eglise gallicane»<sup>22</sup>. Al di là del merito di quegli atti, interessa qui rilevare

---

<sup>18</sup> Maret scrive nelle sue note autobiografiche che «M. Baroche parut d'abord goûter ces conseils, puis il prit une autre ligne»; cfr. *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, c. 19d.

<sup>19</sup> Baroche aveva scritto in un primo momento «qui font partie de» al posto di «consacrées par»; cfr. *Rapport à l'Empereur*, 31 dicembre 1864, minuta e originale in ANF, F 19, 1934.

<sup>20</sup> Cfr. *Il Sillabo di Pio IX*, p. 105; sono gli ultimi tre paragrafi, che iniziano con «Hisce igitur litteris».

<sup>21</sup> Circolare di Baroche ai vescovi francesi, 1° gennaio 1865 (corsivo mio). Il documento (di cui si conserva un esemplare a stampa in ANF, F 19, 1934) è riprodotto in tutte le principali pubblicazioni del tempo relative ai documenti papali; cfr. ad esempio *L'encyclique et l'épiscopat français. Recueil complet*, Paris 1865, pp. 58-9.

<sup>22</sup> Decreto imperiale, 5 gennaio 1865, ivi, pp. 59-60. Il decreto fu spedito a tutti i vescovi francesi il 9 gennaio, accompagnato da una breve circolare di Baroche. Il primo degli Articoli organici, cioè l'art. 1 della legge del 18

come la decisione ministeriale di proibire la pubblicazione integrale dei documenti pontifici fosse giustificata dal fatto, dato per assodato, che essi contenessero «propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'Empire», cioè, in tutta evidenza, contrarie a quei «grands principes de 1789» che la costituzione bonapartista del 1852 rivendicava a suo fondamento e iscriveva simbolicamente in testa al suo dettato<sup>23</sup>. Così, con grande impatto mediatico – giacché la circolare fu ampiamente diffusa e commentata dalla stampa nazionale e internazionale –, il ministro individuava nell'incompatibilità costituzionale tra i principî del 1789 e le dottrine della *Quanta cura* e dal *Sillabo* il motivo insuperabile di una grave rottura tra il governo imperiale e la S. Sede, di un'antitesi profonda tra i valori dell'uno e dell'altra, che non avrebbe mancato di avere ripercussioni sulla coscienza religiosa e civile di molti cattolici francesi.

## 1.2 Reazioni e interpretazioni episcopali

L'interdizione ministeriale sembrava dunque richiedere ai cittadini una netta scelta di campo: o con il papa e le condanne del *Sillabo*, o con l'imperatore e i principî del 1789; *tertium non datur*. Vi era quindi il fondato pericolo che la decisione del governo di non deflettere dalla sua linea e di giungere a una contrapposizione muscolare con Roma creasse non pochi imbarazzi e difficoltà ai vescovi francesi, i quali, nella loro duplice funzione di pastori spirituali, preconizzata dal papa, e di funzionari del governo, nominati dall'imperatore e stipendiati dal ministero, dovevano cercare di conciliare quelle due componenti della loro missione umana. Come potevano però inculcare ai loro fedeli di sottomettersi alle dottrine del papa e, al contempo, di sottomettersi alle leggi del loro paese, quando lo stesso imperatore, per mezzo di un ministro, affermava che tra le une e le altre sussisteva, su questioni non secondarie, un'invincibile contraddizione? Era quindi evidente che i vescovi francesi, nel prendere posizione sia rispetto ai documenti pontifici in quanto tali, sia rispetto all'interdizione ministeriale, non potevano esimersi dall'affrontare quel nodo fondamentale.

---

germinale anno X (8 aprile 1802), integrata unilateralmente dal governo francese al concordato del 1801, recitava: «Aucune bulle, bref, rescrit, décret, mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçues, publiées, imprimées, ni autrement mises à exécution, sans l'autorisation du gouvernement». Sugli orientamenti del Consiglio di Stato in materia ecclesiastica cfr. V. WRIGHT, *Le Conseil d'Etat sous le Second Empire*, Paris 1972, pp. 89-104 e B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le jeu concordataire dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle. Le clergé devant le Conseil d'Etat*, Paris 1988.

<sup>23</sup> In un dispaccio del 6 gennaio 1865 all'ambasciatore Sartiges, poi divulgato, il ministro degli Esteri Drouyn de Lhuys chiariva che «dans l'opinion du gouvernement de l'empereur, l'encyclique de Sa Sainteté tend à porter atteinte en général aux principes qui sont la base même de nos institutions, notamment aux principes de la souveraineté nationale, du suffrage universel, de la liberté de conscience et des cultes»; in *L'encyclique et l'épiscopat français*, p. 451 (corsivo mio).

In effetti una presa di posizione pubblica dell'episcopato a riguardo vi fu, e fu particolarmente massiccia e generale, seppur declinata secondo forme, toni e tempi diversi da prelato a prelato. All'indomani dell'interdizione ministeriale, infatti, quasi tutti i vescovi scrissero una o più lettere a Baroche – molte delle quali furono poi comunicate alla stampa – per lamentare, in termini più o meno aperti, un provvedimento lesivo dei diritti dell'episcopato e della libertà della Chiesa, e pubblicarono poi, tra il gennaio e il marzo 1865, uno o più documenti pastorali (circolari, *mandements*, lettere pastorali) per commentare, con maggiore o minor diffusione, gli atti papali dell'8 dicembre 1864 e la loro effettiva portata. Un'analisi e un inventario completo di quei numerosi interventi episcopali mancano ancora, e non mette conto di intraprenderli in questa sede<sup>24</sup>. Cionondimeno – come nota giustamente Jean Maurain – ci si accorge facilmente, già a una lettura sommaria, che due tratti essenziali si riscontravano in pressoché tutti i documenti episcopali pubblicati in quell'occasione: «Une interprétation conciliante de l'encyclique, allant plus ou moins loin dans le sens libéral, et une protestation plus ou moins véhémente contre l'interdiction de la publier»<sup>25</sup>. Effettivamente, sfogliando le lettere e le circolari dei vescovi, ci si rende conto che comune era la volontà di negare o comunque sminuire la presunta incompatibilità tra le dottrine difese da Pio IX, da una parte, e i principî su cui si fondavano le istituzioni e le leggi francesi, dall'altra. I prelati, che dichiaravano ripetutamente di non volersi addentrare sul terreno delle disquisizioni e delle interpretazioni politiche, insistevano soprattutto sul fatto che il pontefice si era limitato a ribadire la dottrina della Chiesa, immutabile e valida per tutti i tempi e tutti i paesi, e non aveva voluto esprimere un giudizio, né tantomeno una condanna, sulle istituzioni di questo o quel paese, le quali dipendevano dall'andamento mutevole e transitorio delle esigenze contingenti.

---

<sup>24</sup> Questi documenti sono stati in parte raccolti in alcuni opuscoli pubblicati al momento, come il già citato *L'encyclique et l'épiscopat français* e l'analogo *L'encyclique et les évêques de France. Recueil complet*, Paris 1865. Una raccolta quasi completa delle copie a stampa dei vari atti episcopali, suddivisi per diocesi, si trova in ANF, F 19, 1936, da riscontrare con quelle inviate a Roma dagli stessi prelati e conservate in ASV, *Segr. Stato*, 1865/1.5-7. Gli originali delle lettere spedite dai vescovi a Baroche sono invece custoditi in ANF, F 19, 1935. Un quadro molto sintetico delle reazioni episcopali nel loro insieme è fornito in una *Notes pour Monsieur le Garde des Sceaux*, s.d. [ma febbraio-marzo 1865], redatta dall'amministrazione dei Culti e conservata *ibid.*, di cui si è già servito MAURAIN, p. 716.

<sup>25</sup> MAURAIN, p. 719. L'unico prelato che approvò apertamente l'interdizione ministeriale, pur in forma strettamente confidenziale, fu il vescovo di Montpellier Lecourtier, il quale la riteneva del tutto in linea con il diritto pubblico ecclesiastico della Francia e con le tradizioni gallicane: «Veut-on nier que l'Etat ait le droit de viser “les bulles, breffs, rescrits...”», c'est alors tout un système à établir, une législation à refondre, un nouveau droit public religieux à proclamer»; Lecourtier a Baroche, 10 gennaio 1865, in ANF, F 19, 1935, lettera parzialmente edita in MAURAIN, p. 720n. La lettera di Lecourtier, trovata da Louis-Auguste Martin tra i cosiddetti *Papiers de Tuileries* dopo la caduta di Napoleone III, nel dicembre 1870 fu parzialmente pubblicata per ordine del governo repubblicano sul «Journal officiel», con altri documenti relativi alla politica ecclesiastica imperiale; in seguito alle critiche di Veuillot sull'«Univers» (rifondato nel 1867), Martin divulgò la lettera nella sua interezza, suscitando un certo scalpore; cfr. «L'Univers», 11 e 13 dicembre 1870, poi in L. VEUILLOT, *Paris pendant les deux sièges*, Paris 1872<sup>2</sup> [1871], vol. I, pp. 445-8 e 457-60. Su Martin cfr. i brevi cenni in LAROUSSE, vol. X, p. 1279, e in «Revue du monde catholique», 43 (1875), pp. 775-6.



Certo, non mancarono alcuni vescovi – invero molto isolati – che lasciarono intendere la sussistenza di profonde divergenze tra i principî difesi dal papa con il suo atto magisteriale e quelli che ispiravano la costituzione francese del 1852, ma lo fecero in termini cauti e misurati. Così, per esempio, il vescovo di Metz, Dupont des Loges, sosteneva fosse «un grand péril, en effet, pour la constitution d'un Etat, que de *reposer sur des principes contraires aux principes de la foi et de la morale chrétiennes*»<sup>26</sup>, senza però andare oltre quest'allusione; mentre il vescovo di Algeri, Pavy, ipotizzava che, alla luce dei documenti pontifici, vi potessero essere «quelques modifications à faire à une constitution qui n'a pas certainement la prétention d'être immuable en tous ses points, et moins encore celle d'être, pas plus que ses innombrables devancières, assurée de sa propre infaillibilité»<sup>27</sup>. Il prelado che più di tutti si espose su questo versante fu però il vescovo di Montauban Doney; nella lettera che spedì a Baroche all'indomani della proibizione ministeriale, egli si diceva sostanzialmente d'accordo con il ministro, convenendo che «plusieurs des doctrines qu'on professe en ce moment et qu'on regarde de bonne foi, sans doute, comme un fondement assuré pour les gouvernements modernes, sont *en opposition directe* avec celles que l'Eglise catholique a toujours professées, et que Pie IX vient encore de proclamer avec une franchise, une netteté et un courage qui annoncent bien une certaine grandeur d'âme»<sup>28</sup>. Nondimeno, Doney rimaneva sul vago, parlando genericamente di «gouvernements modernes» ed evitando di affermare apertamente che le dottrine di Pio IX erano in aperta opposizione anche con i principî della costituzione francese.

Nel complesso, i prelati mantennero nelle loro prese di posizione un linguaggio politico neutro, evitando di utilizzare espressioni o termini troppo connotati. Alcuni vescovi, però, per meglio rispondere alle accuse degli anticlericali e dei liberali, non esitarono a parlare, nelle loro lettere e nei loro documenti pastorali, dei «principes de 1789» e persino della *Déclaration des droits de l'homme*. Si trattava evidentemente di un utilizzo strumentale e apologetico, ma che denotava comunque la necessità, percepita anche in certi episcopî, di rispondere a tono ad accuse e insinuazioni che, per la forza evocativa e simbolica dei termini usati, rischiavano di avere un forte impatto sull'opinione pubblica. Emblematico, in questo senso, fu il fatto che il primo prelado a parlare espressamente di principî del 1789 in un documento connesso alla *Quanta cura* e al *Sillabo*, fosse proprio il vescovo di Poitiers Pie, il fustigatore degli errori moderni e del liberalismo. Certo, egli ricorreva al sintagma in un contesto vivacemente polemico, quasi sarcastico, nei confronti del governo imperiale, e tuttavia egli affermava di non credere

---

<sup>26</sup> Dupont des Loges a Baroche, 10 gennaio 1865, in *L'encyclique et les évêques de France*, p. 94 (corsivo mio).

<sup>27</sup> Pavy a Baroche, 16 gennaio 1865, *ivi*, p. 76.

<sup>28</sup> Doney a Baroche, 2 gennaio 1865, *ivi*, pp. 3-4 (corsivo mio).

che nei documenti papali fossero contenute proposizioni contrarie ai principî della costituzione, «à moins que ce que la constitution du Second Empire appelle “les principes de 89” ne soit la teneur même de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*: dogmatisme trop décrié, trop contestable, et, dans tous les cas, trop spéculatif, pour que des hommes sérieux et pratiques en aient voulu faire la base d’un établissement politique»<sup>29</sup>. Il prelato, insomma, sosteneva che le dottrine di Pio IX non contraddicevano formalmente i principî del 1789, purché non si pretendesse di identificarli con i diciassette articoli della *Déclaration*, o più in generale con il tenore di quel documento<sup>30</sup>. Quelle poche parole del vescovo di Poitiers non andavano certo prese per una dichiarazione di neutralità, e men che meno di benevolenza, nei confronti di principî del 1789, quand’anche interpretati in maniera particolarmente ristretta e castigata, ma solo come una confutazione dell’accusa, già più volte ripetuta dalla stampa anticlericale e filo-governativa, secondo la quale i documenti papali imponevano ai cattolici una scelta tra i doveri della fede e quelli della cittadinanza, spingendoli sostanzialmente a rifiutare le leggi del loro paese. D’altra parte, Pie non esitò a ribadire i suoi giudizi nettamente negativi sul portato socio-politico della modernità post-rivoluzionaria nei due *mandements* che egli dedicò, nel gennaio 1865, ai documenti papali, nel secondo dei quali, in particolare, sembrava alludere polemicamente proprio al testo della circolare di Baroche quando scriveva che la rivoluzione perseguiva come sedizioso «tout dogme même surnaturel et révélé [...] s’il est en désaccord avec ses théories et ce qu’elle appelle “ses principes”»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Pie a Baroche, 2 gennaio 1865, in *Œuvres de Mgr l’évêque de Poitiers*, vol. V, Paris-Poitiers 1883, p. 391. Venti giorni più tardi la lettera fu comunicata da Pie a un giornale cattolico-legittimista di Poitiers, «Le Courrier de la Vienne», che la pubblicò; il procuratore generale Damay informò Baroche, deplorando l’indebita pubblicità che il prelato aveva dato a una lettera privata e l’«ironie [...] dedaigneuse» con cui egli trattava «ce que la constitution du Second Empire appelle les principes de 89»; Damay a Baroche, 25 gennaio 1865, in ANF, F 19, 1935, fasc. «Cours impériaux. Rapports de parquets». Damay, del resto, condivideva pienamente la linea e l’interpretazione del ministro, tanto che già alla fine del dicembre 1864 gli aveva scritto di considerare i documenti papali come «une guerre aux gouvernements mêmes dans les principes qu’ils ont proclamés comme leur base» e degli «anathèmes lancés [...] à notre constitution politique et civile d’aujourd’hui»; idem, 24 dicembre 1864, *ibid.* Su Damay, bonapartista liberale, e la sua opposizione a Pie cfr. A. GOUGH, *The Conflict in Politics. Bishop Pie’s Campaign against the Nineteenth Century*, in *Conflicts in French Society. Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, ed. by T. Zeldin, London 1970, pp. 117-37, e P. MATHIEU, *Natalys Damay, procureur général de Poitiers sous le Second Empire*, «Bulletin de la Société des antiquaires de l’Ouest et des musées de Poitiers», s. V, vol. XIV (2000), pp. 129-38.

<sup>30</sup> Baroche registrò alcune leggere variazioni tra le due versioni della lettera: in particolare nell’originale Pie aveva scritto «ne soit la *Déclaration*», mentre nel testo stampato si leggeva «ne soit la teneur de la *Déclaration*»; cfr. ANF, F 19, 1935, fasc. «Cours impériaux. Rapports de parquets».

<sup>31</sup> Cfr. *Second mandement au sujet de l’encyclique du 8 décembre 1864, portant annonce du carême et du jubilé*, 15 gennaio 1865, in *Œuvres de Mgr l’évêque de Poitiers*, vol. V, p. 405. Il primo *mandement* di Pie sull’enciclica era stato emanato l’8 gennaio; testo *ivi*, pp. 393-8. In quell’espressione virgolettata («ses principes») lessero un esplicito riferimento polemico alla circolare di Baroche sia Damay (cfr. Damay a Baroche, 20 gennaio 1865, in ANF, F 19, 1935, fasc. «Cours impériaux. Rapports de parquets»), sia il prefetto della Vienne Tourangin (cfr. Tourangin a Baroche, 21 gennaio 1865, *ivi*, fasc. «Accusés de réception. Préfets»). Ma se il primo riteneva opportuno deferire il *mandement* al Consiglio di Stato, il secondo sconsigliava invece quella misura giudiziaria, per evitare di creare nuovi scandali, e il ministro adottò quest’ultimo parere.

Anche qualche altro vescovo ritenne necessario citare esplicitamente i principi del 1789 nei propri documenti, ma sempre in termini piuttosto strumentali o elusivi. Così l'arcivescovo di Rennes, Brossais-Saint-Marc, sosteneva nella sua lettera di protesta a Baroche, invero piuttosto capziosamente, che i documenti dell'8 dicembre 1864 non contenessero affatto proposizioni contrarie alla costituzione francese: «Cette constitution, en effet, – scriveva il prelado – confirme et garantit les principes proclamés en 1789 et qui sont la base du droit public des Français. Or, qui ne sait qu'un des plus importants est la liberté de conscience ou des cultes? Par conséquent, l'acte pontifical dont il s'agit ne saurait être considéré comme un attentat à la constitution de l'Empire, mais bien plutôt comme une de ses conséquences nécessaires, puisqu'il est de l'essence de la liberté du culte catholique que son chef suprême, le pontife romain, puisse, quand il le veut et comme il le veut, paître, régir et gouverner l'Eglise universelle»<sup>32</sup>. Non meno abilmente, il vescovo di Langres Guerrin, interessato più di molti colleghi a smentire una presunta incompatibilità che ostava apertamente con un'opera – quella di Godard – pubblicata solo due anni prima con la sua autorizzazione, spiegava ai fedeli, nel *mandement* per la quaresima del 1865, che Pio IX non intendeva attaccare le basi della costituzione e neppure «des fameux principes de 89», dei quali del resto non vi faceva mai esplicita menzione nei documenti dell'8 dicembre: «Bien adroit serait celui qui trouverait qu'il est fait mention, dans l'encyclique, des principes de 89», e ciò doveva bastare, per Guerrin, a smontare ogni insinuazione malevola<sup>33</sup>.

Si trattava evidentemente di riferimenti “di maniera”. Il ricorso al sintagma da parte di quei pochi prelati risultava infatti del tutto formale, non rispondendo ad alcun fine argomentativo o dimostrativo preciso, e serviva solo a mobilitare un'espressione dal forte valore simbolico per controbattere, in maniera terminologicamente appropriata, le accuse degli anticlericali e dello stesso governo. Un vescovo, però, non si fermò alla superficie e cercò di utilizzare concretamente i principi del 1789 come strumento apologetico a sostegno della sua tesi. L'ultramontanissimo vescovo di Strasburgo Raess<sup>34</sup>, infatti, nella lettera che spedì a Baroche il 17 gennaio 1865, non si limitava a smentire che esistesse «une opposition radicale de principes entre l'encyclique et notre législation», ma argomentava la sua affermazione chiamando in causa l'art. 10 della *Déclaration des droits de l'homme* del 1789. A differenza di Pie, Raess non pareva farsi problemi a identificare, almeno implicitamente, i «grands principes» citati nell'art.

<sup>32</sup> Brossais-Saint-Marc a Baroche, 8 gennaio 1865, in *L'encyclique et les évêques de France*, p. 34 (corsivo mio).

<sup>33</sup> Cfr. *Mandement de Mgr l'évêque de Langres pour le carême et le jubilé de l'an de grâce 1865*, Langres 1865, p. 13; ne ho consultato copia in ADLA, 1 E 20.

<sup>34</sup> Sull'influenza ultramontana esercitata da Raess nella sua diocesi e in Alsazia nei decenni centrali del XIX secolo cfr. R. EPP, *Le mouvement ultramontain dans l'Eglise catholique en Alsace au XIX<sup>e</sup> siècle, 1802-1870*, 2 voll., Lille-Paris, 1975 (poi in parte confluito in ID., *Mgr André Raess, évêque de Strasbourg (1842-1887)*, Griesheim-sur-Souffel 1979), e *Le diocèse de Strasbourg*, sous la dir. de F. Rapp, Paris 1982, pp. 215-48.

1 della costituzione con gli articoli della *Déclaration*, i quali costituivano, a suo parere, il «texte de 1789»<sup>35</sup>, e a citare anzi l'articolo più controverso e contestato, in ambito cattolico, tra quelli redatti dai costituenti nell'estate del 1789. Secondo il prelato, l'art. 10 garantiva sì la libertà delle opinioni religiose, ma ne sottometteva la manifestazione alla sorveglianza, al controllo e, «au besoin, [à] l'action répressive de l'autorité»; ora, sorvolando sul fatto che quel controllo dell'autorità pubblica sulle manifestazioni religiose poteva rivelarsi «une arme à deux tranchants», come aveva provato la Costituzione civile del clero all'epoca della rivoluzione, nondimeno «la réserve énoncée en l'article 10 de la *Déclaration*» mostrava inequivocabilmente, per Raess, che «des principes de 89 [étaient] bien loin d'autoriser la liberté absolue qu'on revendiqu[ait] souvent en leur nom»<sup>36</sup>, per cui – in buona sostanza – essi esprimevano una nozione limitata della libertà di coscienza che poteva comporsi con le dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo*. Ma il vescovo di Strasburgo non si fermava qui e ricorreva spericolatamente al preambolo della *Déclaration* e al vago cenno dell'Assemblea costituente all'«Etre suprême» per provare che l'ordinamento pubblico francese ammetteva ancora ufficialmente l'esistenza di Dio, anzi, che si doveva «reconnaitre dans ces paroles *un acte d'adhésion nationale, législative, au dogme de l'existence d'un Dieu souverainement sage et puissant*, qui a l'œil ouvert sur la société humaine, qui est la source première d'où émanent le droit et la justice»<sup>37</sup>. L'interpretazione di Raess era evidentemente una forzatura, dettata da intenti polemici, ma metteva comunque in luce l'esistenza di posizioni non esattamente coincidenti, in merito ai «principes de 1789», anche all'interno di quello stesso segmento ultramontan-intransigente dell'episcopato francese cui andavano ascritti tanto il vescovo di Strasburgo quanto quello di Poitiers.

### 1.3 L'interpretazione del cardinal Bonnechose durante il dibattito in Senato

Se l'interdizione ministeriale costrinse tutto l'episcopato francese a prendere posizione anche politicamente rispetto ai documenti papali, solo un manipolo di prelati scelse dunque di connotare i propri interventi pubblici riferendosi apertamente ai «principes de 1789», ché del resto di quelli si trattava, alla luce dell'art. 1 della costituzione, quando si alludeva ai principî fondamentali del diritto pubblico e delle istituzioni francesi. La stessa libertà di scegliere se utilizzare e discutere il sintagma, oppure no, non venne però concessa a quegli alti prelati, insigniti della porpora cardinalizia, che dovettero difendere la *Quanta cura* e il *Sillabo* in Senato,

---

<sup>35</sup> Cfr. Raess a Baroche, 17 gennaio 1865, in *L'encyclique et les évêques de France*, p. 84.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Ivi, p. 85 (corsivo mio).

costretti a ribattere, nel merito e *de visu*, agli attacchi dei senatori ostili alla S. Sede e a seguirli sul loro stesso terreno terminologico. L'occasione per questo dibattito fu fornita, nella prima metà del marzo 1865, dall'elaborazione dell'indirizzo che il Senato doveva rivolgere all'imperatore in risposta al discorso da questi rivolto alle Camere il 15 febbraio precedente, all'apertura della nuova sessione legislativa. In effetti, il progetto di indirizzo che fu elaborato dall'apposita commissione<sup>38</sup> e che fu presentato il 6 marzo alla discussione del Senato conteneva un riferimento tutt'altro che equivoco alle tensioni provocate dai documenti papali; se l'imperatore, nel suo discorso inaugurale, si era limitato ad accennare all'interdizione ministeriale e al successivo decreto ispirato dal Consiglio di Stato, sostenendo genericamente che «il [était] de [son] devoir de maintenir intacts les droits du pouvoir civil, que, depuis saint Louis, aucun souverain en France n'[avait] jamais abandonnés», la commissione senatoria ricorse invece a una formula più esplicita e battagliera:

Dans un autre ordre d'idées, une émotion inattendue a été suscitée dans les rapports de l'Etat et de l'Eglise. *La France, messagère dans le monde des principes de 89, n'est jamais indifférente à ce qui tend à les mettre en question.* Votre Majesté a compris ce sentiment et elle a ordonné l'exécution de la loi qui résume, en cette matière, *les maximes les plus incontestables du droit public ancien et moderne.* En cela, elle n'a pas manqué à la religion chère à la majorité du pays; car c'est sous l'empire de ce droit, toujours pratiqué depuis saint Louis, que la France avait mérité, de Rome elle-même, le titre de *miroir de la chrétienté*. La loi du 8 avril 1802 constitue un des attributs essentiels de la souveraineté; elle n'est qu'une défense contre les abus possibles du dehors et du dedans. La France ne la laissera pas périmer. Mais elle désire, en même temps, que l'harmonie règne intacte entre deux puissances, dont l'union, solennellement consacrée par l'un des plus grands actes de Napoléon I<sup>er</sup>, a été entretenue, sous le règne de Votre Majesté, par d'éclatants bienfaits<sup>39</sup>.

Il senso del paragrafo non poteva essere più chiaro: da una parte, individuava nell'atto papale dell'8 dicembre 1864 un tentativo di delegittimare i «principes de 1789», di cui la Francia era messaggera; dall'altra, rivendicava l'opportunità e la legalità dell'interdizione ministeriale e inseriva gli Articoli organici, da cui essa scaturiva, nel solco di una tradizione giuridica che si voleva connaturata al paese fin dalle sue più remote origini (cioè, come aveva affermato Napoleone III, fin dai tempi di S. Luigi). Il paragrafo, insomma, sebbene concedesse qualcosa all'amor proprio dei cattolici, riconoscendo che la loro religione era quella della maggioranza

---

<sup>38</sup> La commissione per l'indirizzo, presieduta dal presidente del Senato Troplong, fu nominata nella sessione del 21 febbraio 1865 e annoverava dieci membri, cioè i senatori: Ernest de Royer, Charles de Lavalette, Rouland (nominato nel settembre 1864 governatore della Banca di Francia), Aristide de La Ruë, Victor Suin, Auguste Dariste, Alexandre Colonna Walewski, Pierre Magne, Claude Alphonse Delangle e Louis Bernard Bonjean; cfr. «Journal des débats», 23 febbraio 1865. Va notato che la commissione era formata in maggioranza da ex-membri del Consiglio di Stato, di cui diversi di orientamento gallicano o anticlericale (Royer, Rouland, Suin, Delangle e Bonjean) e un paio di orientamento cattolico (Dariste e Magne); cfr. WRIGHT, *Le Conseil d'Etat*, pp. 90 e 94-5.

<sup>39</sup> *Annales du Sénat et du Corps législatif. 1865*, Paris 1865, vol. I, p. 25 (primi due corsivi miei).

dei Francesi e che il concordato napoleonico avesse sancito l'unione tra autorità civile e quella religiosa, costituiva nondimeno un'ostentata esaltazione delle tradizioni gallicane contro le ingerenze della S. Sede e gli abusi dell'autorità ecclesiastica, tradizioni alle quali la Francia non intendeva rinunciare. Comprensibilmente, dunque, la discussione di quel paragrafo dell'indirizzo provocò una più generale discussione sulla natura dei rapporti Stato-Chiesa, sul gallicanesimo, sull'ultramontanismo e sulle pretese di Roma, stimolando un vivace dibattito che si protrasse dal 10 al 16 marzo e coinvolse i tre cardinali allora presenti in aula (Mathieu, Donnet e Bonnechose)<sup>40</sup>, l'arcivescovo di Parigi, nonché l'ex-ministro dei Culti Rouland.

Tra i primi a prendere la parola, Donnet e Mathieu cercarono soprattutto di smorzare i toni, facendosi interpreti e ribadendo pubblicamente la linea che si era andata imponendo maggioritariamente tra i vescovi francesi, cioè che Pio IX aveva solo condannato degli errori che erano sempre stati segnalati come contrari alla dottrina cattolica, ma, nel farlo, non aveva minimamente inteso colpire questo o quel governo, questa o quella costituzione, né impedire – affermava dalla tribuna l'arcivescovo di Bordeaux – «de soutenir certaines libertés qui sont entrées dans le domaine du droit public», purché non le si facesse derivare «de la négation de l'ordre surnaturel et de l'Eglise, en tant que société qui a ses droits propres, indépendants de toute origine humaine»<sup>41</sup>. Donnet difendeva inoltre il patriottismo dell'episcopato francese e chiedeva al governo un'applicazione equa e conciliante degli Articoli organici, sul merito dei quali preferiva invece sorvolare<sup>42</sup>. Gli fece eco il collega di Besançon, il quale era stato l'unico prelado francese, insieme al vescovo di Moulins Dreux-Brézé, a infrangere apertamente l'interdizione ministeriale proclamando dal pulpito i documenti pontifici, venendo pertanto condannato per abuso dal Consiglio di Stato<sup>43</sup>; in un primo momento Mathieu aveva pensato di non intervenire nel dibattito, ma, sentendosi chiamato in causa da alcune parole del senatore Auguste Stourm, volle prendere la parola per difendere la legittimità della sua trasgressione<sup>44</sup>. Diversamente da Donnet, egli si concentrò pertanto sul valore legale degli Articoli organici, da una parte sostenendo che essi non dovevano essere considerati *stricto sensu* come una legge,

---

<sup>40</sup> I cardinali Bonald di Lione, Gousset di Reims e Billiet di Chambéry non presero parte a questo dibattito, essendo assenti per motivi personali o di salute; cfr. *ivi*, pp. 7 e 24. In genere i prelati di Lione e Chambéry non partecipavano ai lavori del Senato per via della loro età molto avanzata; cfr. L. BESSON, *Vie du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen*, Paris 1887, vol. II, p. 10.

<sup>41</sup> Discorso del cardinal Donnet, 10 marzo 1865, *ivi*, p. 61.

<sup>42</sup> Donnet affermava infatti di non voler «examiner dans quelle mesure toutes les dispositions de ces articles sont compatibles avec la liberté promise et proclamée par notre Constitution»; *ivi*, p. 62.

<sup>43</sup> Cfr. a riguardo MAURAIN, pp. 709-12, J. LAFON, *Les prêtres, les fidèles et l'Etat. Le ménage à trois du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1987, pp. 178-82, e BASDEVANT-GAUDEMET, *Le jeu concordataire*, pp. 49-53.

<sup>44</sup> Cfr. discorso del cardinal Mathieu, 10 marzo 1865, in *Annales du Sénat et du Corps législatif. 1865*, vol. I, p. 67.

cioè come «l'expression de la volonté souveraine et nationale», bensì come un trattato diplomatico, dall'altra, contestando la legittimità di quel trattato, che era stato redatto e promulgato senza la consultazione né l'approvazione di una delle due parti in causa<sup>45</sup>. Alla luce di quelle considerazioni e delle tanto vantate libertà della Chiesa di Francia, la prima e la più importante delle quali era la libertà dei vescovi di spiegare la dottrina ai fedeli, Mathieu rivendicava così davanti al Senato il diritto a disobbedire, in coscienza, all'interdizione ministeriale, precisando però che la sua decisione non era stata un gesto di ostilità politica, ma un «acte dicté par la foi»<sup>46</sup>.

Ai due arcivescovi rispose Rouland, con un discorso-fiume che occupò l'intera seduta dell'11 marzo e che assunse le proporzioni di «un réquisitoire sensationnel contre l'ultramontanisme»<sup>47</sup>. L'ex-ministro dei Culti, infatti, dopo aver sbrigativamente difeso – lui che si definiva «catholique sincère et gallican»<sup>48</sup> – la legittimità, politica e dottrinale, delle tradizioni gallicane e la loro intenzionale conferma da parte dell'atto concordatario, si dedicava soprattutto ad esporre in dettaglio e denunciare gli sforzi che il «parti ultramontain», circuyendo la buona fede di Pio IX, aveva intrapreso, da dodici anni a quella parte, per instaurare un «gouvernement exclusif et absolu» nella Chiesa, calpestare i diritti dei vescovi e le tradizioni delle Chiese locali e ingerirsi sempre più nelle questioni temporali, a discapito dei diritti del potere civile<sup>49</sup>. Quel «parti», che dominava incontrastato nella Curia romana, costituiva «la puissance occulte, mais réelle, qui ordonne et agit partout sous le nom de la papauté», cosicché solo svelando le sue trame si poteva comprendere la vera finalità dei documenti pontifici dell'8 dicembre 1864, la cui promulgazione non era, per Rouland, «qu'un incident, qu'une conséquence [du] vaste système pratiqué par ce parti avec d'autant d'habileté que de persévérance»<sup>50</sup>. Sfruttando le conoscenze e l'esperienza che aveva accumulato nel corso del suo mandato ministeriale, egli

---

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, pp. 68-9.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>47</sup> L'espressione è di MAURAIN, p. 729.

<sup>48</sup> Discorso di Rouland, 11 marzo 1865, in *Annales du Sénat et du Corps législatif. 1865*, vol. I, p. 74.

<sup>49</sup> Non senza lucidità, Rouland riassumeva il nucleo delle dottrine ultramontane in questi termini: «Le Saint-Père est infaillible; il absorbe en lui les droits de l'Eglise universelle et il gouverne souverainement au nom de Dieu le monde religieux. Mais puisque le Saint-Père représente ainsi la puissance divine sur la terre, puisque toute vérité tombe de ses lèvres, puisque ses jugements sont irréformables, il s'ensuit que le pape peut contrôler la valeur morale de toutes les institutions humaines, civiles et politiques, et qu'il peut en définitive soumettre à son suprême arbitrage et les peuples et les rois»; *ivi*, pp. 73-4.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 73. Rouland riteneva che la decisione di Roma di emanare il *Sillabo*, che egli identificava sostanzialmente con l'elenco di 61 errori del 1862 e che credeva quindi pronto già da tempo, proprio qualche mese dopo la stipula della convenzione di Settembre ne denunciassero l'inequivocabile carattere di ritorsione politica; cfr. *ivi*, p. 83. In realtà, sebbene la convenzione potesse aver effettivamente giocato un ruolo di catalizzatore rispetto al lungo processo redazionale del *Sillabo*, Rouland si mostrava sostanzialmente mal informato in proposito; cfr. L. SANDONI, *Il processo redazionale (1849-1864)*, in *Il Sillabo di Pio IX*, pp. 44-8.

poteva così tracciare un quadro molto preciso, benché virulento e polemico, delle manovre che gli ultramontani avevano messo in opera fin dai primi anni Cinquanta con il triplice scopo di «établir la suprématie universelle de la papauté; détruire toutes les franchises, toutes les coutumes particulières à l'Eglise de France [...]; enfin écarter les garanties et les formes traditionnelles de l'Eglise universelle pour y substituer peu à peu la papauté dominant sur toute la chrétienté»<sup>51</sup>. Quello di Rouland fu un attacco d'inusuale durezza, che sollevò le immediate proteste di Donnet e di Bonnechose e che ebbe una grande eco nella stampa e nell'opinione pubblica nazionale, giacché l'ex-ministro rivelò dettagli e particolari fino ad allora sostanzialmente sconosciuti e fornì una delle prime e più esplicite esposizioni pubbliche della politica ecclesiastica anti-ultramontana che il governo imperiale aveva perseguito dalla fine degli anni Cinquanta in avanti<sup>52</sup>.

L'onere di rispondere a Rouland spettò all'arcivescovo di Rouen, Bonnechose, durante la seduta del 14 marzo. Il cardinale si era iscritto tra gli oratori con l'intenzione di discutere il paragrafo dell'indirizzo relativo alle questioni religiose, ma le pesanti accuse dell'ex-ministro lo costrinsero a rivedere il suo intervento e a dedicarlo, almeno in parte, a replicare alla sua requisitoria<sup>53</sup>. Così, solo dopo aver condotto una puntuale difesa d'ufficio in favore di tutti i soggetti e gli argomenti contestati di Rouland (il cardinal Antonelli, le congregazioni romane, la nunziatura, l'episcopato e il basso clero francese, le congregazioni religiose, il movimento di ritorno alla liturgia romana...<sup>54</sup>), il cardinale poté affrontare il tema all'ordine del giorno e, in particolare, il problema della presunta incompatibilità tra certe proposizioni contenute nei documenti papali e i principî della costituzione francese. Quell'incompatibilità – già chiaramente espressa nella circolare di Baroche – era infatti nuovamente evocata nel paragrafo in discussione e veniva utilizzata come pretesto per difendere l'applicazione di norme che Bonnechose dichiarava contrarie alle sue convinzioni<sup>55</sup>. Le sue argomentazioni a riguardo erano declinate sostanzialmente su due piani: da un lato, egli intendeva provare l'insussistenza della presunta incompatibilità tra dottrine papali e principî costituzionali, per confutare la tesi di

---

<sup>51</sup> *Annales du Sénat et du Corps législatif*. 1865, vol. I, p. 84.

<sup>52</sup> Cfr. MAURAIN, p. 730.

<sup>53</sup> Cfr. discorso del cardinal Bonnechose, 14 marzo 1865, in *Annales du Sénat et du Corps législatif*. 1865, vol. I, p. 89.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, pp. 89-93. Bonnechose contestava anche a Rouland l'uso divisivo che egli faceva di termini come "ultramontano" e "gallicano": «On a beaucoup parlé de gallicans et d'ultramontains; j'en ai été affligé, car, autant que je l'ai pu, j'ai fait disparaître ces dénominations de tout ce qui m'entoure. A quoi servent des dénominations pareilles, sinon à perpétuer dans le clergé des divisions que nous voudrions effacer et éteindre? D'ailleurs, que veulent dire ces mots? La plupart du temps ceux qui les prononcent y attachent des sens différents et ce ne sont que des cris de guerre, des bannières opposées; or, nous, nous ne voulons pas la guerre»; *ivi*, p. 90.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 93.



chi sosteneva fosse stato necessario ricorrere agli Articoli organici per tutelare i fondamenti dell'ordinamento pubblico francese dalle indebite ingerenze papali; dall'altro, egli contestava la stessa validità legale degli Articoli organici e in generale l'opportunità di continuare a utilizzare, in pieno XIX secolo, una legislazione giurisdizionalista ormai anacronistica.

Al di là di considerazioni storiche più o meno farraginose e appropriate (come quando citava una lettera di Innocenzo III per provare che la Chiesa aveva sempre praticato e predicato la tolleranza verso gli ebrei<sup>56</sup>), ciò che caratterizzava veramente il discorso di Bonnechose e costituiva, per così dire, il *trait-d'union* tra le due parti in cui si articolava, era il fatto che egli non esitava a invocare, in maniera piuttosto spregiudicata, i «principes de 1789» e le trasformazioni socio-politiche introdotte dall'Ottantanove quali argomenti a sostegno delle tesi che intendeva dimostrare.

On a prétendu – affermava il porporato – qu'il y avait contradiction entre les principes posés dans ce document et les principes fondamentaux de notre constitution. Mais quels sont ces principes? Je vois en tête que nous reconnaissons les principes de 1789. *Il faut donc chercher les principes fondamentaux de la constitution dans les principes de 1789. Il y a beaucoup de principes de 1789; on ne les a pas définis, on ne les indique pas. Pour asseoir une condamnation, il aurait fallu dire que les documents émanés de Rome étaient en opposition avec tel ou tel principe de 1789.*

*Je vais examiner la Déclaration des droits de l'homme et voir quels sont les principes de 1789 sur lesquels repose notre Constitution qui auraient été contredits par l'encyclique et le Syllabus*<sup>57</sup>.

Anche il cardinale, come il vescovo di Strasburgo, non si faceva problemi a identificare i principî del 1789 con la *Déclaration*, per quanto non si spingesse fino a citarne testualmente questo o quell'articolo. Egli nondimeno abbozzava un confronto, su alcuni punti fondamentali (sovranità nazionale, suffragio universale, eguaglianza davanti alla legge, libertà di stampa e di coscienza), tra i documenti papali e i valori deducibili dalla *Déclaration*, arrivando sempre a concludere in favore di una perfetta compatibilità. Così, ad esempio, riteneva che la dottrina cattolica della sovranità divina delegata tramite il popolo non contraddicesse la democrazia bonapartista, visto che Napoleone III si proclamava «empereur des Français [...] par *la grâce de Dieu et la volonté nationale*»; e che Pio IX non intendesse delegittimare il suffragio universale condannando nel *Sillabo* la proposizione secondo cui «l'autorità non è altro che la somma del numero e della forza materiale» (n. 60), perché l'esercizio del voto si fondava anche e soprattutto sull'intelligenza. E che dire poi del principio dell'uguale ammissibilità di tutti i cittadini alle cariche pubbliche? «On l'a proclamé en 89, tandis que l'Eglise l'a mise en pratique depuis

---

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 95.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 94 (corsivi miei).

le jour où saint Pierre, simple pêcheur de Galilée, a été fait premier pape»<sup>58</sup>. Un po' più problematico era dimostrare quella compatibilità in relazione alle libertà moderne per eccellenza, la libertà di stampa e di coscienza, ma anche in questo caso Bonnechose se la cavava con una certa disinvoltura, riproponendo la tesi, ripetuta a perdifiato da Godard in poi, secondo cui il papa non condannava quelle libertà come tali, ma la pretesa di applicarle in maniera assoluta e illimitata, e si lanciava poi in una lunga digressione per magnificare la tolleranza dimostrata dai papi nei confronti degli ebrei nei secoli (ma evitando di rispondere alla provocazione del senatore Michel Chevalier che gli gridò dall'emiciclo: «Et le petit Mortara?»<sup>59</sup>). Pur identificandoli arditamente con la *Déclaration*, il cardinale manteneva di fatto i «principes de 1789» in un'opportuna vaghezza, così da poter svolgere le proprie considerazioni senza troppi impacci testuali; tale manipolazione del sintagma, evidentemente strumentale, gli consentiva comunque di spingere la rivendicazione della compatibilità tra *Sillabo* e principi del 1789 più in là di Raess, non limitandola alla sola questione della libertà religiosa ma estendendola anche alle questioni politiche, e di basare su di essa una lettura sostanzialmente smussata ed edulcorante dei documenti pontifici, sostanzialmente affine a quella proposta un mese prima da Dupanloup nella sua celebre brochure: *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*<sup>60</sup>.

Ancor più proficuo e stringente era poi il riferimento all'eredità socio-politica dell'Ottantanove nella parte relativa alle tradizioni gallicane. Bonnechose aveva infatti buon gioco a mostrare che le norme elaborate durante l'*ancien régime* per difendere i diritti dell'autorità civile dalle intromissioni del potere papale e poi riprese quasi senza modifiche dagli Articoli organici rispondevano alle esigenze e alle condizioni di un ordine sociale radicalmente sconvolto dalla rivoluzione: «Il faut être conséquent avec soi-même», esclamava il cardinale. «Quoi! nous vivons sous une constitution qui a pour base les principes de 89, et l'on vient nous imposer des servitudes s'appuyant sur l'ordre de choses renversé de fond en comble et radicalement aboli en 89! Rien n'est plus contraire à la saine logique»<sup>61</sup>. E proseguiva incalzante:

Comment est-il possible de comparer la situation de l'Eglise avant 89 et sous l'ancienne monarchie avec la situation de l'Eglise actuelle? Voyez autrefois quelle place elle occupait dans la France et dans

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 94-5.

<sup>59</sup> Cfr. ivi, pp. 95-7. Quello della benevolenza papale verso gli ebrei era un argomento apologetico usatissimo in ambito cattolico per dimostrare la tolleranza pratica della Chiesa verso le altre religioni (o quantomeno alcune di esse). Lo si ritrova ad esempio in GODARD 1861, p. 107, e soprattutto in F. DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865, pp. 122-3.

<sup>60</sup> Sulla brochure di Dupanloup, che applicava al *Sillabo* e alla *Quanta cura* la distinzione tesi/ipotesi formulata da Curci, cfr. l'esauriente ricostruzione di R. AUBERT, *Mgr Dupanloup et le Syllabus*, «RHE», 51 (1956), pp. 79-142, 471-512 e 837-915.

<sup>61</sup> *Annales du Sénat et du Corps législatif. 1865*, vol. I, p. 100.

l'Etat. Les évêques [...] avaient conservé toujours, dans tous les siècles, sous tous les règnes, une prépondérance immense; ils possédaient de vastes propriétés territoriales, des tribunaux, des juridictions à eux, et ils se recrutait, pour la plupart, dans les familles appartenant à la première noblesse de France; en sorte que toutes ces alliances contribuaient à sa force et à sa puissance. Le clergé inférieur se recrutait dans ce que la bourgeoisie avait de plus honorable. Je conçois, à un certain point, qu'un clergé, dans une pareille situation, parût redoutable pour l'Etat, et que celui-ci se crût obligé à prendre des sûretés. Mais maintenant où sont nos propriétés? nous dépendons, pour notre existence journalière, du budget. Où sont nos tribunaux? nous n'avons plus de juridiction. Un prêtre qui manque à son devoir est traduit, comme tout autre citoyen, devant les tribunaux ordinaires. [...]

Ensuite, Messieurs, *il y avait un motif avant la révolution pour soumettre les bulles à cette révision, motif qui aujourd'hui n'existe pas. La religion était la religion de l'Etat. Toute bulle, toute décision du pape reçue en France devenait loi de l'Etat; les parlements y attachaient une sanction temporelle, et il fallait l'exécuter sous peine de certaines condamnations; mais maintenant, que les bulles aient été révisées ou non, ces décisions des papes n'ont de sanction que dans les consciences.* Il n'y a donc pas d'analogie possible [...]<sup>62</sup>.

Adottando una strategia, seguita – come si vedrà – anche dalla stampa intransigente, il cardinale rivolgeva così l'arma dell'incompatibilità con l'Ottantanove contro quanti l'avevano brandita per mettere sotto accusa i documenti papali: non erano questi ad essere in contrasto con i «principes de 1789», bensì era il gallicanesimo di Stato degli Articoli organici a smentire la consistenza socio-politica della cesura rivoluzionaria, pretendendo di applicare a un assetto costituzionale confessionalmente pluralista e secolarizzato una normativa pensata per l'*ancien régime*. Non solo, dunque, Bonnechose non rifiutava di porsi sul terreno dei principî del 1789, ma sfruttava abilmente la valenza mediatica di quel sintagma e dei riferimenti storici e valoriali ad esso soggiacenti per difendere la legittimità dell'intervento dottrinale di Pio IX e, soprattutto, per rivendicare la necessità di affrancare definitivamente la Chiesa dai lacci governativi, secondo una retorica che ricordava quella della campagna per la libertà d'insegnamento degli anni Quaranta.

Il dibattito continuò ancora per due giorni, segnalandosi in particolare per l'intervento di Bonjean, che rispose al discorso di Bonnechose ribadendo la tesi dell'incompatibilità tra le dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo* e i principî del 1789<sup>63</sup> e giustificando l'utilità della legislazione gallicana alla luce delle persistenti pretese teocratiche degli ultramontani, e per quello dell'arcivescovo Darboy, il quale concluse di fatto la discussione sostenendo la legalità degli Articoli organici e la necessità di rispettarli in quanto leggi del paese, ma chiedendo di modificarli in qualche punto per meglio garantire l'indipendenza dottrinale della Chiesa. Alla fine

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 102 (corsivi miei).

<sup>63</sup> Cfr. discorso di Bonjean, 15 marzo 1865, ivi, pp. 112-3.

il paragrafo dell'indirizzo fu approvato il 16 marzo, «à la presque unanimité», e il documento fu ratificato nel suo complesso dal Senato due giorni dopo, con 131 voti favorevoli su 133<sup>64</sup>.

Se le argomentazioni di Bonnechose non vennero più riprese e discusse dagli interventi successivi, esse non mancarono però di attirare l'attenzione del nunzio Chigi, fautore di un'interpretazione particolarmente intransigente dei documenti pontifici e ai ferri corti con il governo imperiale, dal quale nel febbraio 1865 era stato ufficialmente biasimato per alcune lettere di complimenti che egli aveva inviato a Dupanloup e Pie e che i destinatari avevano poi comunicato ai giornali<sup>65</sup>. Il nunzio, il quale già aveva deplorato che molti vescovi negassero «troppo assolutamente che i principî su cui si basa la costituzione francese sieno contrari alle massime d'esame morale dichiarate dal S. Padre»<sup>66</sup>, giudicò l'impostazione di Bonnechose non pienamente soddisfacente, e anzi rischiosa, poiché la spiegazione che il porporato aveva dato alle proposizioni condannate da Pio IX, «attenuando il senso e la portata di alcune fra esse», aveva «reso più arditi coloro che riduc[evano] la dottrina cattolica dichiarata dal S. Padre a cosa pressoché meramente speculativa»<sup>67</sup>. Un conto era infatti sostenere, com'era lecito, che i documenti papali non imponevano ai cattolici francesi di disconoscere le leggi e le istituzioni del loro paese, un altro, invece, era pretendere che tra i principî implicitamente ribaditi dal papa e quelli del 1789, su cui si basavano molte costituzioni moderne, non vi fosse un'opposizione profonda e al fondo insanabile.

Le cautele della S. Sede, che non si prestò alle sollecitazioni di quanti, da più parti, la esortavano a precisare l'esatta portata degli atti dell'8 dicembre 1864, impedirono di risolvere il problema ermeneutico posto dal nunzio nel senso da lui desiderato. Chigi aveva nondimeno colto un punto nodale: la questione della «costituzionalità» della *Quanta cura* e del *Sillabo* non era solo una questione di compatibilità pratica tra quei documenti e le leggi francesi, ma anche e soprattutto di compatibilità valoriale; vietandone ufficialmente la pubblicazione, il governo aveva infatti voluto affermare la loro incostituzionalità su entrambi quei piani: sul secondo e, di conseguenza, anche sul primo, giacché i documenti di Pio IX erano lesivi delle istituzioni francesi nella misura in cui ledevano quei «principes de 1789» da cui esse traevano

---

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 133 e 192.

<sup>65</sup> Le due lettere furono infatti interpretate come un atto di incoraggiamento alla resistenza episcopale contro il governo e, di conseguenza, come una flagrante trasgressione dei limiti posti alle funzioni di nunzio, a cui era riconosciuta la sola qualifica di ambasciatore pontificio. Dopo un colloquio tra Napoleone III e Chigi, una nota ufficiale di biasimo fu pubblicata sul «Moniteur» il 15 febbraio 1865. Su questo episodio cfr. MAURAIN, pp. 720-1, e la documentazione raccolta in ASV, *Nunzi. Parigi*, 171, cc. 206r-53v.

<sup>66</sup> Chigi ad Antonelli, 28 gennaio 1865, minuta *ivi*, c. 195r.

<sup>67</sup> *Idem*, 17 marzo 1865, minuta *ivi*, c. 293r. Chigi esprimeva un giudizio simile anche sul discorso di Donnet, mentre deplorava vivamente quello di Darboy, chiedendo che Roma impartisse un «grave ammonimento» all'arcivescovo di Parigi; *ivi*, c. 295v.

ispirazione e legittimazione. La diversità delle interpretazioni episcopali risentiva proprio di questa complessità: se unanime era l'esclusione dell'incompatibilità legale, lo stesso non poteva dirsi per quella valoriale, e anche quei prelati – comunque maggioritari – che propendevano per escluderla, lo facevano ricorrendo ad argomenti piuttosto diversi. Così, mentre Pie ammetteva che le condanne di Pio IX non colpissero i «principes de 1789», a patto di non volerli identificare con la *Déclaration*, altri, come Raess e soprattutto Bonnechose, seguivano una linea diametralmente opposta e facevano leva proprio su certi elementi testuali della *Déclaration* per giungere allo stesso esito dimostrativo. Ancora una volta il fulcro della questione risiedeva nel diverso contenuto che si metteva in quel grande contenitore vuoto che erano i «principes de 1789»: fedele all'interpretazione che si era affermata in ambiente intransigente, il vescovo di Poitiers accettava di maneggiare il sintagma solo distinguendolo nettamente dalla sua matrice rivoluzionaria, laddove invece il cardinale di Rouen si avvicinava piuttosto allo sforzo esegetico del Godard seconda maniera, accettando quella matrice ma depotenziandone gli aspetti più ostici (la sovranità nazionale ricondotta a un'origine divina; la libertà di stampa e di culto ammesse solo a titolo di diritto positivo...). In entrambi i casi si trattava di manipolazioni strumentali, ma gli uni si ponevano al di qua della cesura dell'Ottantanove, rifiutandola, mentre gli altri, almeno formalmente, al di là, e anzi non esitavano a sfruttare il senso epocale di quella cesura come arma per delegittimare e combattere, sul piano storico-politico, le tradizioni gallicane e le ingerenze del governo in materia ecclesiastica.

## 2. Stratificazioni interpretative: *Sillabo* e principî del 1789 nell'opinione cattolica

### 2.1 «Le temps des compromis est passé»? Le schermaglie dialettiche degli intransigenti

L'interdizione ministeriale, traendo giustificazione dell'incompatibilità tra i principî cattolici riaffermati nei documenti papali e i «principes de 1789» posti a fondamento dell'edificio costituzionale, aveva sollevato un problema interpretativo di non poco momento, con cui i cattolici francesi non potevano evitare di confrontarsi. Pur protestando unanimemente contro l'ingerenza del governo, i vescovi, anche quelli più intransigenti, avevano infatti mostrato grande cautela nel commentare le implicazioni politico-istituzionali dei documenti papali e si erano pronunciati piuttosto compattamente contro la loro presunta incostituzionalità, rilevandone il carattere eminentemente teorico. Più libera nel pubblicare e discutere le condanne di Pio IX e sciolta dai vincoli istituzionali che legavano invece l'episcopato al suo ruolo ufficiale, la stampa cattolica dovette comunque trattare con egual riserva la spinosa questione del valore da attribuire ai principî del 1789 alla luce della *Quanta cura* e del *Sillabo*, tanto più che le interpretazioni ostili dei giornali governativi e anticlericali spingevano per una radicalizzazione del conflitto tra Parigi e Roma.

Significativo, a questo proposito, fu l'atteggiamento tenuto tra la fine del 1864 e i primi mesi del 1865 dal «Monde», che continuava ad essere l'organo più rappresentativo, a Parigi come in Francia, delle tendenze cattolico-intransigenti. Se la redazione del quotidiano accolse infatti con ostentata soddisfazione e vera gioia la pubblicazione dei documenti papali e non esitò, dopo aver manifestato un'effimera volontà di *appeasement* intra-cattolico, a utilizzarli per condannare anche solo il ricorso alla dicitura di “cattolicesimo liberale”<sup>68</sup>, la sua linea fu però meno univoca e monolitica di quanto lasciasse presagire la sua soddisfazione, e venne infatti declinata, con accenti non esattamente sovrapponibili, su tre diversi piani.

Il primo livello era ovviamente quello dottrinale. Da questo punto di vista, la posizione del «Monde» era tutt'altro che equivoca e rifletteva fedelmente l'atteggiamento che il giornale aveva adottato fino a quel momento: la dottrina cattolica, di cui la *Quanta cura* e il *Sillabo* erano l'ennesima conferma<sup>69</sup>, condannava nettamente la pretesa di ergere in “dogma”, cioè in verità

---

<sup>68</sup> «Il faut être catholique avec le pape et comme le pape, ou abjurer toute religion» («Le Monde», 30 dicembre 1864, articolo di Chantrel). «Dans la doctrine de l'encyclique, le libéralisme est une erreur; il s'ensuit que tout libéral, étant un partisan du libéralisme, tombe nécessairement sous la réprobation de l'encyclique. Il n'y aura donc plus désormais de catholiques libéraux. [...] La condamnation du libéralisme impose à tout chrétien ou catholique l'obligation de ne plus se dire libéral» (ivi, 10 gennaio 1865, articolo di Coquille).

<sup>69</sup> Il riferimento andava innanzitutto alle condanne della *Mirari vos*: «On a remarqué, d'ailleurs, qu'il n'y avait rien de nouveau dans l'encyclique récente. L'enseignement de l'Eglise n'a jamais varié, mais des catholiques en grand nombre se sont obstinés à ne pas l'entendre»; *ibid.*

assoluta e valida per tutti i tempi, le leggi e i principi della cosiddetta civiltà moderna, la quale era solo un ordinamento imperfetto e transitorio, come tanti altri se ne erano avuti; la Chiesa non rifiutava di riconoscere la sua legittimità pratica e non impediva ai cattolici di convivere sinceramente con essa, ma non poteva a nessun costo riconoscerli un modello. «Le Saint-Père a condamné l'erreur», affermava Coquille. «Il ne veut pas que, sous le nom de civilisation moderne, *un ordre séculier différent du christianisme et de la société chrétienne* soit présenté aux fidèles comme un idéal glorieux et bienfaisant»<sup>70</sup>. Tra l'ideale di *societas christiana* a cui gli intransigenti non cessavano di richiamarsi e la realtà della società moderna vi era infatti un'incompatibilità irriducibile, una contraddittorietà fondamentale, che non toccava tanto il piano strutturale e – per così dire – funzionale, quanto quello delle finalità: «C'est l'ordre social tout entier qu'ils déplacent: religion, droit, politique, philosophie, ils mettent tout dans le creuset, et *travaillent à construire un autre dogme, une autre société, une autre humanité*. C'est le plan arrêté d'avance. Le christianisme est nié comme fait social»<sup>71</sup>. Si assisteva così allo scontro frontale tra due ordinamenti diametralmente opposti e reciprocamente escludenti, l'uno fondato su Dio, l'altro, essenzialmente, sull'uomo e sui suoi presunti diritti.

Per la redazione del «Monde», quindi, il senso vero e profondo dell'operazione di condanna intrapresa da Pio IX risiedeva nella volontà di smascherare i falsi principi e di rivendicare l'esclusività di quelli cattolici, gli unici che andavano considerati veramente tali. Se i critici sostenevano che i documenti pontifici erano contrari ai «principes sur lesquels reposent les sociétés modernes», questa era, per Chantrel, la necessaria conseguenza del fatto che sempre di più, nell'età contemporanea, si pretendeva di imporre «le nom de principes aux erreurs qui menacent ces sociétés d'une ruine complète et fatale»<sup>72</sup>. E una settimana più tardi, Coquille ribadiva il concetto, attaccando duramente la «manie d'inventer des principes»:

si on lui permet de s'accréditer, [elle] n'aura pas de fin; elle ferait bientôt de toutes nos passions autant de principes, et de tous les accidents historiques autant de doctrines nouvelle. Qu'on le sache bien, *il n'y a pas de principes nouveaux, puisque les principes sont éternels*<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> «Le Monde», 9 gennaio 1865 (corsivo mio). Nelle settimane cruciali tra la fine del 1864 e i primi tre mesi del 1865 la redazione del «Monde» fu di fatto guidata da Coquille e Chantrel, poiché Du Lac dovette trattenerli a Castres (Tarn), presso la famiglia, per via di una forte influenza, come risulta dalle lettere spedite da Du Lac a Emmanuel d'Alzon tra la fine del dicembre 1864 e il marzo 1865, conservate in ACGA, *Alzon*, EB 253-60.

<sup>71</sup> «Le Monde», 7 gennaio 1865, articolo di Coquille (corsivo mio).

<sup>72</sup> Ivi, 28 dicembre 1864.

<sup>73</sup> Ivi, 5 gennaio 1865 (corsivo mio). Anche Justin Fèvre, dieci anni dopo, commentando il tentativo esegetico di Godard, avrebbe formulato lo stesso giudizio: «Le mot principes affublé d'un 89 n'a pas de sens, et bien qu'il soit d'un emploi usuel, il n'en forme pas moins une antilogie. Les principes sont éternels ou ils ne sont pas principes»; J. FÈVRE, *Personnages catholiques contemporains. Léon-Nicolas Godard*, «La Semaine du clergé», 4 (1874), p. 135.

Se le parole di Coquille sembravano contenere una frecciata polemica, neanche troppo velata, ai «principes de 1789» – cioè a quei principî ai quali si pretendeva di conferire una data di nascita –, il «Monde» non arrivò però mai a contestare apertamente quei principî alla luce delle condanne pontificie e mantenne al contrario una linea estremamente guardinga e schiva a riguardo. Sul piano politico, infatti, il giornale intransigente non poteva permettersi la stessa radicalità che esso dimostrava invece su quello più strettamente dottrinale, ben consapevole della facilità con cui il ministro degli Interni infliggeva avvertimenti e sospensioni alla stampa, soprattutto cattolica<sup>74</sup>, e preferì adottare un basso profilo. Da una parte, la redazione respinse nettamente – come la quasi totalità dei commentatori cattolici – la contraddizione tra i documenti papali e la costituzione francese, sostenendo che non vi fosse nessun elemento formale (cioè nessun articolo, nessuna porzione testuale della carta) che risultasse esplicitamente riprovato nella *Quanta cura* e nel *Sillabo*<sup>75</sup>. Dall'altra, però, non potendo fare a meno di soffermarsi, quand'anche solo incidentalmente, sui principî del 1789, vista la polemica della stampa anticlericale, rispolverò l'approccio minimizzante con cui il cattolicesimo intransigente si era sempre rapportato agli scabrosi «grands principes» della costituzione. Così, dapprima si limitò a riprodurre per intero, ma senza alcun commento, un articolo di un oscuro giornale cattolico di provincia, «Le Sénonais. Journal de l'Yonne» (di Sens), in cui si sosteneva che i principî del 1789, pur effettivamente identificati con la sovranità nazionale, la libertà di culto, di stampa, di petizione e di riunione, non andavano ritenuti delle verità assolute, poiché nella pratica essi non erano mai applicati, né in Francia né altrove, in maniera illimitata, essendo sottoposti a «mille et une dérogation auxquelles tout le monde souscrit»<sup>76</sup>. Poi, trascinato dalla polemica

---

<sup>74</sup> Taconet, il proprietario del «Monde», che già si era visto sopprimere «L'Univers» per decisione governativa, era particolarmente sensibile a questo pericolo (che toccava ovviamente i suoi interessi economici) e mantenne sempre il giornale su una linea di grande cautela; non è quindi un caso se «Le Monde», a fronte degli avvertimenti e persino delle sospensioni che colpirono nei primi mesi del 1865 altri giornali cattolici che avevano protestato contro la circolare di Baroche («L'Union de l'Ouest», «La Gazette du Midi», il «Journal des villes et des campagnes»), ricevette solo tardivamente, il 26 marzo 1865, un avvertimento, per aver riprodotto l'articolo di un altro giornale; cfr. MAURAIN, p. 722.

<sup>75</sup> Cfr. ad esempio l'articolo di Coquille in «Le Monde», 14 gennaio 1865. In privato, tale convinzione pareva però meno monolitica; l'abbé Jean-Joseph Falcimagne, collaboratore occasionale del giornale, scriveva ad esempio a Chigi, riferendogli una conversazione avuta con il neo-vescovo di Châlons Meignan: «Entre nous soit dit: pensez-vous que je pourrais prêter serment à la constitution de 1852 dans le sens entendu par son propre rédacteur si entiché des principes de 89? Evidemment non; car la preuve m'est dans l'opposition que mettent les ministres actuels aux doctrines catholiques. Je ne puis donc prêter serment que selon le sens catholique, selon le sens entendu par le S. Pontife»; Falcimagne a Chigi, 21 febbraio 1865, in ASV, *Nunz. Parigi*, 171, c. 270v (corsivo mio).

<sup>76</sup> Cfr. «Le Monde», 14 gennaio 1865. L'articolo in questione era firmato da Charles Duchemin, proprietario e direttore, del periodico; cfr. E. DODET, *Sens à l'heure de la séparation des Eglises et de l'Etat. De ses origines à nos jours (1789-1905-2006)*, Sens 2007, p. 118. Rispetto alla libertà religiosa, Duchemin sosteneva che la costituzione, non diversamente da Pio IX, non la riconosceva a tutti i culti indistintamente, ma soltanto a quelli riconosciuti, il che era interpretato come un'implicita restrizione del principio. E concludeva: «Nous ne dirons pas que l'encyclique et le *Syllabus* proclament la vérité des susdits principes, mais il nous semble que les déclarations émanées de Pie IX et jugées contraires à ces principes ne sont réellement pas contraires à ce qui se passe dans la réalité».



con «La France» di La Guéronnière, il «Monde» fu costretto a prendere posizione, e lo fece, a firma di Coquille, attaccando la pretesa della stampa anticlericale o filogovernativa di «développement» à sa façon “les grands principes de 1789”, mentionnés dans l’article 1<sup>er</sup>» e di sfruttare a bella posta l’indeterminatezza del sintagma per far scivolare sotto il manto legittimante della costituzione le teorie più assolute e astratte:

Les constitutions sont, sans doute, inspirées par des théories, mais en elles-mêmes elles ne sont que des faits, et leurs prescriptions sont formelles. Les tribunaux n’ont pas mission pour juger les attaques dont les “principes de 89” peuvent être l’objet en général, parce que *ces principes prêtent à cent interprétations diverses et constituent une théorie politique plutôt qu’une œuvre législative*. Mais la constitution est un acte précis dont tous les articles sont protégés par la justice. *Les seuls “principes de 89” qui aient force de loi sont ceux qui sont consignés dans les articles de ladite constitution*. Tout cela est élémentaire: autrement on abandonne le terrain juridique<sup>77</sup>.

Eludendo il senso comune del sintagma «grands principes», che esprimeva l’idea di una referenza valoriale più ampia e generale di quanto non si potesse tradurre nell’arida tecnicità di un articolo di legge, Coquille riduceva sostanzialmente la questione della compatibilità tra principi del 1789 e documenti pontifici a quella, già data per positivamente risolta, della compatibilità tra costituzione e documenti pontifici, esaurendola in un confronto esclusivamente filologico – e quindi di per sé abbastanza inconcludente – tra i due testi. L’importante, infatti, era per Coquille evitare di farsi trascinare in ulteriori discussioni sul significato del sintagma e sui documenti del 1789 nei quali andava ricercato il suo contenuto; l’importante, insomma, era evitare di «mêler la Déclaration des droits de l’homme ou tout autre décret des assemblées révolutionnaires aux dispositions de la constitution de 1852»<sup>78</sup>.

E tuttavia, la volontà dei redattori del «Monde» di tenersi alla larga da considerazioni sull’Ottantanove era inficiata, se non apertamente contraddetta, dall’uso che essi ne facevano, sul piano polemico, per attaccare e delegittimare le tendenze gallicane che sembravano prendere sempre più piede negli ambienti di governo e nella stampa anticlericale. Essi bollavano, infatti, come ipocrita e incoerente la pretesa di ricorrere alla *Déclaration* del 1682 e alle norme del gallicanesimo politico per difendere i principi del 1789 e le istituzioni moderne dall’intolleranza del papato, giacché proprio la rivoluzione francese, rovinando la vecchia Chiesa gallicana, aveva distrutto alla radice la ragion d’essere di quella normativa. Coquille attaccava in particolar modo la «palinodie» dei giornali democratici, i quali, sempre così solleciti nel chiamare in causa la gloriosa eredità della rivoluzione, si facevano ora difensori di una tradizione

---

<sup>77</sup> «Le Monde», 19 gennaio 1865 (corsivi miei).

<sup>78</sup> *Ibid.*

d'*ancien régime*: «ils ont relevé les vieilles barrières, et, *secouant les principes de 89*, ils se sont élancés jusqu'à l'an 1682, d'où ils ont rapporté, au nom du progrès, les actes du Grand-Roi»<sup>79</sup>. E tre giorni dopo, Coquille rincarava la dose contro i giornalisti democratici:

ils ne s'aperçoivent pas que cette même *Déclaration* de 1682 condamne la souveraineté du peuple et tous les changements survenus en France depuis 1789. Un journal, qui n'est probablement pas rédigé par des juristes, a eu la naïveté de dire qu'il retranchait de la *Déclaration* de 1682 tout le côté politique qui lui déplaisait, pour n'en conserver que le côté religieux qui lui plaisait. Cette façon de scinder un témoignage n'est pas encore reçue dans nos mœurs intellectuelles. La *Déclaration* est un tout: c'est à prendre ou à laisser. Nous répétons à ces fantaisistes de religion: soyez de votre temps; ne cherchez pas des armes dans l'arsenal de l'ancien régime; laissez-les dans le musée des archéologues. *Vous remontez au-delà du déluge*, car vous avez eu soin de nous apprendre que la révolution de 89 avait tout régénéré. Si elle n'a pas tout régénéré, elle a du moins tout détruit, l'Eglise gallicane comme le reste<sup>80</sup>.

Insomma, i critici del papato e della Chiesa dovevano decidersi: «Ou 1789 est une date immortelle (éternelle même), et alors tout ce qui s'est fait auparavant est mauvais, condamnable, erroné, injuste, auquel cas il n'en faut plus parler; ou au contraire les immortels principes ont renversé des choses utiles, ont bouleversé un ordre sage, et alors, que devient cette transformation admirable qu'on voudrait imposer à nos admirations? [...] Vouloir courir deux lièvres à la fois, la *Déclaration* de 1682 et la *Déclaration des droits de l'homme*, c'est s'exposer à donner raison au proverbe»<sup>81</sup>. Pur in maniera forzata e strumentale, il giornale intransigente coglieva qui un elemento di effettiva contraddizione nella linea liberal-gallicana perseguita dal governo, e insisteva a buon diritto sull'incompatibilità tra la permanenza di una legislazione essenzialmente giurisdizionalista, come quella degli Articoli organici, e la cesura secolarizzatrice dell'Ottantanove. Su quel punto insisteva particolarmente Maumigny, con la solita verbosità, in un articolo nel quale egli metteva a confronto la situazione della Chiesa e del clero francese sotto l'*ancien régime* – «le régime né de la Réforme, [...] la corruption de la civilisation catholique»<sup>82</sup> – e sotto l'ordinamento post-1789, insistendo sulla radicale trasformazione che la rivoluzione aveva operato:

---

<sup>79</sup> Ivi, 8 gennaio 1865 (corsivo mio).

<sup>80</sup> Ivi, 11 gennaio 1865 (ultimo corsivo mio).

<sup>81</sup> Ivi, 12 gennaio 1865, articolo di Henri Vrignault.

<sup>82</sup> Ivi, 27 gennaio 1865. In quelle settimane, la redazione del «Monde» rivendicò spesso, durante le polemiche sui documenti papali, la propria costante avversione «pour cet *ancien régime* qui commence avec Philippe le Bel, et qui s'est épanoui sous Louis XIV et sous Louis XV, pour aboutir à la Révolution, qui ne fait que le continuer sous un autre nom»; ivi, 21 gennaio 1865, articolo di Chantrel, in risposta agli attacchi di Eugène de Kerckhove, pubblicista belga cattolico-liberale, che rinfacciava al giornale di essere un nostalgico dell'*ancien régime*; cfr. il suo *L'Encyclique. Y a-t-il encore des catholiques-libéraux?*, Bruxelles 1865, pp. 10 e 16-7 (già pubblicato in un supplemento del settimanale «La Paix» di Bruxelles, il 7 gennaio 1865).

Le clergé, depuis 1789, n'a plus d'action politique officielle, et cela au grand détriment de l'autorité temporelle et de la liberté; mais son pouvoir spirituel, en tout ce qui regarde la société spirituelle, n'est plus en discussion. Il respecte les droits du prince, tout en maintenant fermement ceux de l'Eglise, et les malentendus cesseraient si l'on n'appliquait pas à notre temps les lois de l'ancien régime, lois contre lesquelles, alors comme aujourd'hui, réclamaient les évêques; car l'épiscopat catholique a défendu et défendra toujours la liberté de l'Eglise. [...]

Les principes de 89, les actes du premier Empire ont ruiné l'ancien régime. 89 a détruit l'ordre du clergé et la religion d'Etat, pour inaugurer, dit-on, des principes laïcs, un droit purement humain, et l'égalité des cultes. [...]

D'après les principes de 89, le prêtre est un simple citoyen et la liberté des cultes est proclamée [...]<sup>83</sup>.

Nonostante la secolarizzazione dell'ordinamento socio-politico, «les deux Empires et Louis-Philippe lui-même» avevano però continuato ad arrogarsi e a esercitare quel potere di controllo e ingerenza nelle questioni religiose che era stato concesso, in origine, ai governanti cattolici, e avevano così perpetrato l'«état bâtard qui subsist[ait] depuis Louis XIV»: «le prince [voulait] rester *évêque du dehors* sans en remplir les devoirs, *sans reconnaître la royauté du Christ sur la terre*»<sup>84</sup>. Secondo Maumigny, era ormai giunto il tempo di essere coerenti e di porre fine alle «demi-mesures»: o l'unione completa tra potere politico e religioso, ritornando così alla *societas christiana*, o la loro separazione completa, logicamente conseguente alla rottura dell'Ottantanove. «Veut-on – chiedeva polemicamente Maumigny – un Etat *laïque*, un prince *laïque* ou de droit purement humain? Il faudra renoncer à la nomination des évêques, à régner “par grâce de Dieu”, à l'enregistrement des brevets. La *Presse* n'est que logique en demandant la séparation au nom de 89, si par 89 on entend la *Déclaration des droits de l'homme*»<sup>85</sup>.

Ma proprio quest'ultima precisazione del giornalista intransigente tradiva, quasi involontariamente, la fragilità e l'incoerenza della posizione assunta allora dal «Monde» sul tema dell'Ottantanove. Per strumentalizzare i «principes de 1789» in funzione anti-gallicana, infatti, era prima necessario ammettere che essi costituivano un'emanazione dello spirito secolarizzatore della rivoluzione e, di conseguenza, riconoscere – cosa che gli intransigenti negavano invece recisamente – che la costituzione francese del 1852 aveva voluto richiamarsi proprio

---

<sup>83</sup> Ivi, 27 gennaio 1865 (corsivo mio).

<sup>84</sup> *Ibid.* (corsivi miei). Come si può notare, emerge qui una certa confusione storica: da un lato, l'*ancien régime*, inteso come decadimento della *societas christiana*, veniva fatto risalire all'epoca di Filippo il Bello, quando in effetti cominciarono a manifestarsi le pretese “gallicane” della corona sulla Chiesa francese; dall'altro, però, per coerenza verso lo schema intransigente, esso era di fatto appiattito sulla sua fase moderna (cioè sul regno di Luigi XIV e dei suoi successori), per mostrarne la filiazione dalla riforma protestante.

<sup>85</sup> *Ibid.* (ultimo corsivo mio). «La Presse», tramite il suo direttore Emile de Girardin, era stato l'unico giornale liberale a difendere la legittimità delle condanne di Pio IX, ascrivendole al suo magistero spirituale, e a contestare l'interdizione ministeriale e in generale la postura gallicana assunta dal governo, rivendicando la necessità di una separazione totale e definitiva tra Stato e Chiesa; cfr. SANDONI, *L'Europa davanti al Sillabo*, p. 51.

a quello spirito iscrivendo quei principi in testa ai suoi articoli e dichiarando di voler fondare su di essi il proprio edificio normativo. A ben vedere, quindi, la posizione del giornale intransigente non era in fondo meno incoerente di quella dei neo-gallicani, poiché non aveva senso rinfacciare al governo di tradire i suoi stessi principi applicando contro la S. Sede e i vescovi delle norme giurisdizionalistiche d'*ancien régime*, se non si era disposti ad ammettere che l'essenza di quei principi risiedeva proprio negli atti e nelle idee dell'Ottantanove rivoluzionario.

Da una parte e dall'altra, quindi, si registrava un atteggiamento piuttosto contorto verso l'Ottantanove e la sua portata storica: se gli intransigenti continuavano a seguire la linea adottata dopo il colpo di Stato, sagomando artificialmente la memoria e l'opera di quell'epoca in modo che non confliggevano apertamente con il loro ideale di «*ordre chrétien*»<sup>86</sup> (salvo però insistere sulla svolta secolarizzatrice dell'Ottantanove per polemizzare con il governo), anche i neo-gallicani come Maret o Darboy, pur accettando e valutando positivamente quella svolta, nelle sue implicazioni liberali, non riuscivano ad esserle coerenti fino in fondo, e sostenevano di fatto la necessità di ricorrere ancora a un controllo secolare sulla Chiesa che contraddiceva quell'ideale di separazione armonica (o comunque di distinzione) insito nella cesura dell'Ottantanove che Maret non aveva cessato di rivendicare e difendere, dal suo corso in Sorbona del 1850-51 in avanti.

## 2.2 Per un'altra "tesi": Maret, il *Sillabo* e la legittimazione dottrinale dei «*principes de 1789*»

Dal canto suo, il vescovo di Sura non pareva rendersi conto o almeno non si preoccupava particolarmente di questa contraddizione tra teoria liberale e prassi neo-gallicana. Infatti,

---

<sup>86</sup> Proprio nel 1865, questa linea venne riproposta pubblicamente da Veuillot, non senza suscitare un certo clamore mediatico, in termini non dissimili da quelli impiegati nei suoi articoli del 1857. Nell'opuscolo *Le guépier italien*, pubblicato nel giugno 1865, egli scriveva infatti esplicitamente: «Il faut distinguer entre la Révolution et les révolutions. Les révolutions naissent de sources mêlées: elles peuvent avoir de justes causes; elles engendrent des conséquences acceptables, et qui, après plus ou moins de temps, plus ou moins modifiées, finissent toujours par être acceptées. Ainsi furent victorieuses mille révolutions qui ont emporté les dynasties, les institutions, la nationalité même; ainsi triomphe sous nos yeux, et n'est plus même combattu, le grand fait du siècle dernier, si considérable dans l'histoire des révolutions. Cet ensemble de déplacements, de destructions et de restaurations, ce 89 si malaisé à définir, si facile à comprendre, n'aurait plus d'adversaires en France, s'il n'avait plus de commentateurs; et ses commentateurs eux-mêmes, quoique si volontiers arrogants, ne parviennent pas à lui faire des ennemis. On repousse le commentaire, on garde le fait. Et pourquoi le commentaire est-il repoussé? parce qu'il prétend conduire le fait au but implacable de la Révolution, au renversement de l'ordre chrétien, ordre éternel, ordre nécessaire que le mouvement de 89 n'a pu ni voulu détruire, et dans lequel il doit rentrer. L'empereur Napoléon III a exprimé un jour cette pensée. Il a parlé de faire rentrer dans leur lit les fleuves et les révolutions. Le lit où l'esprit des révolutions doit être contenu, c'est l'ordre social, l'ordre chrétien»; p. 9 (corsivi miei). Alcuni giornali lessero quelle parole come una «profession de libéralisme», ma il loro vero senso era colto da un giovane intransigente, Auguste Roussel, futuro redattore dell'«Univers», il quale commentava: «M. Veuillot, tout en reniant la portée philosophique de la Révolution de 89, ne peut nier et accepte ses résultats politiques, tels que le changement d'institutions sociales»; Roussel a un'impresicata «Madame», 14 giugno 1865, in AICP, «L'Univers», Lettre R, fasc. «Auguste Roussel. Correspondance, 1861-1909». Su Roussel cfr. gli articoli necrologici in «L'Univers», 19-21 maggio 1910, e in «La Critique du libéralisme religieux, politique, social», 4 (1910), pp. 233-42.

se egli non esitò – come si è detto – a suggerire l'intervento ministeriale (pur in termini diversi da quelli in cui esso effettivamente si realizzò), non meno esitò a difendere le proprie idee di fronte alle dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo*, sotto molti aspetti antitetici ad esse. Come di consueto, Maret affidò il proprio pensiero a un *mémoire*, il quale ebbe una gestazione e una destinazione piuttosto travagliate; e, come di consueto, il suo *mémoire*, inizialmente concepito per essere diffuso tra i vescovi francesi, finì per rimanere chiuso nel cassetto del suo scrittorio e conobbe solo una circolazione estremamente limitata e confidenziale. In effetti, in un primo momento Maret pensò di scrivere una lettera a Pio IX a titolo personale, per esporre le sue «méditations» sui documenti papali dell'8 dicembre 1864 e sul rapporto tra Chiesa e società moderna; poi, volendo dare alla lettera l'aspetto e il valore di un'iniziativa collettiva, benché parziale, dell'episcopato, cercò di coinvolgere qualche altro vescovo, ma, non essendovi riuscito, si risolse alla fine a trasformare la sua lettera in un *mémoire* rivolto al papa e all'episcopato francese: tra la prima stesura del documento, datata 29 gennaio 1865, e quella finale, risalente al 4 luglio seguente, trascorsero quasi sei mesi<sup>87</sup>.

Nella versione definitiva, Maret intitolò significativamente il *mémoire*: *L'Encyclique du 8 décembre 1864 et la Constitution française*. In effetti, benché nelle prime pagine egli si soffermasse rapidamente sul problema del rapporto Stato-Chiesa, era soprattutto sul rapporto tra Chiesa e società moderna, tra Chiesa e principi delle costituzioni moderne, che si concentrava l'analisi del vescovo di Sura. Egli partiva constatando che i documenti pontifici dell'8 dicembre 1864, di cui non mancava di lodare la sollecitudine pastorale, sollevavano dei dubbi e delle incertezze interpretative che richiedevano un chiarimento da parte di Roma<sup>88</sup>. Due, nella fattispecie, erano le questioni che gli stavano a cuore. La prima riguardava l'interpretazione di

---

<sup>87</sup> Le tre versioni del documento, che differiscono sostanzialmente nelle intestazioni e in alcune espressioni formali ma non per il contenuto, si trovano in AICP, *Maret*, 14, fasc. «Encyclique et Syllabus, 8 décembre 1864»; una stesura incompleta della prima versione è conservata ivi, 5, fasc. «Janvier 1865. 1<sup>er</sup> manuscrit – 1<sup>er</sup> projet de Lettre au Saint-Père». Bazin ha integralmente pubblicato il *mémoire* nella prima versione, cioè come lettera a Pio IX, ritenendo che essa fosse stata effettivamente spedita (cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 320-44), ma la sua ricostruzione non è affatto fondata e pare invece certo che Maret non divulgò mai ufficialmente il documento, in nessuna delle sue forme (cfr. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 169-70). Del resto lo stesso Maret, nelle sue note autobiografiche, descrivendo rapidamente il processo redazionale del suo *mémoire*, non dice di averlo spedito al papa; cfr. *Autobiographie* [«Copie 1874»], in AICP, *Maret*, 2, cc. 19b-c. Al contrario, in una lettera inviata a Napoleone III il 1° agosto 1865, egli lo informava in questi termini della sua iniziativa: «j'ai cru devoir rédiger une défense de la constitution et des lois fondamentales de l'Empire, au point de vue théologique, en réponse à l'encyclique ou plutôt contre les interprétations diverses qui en ont été données. Ce mémoire a été soumis à cinq évêques et à huit théologiens, des plus exacts et des plus distingués. Tous en ont approuvé la doctrine; tous l'ont jugé nécessaire et même opportune. Mais quand j'ai demandé aux évêques, mes meilleurs amis, une adhésion à ce mémoire afin de le publier avec plus d'autorité, ils n'ont pas cru, et pour des raisons sages, pouvoir l'accorder. Ce mémoire est maintenant entre les mains de M. le garde de Sceaux, ministre des Cultes»; ivi, 26, fasc. «Lettres. Ministres. Empereur» (corsivi miei), già edita in BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, pp. 346-8, che ribadisce ancora in nota, sempre senza portare alcuna prova, che il *mémoire* fu inviato a Pio IX.

<sup>88</sup> Cfr. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 322.

certi passi politici dell'enciclica e del *Sillabo*, nei quali alcuni avevano voluto vedere la consacrazione della dottrina di Bellarmino circa il potere temporale indiretto della Chiesa, secondo la quale la Chiesa avrebbe una vera e propria giurisdizione civile e politica sugli Stati cristiani. Ora, per Maret, quelle dottrine non erano generalmente considerate dai teologi come appartenenti al «dépôt de la foi» né come certe, per cui egli chiedeva che la S. Sede chiarisse il senso dei passi ambigui, smentendo il presunto valore dogmatico della tesi bellarminiana, ed evitasse così di creare nuove e più profonde divisioni tra la Chiesa e la società moderna<sup>89</sup>.

La seconda questione era quella su cui Maret si dilungava maggiormente, costituendo il vero e proprio cuore del *mémoire*, ed era condensata in questa domanda: «Les sociétés modernes, avec leurs principes, leurs lois, leurs libertés, les sociétés modernes qui ne reposent plus sur l'ancienne union politique de l'Eglise et de l'Etat sont-elles condamnées, dans l'encyclique du 8 décembre, avec l'athéisme, le naturalisme, l'indifférentisme politiques?»<sup>90</sup>. In realtà, più che un dubbio da chiarire, il vescovo di Sura sottoponeva a Roma una proposta di soluzione, cioè una proposta di interpretazione dei documenti pontifici che potesse armonizzarli con la sua visione dei rapporti tra Chiesa e società moderna. Maret, infatti, non contestava il contenuto di quei documenti di per sé, bensì le interpretazioni che ne erano state date, anche con intenti lodevoli; in particolare, egli criticava il «système de défense» adottato, di fronte all'interdizione ministeriale e alle critiche della stampa, dalla quasi totalità dell'episcopato francese e dei commentatori cattolici, sistema che consisteva nel negare l'incompatibilità tra le dottrine papali e la costituzione del 1852 e nel sostenere che Pio IX si era limitato a ribadire in astratto le «doctrines théologico-politiques» da sempre insegnate dalla Chiesa, permettendo, però, che esse fossero messe in pratica in maniera parziale o limitata, per rispondere alle necessità imposte da fatti accidentali e «irréguliers»:

Tel est le système qui semble prévaloir pour concilier les doctrines de l'encyclique, ou celles qu'on croit y lire, avec les nécessités politiques des temps où nous vivons. Il est évident que, dans ce système, les constitutions sociales et politiques qui datent de 89 n'ont rien de commun avec les vrais principes qui, d'après la théologie, ou plutôt d'après les interprètes de l'enseignement pontifical, doivent régir les sociétés humaines. Ces constitutions, en elles-mêmes, sont mauvaises, elles sont un mal, un grand mal, mais un mal inévitable, un mal qu'il faut subir, comme on subit la peste ou le choléra<sup>91</sup>.

Tale sistema, cioè quello della distinzione tesi-ipotesi, veniva apertamente rifiutato da Maret, in quanto basato sulla constatazione di un'alterità insanabile tra i principî cattolici, gli

---

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, pp. 323-5.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 327 (corsivo mio).

unici veri, e i falsi principî moderni, e, di conseguenza, in quanto fomite «d'une lutte éternelle et d'une hostilité irrémédiable entre l'Eglise et la société moderne». Come si poteva pretendere che le nazioni moderne, così giustamente fiere dei loro progressi, accettassero pacificamente di vedere nei «principes fondamentaux de leurs constitutions politiques» dei «faits anormaux, dépourvus de sagesse et de raison, étrangers à toute bonne philosophie politique», delle «théories impies et criminelles»? E poi, era dottrinalmente fondato che le «constitutions sociales et politiques modernes» fossero «dépourvues de sagesse, de raison, de principes vraies et conciliables, par conséquent, avec l'éternelle vérité chrétienne et catholique?»<sup>92</sup>. Quella era per Maret la questione capitale da risolvere, una questione che né i recenti documenti di Pio IX né quelli dei suoi predecessori avevano mai realmente tranciato, poichè i principî moderni potevano considerarsi formalmente condannati solo se fossero stati espressamente presentati dai papi come «l'application sociale et politique de l'athéisme, du naturalisme, de l'indifférentisme», il che, a suo giudizio, non era mai successo. Nessun documento magisteriale, quindi, impediva a un cattolico di pensare che i «principes fondamentaux de la constitution qui régit l'Empire français [étaient], en eux-mêmes, vrais, bons et légitimes», ed era proprio quest'opinione che Maret intendeva provare, ritenendo che solo su quel terreno si potesse realizzare un'effettiva e duratura conciliazione tra la Chiesa e la società moderna.

Il resto del *mémoire* era dedicato allo svolgimento di questa dimostrazione, la quale verteva tutta sulle libertà di coscienza, di stampa e di culto, considerate come altrettante espressioni della libertà intellettuale. La tesi-cardine di Maret era che l'inserimento di quelle libertà nelle legislazioni moderne altro non fosse che la «réconnaissance légale de la liberté telle que Dieu l'a faite»<sup>93</sup>. Sancendo la «loi fondamentale de la liberté intellectuelle», quindi, i legislatori moderni si erano conformati, «avec conscience ou sans conscience, en le voulant ou sans le vouloir», al «plan divin de la liberté humaine» e avevano fatto in modo che «l'homme fût libre dans la société, comme il l'est selon Dieu; libre, mais soumis au devoir; pouvant choisir sa voie, mais responsable de son choix»<sup>94</sup>. Riconoscere la libertà dell'uomo non significava però volerlo svincolato da ogni «loi rationnelle, morale, religieuse», libero da ogni dovere. Per Maret, era ingiusta e infondata la pretesa di attribuire «une absurdité pareille, une vraie monstruosité, à cette élite de la nation française qui a voté les principes de 89, à cette élite, parmi laquelle se trouvaient les membres les plus éminents du clergé français». Ad essere riconosciuto, quindi, era

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 328 (corsivo mio)

<sup>93</sup> Ivi, p. 329. In una precedente stesura, Maret aveva scritto «la reconnaissance et la consécration légale»; cfr. AICP, *Maret*, 5, fasc. «Janvier 1865. 1<sup>er</sup> manuscrit – 1<sup>er</sup> projet de Lettre au Saint-Père», c. 7a.

<sup>94</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 330.

solo il diritto dell'uomo, non quello dell'errore e del male, «qui ne peuvent pas en avoir»; dal canto suo, la legislazione moderna reprimeva gli abusi della libertà individuale solo quando essi ledevano la libertà altrui e l'ordine pubblico, lasciando invece che le dottrine religiose e filosofiche si confrontassero e si confutassero liberamente, confidando solo sulla forza della persuasione e sul maggior o minor evidenza di verità posseduta da ciascuna<sup>95</sup>.

Quella profonda trasformazione introdotta dalle legislazioni delle società moderne non era però per Maret il capriccio di qualche pensatore o rivoluzionario, bensì una risposta concreta a un bisogno sempre più diffuso e sentito nella società: il bisogno di ragionare, di riflettere, di esaminare criticamente idee e dottrine. Era un bisogno legittimo e utile, che risultava da un innegabile progresso umano e che poteva servire tanto a correggere gli errori quanto a rafforzare e conservare la fede nella verità; soprattutto, era un bisogno impossibile da frenare ricorrendo alla «répression illimitée», poiché l'uomo rifiutava ormai di riconoscere «au pouvoir purement humain [...] le droit de lui imposer, par la force, des croyances, des opinions»; gli rifiutava, insomma, «le droit de se rendre arbitre du vrai, arbitre du bien»<sup>96</sup>.

L'ordinamento moderno si fondava dunque, per Maret, su tre principi fondamentali: 1) il riconoscimento legale della libertà naturale dell'uomo, senza che esso implicasse «la négation de l'obligation morale qui résulte pour l'homme des lois divines, naturelle et positive, comme des lois humaines»; 2) la restrizione dell'uso della forza entro i limiti dell'ordine pubblico; 3) l'estensione dell'«empire de la persuasion», che implicava «un acte de noble confiance dans la force intrinsèque de la raison et de la vérité»<sup>97</sup>. Quei principi esprimevano l'essenza di una «philosophie politique» legittima, razionale e «vraie», che non poteva essere strumentalmente derubricata a male minore, a necessità di ordine pratico, ma che, al contrario, andava iscritta a pieno titolo nella tesi cattolica.

In termini politico-istituzionali, ne derivava il rifiuto di riconoscere il sistema costantiniano della religione di Stato, cioè dell'unione legale tra Stato e Chiesa, come un dogma, come «la forme absolue, éternelle, immuable, des sociétés chrétiennes»<sup>98</sup>. Certo, Maret non negava che in passato quel sistema avesse offerto dei vantaggi alla religione, né che fosse stato considerato per secoli come il mezzo più adatto per «faire régner [Dieu et Jésus-Christ] dans les cœurs et dans la société humaine»<sup>99</sup>. Ma quel mezzo doveva necessariamente adattarsi alle

---

<sup>95</sup> Cfr. *ivi*, pp. 330-1 (corsivo mio).

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 333.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 334.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>99</sup> *Ibid.*



trasformazioni sociali: «Dans la question des moyens, rien donc d'absolu, tout est relatif, tout est variable»<sup>100</sup>. Ormai lontano dal separatismo radicale della sua gioventù mennesiana, il vescovo di Sura riconosceva che, «dans l'état régulier des sociétés humaines», dovesse sussistere «une union entre l'Eglise et l'Etat» – ed era in quell'ottica che egli interpretava certi passi della *Quanta cura* e in particolare la condanna della tesi n. 55 del *Sillabo*: «Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia seiungendus est» –, ma riteneva dottrinalmente infondato pretendere che quell'unione dovesse «être nécessairement et invariablement une union légale et politique»<sup>101</sup>. Per Maret, infatti, l'unica unione possibile e proficua tra la Chiesa e gli Stati moderni era ormai quella morale, la quale sarebbe potuta derivare «du règne de la foi dans les esprits et dans les cœurs» e dalla sola forza della persuasione. Egli non escludeva la possibilità di rendere nuovamente cristiani gli Stati moderni, ma descriveva la parabola di questa ricristianizzazione in termini essenzialmente spirituali:

L'esprit de justice et de charité chrétiennes passerait librement dans les mœurs et dans les lois pour y déposer sa profonde empreinte et les faire de plus en plus conformes à l'idéal chrétien. Sans obéir à une contrainte légale, les magistrats, les corps souverains, les chefs de la nation professeraient publiquement la religion catholique et donneraient tous les bons exemples, si puissants sur les peuples. Pour régler les points de contact entre l'Eglise et l'Etat, un bon système de rapports, tel que celui des concordats, s'établirait entre eux. La religion serait protégée contre toute atteinte à sa liberté, contre tout outrage, toute agression violente, toute propagande déloyale. Dans ce régime, l'Eglise jouirait de tous les droits essentiels, de toute l'efficacité de son action, de tous les moyens d'accomplir sa divine mission, de toute la liberté qui peut s'allier avec l'ordre public, de toute la faveur possible sous l'empire de la liberté. [...] Telle est cette union [morale] qui peut exister au sein de la liberté, s'y développer, s'y perfectionner sans lui porter aucune atteinte. [...] Elle n'exige pas, comme le ferait le rétablissement de l'ancienne union politique, le sacrifice des principes sur lesquels reposent la plupart des constitutions modernes et ce que les peuples regardent comme les plus précieuses conquêtes<sup>102</sup>.

Venendo incontro alla sensibilità della S. Sede, che non poteva essere del tutto ignorata in un *mémoire* che le era rivolto, il vescovo di Sura pareva quasi ammettere una sorta di *potestas directiva* della Chiesa sulla società moderna; a ben vedere, però, il soggetto di tale *potestas* non era la Chiesa istituzionalmente e gerarchicamente definita, non erano né il papa, né i vescovi, ma «l'esprit de justice et de charité chrétiennes», «l'idéal chrétien», cioè il cristianesimo preso nella sua accezione valoriale più ampia. Nella visione di Maret, quindi, la necessaria influenza

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 338.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Ivi, p. 339. Maret riteneva che questo ritratto dell'unione morale tra Stato e Chiesa rispecchiasse, almeno in parte, la situazione politico-religiosa della Francia del Secondo Impero, la quale poteva dunque essere presa come una prova del fatto che quell'unione morale non era «chimérique».

del cristianesimo sulla società – che egli, da cattolico, auspicava di vedersi sempre più rafforzare ed estendere – non si declinava come una «consultation obligatoire ou officieuse» fornita da un’istituzione (la Chiesa) a un’altra (lo Stato), ma si esercitava democraticamente attraverso la persuasione dell’opinione pubblica, convincendo le coscienze dei governanti come dei governati, delle élites come del popolo<sup>103</sup>. L’azione della Chiesa, o meglio, del cristianesimo sulle società post-rivoluzionarie poteva quindi esercitarsi solo in maniera mediata, agendo sui singoli e non sulle collettività e le istituzioni in quanto tali, in un regime concorrenziale di piena libertà. D’altra parte, – aggiungeva il vescovo di Sura – «il est permis de penser, et je regarde comme certain, que l’Eglise n’a, de droit divin, [...] aucune juridiction civile et politique, ni directe ni indirecte»<sup>104</sup>. Cosa ancora più importante, per Maret la ricristianizzazione “democratica” della società moderna e la sua sempre più stringente conformazione all’«idéal chrétien» non avrebbero mai dovuto né potuto comportare, neanche al culmine della loro perfezione, l’abolizione del sistema liberale e pluralistico che ne avrebbe permesso la realizzazione, cioè il «sacrifice» dei «principes de 1789», proprio perché – come detto – la libertà civile non era per lui semplicemente uno strumento per riconquistare la società, ma la traduzione legale della stessa libertà cristiana, l’inveramento di quello stesso ideale cristiano conformandosi al quale la legislazione umana poteva progredire.

Con queste argomentazioni, Maret riteneva di aver risolto due questioni fondamentali e strettamente intrecciate: cioè, da un lato, credeva di aver provato la legittimità intrinseca dei valori liberali moderni, rivendicando il loro *status* di principî in tutta l’accezione del termine; dall’altro, di aver provato che quei valori (e le istituzioni fondate su di essi) non contraddicevano né gli interessi, né i diritti, né il magistero tradizionale della Chiesa, e anzi configuravano un tipo di rapporto Chiesa-Stato (l’unione morale) molto più proficuo e adatto ai bisogni dei tempi. Queste idee non venivano però presentate da Maret come antitetiche o alternative alla *Quanta cura* e al *Sillabo*, ma come integrative, poiché egli era convinto – e lo affermava a più riprese – che tali questioni non fossero né pienamente affrontate, né definitivamente tranciate nei documenti papali dell’8 dicembre 1864<sup>105</sup>. Al di là dell’interpretazione piuttosto formalistica che Maret forniva di quelli, l’originalità del suo *mémoire*, rispetto a tutti gli altri interventi

---

<sup>103</sup> Questo aspetto della teologica politica di Maret, che emerge con una certa evidenza dal passo sopra citato del *mémoire*, viene giustamente sottolineato da J. GADILLE, *La pensée et l’action politiques des évêques français au début de la III<sup>e</sup> République (1870-1883)*, Paris 1967, vol. I, pp. 106-8; citazione a p. 108.

<sup>104</sup> BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, vol. II, p. 340.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, pp. 328-9 e 342-3; i suoi argomenti apparivano però piuttosto fragili, come quando scriveva che il Pio IX insegnava «qu’il doit y avoir une religion d’Etat», ma non «que cette religion d’Etat doit être imposée». Maret restava convinto che solo un concilio generale avrebbe potuto risolvere definitivamente quelle questioni, dalle quali dipendeva la conciliazione tra Chiesa e società moderna e la loro armoniosa convivenza, per cui il *mémoire* si chiudeva con un ennesimo appello alla convocazione dell’assise ecumenica; cfr. *ivi*, pp. 343-4. A quelle

episcopali, consisteva nella rivendicazione (e nella dimostrazione) della possibilità di fondare dottrinalmente una tesi diversa da quella intransigente, di immaginare un ideale socio-politico diverso dalla *societas christiana* medievale, spezzando così il monopolio teologico dei “dottori” del «Monde», della «Civiltà cattolica» e di tanti altri organi intransigenti. Per farlo, Maret non si limitava a cercare una convergenza meramente formale tra i principî del 1789 e la dottrina cattolica – come aveva fatto Godard –, ma traeva la loro legittimità dall’intima convergenza che li ricollegava agli stessi «principes de la foi».

Il *mémoire* del 1865 riproponeva nella sua essenza la linea teologico-politica che Maret era andato sviluppando dal corso del 1850-51 in poi, ma la inquadrava, per la prima volta, in una cornice dialettico-argomentativa appositamente pensata per convincere Roma, tenendo quindi in particolare conto le possibili obiezioni o le preoccupazioni che animavano allora la S. Sede, sia sul piano dottrinale che su quello politico<sup>106</sup>. Cionondimeno, la sua proposta non aveva la minima possibilità di trovare credito, o anche solo ascolto in Curia poiché si fondava su una nozione storicamente progressiva e, per così dire, evolutiva del rapporto tra Chiesa e società, tra teologia ed esigenze socio-politiche, la quale si scontrava apertamente con la visione statica predominante non solo negli ambienti teologici romani, ma nella maggior parte del mondo cattolico (come provavano, ad esempio, le idee di Foisset), una visione che collegava inscindibilmente l’immutabilità della dottrina alla sua infallibilità e, quindi, alla sua verità.

La conferma tangibile di questa incomunicabilità tra le idee di Maret e quelle di Roma non tardò a manifestarsi. Nel luglio 1865, infatti, proprio mentre egli portava a compimento la versione definitiva del suo *mémoire*, il nunzio Chigi denunciò a Roma un opuscolo intitolato: *L’encyclique du 8 décembre et la liberté. Adresse aux évêques*, una copia del quale era stata, per l’appunto, spedita a tutti i vescovi francesi. La brochure era anonima, ma il nunzio si diceva quasi certo che l’autore fosse proprio il vescovo di Sura, sia per l’affinità tra le dottrine che vi erano esposte e quelle del prelato, sia per l’abilità delle argomentazioni teologiche, sia per certe voci che era stato in grado di raccogliere<sup>107</sup>. Se l’attribuzione a Maret risultava largamente implausibile e infondata – tanto che lo stesso Chigi non insistette sul punto –, nondimeno era vero

---

date, Maret non poteva sapere che due giorni prima di promulgare la *Quanta cura*, il 6 dicembre 1864, Pio IX aveva sottoposto a un gruppo di cardinali il progetto di riunire un concilio (con intenti ben diversi da quelli del vescovo di Sura) e aveva sollecitato il loro parere a riguardo; cfr. MARTINA, vol. III, pp. 119-20.

<sup>106</sup> Così, ad esempio, Maret si mostrava molto attento nel mettere le sue idee al riparo dall’accusa d’indifferentismo, sottolineando che l’eguaglianza civile tra i culti riconosciuti non poteva essere trasformata in un’eguaglianza «systématique» e facendo notare che in Francia, nei fatti, l’eguaglianza tra il culto cattolico, che era quello della maggioranza dei cittadini, e gli altri «n’est pas entière et ne peut l’être»; ivi, p. 342. Allo stesso modo, Maret precisava che le sue considerazioni sulla giurisdizione civile della Chiesa non inficiavano minimamente la legittimità del potere temporale del papa a Roma, che andava anzi mantenuto e difeso.

<sup>107</sup> «L’abilità con cui sono esposti i sofismi di cui ribocca il libro e le cognizioni filosofiche e teologiche, benché piene di errori, che l’autore mostra di possedere, hanno fatto pensare a qualche persona ecclesiastica da cui

che la brochure conteneva idee analoghe, seppur non esattamente sovrapponibili, alle sue; in particolare, l'anonimo – che si definiva «catholique libéral»<sup>108</sup> – intendeva esporre e argomentare nel suo scritto quella che lui chiamava «la thèse de la liberté», contrapponendola alla tesi dell'intolleranza, cioè alla dottrina che legittimava il ricorso ecclesiastico alla coercizione e al braccio secolare per reprimere l'eresia<sup>109</sup>, rivendicava la libertà «comme un principe et comme un droit»<sup>110</sup> e mostrava di avere una visione progressiva della storia, che lo portava a riconoscere la legittimità dell'intolleranza nei secoli passati, ma a rifiutarsi di farne un «droit absolu et permanent» e di vincolare l'attualità alle forme socio-politiche del passato<sup>111</sup>. Al di là di chi ne fosse effettivamente autore, Chigi vedeva e denunciava quella brochure come la conferma dell'esistenza e dell'attività di «un partito di ecclesiastici e laici, dal quale non rifugge di appartenere eziandio qualche vescovo», il quale, lungi dal sottomettersi alle condanne pontificie, si faceva «il sostenitore e il propagatore di dottrine non dissimili da quelle che vengono enunziate nel libro» e non si peritava di tributare elogi «alle società moderne e ai cosiddetti principi dell'89»<sup>112</sup>. Anche a Roma dovevano pensarla allo stesso modo, e difatti alla brochure venne riservato un trattamento esemplare: pubblicamente denunciata al suo clero dal vescovo Pie<sup>113</sup>, ampiamente “cannoneggiata” sulla «Civiltà cattolica»<sup>114</sup>, essa fu poi messa all'Indice a tempo di record, con un decreto del 26 settembre 1865, appena due mesi dopo essere stata pubblicata e denunciata<sup>115</sup>.

---

il libro potrebbe essere scritto. Questi sospetti poi, stando alle informazioni di persone rispettabili, si porterebbero sopra Monsig. Maret vescovo di Sura, decano della facoltà teologica della Sorbona. Certo le opinioni manifestate da questo prelato in varie occasioni non sono molto dissimili da quelle esposte nel libro. Prima tuttavia di dichiararlo fuori di dubbio l'autore di esso, attenderò più dirette se non più sicure notizie»; Chigi ad Antonelli, 15 luglio 1865, minuta in ASV, *Nunz. Parigi*, 152, cc. 297r-298v. In un brano cassato, il nunzio precisava che un «religioso rispettabilissimo» gli aveva riferito la notizia, proveniente a sua volta da un «amico di questo religioso, antico prefetto», il quale sosteneva di aver scritto l'opuscolo sotto la dettatura di Maret e di essere segretario del prelato.

<sup>108</sup> *L'encyclique du 8 décembre et la liberté. Adresse aux évêques*, Paris 1865, p. 172; l'anonimo si mostrava anche un convinto assertore delle tesi gallicane.

<sup>109</sup> Cfr. ivi, pp. IX e 81ss.

<sup>110</sup> Ivi, p. 168.

<sup>111</sup> Cfr. ivi, pp. 151-3. È altresì vero che l'anonimo si soffermava lungamente sul tema della sovranità nazionale, che Maret tralasciava invece del tutto nel *mémoire*, e si mostrava animato da uno spirito decisamente più polemico e critico nei confronti della *Quanta cura* e del *Sillabo* rispetto al vescovo di Sura.

<sup>112</sup> Chigi ad Antonelli, 15 luglio 1865, minuta in ASV, *Nunz. Parigi*, 152, c. 298v.

<sup>113</sup> Cfr. *Entretien avec le clergé pendant les exercices de la retraite et du XI<sup>e</sup> synode diocésain*, luglio 1865, in *Oeuvres de Mgr l'évêque de Poitiers*, vol. V, Paris-Poitiers 1883, pp. 446-50.

<sup>114</sup> Cfr. [M. LIBERATORE], *L'enciclica dell'8 dicembre e la libertà*, «La Civiltà cattolica», s. VI, vol. III (1865), pp. 641-60; vol. IV (1865), pp. 26-42, 150-66 e 316-26; l'ultimo articolo uscì quando l'opera era già all'Indice.

<sup>115</sup> Cfr. *Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814-1917. Indexkongregation (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917, II)*, Paderborn 2005, pp. 462-4. La brochure, uscita nel luglio 1865, fu ripubblicata identica dopo la censura, da un altro editore, col titolo: *La doctrine de la liberté. Adresse aux évêques*.

### 2.3 Dopo il “diluvio”. Il «Correspondant» e il ritorno al piano storico-politico

Nonostante le rassicurazioni ufficiose che venivano fatte filtrare da Roma, dove il cardinale Antonelli cercava di sminuire il più possibile le impressioni negative che l'enciclica e il *Sillabo* stavano suscitando in larghi settori dell'opinione pubblica, anche cattolica, era comunque innegabile che l'atto dell'8 dicembre 1864, pur non colpendo nominalmente nessuno dei redattori del «Correspondant», apparisse, nella forma e nei contenuti, una solenne sconfessione della linea che la rivista aveva seguito e difeso fino ad allora<sup>116</sup>. Dal canto loro, la stampa intransigente e parte di quella anticlericale non esitarono a sfruttare quegli aspetti per mettere sotto accusa i cattolici che avevano caldeggiato una composizione sincera tra Chiesa e società moderna, per mostrarli colpiti e sconfessati da Roma e per sostenere l'impossibilità dottrinale del cosiddetto cattolicesimo liberale, in qualunque forma lo si volesse declinare<sup>117</sup>.

Proprio per questo, seppur attesa ormai da vari mesi, la pubblicazione della *Quanta cura* e del *Sillabo* produsse un piccolo terremoto all'interno della redazione del «Correspondant»<sup>118</sup>, non solo – com'era naturale – per le sue ripercussioni ideologiche sulla linea della rivista, ma anche per le divergenze interpretative e operative che essa suscitò tra i collaboratori: se comune e condiviso fu lo smarrimento iniziale di fronte all'enciclica e al *Sillabo*, a mente fredda le loro reazioni si differenziarono notevolmente, riconfigurando e approfondendo la spaccatura che si era profilata con sempre maggior nettezza, dal 1862 in poi, in seno alla redazione.

---

<sup>116</sup> Rientrando da Roma all'inizio del 1865, il vescovo di Luçon Colet aveva comunicato a Foisset e, per suo tramite, a tutta la redazione del periodico che Pio IX gli aveva fatto sapere che «dans l'encyclique, il n'y a rien à l'adresse du *Correspondant*, rien contre M. de Montalembert»; Foisset a Montalembert, 5 gennaio 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451. In realtà, i documenti d'archivio mostrano chiaramente che la forma definitiva presa dal *Sillabo* nella fase conclusiva del processo redazionale, quando fu deciso di non qualificare teologicamente i singoli errori, rispose proprio all'intento dei cardinali inquisitori di rivolgere la condanna soprattutto *ad intra*, contro i cattolici liberali, cioè quei «cattolici illusi ma obbedienti alla voce della verità [i quali] non hanno bisogno di altro che sapere la riprovazione della Sede Apostolica per assoggettarvisi, senza che rendasi necessario di fare ad essi conoscere il vario grado di censura con cui si riprovano i loro errori»; *Sulla serie delle proposizioni contenenti i principali errori del tempo presente. Relazione con sommario del P. Luigi Bilio, barnabita*, settembre 1864, Sommario, n. 1 (*Parere della S. Congregazione del S.O. sul modo di condannare le proposizioni contenenti i principali errori del tempo presente*), p. 30, in ACDF, *S. Officio, Stanza storica*, L-2-a, 1, documento citato in VECA, *Retour au Syllabus*. Che le condanne papali toccassero espressamente i cattolici del «Correspondant» lo prova anche il fatto che quattro delle cinque tesi erranee che furono formulate in risposta ai discorsi di Malines di Montalembert (il cui testo si può ritrovare in MARTINA, vol. II, p. 336) confluirono quasi alla lettera nella *Quanta cura*, diventandone parte integrante.

<sup>117</sup> Scriveva ad esempio Coquille: «A qui s'adresse l'encyclique? Evidemment, elle n'a pas pour but d'éclairer les infidèles, les incrédules, les ennemis déclarés de l'Eglise. Pie IX parle aux chrétiens qui reconnaissent son autorité; il voit le ravage exercé par les erreurs modernes dans le troupeau confié à ses soins. Et, en effet, beaucoup de chrétiens des classes lettrées se sont laissés, dans ces derniers temps, séduire par le libéralisme. Dans la doctrine de l'encyclique, le libéralisme est une erreur; il s'ensuit que tout libéral, étant un partisan du libéralisme, tombe nécessairement sous la réprobation de l'encyclique. Il n'y aura donc plus désormais de catholiques libéraux»; «Le Monde», 10 gennaio 1865 (il primo e l'ultimo corsivo sono miei).

<sup>118</sup> Sulle reazioni dei redattori del «Correspondant» alle condanne pontificie si è già soffermato, con la consueta acribia, R. AUBERT, *La réaction du «Correspondant» au Syllabus*, in *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Mgr H. Wagnon*, Louvain 1976, pp. 45-88, a cui si rimanda quando non diversamente precisato.

Si ripropose, in effetti, fin dagli ultimi giorni del dicembre 1864, lo schieramento già più volte delineatosi: da un lato, il fronte più coerentemente liberale, composto da Broglie, Cochin e Montalembert; dall'altro, quello dei "saggi", incentrato su Foisset e Falloux e sostenuto anche da alcune delle giovani leve del «Correspondant», in particolare da Camille de Meaux, genero di Montalembert. I primi, seppur con sfumature diverse, ritenevano che le condanne pontificie inflgessero un colpo mortale all'opera di conciliazione che il «Correspondant» aveva portato avanti dal 1855 e costituissero una smentita inequivocabile e inappellabile delle idee cattolico-liberali di cui la rivista si era fatto portabandiera, in Francia come in Europa; essi si sentivano dunque personalmente colpiti<sup>119</sup> e ritenevano di non poter più continuare a dirigere un organo politico-religioso la cui linea era stata così duramente sconfessata dal papa. L'unica risposta alla *Quanta cura*, per loro, era quindi la dimissione in solido del gruppo dirigente che si era maggiormente esposto in quegli anni (cioè Montalembert, Cochin, Broglie e Falloux), in modo da lasciar spazio «à des gens moins compromis et moins désarmés»<sup>120</sup>, magari guidati da Foisset. Essi ritenevano infatti di non potersi conciliare con la sostanza dottrinale dei due documenti papali, per quanto li si volesse interpretare e smussare, e di trovarsi perciò costretti a ritirarsi dall'agone pubblico e di votarsi al silenzio, non volendo in alcun modo disobbedire pubblicamente al papa. «Nous sommes maintenant d'avis (Broglie, Cochin et moi) – scriveva Montalembert a Foisset – qu'il n'y pas moyen de concilier ce document avec ce que nous avons dit et fait pendant les deux dernières années. Aucun replâtrage ne nous semble possible, ou compatible avec l'honneur et la conscience. Nous ne croyons pas aux doctrines promulguées dans cet acte et nous ne pouvons pas laisser supposer que nous y croyons»<sup>121</sup>. Di tutt'altro parere era invece Foisset, il quale si sforzò di convincere i suoi amici che, dal punto di vista teologico, la *Quanta cura* e il *Sillabo* non contenevano nessuna novità rispetto alla *Mirari vos*, cosicché si poteva continuare a portare avanti senza ipocrisia né contraddizione il programma cattolico-liberale, così come era stata definito dallo stesso Foisset nel suo articolo dell'anno precedente, cioè ponendosi rigorosamente nel solco della distinzione tesi-ipotesi<sup>122</sup>. Era però necessario

---

<sup>119</sup> Broglie scriveva ad esempio a Foisset: «pour ma part, toutes mes idées sont si confondues, tous mes sens si révoltés, que je ne me sens plus la possibilité de rien diriger, ne sachant plus guère comment me conduire moi-même»; Broglie a Foisset, 1° gennaio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie». Montalembert notava lo stesso giorno: «cette encyclique vient démontrer que j'ai été pendant 35 ans le dupe d'une illusion ridicule, en voulant concilier l'Eglise avec le progrès, la liberté, la civilisation»; MONT., *Journal*, vol. VIII, p. 37. Cochin scriveva di non avere la forza di «demeurer écartelé entre la thèse et l'hypothèse, dans des discussions qui troublent mon âme et ma conscience»; Cochin a Foisset, 12 febbraio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 106, fasc. «Cochin», n. 85.

<sup>120</sup> Montalembert a Falloux, 30 dicembre 1864, in CH. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux, 1852-1870*, Paris 1970, p. 315.

<sup>121</sup> Montalembert a Foisset, 26 dicembre 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 303 (ultimo corsivo mio).

<sup>122</sup> Cfr. in particolare Foisset a Montalembert, 23 dicembre 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451, edita in AUBERT, *La réaction du «Correspondant»*, pp. 67-9. Della stessa idea era anche Falloux, il quale scriveva a Foisset:

che il «Correspondant» si sottomettesse *apertis verbis* e sinceramente all'insegnamento del papa ed evitasse di tenere un atteggiamento reticente, che sarebbe certo stato frainteso o strumentalizzato dai suoi avversari<sup>123</sup>.

In presenza di tali divergenze, non fu facile concordare quale linea il periodico dovesse seguire nel numero del 25 gennaio, il primo a comparire dopo la pubblicazione dei documenti pontifici. In un incontro piuttosto animato che si tenne a Digione il 14-15 gennaio 1865 e al quale presero parte Foisset, Cochin, Broglie, Meaux e qualche redattore secondario, ma non Montalembert né Falloux, si fronteggiarono due opzioni: da un lato, Foisset, spalleggiato da Falloux, premeva per pubblicare un articolo “teologico” – che egli aveva già redatto – in cui, mediante un’attenta esegesi della *Quanta cura*, del *Sillabo* e degli atti di Pio IX in esso citati, si intendeva provare che le condanne dell’8 dicembre 1864 non smentivano l’ipotesi liberale su cui il «Correspondant» si era ufficialmente attestato ormai da un anno, e costituivano la conferma di dottrine già note, come provava il carattere compilativo del *Sillabo*<sup>124</sup>; dall’altro, Broglie riteneva ci si dovesse limitare a riprodurre i documenti papali facendoli precedere da una breve dichiarazione di sottomissione, ma evitando di addentrarsi in cavilli interpretativi e di esporsi troppo sul merito delle condanne. Alla fine, di fronte alle riserve di Broglie e Cochin, contrari all’idea di una presa di posizione dottrinale<sup>125</sup>, Foisset preferì sacrificare il suo articolo pur di riuscire ad ammansire i redattori recalcitranti e a dissuaderli, almeno per il momento, dai loro propositi di dimissione; si giunse così a concordare una breve nota, che era già stata preparata da Broglie, la quale fu poi pubblicata in testa al numero del 25 gennaio<sup>126</sup>.

---

«L’encyclique contient un enseignement que nous écoutons avec le plus profond respect; cet enseignement ne nous impose rien qui soit nouveau dans l’Eglise, qui soit nouveau dans la foi, qui soit nouveau dans le pontificat de Pie IX et de ses prédécesseurs. Il n’impose rien à l’exercice de nos droits de citoyens qui ne nous fut imposé déjà et, dans ses limites, nous avons pu faire et nous ferions encore tous les actes qui ont illustré la carrière des catholiques depuis trente ans»; Falloux a Foisset, 11 [ma 12] gennaio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 52.

<sup>123</sup> «Il y a trois d’entre nous [Foisset, Meaux e Falloux] qui se soumettent véritablement à l’encyclique. Les autres, vous en tête, appellent soumission le silence plus ou moins respectueux qu’on a tant reproché aux jansénistes»; Foisset a Montalembert, 15 gennaio 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

<sup>124</sup> Tre stesure di questo articolo, ancora senza titolo ma già in avanzato stato di redazione, sono conservate in ADCO, *Foisset*, 34 J 52. L’idea di pubblicare l’articolo dottrinale di Foisset era sostenuta anche da Falloux e da Montalembert.

<sup>125</sup> Cfr. AUBERT, *La réaction du «Correspondant»*, pp. 82-3.

<sup>126</sup> Cfr. «Le Correspondant», 64 (1865), pp. 5-8; la nota fu firmata, a nome di tutta la redazione, dal segretario Léon Lavedan. In realtà, il testo concordato a Digione il 15 gennaio (ed edito in AUBERT, *La réaction du «Correspondant»*, pp. 85-8) fu modificato da Broglie e Cochin pochi giorni prima di venir pubblicato, di fronte al comparire delle prime lettere episcopali, alcune delle quali vi furono rapidamente citate; cfr. Broglie a Foisset, 19 gennaio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie», dove si chiedeva al magistrato digionese «carte blanche». Su Lavedan, ex-collaboratore dell’«Ami de la religion» e della «Gazette de France», dal gennaio 1864 segretario di redazione al posto di Douhaire, cfr. J.-L. ORMIÈRES, *Présentation*, in *Correspondance d’Alfred de Falloux avec Léon Lavedan (1862-1886)*, éd. établie, éditée et annotée par J.-L. Ormières, vol. I, Paris 2013, pp. 18-24; le sue carte sono conservate in ANF, *Fonds Boucher-Lavedan*, 305 AP, 5-9.

Le tensioni in seno alla redazione parvero per un attimo allentarsi. I “dissidenti” accettarono di non dimettersi (anche perché non erano riusciti a convincere Falloux a seguirli, e Montalembert aveva preteso la sua adesione come condizione *sine qua non* dell’iniziativa), pur restando convinti della necessità di farsi progressivamente da parte<sup>127</sup>, mentre la nota del 25 gennaio passò sostanzialmente indenne l’occhiuta censura della stampa intransigente, a Parigi come a Roma<sup>128</sup>. Nel calmare le acque e normalizzare la situazione svolse un ruolo di grande importanza – com’è noto – anche la già citata brochure di Dupanloup, da lui redatta in stretta sinergia con Cochin, la quale contribuì soprattutto a placare le preoccupazioni dell’opinione pubblica francese.

Si trattava, però, per il «Correspondant», di una pacificazione solo superficiale, che non incideva sulla sostanza di un dissidio sempre più aperto e apertamente dottrinale. Nonostante le distinzioni del vescovo di Orléans (che comunque non avevano pienamente convinto tutti i redattori del periodico), nonostante le reiterate argomentazioni teologiche di Foisset, nonostante le convinzioni di Falloux, il quale credeva che il gruppo fosse «plus à l’abri qu’à la veille de l’encyclique»<sup>129</sup>, il manipolo di redattori “dissidenti” non riusciva ad aderire, razionalmente e in coscienza, alla tesi intransigente esposta da Pio IX e legittimata, in buona sostanza, anche dai commentatori cattolico-liberali. Se erano sufficientemente realisti per rendersi conto che la lotta per conciliare religione e libertà, Chiesa e società moderna, poteva ormai essere combattuta solo sul terreno pratico, rinunciando alle rivendicazioni di principio, Broglie, Cochin e Montalembert non erano però disposti a riconoscere come un ideale di fede l’intolleranza

---

<sup>127</sup> Broglie, in particolare, credeva non vi fossero più i presupposti per continuare a scrivere sul «Correspondant», mentre Cochin e Montalembert volevano semplicemente rinunciare a ogni incarico direttivo, limitandosi al ruolo di collaboratori. Il conte, in particolare, credeva si dovesse lasciare la direzione a una «seconde ligne» formata da Meaux e da altri giovani redattori, come Lemerrier, Melchior de Vogüé, Henry Moreau (cfr. Montalembert a Foisset, 17 gennaio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, s.n.). Broglie inclinava invece per sciogliere del tutto il consiglio di redazione e affidare l’intera responsabilità direttiva al solo Falloux (cfr. Meaux a Foisset, 21 febbraio 1865, ivi, 34 J 115, fasc. «Meaux»). Falloux, però, che non godeva di buona salute e trascorreva buona parte dell’anno nel suo castello di Bourg d’Iré (Maine-et-Loire), declinò fermamente l’offerta e operò anzi per trattenere i suoi amici nel consiglio. Alla fine si riuscì a ottenere, come compromesso, che la gestione quotidiana della rivista passasse ad Augustin Galitzin, il quale fu appositamente nominato membro del consiglio (cfr. idem, 7 e 20 aprile 1865, *ibid.*); tale decisione fu però vivamente osteggiata da Lavedan, che pareva non volersi subordinare a Galitzin (cfr. Foisset a Falloux, 18 ottobre 1865, in BNF, *Falloux*, NAF 29125 (42), per cui la situazione rimase confusa per diversi anni, fino a che, nel 1868, la direzione non fu definitivamente assunta da Gaillard. Un breve quadro sull’attività di Meaux al «Correspondant» in M. LUIRARD, *Les abonnés du Correspondant dans la Loire, l’Isère et le Rhône*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grenoble 1974, pp. 217-19.

<sup>128</sup> Interpellato dal gesuita Daniel per conto di Foisset, il segretario della «Civiltà cattolica» Giuseppe Oreglia rispose, a nome suo e dei confratelli Curci e Piccirillo: «avendo noi letto e riletto l’articolo del Sig. Lavedan [cioè la nota del 25 gennaio], ne abbiamo avuta ottima impressione e sappiamo che ottima parimente fu l’impressione che se ne ebbe in Roma da coloro che conoscono la questione e la posizione del *Correspondant*». Il gesuita faceva solo notare che sarebbe stato preferibile se qualche frase fosse stata formulata in modo da esprimere più nettamente l’adesione del periodico cattolico-liberale ai documenti papali e alla tesi; cfr. Oreglia a Daniel, 10 febbraio 1865, copia in ADCO, *Foisset*, 34 J 52.

<sup>129</sup> Cfr. Meaux a Foisset, 9-11 marzo 1865, ivi, 34 J 115, fasc. «Meaux».



e la coercizione in materia di coscienza; non che essi si spingessero a mettere in discussione l'obbedienza dovuta al papa e al suo magistero, ma sentivano di non riuscire ad andare oltre un'obbedienza meramente formale ed esteriore, alla quale non corrispondeva un'adesione di mente e di cuore. Proprio per questo, essi credevano di doversi chiudere nel silenzio, almeno intorno alle questioni religiose, giacché – come scriveva Montalembert: «Il me serait impossible de parler, quand je le voudrais, en me plaçant sur le terrain de l'encyclique, même telle qu'elle est *transfigurée* par l'évêque d'Orléans»<sup>130</sup>. Ancora più esplicito, nell'esprimere i travagli della sua coscienza, era Broglie, il quale scriveva:

Le terrain que vous [Foisset] croyez encore tenable, pour la défense de notre cause, *me semble à moi le plus mauvais où nous puissions nous placer devant la société française*. La fameuse hypothèse, *bonne peut-être pour consoler et mettre à l'aise quelques consciences catholiques*, paraît aux lecteurs français à qui on l'explique, une subtilité misérable qui couvre un artifice. Bien loin de dissiper aucune des préventions auxquelles les catholiques sont en butte, elle les accrédite et les justifie: elle sert d'argument tout trouvé pour nous mettre les fers aux pieds et aux mains, puisque c'est la nécessité seule qui nous empêche d'opprimer par notre compte. Quand la contrainte est l'idéal et la liberté le pis-aller, il ne faut pas s'étonner qu'on prenne des précautions pour que nos espérances ne se réalisent jamais, et que nous soyons toujours réduits à la résignation. J'avoue n'avoir pas un mot à répondre à ceux qui me pressent avec cette dialectique, et voilà pourquoi je ne me crois plus en état de diriger un journal religieux et politique. L'hypothèse est excellente à pratiquer, détestable à défendre. *Trouvez bon que je me réfugie dans la pratique en détournant mes yeux d'une thèse à laquelle on peut arracher ma soumission, mais pour laquelle je ne puis trouver ni un argument dans ma raison, ni un sentiment dans mon cœur*<sup>131</sup>.

A fronte delle condanne di Roma e di questi profondi dissensi in seno alla redazione, il «Correspondant» sembrava destinato ad abbandonare del tutto, almeno per qualche tempo, ogni velleità di discussione dottrinale o teologica, relativamente al tema della libertà religiosa e della libertà in senso lato. Questa, in effetti, fu la linea informalmente adottata dai redattori

---

<sup>130</sup> Montalembert a Foisset, 7 febbraio 1865, ivi, 34 J 86, s.n. Montalembert appariva nelle lettere del periodo colmo di una profonda amarezza personale, che trasmodava spesso in aperto risentimento. Egli non esitava, ad esempio, ad accusare la condotta di Pio IX, colpevole «de nous avoir livré à ces bêtes fauves», cioè agli intransigenti (cfr. Montalembert a Foisset, 14 gennaio 1865, *ibid.*, s.n.). «Je n'ai pas la prétention de juger la doctrine du pape – scriveva ancora –, mais je me crois très autorisé, *servatis servandis*, à juger sa conduite tout comme celle de ses prédicateurs bons et mauvais. Je trouve cette conduite *mauvaise*, injuste et ingrate, et je lui reprocherai toujours de ce que, ayant à choisir entre la *canaille* catholique et nous, il ait préféré cette canaille à des hommes tels que Dupanloup, Falloux, vous et moi» (idem, 17 gennaio 1865, *ibid.*, s.n.). E due mesi dopo egli qualificava il pontificato di Mastai Ferretti come «le plus malheureux, à coup sûr, de tous ceux qui ont existé depuis Alexandre VI» (idem, 3 marzo 1865, *ibid.*, n. 305). Nei mesi e negli anni successivi Montalembert continuò a ripetere, sempre in privato, di non poter accettare «le fanatisme théorique de la *Civiltà* ou du *Monde*» (Montalembert a Cantù, 10 settembre 1865, in *Carteggio Montalembert-Cantù, 1842-1868*, a cura di F. Kaucisvili Melzi d'Eril, Milano 1969, p. 226), né la «vaine casuistique sur la thèse et l'hypothèse» condivisa anche da alcuni dei suoi amici (idem a Foisset, 27 marzo 1867, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 381).

<sup>131</sup> Broglie a Foisset, 31 gennaio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie» (corsivi miei).

del periodico negli anni immediatamente seguenti alla *Quanta cura* e al *Sillabo*. Ma la rinuncia ad avventurarsi in delicate affermazioni di principio comportò anche la rinuncia a servirsi di quelle espressioni e di quelle parole che, per la loro ambiguità o per il loro evidente significato, si prestavano a evocare un'ideale socio-politico alternativo, se non apertamente opposto, rispetto a quello consacrato dalla tesi cattolica? In altre parole, l'omologazione del «Correspondant» alla linea intransigente, almeno sul piano teorico, comportò di conseguenza anche la preterizione più o meno totale di ogni riferimento positivo ai «principes de 1789» e ai valori dell'Ottantanove, in quanto espressivi di un ideale socio-politico rifiutato da Roma?

Sfogliando i numeri del periodico ci si rende facilmente conto che tali riferimenti, lungi dal cessare o dal rarefarsi, continuarono invece con la frequenza abituale. Già nel marzo 1865, ad esempio, Meaux, commentando il dibattito svoltosi al Senato sull'indirizzo e in particolare il discorso di Bonnechose, scriveva che «toutes les réclamations, toutes les apologies épiscopales qu'ont si heureusement couronné les sages explications du cardinal de Rouen» potevano riassumersi nell'ormai celebre passo dell'opuscolo di Dupanloup *De la pacification religieuse*, del 1844: «Nous acceptons, nous invoquons les principes et les libertés proclamés en 1789... Vous avez fait la révolution de 1789 sans nous et contre nous, mais *pour nous*, Dieu le voulant ainsi malgré vous»<sup>132</sup>. Nei mesi seguenti, fu invece Cochin, in due lunghi articoli di recensione all'opera *La réforme sociale en France* di Frédéric Le Play<sup>133</sup>, ad evocare il tema dell'Ottantanove e della sua eredità in termini apertamente positivi. Seguendo il pensiero di Le Play, ma smussandone certi toni contro-rivoluzionari<sup>134</sup>, Cochin non esitava infatti ad affermare che il secolo in corso «[valait] mieux que toutes les siècles antérieures» e, pur riconoscendone i limiti

---

<sup>132</sup> C. DE MEAUX, *La question religieuse au Sénat*, «Le Correspondant», 64 (1865), p. 459. Egli notava comunque, *en passant*, che «il n'était pas indispensable» di scomodare la *Déclaration* del 1789, come aveva fatto il porporato, «pour donner satisfaction au libéralisme du Sénat».

<sup>133</sup> Cfr. A. COCHIN, *La réforme sociale en France*, par M. F. Le Play, ivi, 65 (1865), pp. 82-112 e 348-75. I due articoli uscirono nel maggio-giugno 1865. Sui rapporti tra Le Play e gli ambienti cattolici cfr. J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris 1951, pp. 672-84, e M. BREJON DE LAVARNÉE, *Le Play et les milieux catholiques des années 1850 aux lendemains de la Commune*, in *Frédéric Le Play. Parcours, audience, héritage*, sous la dir. de A. Savoye et F. Cardoni, Paris 2007, pp. 159-80.

<sup>134</sup> Mentre Duroselle e altri studiosi hanno sottolineato in maniera piuttosto unilaterale il carattere contro-rivoluzionario della proposta riformistica di Le Play, soprattutto alla luce della ricezione estremamente positiva che essa incontrò negli ambienti cattolico-intransigenti e contro-rivoluzionari tardo-ottocenteschi, ricerche più recenti hanno sfumato questo giudizio, individuando un momento di transizione e di irrigidimento nel tornante 1870-71: «En 1864 – observe Jean-Luc Coronel de Boissezon – Le Play affirmait encore distinguer le bon grain de l'ivraie dans les principes de la Révolution française, approuvant ceux qu'il considérait, avec lucidité, comme dérivés de l'héritage religieux chrétien, tout en rejetant ceux qu'il identifiait déjà comme les fruits de l'«erreur fondamentale»: l'idée d'un «état de nature», où l'homme serait naturellement bon. Après le désastre de 1870-1871, le bilan se fait exclusivement négatif: la «négation du vice originel» est désormais nommée «le faux principe de 1789», tandis qu'apparaît la célèbre formule des «faux dogmes de 1789» pour désigner les idées qui en découlent»; J.-L. CORONEL DE BOISSEZON, *La réinvention du conservatisme. Le Play dans l'histoire des idées politiques*, in *Frédéric Le Play*, pp. 113-56; citazione a pp. 139-40. Cfr. anche BREJON DE LAVARNÉE, *Le Play*, pp. 159-60.

e la necessità di correggerli mediante una profonda opera di riforma (quella, appunto, proposta da Le Play nel suo libro), assolveva il «mouvement de 1789» da ogni responsabilità e lo presentava anzi come l'esito e l'inveramento del cristianesimo e dell'intera storia francese:

On regarde toujours le mouvement de 1789 comme le résultat des idées du dix-huitième siècle; c'est selon moi une profonde erreur. Ce grand mouvement est la suite et la conclusion de toute notre histoire; la philosophie du dix-huitième siècle est au contraire le produit passager d'une époque de corruption. *Les sociétés appartiennent désormais à 1789, c'est-à-dire à la cause de l'égalité civile, de la liberté religieuse et de la liberté politique; tous les principes de 1789 se réduisent à ces trois choses, rien de plus, rien de moins*; mais cette cause ne sera sauvée que lorsqu'on cessera de la rattacher aux utopies ou aux niaiseries qui n'ont rien de commun avec 1789 que la date.

Il y a dans les nations, depuis le christianisme, *et j'ajoute volontiers depuis 1789*, une sève intérieure de progrès moral, de développement matériel, d'accroissement de lumière et d'activité, qui les ferait grandir en tous les sens, si ce travail était compris et favorisé par les gouvernements [...].

E subito dopo presentava l'Ottantanove come l'epoca nella quale erano stati «*résolus* les plus grands problèmes, à savoir la liberté religieuse, la liberté politique, la liberté du travail, l'égalité civile»<sup>135</sup>. Certo, quello di Cochin era un contributo di natura essenzialmente politico-sociologica e non dottrinale, eppure era chiaro l'intento di promuovere un modello di società lontanissimo dalla tesi cattolica tracciata solo pochi mesi prima dalla *Quanta cura* e dal *Sillabo*, un modello che aveva nel 1789 il suo momento di formalizzazione storica, per quanto le sue radici fossero ricondotte più a monte nella storia e nelle tradizioni della Francia. Pur evitando riflessioni strettamente religiose, Cochin non temeva di ricollegare il «mouvement de 1789» ai valori profondi del cristianesimo e difendeva, sulla scorta di Le Play, l'opportunità di un regime di separazione tra Stato e Chiesa (pur non chiamandolo apertamente in quel modo), ritenendo preferibile la protezione del diritto comune agli ambigui compromessi del sistema concordatario. La linea teologico-politica del *Sillabo* appariva così, almeno su un punto, apertamente contraddetta:

*Tolérance*, au lieu d'*intolérance*, voilà l'esprit, et *indépendance* au lieu de *dépendance*, voilà le régime que M. Le Play souhaite à la religion dans notre pays. J'avoue que, pour mon humble part, je suis entièrement d'accord avec lui<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> COCHIN, *La réforme sociale*, rispettivamente pp. 83, 110 e 373 (corsivi miei). Altrove Cochin esaltava «l'admirable égalité introduite, à partir de 1789, dans les lois de la France, *égalité tellement fondée sur la raison, la justice et la nature* qu'on ne s' imagine même plus qu'elle ait pu ne pas exister et qu'elle ait tant tardé et tant coûté, tellement indestructible que les gouvernements se succèdent sans l'entamer, tellement désirable que les nations étrangères, bon gré, mal gré, l'imitent à l'envi»; ivi, p. 360 (corsivo mio).

<sup>136</sup> Cochin proseguiva: «Je regarde comme un axiome que la religion est utile à la société, et comme un autre axiome que la liberté est utile à la société et à la religion; j'en douterais pour la société, que je n'en douterais pas

La pubblicazione dei documenti pontifici sembrava quindi non aver dissuaso i redattori del «Correspondant» dal servirsi di una terminologia politica che evocava una “tesi” antitetica a quella intransigente, e in effetti di «principes de 1789» continuarono a parlare con una certa disinvoltura, dopo Cochin, anche Carné, Montalembert e altri<sup>137</sup>. Soprattutto, la *Quanta cura* e il *Sillabo* non sconsigliarono ai redattori del periodico, neanche a titolo temporaneamente prudenziale, di esprimere giudizi positivi sul movimento di idee iniziato nel 1789; non che le condanne pontificie imponessero ai fedeli un qualche obbligo formale in quel senso, ma era piuttosto evidente che, se le libertà moderne andavano viste solo come un fatto, una necessità contingente, una deviazione dall’ideale provocata da avvenimenti storici deplorevoli, riusciva arduo conciliare una sincera adesione alla “tesi” con il positivo apprezzamento degli avvenimenti storici (o quantomeno degli ideali) che avevano contribuito a impedirne l’integrale applicazione.

Nella sostanza, quindi, la linea del «Correspondant» rispetto ai «principes de 1789» non risultava cambiata a fronte delle condanne dell’8 dicembre 1864; a cambiare, però, era il piano su cui essa veniva posizionata e difesa. Pur senza accettare unanimemente – come avrebbe voluto Foisset – la distinzione tesi/ipotesi e la bontà ideale della tesi cara agli intransigenti e a Pio IX, i redattori del periodico cattolico-liberale erano comunque costretti ad abbandonare il terreno dottrinale su cui essi si erano collocati nei primi anni Sessanta, quando la questione romana aveva impresso al dibattito politico sulle libertà moderne un forte carattere religioso e l’incompatibilità tra l’organizzazione socio-politica dello Stato della Chiesa e i «principes de 1789» era stata strumentalizzata come una prova empirica dell’incompatibilità di quei principi con la dottrina cattolica. Il posizionamento “dottrinale” del «Correspondant», in realtà, si era nutrito di enfatiche dichiarazioni di principio più che di vere e proprie argomentazioni teologiche, come dimostravano i famosi discorsi di Malines di Montalembert, nei quali egli aveva precauzionalmente precisato di non voler parlare «en théologien», senza che ciò avesse comunque impedito che le sue affermazioni venissero deferite al S. Uffizio e disapprovate da

---

pour la religion. *Puissance morale, elle aspire à se répandre, et son empire est dans les cœurs bien ouverts, sa force dans la parole bien libre.* Je suis loin de vouloir juger ni de blâmer surtout l’ancien régime religieux de l’Europe; il a produit des fruits abondants; il est soutenu par de grands esprits et par de grandes raisons. Ne parlant que du petit coin du monde et du temps où je vis, je suis profondément uni à ceux qui désirent que la liberté de l’Eglise soit placée sous la protection des libertés générales; *ce régime me paraît, en théorie, le plus généreux, en pratique, le plus acceptable, et, au point de vue du simple intérêt, le plus sûr*; ivi, pp. 93-4 (corsivi miei).

<sup>137</sup> Carné, mantenendosi su un piano strettamente politico, criticava la pretesa di certo bonapartismo democratico di iscrivere il suffragio universale tra i principi del 1789; cfr. L. DE CARNÉ, *Le suffrage universel et la dictature*, «Le Correspondant», 65 (1865), pp. 690-705, in part. pp. 691-3. Montalembert, in una lettera spedita al padre Bernard Chocarne, autore del volume *Le R. P. H.-D. Lacordaire, de l’ordre des frères-prêcheurs. Sa vie intime et religieuse* (Paris 1866), e poi pubblicata sulla rivista, non temeva di esaltare l’amore per la libertà e l’«invincible attachement aux principes et aux conquêtes de 1789» di Lacordaire; cfr. «Le Correspondant», 67 (1866), p. 538.

Roma. Da questo punto di vista, dunque, abbandonare il terreno dottrinale significava soprattutto, per il «Correspondant», abbandonare il terreno «de l'alliance hautement professée de la religion et de la liberté» – come scriveva Broglie<sup>138</sup> – cioè quello della sintesi organica tra valori liberali e cattolicesimo, tra programma politico e fede religiosa. Le condanne della *Quanta cura* e del *Sillabo*, confermando e irrigidendo una tendenza dottrinale di cui si erano avuti chiari indizi già negli anni precedenti, sconfessavano così le velleità di teorizzazione dei cattolici liberali, il loro sforzo di conciliare «des principes de 1789 et la doctrine catholique», e li costringeva quindi a limitare l'espressione delle loro preferenze politico-religiose al piano dell'analisi storico-politica strettamente intesa. L'articolo di Cochin su Le Play mostrava che i redattori del «Correspondant» (o almeno i più convintamente liberali) non erano in fondo disposti a sacrificare all'intransigenza di Roma le loro convinzioni, seppur chiaramente sconfessate, ma, non essendo intenzionati ad alcuna rottura, preferivano rimodularle in termini meno compromettenti, in attesa di tempi migliori, e le riproponevano immutate in articoli di storia, di politica, di sociologia, nei quali potevano continuare a parlare in maniera sostanzialmente positiva di «principes de 1789» e di libertà moderne senza per questo chiamare in causa la teologia, né urtare frontalmente l'ortodossia intransigente codificata dalla *Quanta cura* e dal *Sillabo*<sup>139</sup>.

Questo slittamento non poteva che incidere sulla natura e le finalità del periodico, accentuando un processo di trasformazione già iniziato negli anni precedenti. Se Montalembert e compagni, rilevandone la direzione nel 1855, avevano inteso fare del «Correspondant» un organo di polemica religiosa, espressione di un programma coerentemente cattolico-liberale, e servirsene come strumento di lotta intra-cattolica, le condanne del 1864, colpendone i presupposti dottrinali e disaffezionando i suoi redattori più *engagés*, ridimensionarono notevolmente quel ruolo<sup>140</sup>. Mentre la redazione cambiava progressivamente “pelle” e nomi, il «Correspondant» acquistava sempre più la fisionomia di una rivista generalista e intellettuale – sul

---

<sup>138</sup> Broglie a Foisset, 12 febbraio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie».

<sup>139</sup> «Je compte user de toute ma liberté – scriveva Montalembert –, dans le *Correspondant* et ailleurs, en traitant d'histoire passée ou contemporaine, mais j'éprouve la plus vive répugnance à me laisser engager sur un terrain où je ne puis pas dire tout ce que je pense, et cela uniquement par donner la réplique à des gens comme ceux qui rédigent le [*Journal des*] *Débats* et le *Monde*». E aggiungeva che, se Cochin avesse voluto prendere in mano la direzione del periodico, egli lo avrebbe assecondato del suo meglio, ma solo «sur le terrain purement historique et politique»; Montalembert a Broglie, 18 novembre 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 457.

<sup>140</sup> Con una certa lucidità, Broglie constatava infatti che le condanne di Pio IX avevano minato in profondità, se non completamente distrutto, la legittimità di un partito cattolico-liberale in senso proprio, cioè di un partito che saldasse tra loro, come perfettamente compatibili, ideali politici e ideali religiosi: «L'encyclique, même commentée par Orléans, Blois, Strasbourg, Verdun, Amiens, Grenoble etc. me paraît laisser pleinement aux catholiques le droit d'être libéraux: chacun pour leur compte, dans leur parti et dans leur profession: elle a miné et ruiné le terrain catholique-libéral proprement dit»; Broglie a Foisset, 12 febbraio 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 104, fasc. «Broglie». (corsivo mio).

tipo della «Revue des deux mondes», con la quale aveva del resto in comune vari collaboratori<sup>141</sup> –, di una rivista, cioè, che senza rinunciare a difendere una linea politica e a rivendicare la sua matrice religiosa, esprimeva però un approccio culturalmente più eclettico e variegato, evitava accuratamente di porsi sul terreno dottrinale, relegava spesso le questioni d'attualità religiosa alla cronaca del mese e dedicava invece gli articoli principali a temi d'intrattenimento colto che potessero piacere a quella borghesia parigina che costituiva ormai la maggior parte dei suoi lettori. Montalembert caldeggiava particolarmente questo nuovo corso, che avrebbe voluto affidare a Cochin, ritenendo si dovesse «transformer le *Correspondant*, à l'aide même de l'encyclique, en *un recueil vraiment politique, social et même socialiste dans le bon sens du mot*, en faisant beaucoup de littérature, beaucoup d'histoire, beaucoup d'économie politique, beaucoup de correspondances à l'étranger (comme la *Revue générale* de Bruxelles), sans avoir l'air de toucher à la polémique passée ou présente entre catholiques»<sup>142</sup>. Ormai – era l'opinione del conte – «il ne s'agit que d'éviter le terrain de la théologie et de la polémique théologique, lequel n'intéresse plus que nos ennemis, sur lequel nous sommes sûrs d'être battus et où d'ailleurs notre public, loin de vous attirer, vous demande en grâce de ne pas le conduire»<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Del resto, fin dagli anni Quaranta, cioè dalla sua seconda rifondazione (1843), il «Correspondant» aveva espressamente cercato di imitare il taglio e la linea editoriale della «Revue des deux mondes», allora più marcatamente ostile agli uomini e alle battaglie del *parti catholique*, nel tentativo di far pervenire una voce cattolica negli ambienti del notabilato censitario e orleanista, come nota giustamente S. MILBACH, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris 2015, pp. 311-3.

<sup>142</sup> Montalembert a Cochin, 7 settembre 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458 (corsivo mio).

<sup>143</sup> Idem, 9 settembre 1865, *ibid.* (corsivo mio). Idee analoghe erano state espresse alcuni mesi prima anche da Meaux: «Sans doute il faut que notre revue soit désormais pas une revue religieuse professant la liberté, mais une revue politique se servant de la liberté pour défendre la religion quand elle est attaquée»; Meaux a Montalembert, 21 febbraio 1865, *ivi*, dossier nn. 552-3. La linea generalista assunta dal «Correspondant» nei tardi anni Sessanta fu rafforzata dal 1875 in poi, quando la direzione della rivista fu assunta da Lavedan; cfr. M. E. KENNY, *The 'Correspondant': Catholic Liberalism in the Cultural Press in Nineteenth-century France*, «The American Benedictine Review», 38 (1987), p. 252.

### 3. Ricondurre l'ipotesi nella tesi: la proposta intransigente di Emile Keller

#### 3.1 Un «catholique avant tout»: Emile Keller

Come si è visto, nei primi mesi del 1865 gli interpreti cattolici più autorevoli, da Dupanloup a Pie, a Bonnechose, avevano tutti insistito, pur con accenti e scopi diversi, sulla possibilità e sulla necessità di comporre le dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo* con le istituzioni moderne e i principî che le animavano, mediante un'opportuna distinzione tra livello teorico e livello pratico. Nell'estate del 1865 uscì però in Francia un'opera, di forte marca intransigente, la quale declinava in termini ben diversamente antitetici e conflittuali i delicati rapporti tra la dottrina della Chiesa, recentemente illuminata dalle condanne di Pio IX, e la modernità socio-politica, e proponeva ai cattolici, alla luce del *Sillabo*, un programma di riconquista della società contemporanea che tradiva una certa insofferenza per l'acquiescenza operativa insita nella distinzione tesi/ipotesi. Il titolo dell'opera, pubblicata tra luglio e agosto<sup>144</sup>, riassumeva emblematicamente i termini del problema: *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789* non costituivano solo i simboli delle due grandi forze a confronto (cattolicesimo e modernità post-rivoluzionaria), ma esprimevano anche i due poli valoriali tra i quali – come si mostrava nel corso dell'opera – i cattolici erano chiamati a operare una scelta di campo netta e senza compromessi<sup>145</sup>.

Autore del volume era Emile Keller, cattolico alsaziano, ex-deputato, allora poco meno che quarantenne (era nato nel 1828)<sup>146</sup>. Se le sue idee lo collocavano senza dubbio nel campo dell'intransigenza cattolica, egli non ne era però un esponente di spicco e anzi il suo percorso politico-religioso, almeno fino ai primi anni Sessanta, lo aveva spesso avvicinato agli ambienti e alle personalità del cattolicesimo liberale. Influenzato, come molti giovani cattolici, dalla predicazione appassionata di Lacordaire<sup>147</sup>, Keller si era affacciato alla vita pubblica all'indomani della rivoluzione del 1848, che aveva suscitato in lui qualche effimera simpatia repubblicana, ma se n'era presto allontanato, a causa del colpo di Stato del dicembre 1851, che egli accolse con freddezza e diffidenza. Cominciò allora a interessarsi alle questioni sociali, di cui

---

<sup>144</sup> Cfr. «Bibliographie de la France», 54 (1865), p. 357; la prefazione del volume fu pubblicata in anteprima su «Le Monde» il 27 luglio 1865.

<sup>145</sup> Cfr. *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou L'Eglise, l'Etat et la liberté*, Paris 1865.

<sup>146</sup> Su di lui cfr. il già ricordato GAUTHEROT, *Emile Keller*, e R. EPP, *Emile Keller*, in ID., *Figures du catholicisme en Alsace, 1789-1965*, Strasbourg 2007, pp. 211-5.

<sup>147</sup> Un'influenza, quella di Lacordaire, a cui Keller alludeva anche nel corso della sua opera, quando scriveva che il domenicano aveva condiviso le aspirazioni e le speranze di una gioventù desiderosa di libertà, esercitando su di essa «un immense ascendant»; cfr. KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, pp. 365-6.

continuò a occuparsi per tutta la vita, e si dedicò all'attività caritativa, entrando nella Società di S. Vincenzo de' Paoli<sup>148</sup>. La sua principale occupazione, nella fase iniziale della vita, furono comunque gli studi storici, ai quali Keller si applicò con zelo, pubblicando nel 1858 – quale unico frutto di quelle sue prime fatiche – una sintesi sulla storia di Francia, dall'antichità fino al presente<sup>149</sup>, che venne particolarmente apprezzata negli ambienti cattolico-liberali, da Lacordaire, Montalembert e soprattutto Gratry<sup>150</sup>. Il giovane trentenne appariva quindi sul finire degli anni Cinquanta come una personalità ancora piuttosto indipendente, «ni *Univers*, ni universitaire», come lo descrisse allora l'oratoriano<sup>151</sup>.

Nel 1859 Keller intraprese la carriera parlamentare: eletto nell'Haut-Rhin come candidato governativo, non tardò però a separarsi dalla maggioranza di fronte alla politica italiana di Napoleone III e divenne uno dei maggiori oratori dell'opposizione clericale al *Corps législatif* e uno dei più convinti difensori del potere temporale papale<sup>152</sup>, atteggiamento che gli procurò l'ostilità ministeriale e gli costò la rielezione nel 1863. A quelle date, Keller si era ormai sostanzialmente allineato alle posizioni intransigenti del «Monde» e veniva ascritto da Montalembert a quella «funeste école»<sup>153</sup>; nondimeno fece una certa impressione, soprattutto negli

---

<sup>148</sup> Cfr. M. BREJON DE LAVERGNÉE, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul au XIX<sup>e</sup> siècle. Un fleuron du catholicisme social*, Paris 2008, *ad indicem*. Keller divenne uno dei collaboratori del presidente Adolphe Baudon ed entrò a far parte del Consiglio generale della Società, dal quale fu però costretto a dimettersi nel novembre 1861 per la sua ferma opposizione alla politica italiana del governo, anche se allora pareva già essersi allontanato, probabilmente per i sopravvenuti impegni politici, dall'attività vincenziana; cfr. GAUTHEROT, *Emile Keller*, pp. 49-50, 108-14.

<sup>149</sup> Cfr. E. KELLER, *Histoire de France*, 2 voll., Paris 1859. L'opera uscì in realtà nell'ottobre 1858; cfr. «Bibliographie de la France», 47 (1858), p. 546.

<sup>150</sup> Il primo volume si apriva con una lettera di Lacordaire all'autore, nella quale il domenicano, pur dicendo di aver letto solo «la plus grande partie» del primo volume (che non arrivava fino agli avvenimenti più recenti), si mostrava soddisfatto del lavoro: «Il est fermement et sobrement écrit – scriveva –, plein de vues et d'inspiration. Le sentiment chrétien s'y entremêle admirablement à la trame des faits. Je ne me rappelle pas avoir lu un précis d'histoire qui m'ait autant intéressé et captivé»; KELLER, *Histoire de France*, vol. I, pp. V-VI. Montalembert, che conobbe di persona Keller nel gennaio 1859, trovava il libro «tout à fait supérieur au train ordinaire de ces genres d'ouvrages»; MONT., *Journal*, vol. VII, p. 39. Il più entusiasta fu Gratry, il quale scrisse a Dupanloup per sostenere la candidatura dell'opera di Keller al *Prix Gobert*, definendola «un consommé de science, de vérité historique et de bon esprit», «un chef d'œuvre» da adottare «partout dans l'enseignement»; Gratry a Dupanloup, s.d. [ma autunno 1858], in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gratry-Guizot», fasc. «Gratry». Dupanloup inserì l'opera di Keller tra le letture consigliate nella sua *Lettre de Mgr l'évêque d'Orléans à un membre de l'Académie de Sainte-Croix, sur les études qui peuvent convenir aux loisirs d'un homme du monde*, Paris 1863 (cfr. p. 46), ma il riferimento fu omissso nelle successive edizioni, dopo la pubblicazione del libro di Keller sull'enciclica e i principi del 1789. Sull'opera storica di Keller cfr. GAUTHEROT, *Emile Keller*, pp. 51-62.

<sup>151</sup> Gratry a Dupanloup, s.d. [ma autunno 1858], in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gratry-Guizot», fasc. «Gratry».

<sup>152</sup> Nel marzo 1860 Keller pubblicò l'opuscolo *L'encyclique et les libertes de l'Eglise gallicane*, in cui, prendendo spunto dall'enciclica di Pio IX *Nullis certe verbis* (18 gennaio 1860), difendeva la libertà e l'indipendenza del papa come baluardo dell'intero ordinamento sociale, minacciato dalla rivoluzione, e contestava l'uso particolarmente elastico che gli ambienti governativi facevano delle tradizioni gallicane per giustificare il ridimensionamento o l'eliminazione del potere temporale. La brochure trovò buona accoglienza anche sull'«Ami de la religion», dove fu positivamente recensita da Galitzin, il 27 marzo 1860.

<sup>153</sup> Cfr. GAUTHEROT, *Emile Keller*, p. 95.



ambienti cattolico-liberali, il discorso che egli tenne l'11 marzo 1862 davanti al *Corps législatif*, in cui, rilevando un'espressione del progetto di indirizzo allora in discussione, sostenne con enfasi che «la France est catholique et libérale, et c'est dire deux fois qu'elle n'est pas révolutionnaire»<sup>154</sup> – una frase che gli valse gli apprezzamenti di Foisset, Falloux e Montalembert e i rimproveri di qualche cattolico più rigoroso, contrariato dall'uso disinvolto di un aggettivo così ambiguo come «libéral»<sup>155</sup>. Insomma, al momento di dare alla luce il suo volume su *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, Keller appariva come una personalità ancora di difficile inquadramento, che si era distinta per il suo attaccamento alla S. Sede e al potere temporale, si era ormai saldamente inserita nell'orbita dell'intransigentismo cattolico, ma mostrava qualche residua simpatia liberale e non aveva mai fatto aperta e pubblica professione di idee anti-moderne. L'opera del 1865, quindi, non mancò di suscitare qualche stupore<sup>156</sup> ed ebbe il risultato di mettere ben in chiaro quali fossero le sue convinzioni in proposito.

### 3.2 Oltre i «principes de 1789»: ripensare una società cristiana per il XIX secolo

L'originalità dell'opera di Keller non stava tanto nella riproposizione, variamente modulata, dello schema interpretativo intransigente, quanto nella sua declinazione su un versante operativo e pragmatico fino ad allora scarsamente battuto dai pubblicisti intransigenti, inclini a definire astrattamente il loro ideale di *societas christiana* più che a cercare i mezzi concreti per poterla restaurare nel presente. Dal canto suo, Keller era animato da ben altri intenti e voleva fare non un'«œuvre théologique», che sarebbe stata estranea alle sue competenze e superflua, dopo i tanti commenti episcopali ai documenti pontifici, ma «un simple exposé politique et pratique». Emanando la *Quanta cura* e il *Sillabo*, Pio IX aveva infatti definito e affermato una volta per tutte la dottrina infallibile della Chiesa su tutte le principali questioni che toccavano i delicati equilibri sociali, politici, morali delle società moderne; le condanne papali, però, non erano «un exposé platonique de doctrines immuables, dont on pourrait librement et indéfiniment s'écarter dans la pratique, pourvu qu'on les respectât en principe», ma sollecitavano,

---

<sup>154</sup> *Annales du Sénat et du Corps législatif*. 1862, Paris 1862, vol. II, p. 119.

<sup>155</sup> Cfr. GAUTHEROT, *Emile Keller*, pp. 93-6. Montalembert, pur apprezzando il «discours vraiment éloquent et sobre de Keller», vi vedeva una conferma delle contraddizioni e delle debolezze degli intransigenti, costretti a «se placer sur le terrain de la liberté toutes les fois qu'ils veulent être écoutés ou applaudis; cette contradiction entre les paroles de Keller et les doctrines de son école mérite d'être relevée par vous»; Montalembert a Cochin, 12 marzo 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 458. Apprezzamenti per le parole di Keller anche in A. COCHIN, *La discussion de l'adresse*, «Le Correspondant», 55 (1862), pp. 621-2.

<sup>156</sup> Ancora due anni dopo, Montalembert non si capacitava della parabola seguita da Keller, «un homme de quarante ans – scriveva –, né dans une famille orléaniste, ayant été enthousiaste du P. Lacordaire, aussi étranger que moi à l'ancien régime, mêlé même un moment à la vie politique et devenu ce que vous savez»; Montalembert a Foisset, 17 maggio 1867, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451.

anzi obbligavano ogni cattolico a «travailler d'une façon pacifique et régulière, mais en même temps ferme et persévérante» all'attuazione pratica di quei principi<sup>157</sup>. All'adesione della coscienza doveva quindi accompagnarsi quella della volontà e dell'azione.

Keller si proponeva dunque di fondare sui documenti dell'8 dicembre 1864 una nuova politica cattolica, integralmente coerente ai principi della dottrina, ma per farlo era necessario sgombrare il campo da quei malintesi, pregiudizi, errori che ancora impedivano ai cattolici di svolgere nella società del loro tempo un'attività religiosamente coerente. Molti di loro, infatti, si erano lasciati sedurre dall'idea di conciliare la Chiesa con «le droit nouveau», cioè con l'ordinamento scaturito dalla rivoluzione francese, accettandone il presupposto secolarizzatore: i governi liberali, cioè, riconoscevano alla Chiesa libertà d'azione nel «domaine des consciences», a patto che essa non s'ingerisse in questioni politiche e riconoscesse «l'efficacité sociale des idées modernes, vaguement connues sous le nom de principes de 1789». Alcuni (cioè i cattolici liberali, che pure Keller non citava mai direttamente), scivolando lungo quella china, si erano lasciati convincere che, «à part quelques nuances, les principes de 1789 étaient de purs principes chrétiens, et qu'il serait habile de s'en emparer et de les amener graduellement et sans secousse à être reconnus et bénis par le Saint-Siège»<sup>158</sup>. L'intervento dottrinale di Pio IX aveva confutato «ces chimériques essais de transaction» e aveva indicato coraggiosamente alla società i suoi errori e i rischi che gliene derivavano, non temendo di attirarsi il risentimento dei falsi amici della libertà:

C'est là, s'écrie-t-on de toutes parts, la condamnation formelle et catégorique des principes de 1789. Ni dans l'encyclique, ni dans le *Syllabus*, il n'est question des principes de 1789, qui, *comme toutes les formules vagues, n'ont de valeur que par le sens qu'on y attache*. Certes, l'Eglise est loin de condamner les aspirations larges et généreuses qui marquent si bien la supériorité des temps chrétiens sur l'antiquité païenne. Mais ce qu'elle ne peut admettre, c'est de ne pas être elle-même à la tête de ce grand mouvement libérateur. Elle seule a pu réveiller au cœur de l'homme le désir du bien universel; elle seule peut le réaliser. Or, *que sont les principes de 1789 dans la pensée de leurs partisans?* Si ce n'est plus, comme chez ceux qui les ont rédigés, le progrès et la liberté sur les ruines de l'Eglise, *c'est du moins le progrès et la liberté en dehors de l'Eglise*. On voudrait bien se réconcilier et vivre en paix avec elle; mais on ne veut, à aucun prix, reconnaître ni sa vérité absolue, ni son autorité souverainement bienfaisante, ni *sa prééminence politique et sociale*. De là vient que les principes de 1789 servent de drapeau à tous ceux qui se disent eux-mêmes atteints et condamnés par Pie IX, et qu'en réalité ils sont la formule reçue et courante de la doctrine naturaliste opposée à la doctrine catholique<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Cfr. KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, pp. 4-5.

<sup>158</sup> Ivi, pp. 12-3 (corsivi miei).

<sup>159</sup> Ivi, pp. 16-7 (corsivi miei).

Per Keller – come per gli interpreti intransigenti del «Monde» – la *Quanta cura* e il *Sillabo* avevano dunque scavato una linea di demarcazione insuperabile tra la vera dottrina cattolica e i cosiddetti «principes de 1789», o meglio il pensiero razionalista, naturalista, rivoluzionario che si celava abilmente sotto la vaghezza di quel sintagma e il cui vero nucleo consisteva nella pretesa di disgiungere la verità politica da quella religiosa, di trovare l’una al di fuori dell’altra, cioè nella pretesa d’«organiser le gouvernement et la vie des sociétés en dehors de toute religion positive, d’après les seules lumières de la raison», negando «à l’Eglise le droit d’éclairer et de contrôler l’autorité politique, à l’Etat le devoir de protéger et de défendre la vérité catholique»<sup>160</sup>. Così, se la società moderna poneva la secolarizzazione della politica, della scienza, del lavoro come condizione prima e indispensabile del vero progresso, la Chiesa, esattamente all’opposto, vedeva in essa la negazione e la rovina della civilizzazione. Si trattava quindi di scegliere tra due dottrine che si volevano non meno infallibili e vere, ed era una scelta che, per la natura stessa delle questioni in gioco, non lasciava spazio a mezze misure e a distinzioni: o la verità era quella della Chiesa, e allora nessun progresso, nessun beneficio poteva essere conseguito al di fuori e senza di essa; oppure aveva ragione la società moderna, qualora fosse riuscita ad assicurare autonomamente agli uomini «une ère de puissance, de lumière et de véritable félicité»<sup>161</sup>, e allora Gesù Cristo non era Dio e la sua Chiesa nient’altro che un’istituzione umana. Comunque si risolvesse, quello scontro epocale imponeva di prendere nettamente posizione: o «être catholique avec Pie IX en rompant avec les illusions de son temps, ou bien garder ses illusions en cessant d’être catholique»<sup>162</sup>. Al fondo, Keller poneva all’origine di tutto una scelta teologica fondamentale: l’accettazione o meno della dottrina cattolica del peccato originale e della redenzione, dalla quale egli traeva, in sintonia con il pensiero intransigente<sup>163</sup>, un’antropologia profondamente pessimistica. Tutti gli errori dell’uomo erano l’esito di quella superbia satanica che lo spingeva a voler fare a meno di Dio, affidandosi solamente alle forze “naturali”, e la secolarizzazione moderna non era che la più compiuta traduzione sul piano socio-politico di quell’orgogliosa pretesa d’indipendenza<sup>164</sup>. L’intento che Keller si prefiggeva era

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 17 (corsivo mio).

<sup>161</sup> Ivi, p. 21.

<sup>162</sup> Ivi, p. 22.

<sup>163</sup> Com’è noto, la definizione del dogma dell’Immacolata concezione di Maria aveva la funzione di ribadire, nel sottolineare l’eccezionalità del privilegio mariano, la condizione di corruzione in cui si trovava l’umanità in seguito al peccato originale, delegittimando così alla radice le pretese di autonomia della ragione e della società moderna; non a caso, Pio IX pensò per un certo periodo di connettere la definizione del dogma a una solenne condanna dei principali errori moderni. A riguardo cfr. SANDONI, *Il processo redazionale*, pp. 28-31 e D. MENOZZI, *Contro la modernità politica. L’Immacolata concezione di Maria*, «Politica e religione», s.n. (2014), in part. pp. 154-61.

<sup>164</sup> Keller ritornava con grande insistenza, nel corso dell’opera, sul tema della «déchéance originelle»; cfr. ad esempio KELLER, *L’encyclique du 8 décembre 1864*, pp. 19, 34, 58, 78-9, 92, 199-200, 233 ecc.

dunque duplice: da una parte, provare la validità della tesi cattolica, servendosi di argomenti storici e analitici che si volevano ragionevoli, capaci cioè di convincere «tous les hommes de bonne foi»<sup>165</sup>; dall'altra, una volta liberato il terreno da dubbi e ambiguità, avanzare una proposta operativa che permettesse di calare la tesi nella realtà contemporanea e fornisse un'immediata traduzione pratica agli insegnamenti della *Quanta cura* e del *Sillabo*.

Suddiviso in ventidue capitoli, il volume di Keller si articolava di fatto in tre parti ben individuabili. Nella prima (capp. II-XI), egli si collocava sul terreno storico, a lui particolarmente congeniale, e ripercorreva a grandi linee la storia dell'Occidente cristiano dalla venuta di Cristo fino al 1789. Si trattava, per così dire, di una ricostruzione apologetico-retrospettiva: partendo dal presente, dall'accusa, tante volte rivolta alla Chiesa, di essere un elemento retrogrado e un freno al progresso della società umana, Keller si rivolgeva al passato per provare che quell'accusa non aveva alcun fondamento storico e che, all'opposto, la Chiesa era sempre stata l'unico motore di vera civilizzazione, promuovendo, fin dai tempi dell'Impero romano, una gigantesca opera di riforma politica, sociale e religiosa. Secondo lo schema interpretativo intransigente, Keller leggeva la storia umana come uno scontro immane tra due forze manicheisticamente contrapposte: il bene e il male, la Chiesa e lo Stato, la forza morale e quella materiale, la religione rivelata e il razionalismo. Tutti gli avvenimenti erano inquadrati e spiegati alla luce di quello scontro, e le loro cause ricondotte semplicisticamente al meccanismo primordiale del continuo sforzo delle passioni umane per liberarsi dal controllo dell'autorità divina<sup>166</sup>. Interpretate attraverso quelle lenti, le vicende dei primi diciotto secoli dell'era cristiana seguivano per Keller una grande parabola: prima ascendente, quando la Chiesa, operando nella società romana, aveva progressivamente riformato i costumi, le leggi, le istituzioni ed era così arrivata a subordinare alla propria autorità morale il potere statale, che sotto l'Impero pagano aveva raggiunto l'apice del suo dispotismo; quindi discendente, quando i sovrani temporali, dall'XI secolo in poi, si erano ribellati all'influenza della Chiesa e avevano cercato di riconquistare il terreno perduto, contestandone la sovranità e indebolendola con scismi ed eresie, attraverso un lungo processo culminato nella Riforma e nell'assolutismo regio d'*ancien*

---

<sup>165</sup> L'adesione alla tesi non doveva infatti essere per Keller un atto fideistico: «s'il faut être avec Pie IX pour rester catholique, ce n'est pas tout de se soumettre et d'accepter la vérité *les yeux fermés*, sans songer ni à l'étudier ni à l'appliquer. *L'adhésion du chrétien n'est pas une abdication ni un abaissement passif de sa raison*»; ivi, pp. 22-3 (corsivi miei). Questo aspetto del pensiero di Keller è rilevato anche da PH. LEVILLAIN, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au ralliement*, Rome 1983, pp. 168-9, che dedica diverse pagine all'analisi dell'opera di Keller, poi riprese in ID., *Révolution et contre-révolution: Emile Keller*, «Communio. Revue catholique internationale», 14 (1989), nn. 3-4, pp. 81-8.

<sup>166</sup> Talvolta Keller ricorreva quasi alla prosopopea, dando l'impressione di personificare le passioni umane e di farne i veri attori della storia, ad esempio quando scriveva: «De plus en plus réduites et domptées, *l'ambition, la volupté, l'avarice, rongeaient leur frein*, et enviaient tout bas la pâture si abondante dont Mahomet les avait dotées en Orient»; KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, p. 169 (corsivo mio).

*régime*. L'apice di quella parabola era ovviamente «la société chrétienne» medievale, «ou l'Etat dans l'Eglise», quando la Chiesa, con il concorso dei sovrani, aveva potuto svolgere al meglio e più compiutamente la sua opera salvifica, garantendo ai popoli la vera libertà. Occorre però precisare che, pur lodandola, Keller evocava la *societas christiana* medievale non come un modello perfetto, da trasporre *sic et simpliciter* nel presente, ma come una prova storica dell'azione benefica della Chiesa, di ciò che essa poteva costruire quando la società si sottometteva docilmente alla sua guida temporale, non meno che spirituale<sup>167</sup>:

Le Moyen-âge, avec ses mœurs rudes et si souvent cruelles, serait-il donc le type de perfection, auquel le Saint-Siège voudrait nous ramener? Non, certes, ce n'est pas à la barbarie qu'il nous convie, mais bien au contraire au respect de la vérité, qui a été assez puissante pour vaincre la barbarie. *Loin de nous faire reculer vers les ténèbres, il nous offre l'instrument de progrès qui a émancipé nos pères*, et qui, dans les temps les plus durs, a fait éclater des prodiges de générosité et de grandeur d'âme. Ainsi, pour peu qu'on ait étudié l'histoire, il est impossible de contester *les bienfaits de la souveraineté spirituelle*, qui a été au moyen âge le lien des peuples les plus belliqueux, la modératrice des races les plus violentes et les plus sanguinaires<sup>168</sup>.

La storia, apologeticamente manipolata, diventava così per Keller un serbatoio di “lezioni” che permettevano di dimostrare positivamente la sostanza degli errori condannati nella *Quanta cura* e nel *Sillabo* e di ripercorrere, lungo il corso dei secoli, la loro continua riproposizione e i danni che essi avevano sempre provocato. Poiché la storia forniva la risposta a tutti i problemi dei tempi moderni, bastava quindi conformarsi al suo insegnamento per capire in che modo risolverli: «Ainsi, bien avant l'Eglise, l'histoire a imprimé un stigmat ineffaçable aux erreurs radicales signalées par Pie IX. Il a été établi, de manière à n'en jamais plus douter, que là où, n'ayant aucun égard à Dieu, et étant elle-même sa loi, la raison est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal, elle est impuissante par ses forces naturelles à procurer le bien des hommes et des peuples»<sup>169</sup>.

Nella seconda parte (capp. XII-XVI) Keller si concentrava invece sull'analisi del fenomeno rivoluzionario e delle condizioni socio-politiche “moderne” che esso aveva imposto a

---

<sup>167</sup> «Cette époque est loin d'être le type de la civilisation parfaite, mais elle nous montrera comment a fonctionné, en un temps barbare et grossier, le seul véritable instrument de progrès et de réforme [la Chiesa], d'autant plus indispensable que les peuples sont plus avancés»; ivi, p. 70. Al tempo stesso Keller condannava la teocrazia, che egli definiva come «l'absorption égoïste et hypocrite de tous les pouvoirs» all'interno di quello religioso, ma sosteneva, in maniera del tutto autoreferenziale, che la Chiesa fosse immune dal rischio teocratico, poiché essa si basava su una «religion révélée, non pas relativement, mais absolument vraie, [...] recevant de Dieu lui-même sa garantie d'infailibilité et d'incorruptibilité, et capable de corriger les abus des forces naturelles dans l'homme et dans l'Etat sans dégénérer elle-même en despotisme théocratique»; ivi, pp. 65-6.

<sup>168</sup> Ivi, pp. 156-7 (corsivi miei). Per Keller, il Medioevo cristiano restava comunque un «moment de pure et éblouissante splendeur»; ivi, p. 167.

<sup>169</sup> Ivi, p. 85.

quasi tutta l'Europa. Fedele, ancora una volta, alla linea intransigente, egli non faceva alcuna distinzione tra fase e fase, periodo e periodo della rivoluzione francese, presentandola come un blocco unitario. Essa, infatti, lungi dal costituire una reale cesura rispetto all'*ancien régime*, veniva vista come la prosecuzione di quelle stesse pulsioni d'insubordinazione alla sovranità della Chiesa che avevano progressivamente sfasciato la società cristiana medievale e spaccato l'unità confessionale; a cambiare erano semmai gli attori: se prima erano stati i re a cercare di confiscare porzioni sempre più ampie dell'autorità spirituale, ora erano invece i popoli a voler affermare orgogliosamente: «L'Etat, c'est moi!», attribuendo alla sovranità nazionale il diritto e il potere di definire la verità politica, che cessava così di dipendere da quella religiosa. Nella sua essenza, dunque, la rivoluzione francese era un fenomeno intimamente religioso e traeva la sua legittimazione dalla pretesa di sostituire la ragione, di cui la nazione si voleva organo unico e infallibile, alla fede; ne conseguiva l'odio implacabile dei rivoluzionari contro il cattolicesimo e la Chiesa, che essi cercarono in tutti i modi di distruggere, e la sostituzione della religione di Stato con un ateismo di Stato che, sotto il manto di un'ipocrita neutralità<sup>170</sup>, celava in realtà un'intolleranza feroce per quanti non professavano i suoi stessi principi.

Quello era, per Keller, «de véritable esprit caché sous le nom vague et nuageux de principes de 89»<sup>171</sup>, un sintagma di cui egli si serviva, più che per il suo effettivo contenuto<sup>172</sup>, per il valore simbolico che la società e l'opinione pubblica moderna gli avevano sempre più strettamente attribuito: nei principî del 1789 egli non intendeva colpire questo o quel diritto moderno, questa o quella libertà moderna, ma il “moloch” della Rivoluzione, dello spirito secolarizzatore, di cui essi erano la più compiuta incarnazione. Quei principî erano infatti il prodotto più alto dell'arroganza della ragione umana, che aveva preteso di sostituirsi alla religione nella costruzione di una società più giusta e più libera: di per sé, quindi, «de but [dei costituenti del 1789] était grand et généreux. C'était celui que l'Eglise avait poursuivi sans se lasser, et dont la société n'avait pas cessé de se rapprocher jusqu'à l'avènement de l'absolutisme moderne», ma esso si traduceva in un'azione sciagurata nella misura in cui «c'était en dehors du christianisme, en évitant avec soin de prononcer son nom ou d'invoquer son influence et en le remplaçant par les seules forces de la nature, que la raison prétendait faire le bonheur du

---

<sup>170</sup> «La neutralité [statale] elle-même n'est qu'une religion d'Etat dissimulée. Car, sans l'avouer, elle installe, peu à peu, celle qui consiste à n'en avoir aucune»; *ivi*, p. 372.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>172</sup> «On éprouve d'abord quelque embarras à résumer les actes et les lois où ces principes fameux ont laissé leur empreinte. Mais eux-mêmes ont eu soin de se formuler dans la Déclaration des droits de l'homme, document trop oublié, qu'il importe de relire et de méditer»; *ibid.* Se Keller non esitava a riconoscere nella *Déclaration* la formulazione esatta dei «principes de 1789», tanto da pubblicarne il testo in appendice al volume, subito dopo quelli della *Quanta cura* e del *Sillabo* (cfr. *ivi*, pp. 436-9), non spendeva però una parola per analizzare nel dettaglio il suo contenuto e i suoi articoli.

genre humain»<sup>173</sup>. Tra principî rivoluzionari e principî cattolici sussisteva quindi un'alterità insuperabile, proprio perché gli uni non erano, in fondo, che la versione secolarizzata degli altri<sup>174</sup>, e l'esperienza storica aveva dimostrato «non-seulement que *les principes de 1789 étaient contraires à la foi catholique*, et qu'ils étaient à eux seuls l'affirmation de presque toutes les erreurs signalées par l'encyclique, mais encore que, contraires aux lois de la nature, ils n'ont tenu aucune de leurs promesses, qu'ils n'ont fondé ni liberté religieuse, ni liberté politique, ni liberté sociale»<sup>175</sup>.

Fin qui, l'analisi. Nella terza e ultima parte (capp. XVII-XXI), l'opera acquistava invece un carattere più esplicitamente programmatico. Dopo aver esposto i mali e le contraddizioni di una società moderna che sembrava ormai costretta a scegliere tra il cesarismo e l'anarchia, dopo aver ricercato le origini di quei mali negli errori che si erano perpetrati e riprodotti, con forme e intensità differenti, nel corso dei secoli precedenti, Keller giungeva infine a proporre le proprie soluzioni per risolverli. O meglio, la soluzione non andava cercata, poiché essa era già sotto gli occhi di tutti i cattolici, e il papa l'aveva richiamata continuamente nel corso del suo pontificato e l'aveva ribadita nei documenti dell'8 dicembre 1864: la società poteva guarire e riprendere il cammino interrotto verso la vera libertà, la felicità e il benessere materiale solo accettando gli insegnamenti della Chiesa e sottomettendosi alla sua sovranità temporale, oltreché spirituale; la società, insomma, doveva tornare a essere cristiana non solo nelle coscienze, ma anche nelle istituzioni. Per Keller, quindi, il punto non era tanto trovare la soluzione, quanto definire gli strumenti più adatti per attuarla praticamente *hic et nunc* e non in un futuro lontano e indefinito. Come convertire la società contemporanea? Come applicare la tesi cattolica nella Francia del XIX secolo, senza doverla per questo riportare alle condizioni materiali del XII? In questo risiedeva la novità e la forza della proposta di Keller. Egli, infatti, criticava sia la posizione dei legittimisti, i quali si aggrappavano alla speranza che «un heureux hasard [la restaurazione borbonica] suffirait pour rendre à la société la paix et le bonheur des âges de foi», sia quella dei cattolici liberali, i quali, tentando di “cattolicizzare” i principî del 1789, pretendevano di «lier l'avenir de l'Eglise à celui d'une société qui marche à la vapeur, sans savoir où elle va» e speravano che, «se faisant quelque peu révolutionnaires dans leur vie publique, ils obtiendront des autres qu'ils redeviennent catholiques dans leur vie privée»<sup>176</sup>. Al contrario, Keller riteneva fosse possibile ricostituire una società cristiana con una serie di

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 199.

<sup>174</sup> «Où est – si chiedeva Keller – le révolutionnaire qui n'ait plus une goutte de sang chrétien dans les veines, et qui n'ait pas bâti sur un reste de catholicisme latent ses rêves et ses illusions?»; ivi, p. 51 (corsivo mio).

<sup>175</sup> Ivi, p. 201 (corsivi miei).

<sup>176</sup> Ivi, p. 325.

misure mirate che, a suo parere, avrebbero convertito l'essenza anti-cristiana delle istituzioni moderne, senza però stravolgerle e abatterle completamente.

La proposta di Keller, coerentemente agli assi lungo i quali egli aveva sviluppato la sua analisi, si articolava sostanzialmente su tre piani: sociale, politico e religioso. Quanto al primo, egli riteneva che la principale piaga del suo tempo, cioè la distruzione della piccola proprietà e lo sfruttamento del proletariato, “figlio” della rivoluzione<sup>177</sup>, da parte di un ristretto gruppo di capitalisti, si potesse risolvere solo mediante la sottomissione alla legge morale, che impone l'esercizio della virtù e della moderazione: l'operaio avrebbe così imparato a risparmiare, per ricrearsi una proprietà, unico mezzo di vera emancipazione, mentre il capitalista avrebbe rinunciato ad approfittare della sua posizione di forza per sfruttare la miseria altrui, accontentandosi di un giusto profitto e rifiutando di sottomettersi alle disumane leggi del libero mercato. Ma chi o che cosa poteva vincolare l'operaio e il capitalista a rispettare la legge morale se non la Chiesa, sola depositaria di quella verità religiosa dalla quale derivava la verità morale? Per Keller, quindi, l'unico modo per risolvere la questione sociale era che lo Stato lasciasse campo libero all'azione della Chiesa e di tutte quelle istituzioni cattoliche caritative e associative che potevano fungere da contrappeso al «capital égoïste»<sup>178</sup>. Tutto ciò non era però sufficiente: l'azione della Chiesa doveva essere sostenuta a livello istituzionale da una legislazione che, se da una parte impedisse gli abusi in materia di usura, aggio, speculazione, dall'altra favorisse attivamente la ricostituzione del tessuto morale lacerato. A tal proposito, Keller indicava allo Stato tre linee d'azione: 1) rafforzare la famiglia abolendo il matrimonio civile; 2) riportare tutti i livelli d'istruzione sul piano esclusivamente religioso e confessionale e rendere l'educazione primaria obbligatoria e gratuita; 3) ripristinare per legge l'obbligo del riposo domenicale.

Più confuse apparivano invece le idee di Keller sul versante politico. Partendo dall'idea che la politica si fondasse sull'autorità, «base qu'il [fallait] de plus en plus consolider et élargir, mais qui ne [pouvait] s'ébranler, sous peine de renverser tout l'édifice», e che la libertà politica consistesse nell'«avoir une part de cette autorité»<sup>179</sup>, egli riteneva che il governo ideale fosse quello nel quale tutte le opinioni, tutte le intelligenze, tutti gli interessi fossero rappresentati presso un'autorità centrale forte e salda: quella era l'unica «partie réalisable de la souveraineté

---

<sup>177</sup> « Bien loin de détruire le prolétariat, la Révolution l'a créé»; ivi, p. 251.

<sup>178</sup> Cfr. ivi, pp. 287-90. Keller pensava non solo a casse di risparmio, società di mutuo soccorso, opere di carità per sostenere gli indigenti, ma anche alle corporazioni professionali, che andavano create e rafforzate con vincoli religiosi. Che le corporazioni medievali costituissero per Keller un modello ideale, egli lo aveva già chiaramente espresso nell'articolo *Le travail païen et le travail chrétien*, «L'Ouvrier», 1 (1861-62), pp. 278-80.

<sup>179</sup> KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, p. 304.



nazionale»<sup>180</sup>. Ma affinché quel concorso generale al governo centrale (di cui non si chiarivano però le forme istituzionali) potesse realizzarsi proficuamente e gli interessi particolari si piegassero spontaneamente al bene comune, serviva «une force surnaturelle, servant de contre-poids et de régulateur à l'essor égoïste de l'activité humaine, une puissance morale organisée, enseignant à chacun ses devoirs et le respect des droits d'autrui»<sup>181</sup>; insomma, era necessaria la Chiesa, l'unica che poteva temperare e comporre tra loro monarchia, aristocrazia e «ce que la démocratie renferme de sérieux et de légitime»<sup>182</sup>. Questo coinvolgimento non richiedeva, però, per Keller, un totale stravolgimento delle istituzioni e delle costituzioni moderne, giacché egli era convinto che, «dans ce qu'ils ont de stable et de vital, *les gouvernements actuels, au lieu de s'appuyer sur les principes de 1789, en sont la négation formelle*»<sup>183</sup>. Nella fattispecie, in Francia bastava che il clero riacquistasse «sous une forme ou sous une autre» il ruolo che esso aveva svolto in passato nelle assemblee nazionali, per poter così «signaler tout ce qui, dans la législation, serait contraire à la morale, à la liberté religieuse, aux intérêts des pauvres et des faibles», e che si restituisse «au serment politique sa valeur religieuse». Nella visione di Keller, la ricristianizzazione delle forme di governo francesi non si collocava in un futuro astratto e remoto, ma appariva prossima, anzi imminente, tanto che egli scriveva che il potere tendeva ormai a ridiventare cristiano e «il [pouvait] l'être *d'un instant à l'autre*, sans modification violente aux constitutions modernes»<sup>184</sup>.

Quanto al livello religioso strettamente inteso, tutto stava nel rendere piena libertà alla Chiesa, poiché solo l'esistenza di una sovranità spirituale pienamente indipendente e operante sia all'interno delle singole nazioni che sopra di esse, a livello universale, poteva garantire la pienezza della verità (religiosa, sociale e politica) e, quindi, della libertà umana. Quella libertà si poteva ottenerla in Francia, per Keller, operando solo dei “piccoli” aggiustamenti alla legislazione vigente: abolire gli Articoli organici (conservando però il restante assetto concordatario), restituire personalità legale agli ordini religiosi, riconoscere agli ecclesiastici il diritto di possedere e infine convertire il loro «traitement» statale in «rentes sur l'Etat», rendendoli così

---

<sup>180</sup> Ivi, pp. 310-1. Nella visione di Keller, invero solo sommariamente abbozzata, il potere centrale (che egli immaginava in termini essenzialmente monarchici) doveva fungere non tanto da governante quanto da arbitro tra i diversi interessi contrapposti, anche perché lo Stato doveva ridurre al minimo le sue competenze, in favore di una forte decentralizzazione. Le simpatie legitimiste di Keller emergevano nondimeno quando egli scriveva che «c'est l'instinct de cette vérité [cattolica] qui donne au peuple ses tendances profondément monarchiques»; ivi, p. 310. Sull'anti-statalismo conservatore cfr. E. LAMBERTS, *La lotta con il Leviatano. Percorsi di un ordine politico conservatore in Europa (1815-1965)*, trad. it. di T. Montone, Soveria Mannelli 2016 [2011], in part. pp. 183ss.

<sup>181</sup> KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, p. 307.

<sup>182</sup> Ivi, p. 311.

<sup>183</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>184</sup> Ivi, p. 313 (corsivo mio).

proprietari invece che salariati. La Chiesa, però, non aveva solo il diritto di esercitare in piena libertà il suo apostolato, ma anche quello di essere protetta dagli attacchi che venivano portati contro i suoi ministri e la sua dottrina. Lo Stato era quindi tenuto a fornire un sostegno attivo alla verità e a riconoscere il cattolicesimo come religione ufficiale, pur tollerando – sull'esempio dello Stato pontificio – «l'exercice paisible du culte juif et du culte protestant»<sup>185</sup>.

Si giungeva così al culmine della proposta di Keller, che riassumeva e raccordava in sé tutte le altre articolazioni: la realizzazione della società cristiana passava necessariamente per l'unione istituzionale tra Stato e Chiesa, un'unione alternativa sia alla separazione secolarizzatrice rivoluzionaria, «situation chimérique, fausse, transitoire, profondément dangereuse, et menant fatalement à la servitude religieuse, politique et sociale»<sup>186</sup>, sia all'alleanza Trono-Altare d'*ancien régime*, nella quale il riconoscimento istituzionale del cattolicesimo era pagato a prezzo della subordinazione della Chiesa al potere monarchico. L'unione tra Stato e Chiesa doveva al contrario fondarsi sulla cointeressenza e sul reciproco scambio di servizi: «l'Etat a besoin de l'Eglise, seule capable de soutenir la morale publique et privée; et l'Eglise a besoin de l'Etat, pour assurer le paisible exercice de son culte et de ses vertus»<sup>187</sup>. Nel XIX secolo, però, quell'unione non poteva funzionare come nel Medioevo. Non era infatti più possibile perseguitare gli eretici o costringere al culto gli increduli; lo Stato doveva limitarsi a reprimere «l'hostilité ouverte et publique»<sup>188</sup> contro le cose sacre, lasciando che fossero la predicazione, lo zelo, l'insegnamento della Chiesa a riconvertire progressivamente gli increduli. Keller riteneva dunque che la legislazione francese vigente, se applicata rigorosamente, fosse sufficiente a tutelare la verità religiosa dagli attacchi, dagli oltraggi e dalle menzogne dei suoi nemici. Se era necessario una repressione attiva da parte dello Stato era semmai contro la massoneria e le società segrete, le quali erano i veri centri di diffusione delle «*pures formules de 1789*», cioè «la liberté et l'égalité natives de tous les hommes, la négation de la déchéance originelle, l'émancipation spontanée de l'humanité, la négation de toute autorité civile et spirituelle, et la fusion de tous les cultes en un vague et pauvre symbolisme»<sup>189</sup>.

Nonostante la volontà di porsi pragmaticamente nei confronti della società moderna, la proposta di Keller sembrava in realtà mancare molto della concretezza operativa che il suo

---

<sup>185</sup> Ivi, p. 381. Keller precisava subito dopo che ai dissidenti si dovevano lasciare «leurs droits civils»; ivi, p. 382. Se non faceva alcun riferimento al destino legale riservato al culto islamico, egli lasciava però intendere che in Algeria, per ovvi motivi, i musulmani avrebbero potuto continuare a seguire la loro religione; cfr. ivi, p. 297.

<sup>186</sup> Ivi, p. 351.

<sup>187</sup> Ivi, p. 377. Cfr. sul punto anche LEVILLAIN, *Albert de Mun*, p. 173.

<sup>188</sup> KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864*, p. 383.

<sup>189</sup> Ivi, p. 384 (corsivi miei).

autore avrebbe voluto imprimerle. Non che egli non precisasse, talvolta in estremo dettaglio, le misure istituzionali necessarie a ricostituire una società cristiana in pieno XIX secolo; esse però presupponevano preliminarmente, per poter essere realizzate, una trasformazione radicale dei sentimenti e delle idee allora dominanti nell'opinione pubblica francese ed europea, una trasformazione rispetto alla quale la ricetta di Keller non dava alcuna spiegazione. Le sue parole tradivano più di una volta una vaghezza e un'ingenuità a tratti disarmanti, descrivendo situazioni inverosimili e del tutto irrealistiche: egli scriveva di governi ormai prossimi a ritornare cristiani, di trasformazioni palingenetiche sul punto di compiersi, di grandi rimaneggiamenti istituzionali, ma non portava nessun elemento, nessun indizio a conferma del fatto che la società europea fosse davvero pronta ad accettarle. Ad esempio, quando Keller affermava che spettava «au pays et à l'Etat de reconnaître qu'il y a une vérité politique, et que cette vérité politique [...] n'a pas de plus solide appui ni de meilleur instrument de progrès que la vérité religieuse», non spendeva una parola per chiarire per quale motivo e in che modo lo Stato moderno, figlio ed erede della secolarizzazione rivoluzionaria, avrebbe dovuto compiere, da un giorno all'altro, un riconoscimento così cruciale. Poco prima scriveva, non meno anodidamente, che la propaganda empia e anticristiana sarebbe cessata da sola quando il popolo (entità indefinita quant'altre mai, ma abusata da Keller<sup>190</sup>) «sentira que toute diminution de la liberté de l'Eglise est une diminution de sa propre liberté»<sup>191</sup>. Ma chi o che cosa avrebbe fatto “sentire” quella verità a un popolo sempre più indifferente alla religione e lontano dalla fede? La scelta stessa del verbo («sentir») era del resto indicativa di un atteggiamento che preferiva restare allusivo piuttosto che entrare nel vivo dei problemi e proporre soluzioni concretamente operative. Lo stesso Keller pareva talvolta rendersi conto di questa difficoltà e infatti ammetteva a un certo punto che «pour opérer cette révolution [la ricristianizzazione della società], il ne faut ni changement d'institutions, ni changement de gouvernement: il suffit d'un changement d'esprit»<sup>192</sup>, ma non spiegava come si potesse operare davvero quella trasformazione. Del resto, nelle conclusioni egli sottolineava che, per ricostruire una società cristiana,

---

<sup>190</sup> Come molti intransigenti, Keller sembrava riporre grandi speranze in una non meglio precisata categoria sociale di “popolo”, la cui ingenuità, semplicità, purezza di costumi era contrapposta polemicamente alle *élites* depravate e libero-pensatrici. Il popolo era ancora «artiste et chevaleresque, comme l'étaient nos pères» e «il ne comprend rien ni au doute cartésien, ni au libre examen, ni à la balance des pouvoirs, ni au principe de non-intervention, en un mot à l'indifférence aristocratique ou bourgeoise, sous ses mille formes diverses. Il veut savoir ce qui est vrai et le croire, ce qui est beau et l'aimer, ce qui est bien et le faire»; ivi, p. 287 (corsivo mio). Quando però la nozione di popolo usciva dalla sua idilliaca vaghezza, allora la sua caratterizzazione appariva più realistica e ben diversamente connotata: il «peuple de Paris», ad esempio, costituiva «le type du prolétariat perfectionné, imbu des toutes les idées modernes, dégagé de tout patronage et de toute autorité, livré sans défense et aux provocations d'un luxe effréné, et à la contagion des utopies politiques et sociales»; ivi, p. 252.

<sup>191</sup> Ivi, pp. 314-5.

<sup>192</sup> Ivi, p. 378.

non bastava dotarsi di una costituzione cristiana, non bastava riformare le leggi per renderle conformi alla legge divina: il cattolico che si cullasse in una tale convinzione «ne se tromperait pas moins que ceux qui ont cru décréter ces merveilles par la déclaration de 1791». Le leggi, infatti, non erano di per sé sufficienti se non si accompagnavano a una radicale conversione dei cuori e degli spiriti, e se i cattolici non si davano da fare per diventare forza di cambiamento: «Pour que le règne de la vérité soit réel, sérieux, durable, *il faut qu'à l'abri de la protection qui lui sera donnée les catholiques se dépensent, se dévouent, se sacrifient à son service*»<sup>193</sup>.

La forza della proposta dell'ex-deputato alsaziano non stava quindi nella sua praticabilità immediata, ma nel vigore volontaristico che la pervadeva e che doveva spingere i cattolici non a essere “uomini del loro tempo” (espressione che implicava l'accettazione più o meno convinta dei fondamenti anticristiani della società moderna), ma a operare “nel loro tempo”, cioè nelle istituzioni e nelle condizioni sociali del XIX secolo, per trasformarle e convertirle dall'interno, collaborando, fin dove lo consentisse la coscienza e l'ortodossia, con i governi<sup>194</sup>. L'azione non doveva però mai essere disgiunta dall'intransigenza dottrinale, cioè dal rifiuto totale, netto, insuperabile dei «principes de 1789», «idole vermoulue»<sup>195</sup>, simbolo dell'alterità rivoluzionaria rispetto alla verità cattolica. Keller riteneva infatti indegno di un vero cattolico l'atteggiamento di chi gridava «vive 89, sauf à interpréter à sa façon ses principes si élastiques et si goutés», poiché, al di là della colpevole ipocrisia e compiacenza verso «l'esprit du temps» che lo dettavano, nessuna reale convergenza, neanche minima ed estremamente circoscritta, avrebbe mai potuto operarsi tra quei principî e la dottrina cattolica, di cui essi non erano altro che la falsificazione, «la fausse monnaie». Al contrario, tutti i veri cattolici erano tenuti, conformandosi all'esempio e all'insegnamento di Pio IX e dei vescovi, a proclamare senza infingimenti le «grandes vérités catholiques», cioè gli anti-principî del 1789:

que les hommes et les peuples seront d'autant plus libres et plus unis qu'ils seront plus chrétiens; que le pouvoir vient de Dieu, et a droit au respect, tant qu'il n'a pas foulé aux pieds les engagements dont l'Eglise est le témoin; que la liberté consiste à pouvoir faire le bien; que la loi est l'expression de la justice éternelle, dans la mesure où elle peut être réalisée sur la terre, et qu'elle doit avant tout assurer le respect de la vérité religieuse, politique et sociale, base de toute liberté; enfin, que toute société dans laquelle l'indépendance et la liberté de l'Eglise n'est pas assurée, n'a ni constitution ni liberté dignes de ce nom<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 398 (corsivo mio).

<sup>194</sup> Cfr. ivi, p. 397.

<sup>195</sup> Ivi, p. 395.

<sup>196</sup> Ivi, pp. 393-4.

Basata su una nozione assoluta e totalizzante della verità<sup>197</sup>, l'opera di Keller non faceva in fondo che riproporre gli schemi e le categorie del cattolicesimo intransigente, declinandoli tutt'al più su un piano maggiormente operativo e pensandoli in rapporto alle condizioni del XIX secolo, ma lo faceva con una radicalità espressiva che, fino a quel momento, non aveva trovato eguali né sulla «Civiltà cattolica», né sul «Monde», né nei *mandements* dei vescovi maggiormente intransigenti. Libero da vincoli istituzionali, Keller metteva da parte ogni precauzione diplomatica, ogni cautela lessicale, e attaccava i «principes de 1789» frontalmente e con grande virulenza, senza concedere loro alcuna distinzione o attenuazione, staccando così in intransigenza sia gli articoli di Curci, che quelli di Morel, Coquille o Maumigny. Alla sua carica a fondo contro i «principes de 1789» dava ancor maggior risalto il fatto che Keller rinunciava a personalismi e ad attacchi diretti contro questo o quell'esponente del cattolicesimo liberale, cosicché tutta la sua *vis polemica* poteva concentrarsi sul sintagma e sul suo contenuto valoriale.

Proprio per questo, pur non evocandola mai espressamente, Keller rifiutava di riconoscere il valore operativo della distinzione tesi/ipotesi (non quello dottrinale, però, avallato da Roma), poiché essa gli pareva legittimare l'acquiescenza dei cattolici rispetto alla società moderna e ai suoi contro-valori, smorzando così il loro attivismo. Al contrario, la consapevolezza della verità (cioè della tesi) imponeva al cattolico di agire decisamente per conformare ad essa la realtà esistente (cioè l'ipotesi): come il conservatore, il cattolico doveva rispettare le leggi e le istituzioni vigenti, poiché «il [valait] mieux les améliorer que de les renverser», ma come il rivoluzionario, egli non doveva essere «jamais satisfait du présent, il [était] convaincu qu'il y [avait] toujours à faire et pour le bonheur de son pays, et pour celui de l'humanité tout entière»<sup>198</sup>. Quella di Keller voleva quindi essere una proposta alternativa rispetto alla distinzione tesi/ipotesi nel rispondere alla questione di come mettere in atto gli insegnamenti della *Quanta cura* e del *Sillabo* nel quadro della società moderna: non si trattava di distinguere teoria e prassi, continuando a vivere in pace in una società anti-cristiana, ma di trarre forza dall'ortodossia e dalla verità per mettere radicalmente in discussione i fondamenti valoriali di quella

---

<sup>197</sup> Per Keller, riconoscere la verità cattolica non era il risultato di una ricerca, spesso tormentata e complessa, della coscienza umana, ma di un'adesione quasi meccanica: «Si la révélation est vraiment divine, et partant vraie et nécessaire comme elle l'affirme, elle doit avoir un caractère de certitude tel qu'elle soit accessible à tous les esprits de bonne volonté, et qu'une fois en sa possession, l'homme ne puisse la rejeter que par un acte coupable et par un étrange abus de sa liberté»; ivi, p. 151 (corsivo mio). Allo stesso tempo, poiché la verità non poteva essere che una, essa doveva riguardare non solo i destini soprannaturali dell'uomo, ma anche ogni aspetto della vita politica, sociale, economica. Keller non si limitava quindi a rivendicare l'esclusività della verità cattolica sul piano dottrinale, ma pretendeva che il riconoscimento di quella esclusività trovasse consacrazione pubblica e tangibile nell'adesione di tutto il consorzio umano, in ogni sua articolazione («du pouvoir, comme [...] des citoyens»), a quella verità. Era quindi impensabile e sommamente erroneo, nell'ottica intransigente, che un cattolico, il quale accettava che la verità professata dalla Chiesa fosse *la* verità, cercasse di sottrarre ad essa una qualsiasi articolazione della vita umana, individuale e collettiva; cfr. ivi, pp. 216-7.

<sup>198</sup> Ivi, p. 323.

società e cercare di trasformarli. Da questo punto di vista, dunque, la proposta di Keller era profondamente e apertamente contro-rivoluzionaria<sup>199</sup>, nella misura in cui egli attaccava alla radice la legittimità e la bontà delle trasformazioni intercorse dal 1789 in avanti, pur riconoscendo che la loro genuina origine ideologica andava ricercata più a monte, nel processo di ribellione alla Chiesa iniziato dalla fine del Medioevo. Di certo egli non intendeva la contro-rivoluzione come un ritorno all'*ancien régime*, di cui egli stigmatizzava i limiti e le colpe, bensì come un ritorno a un modello autentico e integrale di società cristiana. Proprio per questo l'opera dell'alsaziano esercitò grande influenza sulla generazione di cattolici uscita disorientata dalla catastrofe politico-religiosa del 1870-71 (come Albert de Mun, René de La Tour du Pin e altri), anticipando alcune delle istanze di "modernizzazione anti-moderna" che vennero poi riprese e sviluppate dalla democrazia cristiana intransigente sotto la Terza repubblica<sup>200</sup>.

### 3.3 Una risposta senza domanda? Le reazioni alla proposta di Keller

Nel 1909, Prosper Keller, figlio di Emile, nell'introdurre la terza edizione di *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, affermava che, all'epoca della sua prima uscita, l'opera era stata colpita da una «conspiration du silence», che le aveva distolto l'attenzione del grande pubblico e l'aveva votata a una sostanziale irrilevanza<sup>201</sup>. Se si può convenire sul fatto che il

---

<sup>199</sup> Nella sua tesi su Albert de Mun, Levillain sostiene che «jamais le livre qu'il [Keller] a consacré au *Syllabus* de 1864 n'a été qualifié de contre-révolutionnaire» e lascia intendere che Keller non accettasse quella categoria, sulla scorta di una sua lettera del settembre 1878, in cui egli metteva «en garde Albert de Mun, après le discours de Chartres, contre l'équivoque fâcheuse à laquelle pouvait prêter le mot de "contre-révolution"», suggerendogli di «resserrer sa pensée sur le thème d'une exaltation de la société»; LEVILLAIN, *Albert de Mun*, p. 164. In realtà, nella lettera in questione, Keller non respingeva ma anzi approvava la frase pronunciata da Mun («Nous sommes la contre-révolution irréconciliable»), limitandosi a ritenere necessaria «une explication, à savoir que vous n'êtes pas l'*ancien régime*, la monarchie quasi païenne d'avant 1789. [...] *Ni ancien régime, ni Révolution* mais la *société chrétienne*, voilà la vraie devise»; il testo della lettera in CH. MOLETTE, *Albert de Mun, 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique*, Paris 1970, pp. 182-3; citazione a p. 182 (Lo stesso Mun, del resto, non esitò a far propria la distinzione di Keller, riproponendola pubblicamente e quasi alla lettera, nel discorso tenuto alla Camera il 16 novembre 1878; cfr. *Discours du comte Albert de Mun, député du Morbihan*, vol. II, Paris 1888, pp. 289-90). Si può quindi, senza cadere in inutili schematismi, iscrivere il pensiero di Keller nel filone della contro-rivoluzione cattolica – di una contro-rivoluzione intransigente, beninteso –, tanto più che la sua opera contribuì, nel solco della *Quanta cura* e del *Sillabo*, a radicalizzare la postura cattolico-intransigente contro l'Ottantanove. Del resto, proprio nella «distance entre le mythe d'un retour au passé et le diagnostic de la révolution comme époque irréversible» si situava «la contradiction de fond de la position contre-révolutionnaire»; M. BOFFA, *La contre-révolution, Joseph de Maistre*, in *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, ed. by F. Furet and M. Ozouf, Oxford [etc.] 1989, p. 292.

<sup>200</sup> Sulla matrice intransigente della seconda democrazia cristiana cfr. J.-M. MAYEUR, *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne* [1972], in ID., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986, pp. 17-45. Rispetto agli sviluppi di fine secolo, il Keller del 1865 ammetteva la modernizzazione più sul piano economico-materiale (capitalismo, industria, progressi tecnologici) che su quello politico, essendo ancora legato a un'ottica monarchico-legittimistica. Sulla distinzione modernità/modernizzazione cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa e la modernità, «Storia e problemi contemporanei»*, 26 (2000), pp. 7-24.

<sup>201</sup> Poco prima di morire Keller preparò una terza edizione del suo lavoro sulla *Quanta cura* e i «principes de 1789» (una seconda era stata edita nel 1866, senza modifiche), lasciandola pressoché immutata e aggiungendovi solo un post-scriptum e un capitolo su «Le Syllabus de Pie X», cioè sull'enciclica *Pascendi* contro il modernismo

libro dell'ex-deputato alsaziano non incontrò, nel 1865, una visibilità mediatica particolarmente accentuata, essa non fu comunque inferiore a quella normalmente ottenuta dalle opere del suo genere (se si eccettuano quelle che portavano la firma accattivante di Veuillot), e il libro non passò certo così inosservato da non suscitare reazioni tangibili nell'opinione pubblica cattolica più avvertita<sup>202</sup>.

Se il «Monde» fu, comprensibilmente, il primo organo di stampa ad annunciare l'uscita dell'opera, pubblicandone per intero l'introduzione, il 27 luglio 1865, Keller non voleva però che le sue idee trovassero circolazione solo negli ambienti intransigenti: la sua intenzione era di rivolgersi a tutti i cattolici, superando etichette e distinzioni divisive, e di riunirne le forze – ovviamente sull'unico terreno possibile, cioè quello dell'intransigentismo – per lavorare alla grande missione di ricristianizzazione della società che Pio IX aveva indicato alla Chiesa con i documenti dell'8 dicembre 1864; proprio per questo, Keller aveva cercato di evitare il più possibile attacchi diretti e personali contro i cattolici liberali. Forte di quella precauzione, egli scrisse quindi ai primi di agosto a Cochin, inviandogli una copia dell'opera e chiedendogli di recensirla sul «Correspondant»<sup>203</sup>. La richiesta mise in fibrillazione la redazione del periodico: se il comitato direttivo quasi al completo (Falloux, Broglie, Foisset, Montalembert) e il segretario Lavedan inclinavano più o meno nettamente per non fare alcun cenno all'opera, Cochin, pur avendo personalmente declinato la richiesta di Keller, era convinto che il «Correspondant» non dovesse adottare la tattica ingiusta seguita dalla stampa intransigente, la quale aveva sistematicamente ignorato le pubblicazioni cattolico-liberali, e potesse quindi dedicare un articolo bibliografico all'opera in questione, affidandolo magari alla penna attenta e misurata di Meaux, senza con ciò compromettersi né esporsi eccessivamente. Non che Cochin fosse più indulgente degli altri redattori nei confronti dell'opera; al contrario, egli si riteneva «peut-être celui auquel les idées de Keller répugnent le plus»<sup>204</sup> e ne prendeva nettamente le distanze:

Il [Keller] installe *une Eglise de fantaisie au sein d'une histoire de fantaisie*, il condamne l'homme à être perpétuellement en nourrice, et la société en tutelle. Notre divin, sage et bon Maître serait descendu du ciel

---

(8 settembre 1907). L'edizione "aggiornata" uscì postuma, per la cura del figlio, con il titolo: *Les Syllabus de Pie IX et Pie X et les principes de 1789*, Paris 1909; citazione a p. VI.

<sup>202</sup> La seconda edizione fu inoltre tradotta in tedesco e pubblicata a Magonza, con l'autorizzazione dell'autore, per i tipi di Franz Kirchheim, l'editore usuale del vescovo Ketteler; cfr. E. KELLER, *Kirche, Staat und Freiheit, oder, Die Encyclica vom 8. December 1864 und die Prinzipien von 1789*, Mainz 1866. La traduzione è anonima.

<sup>203</sup> Rivolgendosi a lui personalmente, Keller sperava forse di far leva sulla domestichezza e la familiarità che lo univano a Cochin, con cui aveva lavorato a stretto contatto nel Consiglio generale della Società di S. Vincenzo de' Paoli e poi nel comitato di S. Pietro.

<sup>204</sup> Cfr. Cochin a Falloux, 13 agosto 1865, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-72)*, édition établie et annotée par J.-L. Ormières, Paris 2003, p. 241.

en terre pour placer les arts, les lois, les sciences, les lettres, l'esprit humain tout entier, sous la clef du clergé, sans composer d'anges ce clergé, et un homme pourrait se lever sur la planète et, considérant tous les autres hommes, il aurait le droit de dire: «Dieu m'obéit et ce troupeau m'appartient», au lieu de se borner à ces humbles paroles: je suis un pêcheur, serviteur de Dieu et des hommes, chargé de garder sans y porter la main la Vérité que Dieu a faite et que les hommes ont connue. *L'Eglise n'est plus notre mère, elle est une souveraine détrônée, qui prétend remonter sur un trône supérieur à tous les trônes, et Rome est la Rome antique, surmontée d'une croix.* Plus les hommes font de progrès et se montrent dignes de la liberté, moins elle leur doit appartenir. [...] Non, non, telle n'est pas l'œuvre du Fils de Dieu et la sainte Eglise à laquelle je crois n'est pas ce fantôme présomptueux. L'histoire et l'Evangile donnent un démenti à ces inventions<sup>205</sup>.

E tuttavia Cochin mostrava di nutrire «beaucoup d'estime et d'affection» per Keller<sup>206</sup> e non nascondeva di aver apprezzato alcun capitoli del suo libro, il quale offriva qua e là «des pages très remarquables, vivantes, animées»<sup>207</sup>. Sebbene Cochin non precisasse ulteriormente i suoi cauti apprezzamenti, non era difficile capire quali parti dell'opera potessero aver suscitato il suo interesse: quelle in cui Keller attaccava lo sfruttamento capitalistico dei lavoratori, l'avidità delle élites economico-finanziarie, l'abbruttimento delle masse proletarie, l'ingiustizia di un sistema produttivo sempre più disumano; insomma, quella sensibilità cattolico-sociale che animava la proposta, pur irriducibilmente teocratica, del teorico alsaziano. Quelle poche affinità non bastavano però a rendere consigliabile un intervento del «Correspondant»: questo, almeno, era il parere espresso alla quasi unanimità dal comitato di redazione, tanto più che lo stesso Meaux, chiamato in causa da Cochin, si schierò nettamente per il silenzio, ritenendo «impossible de parler sans abdiquer implicitement, si nous n'élevons pas d'objections, ou sans soulever une polémique qu'il ne dépendra ni de nous ni de M. Keller lui-même d'arrêter. Notre intérêt suprême à cette heure – era il suo mantra – consiste à éviter ces débats théoriques»<sup>208</sup>.

Era però Montalembert a esternare – rigorosamente per lettera – la vena più polemica e acrimoniosa nei confronti dell'opera di Keller. Attento lettore del «Monde», fin dal 27 luglio egli aveva potuto conoscere, almeno sommariamente, e stigmatizzare il «manifeste inconcevable contre la société moderne et son incompatibilité absolue avec la doctrine catholique»<sup>209</sup>. «Voilà le vrai commentaire de l'Encyclique – scriveva a caldo a Broglie – tel qu'on l'entend à

<sup>205</sup> Cochin a Montalembert, 11 agosto 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 459 (corsivi miei).

<sup>206</sup> Cochin a Falloux, 13 agosto 1865, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin*, p. 241.

<sup>207</sup> Cochin a Montalembert, 11 agosto 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 459.

<sup>208</sup> Meaux a Foisset, 18 agosto 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 115, fasc. «Meaux».

<sup>209</sup> Cfr. le sue annotazioni sulla stampa intransigente in ADCO, *Montalembert*, dossier 577, *sub data*.



Rome et tel qu'on voudrait le faire accepter en France, comme au Mexique»<sup>210</sup>. La repulsione era tanta che, in un primo momento, Montalembert non volle neppure leggere fino in fondo l'opera: «Je ne veux pas lire le reste: je n'ai que trop lu de *ces monstrueuses folies*; cela m'a gâté le sang». E continuava: «Ce livre est un grand attentat contre la paix et la liberté des catholiques comme nous: le silence est toujours permis quand on est comme nous, à la fois disgraciés, enchaînés et dépouillés. Mais ce qui est impossible, à mon sens, c'est de parler autrement qu'avec l'accent de l'indignation et de la réprobation, si on parle»<sup>211</sup>. Anzi, se non fosse stato che la redazione del «Correspondant» aveva deciso di evitare polemiche con gli intransigenti, Montalembert sarebbe stato il primo a «lever la massue plus ou moins lourde de [sa] plume pour écraser cette odieuse fantasmagorie»<sup>212</sup>. Alla fine il conte non poté far a meno di leggere integralmente il libro di Keller, riempendolo di sottolineature e di annotazione a lato, «griffonnées [...] dans une espèce d'agitation fiévreuse produite à tour par l'envie et l'impossibilité d'en dire davantage sur les marges du volume, mais surtout par la conviction de l'inefficacité de toute protestation contre ce tissu d'extravagances»<sup>213</sup>. Non era stata però solo la curiosità a vincere la sua iniziale ritrosia, ma anche – e soprattutto – la sollecitazione di Dupanloup, il quale, venuto a conoscenza del tenore dell'opera, aveva deciso di scrivere a Roma per mettere in guardia la S. Sede contro l'esagerazione e la pericolosità delle teorie di Keller e per impedire che si concedesse loro una qualche forma di riconoscimento ufficiale, e aveva quindi chiesto a Montalembert di inviargli delle annotazioni a riguardo<sup>214</sup>. L'iniziativa fallì però ancora prima di iniziare: la lettera del vescovo di Orléans era appena stata inviata alla volta di Roma quando si venne a sapere che Pio IX aveva spedito a Keller un breve di felicitazioni, cosicché il prelado fu costretto precipitosamente a richiamare il suo corriere e a riprendere la missiva<sup>215</sup>. In realtà, il breve papale, datato 7 ottobre 1865, si limitava ad apprezzare genericamente i buoni intenti di Keller (insistendo in particolar modo sul fatto che l'autorità della Chiesa «n'agit pas seulement pour l'utilité de la religion, mais encore pour la défense et le progrès de la société civile»)

---

<sup>210</sup> Montalembert a Broglie, 29 luglio 1865, ivi, dossier. 457.

<sup>211</sup> Montalembert a Cochin, 16 agosto 1865, ivi, dossier 458 (corsivo mio).

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> Montalembert a Dupanloup, 13 novembre 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454.

<sup>214</sup> Cfr. Dupanloup a Montalembert, 16 settembre e 6 novembre 1865, ivi, dossier 456.

<sup>215</sup> Cfr. idem, 20 e 27 novembre 1865, *ibid.* Dupanloup si diceva comunque intenzionato a scrivere un'altra lettera «dans le même sens, mais pour leur [agli intransigenti] bien dire ce que je pense du livre. Je suis résolu à ne plus me rendre coupable de silence vis-à-vis d'eux», ma non sappiamo se la nuova lettera fu effettivamente inviata a Roma. Montalembert, dal canto suo, rimproverò al vescovo di Orléans di non tenersi sufficientemente aggiornato sull'andamento della stampa e gli consigliò quindi di incaricare qualcuno «de lire pour vous les journaux, et de vous rendre compte de ce qu'ils contiennent»; cfr. Montalembert a Dupanloup, 26 novembre 1865, ivi, dossier 454.

e non entrava minimamente nel merito della sua proposta<sup>216</sup>, ragion per cui gli intransigenti evitarono di sbandierarlo troppo (il «Monde» evitò persino di pubblicarlo) e i cattolici liberali lo subirono con ostentata ma rabbiosa indifferenza.

Nel frattempo, ben lungi dall'essere accolta con indifferenza, l'opera di Keller era stata segnalata e commentata da diverse riviste, francesi ed estere. Da parte cattolica, se il «Correspondant» si rifiutò di parlarne e la «Revue du monde catholique» dei fratelli Veuillot dovette suo malgrado esimersene, non potendo discutere di materie politiche, fu la «Civiltà cattolica» a farsi carico di pubblicizzare l'opera, nell'ottobre 1865, inserendone una recensione entusiastica nella rubrica *Rivista della stampa italiana*, riservata normalmente alle pubblicazioni in italiano: il libro del cattolico alsaziano meritava però quell'eccezione, dovendosi «ascrivere nel numero de' libri, per dir così, universali e cattolici»<sup>217</sup>. L'opera fu conosciuta anche in Belgio, dove, ad esempio, fu brevemente ma positivamente recensita sul supplemento bibliografico della «Revue générale», periodico cattolico nato dalle esperienze dei congressi di Malines del 1863-64 e a cui collaboravano anche cattolici liberali come Adolphe Dechamps<sup>218</sup>, e fu molto apprezzata dal neonato settimanale intransigente, «Le Catholique»<sup>219</sup>, mentre in Francia essa trovò qualche eco anche fuori dagli ambienti cattolici, in particolare sulla prestigiosa «Revue des deux mondes», che le dedicò nel dicembre 1865 delle pagine molto critiche, pur riconoscendone la serietà, e contribuì a darle un po' di notorietà nel grande pubblico borghese<sup>220</sup>.

Un altro episodio contribuì ad accrescere la visibilità dell'opera di Keller, richiamando su di essa l'attenzione dell'opinione pubblica, non solo cattolica. Nel settembre 1865 morì il

---

<sup>216</sup> Il testo del breve, in latino e in trad. francese, in E. KELLER, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, Paris 1866<sup>2</sup>, pp. V-VII; citazione a pp. VI-VII. Sulle reazioni cattolico-liberali cfr. Montalembert a Dupanloup, 26 novembre 1865, in ADCO, *Montalembert*, dossier 454, e Montalembert a Foisset, 28 novembre 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 335. Il conte attaccava duramente la tesi di Keller, avallata da Pio IX nel breve, secondo cui la fedeltà alla Chiesa di Roma avrebbe sempre comportato la maggiore prosperità temporale: «Malheureusement les faits démentent son affirmation sur la proportion qu'il établit entre la prospérité des nations et leur fidélité aux enseignements de l'Eglise. Sans doute les peuples chrétiens sont beaucoup plus heureux que ne l'ont été les peuples païens, mais les peuples catholiques sont certainement moins prospères que les peuples protestants».

<sup>217</sup> Cfr. «Civ. Catt.», a. VI, vol. IV (1865), pp. 327-36; citazione a p. 327.

<sup>218</sup> Cfr. la scheda dedicata all'opera, a firma di A.-G. D., in «Bulletin bibliographique et revue critique de la librairie et de l'imprimerie belges et étrangères», 1 (1865), pp. 201-3. Il primo numero della rivista, nel gennaio 1865, si era aperto con un articolo di Dechamps nel quale, pur aderendo alla *Quanta cura*, si ribadiva la necessità, per i cattolici belgi, di rimanere fedeli alla costituzione e ai suoi valori liberali, che non venivano ritenuti incompatibili con la tesi papale; cfr. *Situation politique de la Belgique. Les craintes et les espérances*, «Revue générale», 1 (1865), pp. 1-53, in part. pp. 27-40. La rivista non era comunque un organo cattolico-liberale *stricto sensu* ed esprimeva semmai la linea eclettica del moderatismo cattolico belga; non a caso l'anonimo recensore lodava soprattutto la moderazione con cui Keller esponeva e difendeva la verità cattolica.

<sup>219</sup> Cfr. CH. PÉRIN, *L'Encyclique du 8 décembre et le progrès social*, «Le Catholique», 1 (1866), pp. 59-64.

<sup>220</sup> Cfr. E. FORCADE, *Revue littéraire*, «Revue des deux mondes», 60 (1865), pp. 1082-4. Forcade lo descriveva come un «livre sérieux, convaincu assurément, très sincère, un peu lourd, un peu nuageux» ma accusava Keller di esagerare e di andare oltre la reale portata dell'enciclica e del *Sillabo*.

generale Christophe-Louis-Léon de Lamoricière, celebre non solo per la sua gloriosa carriera militare in Algeria sotto la monarchia di Luglio, per il suo impegno politico dopo il 1848 e la sua ferma opposizione al colpo di Stato del dicembre 1851, che gli costò un lungo esilio, ma soprattutto per aver assunto la guida dell'esercito pontificio nel 1860 ed essere stato sconfitto a Castelfidardo. Figlio della Bretagna monarchica e vandeana, nell'ultima parte della sua vita Lamoricière era approdato su posizioni politiche legittimiste (dopo aver nutrito idee orleanistiche e repubblicane) e si era riavvicinato alla fede e alla pratica religiosa. Alla sua morte, quindi, la memoria del generale fu oggetto di un'aspra contesa tra quei cattolici e legittimisti liberali che ne volevano fare un campione del moderatismo politico-religioso e dell'anti-bonapartismo, e quei cattolici intransigenti che intendevano invece esaltare in lui il modello del perfetto vandeano, cattolico in tutto e per tutto con il pontefice e monarchico con il legittimo erede dei Borbone, nonché l'acerrimo avversario dei «principes de 1789»<sup>221</sup>. Le posizioni dei primi trovarono espressione soprattutto nell'articolo necrologico pubblicato da Montalembert sul «Correspondant» nel settembre 1865<sup>222</sup> e, ancor più, nel discorso funebre che Dupanloup fu invitato a pronunciare a Nantes il 17 ottobre 1865, nei quali Lamoricière era descritto come un difensore della libertà, un sostenitore della libertà dei culti (correttamente intesa, *ça va sans dire*), insomma un «esprit chrétien libéral»<sup>223</sup>.

Il fronte "interpretativo" opposto era guidato proprio da Keller, il quale, per l'attività svolta nel comitato di S. Pietro in favore dei volontari pontifici e per i rapporti avuti con il generale in quell'occasione<sup>224</sup>, fu incaricato dalla vedova Lamoricière, con grande scorno di Corcelle, di redigerne la biografia, per così dire, ufficiale<sup>225</sup>. La tesi di Keller non poteva essere

---

<sup>221</sup> Del primo gruppo, oltre a Montalembert, Dupanloup, Falloux e altri, faceva parte anche Corcelle, cugino della vedova del generale, il quale sosteneva con forza che Lamoricière fosse stato sempre «un modéré» e che quindi sarebbe stato «faux et impopulaire [...] l'encadrer dans une légende vendéenne»; Corcelle a Dupanloup, 7 novembre 1865, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Conestabile-Courteilles», fasc. «Corcelle».

<sup>222</sup> Cfr. CH. DE MONTALEMBERT, *Le général de La Moricière*, «Le Correspondant», 66 (1865), pp. 1-22, in part. pp. 18-9: «Essentiellement moderne aussi d'allures, d'idées, de convictions, n'ayant rien de renfrogné ou de suranné dans sa religion, voulant mettre au service du vieux droit et des vieilles croyances toutes les ressources de la civilisation moderne qu'il connaissait et qu'il appréciait mieux que personne; enfin, resté libéral en dépit de tant de mécomptes, de tant de déceptions, de tant de criminelles folies commises au nom de la liberté; libéral plus modéré certes et plus pratique qu'aux jours de sa jeunesse, mais libéral, quoique soldat [...]: il pensait comme la nouvelle génération, il trouvait la liberté chose si belle et si bonne qu'il l'eût acceptée franchement, cordialement, de quelque main qu'elle fût donnée» (corsivi miei).

<sup>223</sup> Cfr. F. DUPANLOUP, *Oraison funèbre du général de La Moricière, prononcée dans la cathédrale de Nantes, le mardi 17 octobre 1865*, Paris-Orléans 1865, in part. pp. 19 («pour lui la liberté des cultes n'était pas la promiscuité des cultes, ni l'indifférence en matière de religion») e 26-7. Lettere e materiali vari relativi alla preparazione di questo discorso sono raccolti in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Lacroix-Larrivé», fasc. «Sur Lamoricière», e in BNF, *Dupanloup*, NAF 24711, cc 437-534.

<sup>224</sup> Cfr. in proposito GAUTHEROT, *Emile Keller*, pp. 72-3, 115-8 e *passim*.

<sup>225</sup> Questa biografia fu completata ed edita solo un decennio più tardi: E. KELLER, *Le général de La Moricière, sa vie militaire, politique et religieuse*, 2 voll., Paris 1874.

più netta e radicale: dall'Algeria a Castelfidardo, passando per le barricate parigine nel giugno 1848, Lamoricière aveva sempre combattuto per la vera civilizzazione cristiana contro la Rivoluzione, e, dopo essere ritornato alla pienezza della fede, era diventato un cattolico intransigente, lontano da compromessi e cedimenti liberali, e si era sottomesso totalmente e senza restrizioni mentali ai documenti dell'8 dicembre 1864. A sostegno della sua tesi, Keller poteva portare una lettera che Lamoricière gli aveva spedito nell'agosto 1865, nella quale gli esprimeva i suoi apprezzamenti per il libro sui principî del 1789: «Vous avez déchiré – scriveva il generale – tous les voiles et vous marchez franchement dans le sentier de la vérité. [...] Plus tard on adoptera peu à peu vos appréciations, vos jugements, qui, *sauf quelques restrictions que je vous signalerai*, me paraissent profondément justes»<sup>226</sup>. La lettera fu prontamente comunicata al vescovo Pie, il quale, per rettificare l'immagine troppo liberale fornita da Montalembert e Dupanloup, volle tenere anch'egli un'orazione funebre in onore di Lamoricière, nella cattedrale di Poitiers, il 5 dicembre 1865<sup>227</sup>.

Tutto il suo discorso si incentrava in effetti sulla religiosità del defunto e in particolare sulla sua fedeltà incondizionata all'insegnamento dottrinale di Roma<sup>228</sup>: quel Lamoricière che nella giovinezza e per buona parte della vita adulta era rimasto lontano dalla Chiesa e aveva seguito l'andamento confuso degli effimeri ideali del suo tempo (sansimonismo, monarchia costituzionale, repubblica) costituiva per Pie «l'un des types les plus expressifs de la génération présente», ragion per cui la sua conversione in «chrétien complet» andava proposta come modello ed esempio per tutti<sup>229</sup>. Pie insisteva soprattutto sul fatto che Lamoricière non si era limitato a un'adesione superficiale e meramente esteriore al cattolicesimo, bensì, cogliendo la vera essenza della fede, aveva cercato di capire in che modo l'insegnamento cattolico potesse «encore être appliqué efficacement aux lois et aux institutions sociales»<sup>230</sup>. La *Quanta cura* e il *Sillabo* erano arrivati, appena pochi mesi prima della sua dipartita, proprio per illuminarlo su quel punto e indicare, a lui come a tutti gli altri cattolici, quale strada bisognasse seguire. Il vescovo di Poitiers citava allora per intero la lettera d'approvazione inviata a Keller, la quale

---

<sup>226</sup> Lamoricière a Keller, 9 agosto 1865, edita in KELLER, *Les Syllabus de Pie IX et Pie X*, p. 354 (corsivo mio).

<sup>227</sup> In realtà Pie, su richiesta del vescovo di Angers Angebault, avrebbe dovuto tenere un discorso funebre a Louroux-Béconnais nel novembre 1865, ma declinò prontamente l'invito quando venne a sapere che Dupanloup avrebbe tenuto un analogo discorso a Nantes qualche settimana prima; cfr. L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, Poitiers 1886, vol. II, pp. 232-5.

<sup>228</sup> Cfr. *Eloge funèbre du général de La Moricière*, in *Œuvres de Mgr l'évêque de Poitiers*, vol. V, p. 492: «me proposant le bien spirituel de vos âmes [degli ascoltatori] plus encore que la glorification de notre héros, je me bornerai à faire sortir de quelques circonstances qui ont précédé sa mort des lumières et des leçons qui puissent éclairer et guider votre vie».

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 497.

costituiva ai suoi occhi una «profession de foi nette et catégorique» da parte di Lamoricière e cancellava «toutes les hésitations et les incertitudes antérieures qu'on pourrait alléguer»<sup>231</sup>. Pie si soffermava poi sull'opera di Keller, lodandola e sottolineando che, nonostante qualche imperfezione migliorabile, essa aveva un'«importance capitale» e meritava di attirare «l'attention de tous les hommes qui croient encore à l'autorité et à l'efficacité des enseignements de l'Eglise»<sup>232</sup>. E concludeva con una stoccata polemica chiaramente rivolta ai cattolici liberali:

Il serait par trop stérile de consacrer son épée, sa parole ou sa plume à la défense de la cause temporelle de la papauté, si, en abandonnant les principes fondamentaux du droit public chrétien, on enlevait à cette souveraineté son unique moyen comme sa principale raison d'être et de durer<sup>233</sup>.

L'approvazione pubblica da parte di uno dei prelati francesi più in vista contribuì sicuramente a rafforzare la visibilità dell'opera di Keller, soprattutto tra i lettori intransigenti e tra il clero. Essa non fu quindi coperta dalla coltre di silenzio e indifferenza di cui parlava il figlio di Keller nel 1909 ed ebbe anzi una certa diffusione, come si è cercato di mostrare. Ciò non toglie, però, che si possa ugualmente comprendere il senso di insuccesso che l'ex-deputato alsaziano provò davanti alle reazioni prodotte in Francia dalla sua proposta: l'opera fu sì letta e commentata, ma rimase sostanzialmente irrilevante e infruttuosa sul piano pratico, cioè sul piano che Keller aveva eletto a terreno privilegiato della sua azione e del suo apostolato intellettuale. *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, infatti, non era e non voleva

---

<sup>231</sup> Ivi, p. 499. Pie era infatti consapevole che Lamoricière non aveva nascosto dei dubbi circa l'opportunità dei documenti dell'8 dicembre 1864; se egli vi accennò nel suo discorso, fu solo per sottolinearne la marginalità: «Si des doutes d'opportunité, *suggérés du dehors*, se produisirent sur ses lèvres, ce fut sous la forme d'interrogation plutôt que d'objection»; ivi, p. 498 (corsivo mio). Pie affermava inoltre che Lamoricière avesse incoraggiato la pubblicazione dell'opera di Keller (ancor prima di averla letta), ma si tratta di un particolare che non è possibile confermare, tanto più che lo stesso Keller, nella biografia sul generale, non fa alcun riferimento né al suo libro né a quel presunto incoraggiamento.

<sup>232</sup> Ivi, p. 499.

<sup>233</sup> Ivi, pp. 499-500. Montalembert commentò con grande durezza l'orazione di Pie, non solo perché deformava ad arte l'immagine del defunto («On y voit que la vraie gloire de Lamoricière est, après quelque hésitation, d'avoir acclamé l'encyclique de 1864 et que le principal enseignement qu'il nous laisse est d'avoir annoté, compris et recommandé le livre de M. Keller»), ma anche perché costituiva la prova, se mai ce ne fosse stato bisogno, del disegno socio-politico intransigente, di cui l'opera di Keller era uno dei «manifestes»: «On fait en ce moment une tentative désespérée pour courber les chrétiens sous un joug insupportable. On prétend identifier avec les vérités éternelles la foi à des débris d'un ordre social à jamais détruit, que l'on nous donne pour les principes fondamentaux du droit chrétien, bien qu'il n'y en ait pas un mot dans l'Evangile. *Vouloir ainsi enchaîner à la mort la conscience et le salut des chrétiens*, c'est certainement une des entreprises les plus audacieuses, les plus dangereuses et les plus coupables dont l'homme ait offert le spectacle. Quel crime peut être plus grand que celui d'augmenter les obstacles que l'homme doit surmonter pour se sauver, *en assimilant aux préceptes divins des inventions purement humaines et des intérêts essentiellement temporaires ou temporels*. Le droit chrétien! qu'est-ce que c'est que cela? On peut tout au plus appliquer ce nom à un certain ensemble d'institutions qui ont régné, pendant un certain temps, chez certains peuples, comme le droit romain ou le droit féodal: mais *vouloir confondre ces institutions avec la loi de Dieu, c'est une ineptie et un sacrilège*»; Montalembert a Dupanloup, 9 dicembre 1865, in ANF, *Dupanloup*, AB XIX, 526 [microfilm], bobina 3 (corsivi miei).

essere tanto un'esposizione dottrinale, quanto un programma politico, attorno al quale raccogliere tutti i cattolici. Keller intendeva stimolare i suoi correligionari, se non a contestare radicalmente e ad abbattere dall'oggi al domani le istituzioni moderne, almeno a organizzarsi e a operare attivamente per trasformarle dall'interno. Tutto ciò, però, presupponeva non solo un'opinione pubblica cattolica politicamente coesa (mentre era allora divisa in tante correnti diverse e contraddittorie: bonapartisti, liberali, monarchici costituzionali, legittimisti duri e puri e così via), ma anche una struttura simil-partitica del tutto assente nella Francia di allora. Inoltre, Keller subordinava il mezzo (la forma istituzionale) al fine ultimo (la ricostruzione di una società cristiana), laddove negli stessi ambienti intransigenti (i più sensibili alla sua proposta), il mezzo (cioè la restaurazione monarchica) era ancora largamente ritenuto prioritario e indispensabile per raggiungere il fine. La stessa situazione politica francese del 1865, del resto, che vedeva il regime imperiale saldamente attestato sulle sue basi moderne e in evoluzione verso posizioni liberali, non sembrava sorridere al progetto di Keller e rendeva impensabile per molti cattolici una conversione cristiana dello Stato e dalla società che non passasse per una radicale riconfigurazione delle istituzioni e dei fondamenti costituzionali del paese, cioè, appunto, per la restaurazione della monarchia cristiana incarnata dal conte di Chambord. La proposta politica di Keller scontava così, da un lato, la sua eccessiva vaghezza, che rendeva difficile pensarne un'applicazione pronta ed efficace, e il suo formalismo, per cui si proponeva di mutare la cornice senza fornire una vera risposta al bisogno di trasformazioni più profonde<sup>234</sup>; dall'altro, un contesto nazionale che non sembrava lasciare margini, almeno per il momento, a un'azione concertata e unidirezionale dei cattolici.

L'apporto maggiore dell'opera di Keller al dibattito cattolico non risiedette dunque nel progetto politico – come avrebbe voluto l'autore –, quanto nella dimostrazione storico-apologetica della necessità di ripudiare ogni compromesso, valoriale ma anche linguistico, con il campo della Rivoluzione: poiché l'Ottantanove liberale, non meno che il Terrore giacobino e democratico, era stato una sciagura totale, avendo allontanato ancor più la società francese dal modello cristiano da cui essa aveva preso a separarsi nei secoli precedenti; poiché i «*principes de 1789*» formalizzavano una dottrina essenzialmente anti-cristiana, fondata su una nozione dell'uomo e della società diametralmente opposta a quella insegnata da Cristo e dalla

---

<sup>234</sup> Un punto, questo, rilevato criticamente anche da Forcade: «M. Keller se fait peut-être l'illusion qu'il aura guéri les maladies morales de notre temps, que notre monde sera sauvé parce que les articles organiques seront supprimés, parce que l'Eglise aura retrouvé des droits temporels, parce que les corporations auront reconquis leur toute-puissance, parce que l'Etat prêterà le secours de sa force et de ses lois à l'influence religieuse: il n'aura remédié à rien, il n'aura fait que restaurer très artificiellement un ensemble de choses qui a existé et qui a croulé devant les revendications de la conscience humaine pour ne laisser place qu'à la lutte des forces morales dans la liberté»; «*Revue des deux mondes*», 60 (1865), p. 1083.

Chiesa, i cattolici erano chiamati, per restare coerenti alla loro fede, a rigettarli e a condannarli senza esitazioni e mezzi termini. Da questo punto di vista, il merito precipuo dell'operazione intrapresa da Keller fu quello di aver saldamente connesso l'accettazione integrale e la lettura intransigente dei documenti pontifici dell'8 dicembre 1864 alla condanna dell'Ottantanove e della tradizione politica liberal-moderata che vi si richiamava.

Su quel piano, però, la "lezione" di Keller, esposta in maniera troppo prolissa e farraginoso nel suo libro<sup>235</sup>, venne rapidamente scalzata da formulazioni più incisive e accattivanti. Meno di un anno dopo l'uscita dell'opera di Keller e proprio in corrispondenza della pubblicazione della seconda edizione, vide infatti la luce una nuova brochure di Veuillot, intitolata *L'illusion libérale*. Riprendendo molti dei temi toccati da Keller<sup>236</sup>, l'ex-direttore dell'«Univers» attaccava in maniera molto più diretta e personale i cattolici liberali, negava che un cristiano avesse il diritto «non-seulement de créer, mais même d'accepter sans protestation un pouvoir qui se constituerait indépendant de Dieu», descriveva un mondo moderno in cui si affrontavano due forze irriducibili, la Rivelazione e la Rivoluzione, rispetto alle quali non vi poteva essere un «Tiers-Parti»<sup>237</sup>, e soprattutto attaccava le *chicanes* e le abilità dialettiche con le quali i cattolici liberali cercavano di rendersi accettabili gli «*immortels principes de 1789*» e di attenuarne la pericolosità<sup>238</sup>. Comunque si cercasse di camuffarli o di denominarli, quei principi si riducevano di fatto, per Veuillot, a un uno solo, essenzialmente anti-cristiano: «la sécularisation de la société»<sup>239</sup>. Come negli articoli del giugno 1857, Veuillot evocava la definizione

---

<sup>235</sup> Anche un lettore benevolo (e intransigente) come il vescovo di Angoulême Cousseau riteneva che il libro di Keller fosse «d'une lecture pénible, ici trop allemand par sa métaphysique, là trop oratoire et tendu. Avec ce riche fond de bonne doctrine, il aurait fallu la magnifique simplicité et la clarté radieuse du 5<sup>e</sup> Avertissement de Bossuet aux protestants»; Cousseau a Pie, 27 dicembre 1865, in *Correspondance de cardinal Pie, évêque de Poitiers, et de Mgr Cousseau, évêque d'Angoulême, 1849-1873*, Tours 1896, pp. 436-7.

<sup>236</sup> Veuillot aveva letto e apprezzato l'opera di Keller e riteneva che essa offrisse «un modèle de la polémique à établir sur ces graves sujets, soit avec ceux d'entre nous qui se croiraient encore indécis, soit contre certains adversaires dont la modération, sincère ou non, nous demande du moins des concessions. Ces concessions – précisava –, que nous n'avons pas le droit de faire, nous affaibliront sans même tenter ceux qui les demandent de bonne foi, et n'attireraient pas les autres»; Veuillot a Paul de Gerlache, 28 ottobre 1865, in VEUILLOT, *Corr.*, vol. XXII, pp. 364-5.

<sup>237</sup> Cfr. L. VEUILLOT, *L'illusion libérale*, Paris 1866, pp. 53-4 e 85.

<sup>238</sup> «Nos catholiques libéraux sentent le danger de la doctrine de 89; de là ces distinctions par lesquelles ils s'efforcent d'en détourner la conséquence pratique, et de composer un 89 particulier qui les fasse suffisamment révolutionnaires, et qui les laisse pourtant catholiques»; ivi, p. 139.

<sup>239</sup> Cfr. ivi, pp. 135-6. Veuillot ribadiva questa idea anche in un articolo del 1868, dove affermava: «Ce que la Révolution est devenue, ce qu'elle est aujourd'hui, n'a plus qu'un caractère et ne peut plus porter qu'un nom: l'antichristianisme. [...] s'il existe des esprits qui se soucient peu des doctrines plus ou moins libérales, compilées et ramassées sous le titre mystérieux de 89, ce sont les révolutionnaires d'à-présent. Ils ne demandent plus des réformes: les réformes sont faites, elles sont dédaignées. Ils ne connaissent et n'admettent qu'un principe de 89: l'exclusion du christianisme; et pour que cette exclusion soit certaine et définitive, ils exigent la refonte totale de la société humaine dans un creuset qui n'y laissera plus aucun élément chrétien»; L. VEUILLOT, *Les titres de la dynastie napoléonienne* (3<sup>e</sup> article), «L'Univers», 5 aprile 1868 (corsivi miei).

di Cousin secondo il quale i «principes de 1789» consistevano nella sovranità nazionale, nella giustizia e nella carità civile, ma non lo faceva per provare che quei principî, essendo in fondo ben più antichi del 1789, potevano essere accettati dai cattolici, se non li si erigeva in dogma: al contrario, questa volta la definizione del filosofo eclettico veniva utilizzata per smascherare «l'arcano de 89» e mostrare che il suo vero contenuto era altrove – nella secolarizzazione, per l'appunto – e che ogni sforzo per attribuire ai principî del 1789 un significato diverso era solo un inganno e una colpevole manipolazione. Veuillot, dunque, alla luce della *Quanta cura* e del *Sillabo*, respingeva una volta per tutte le cautele e le distinzioni che lui stesso aveva avanzato quasi dieci anni prima e individuava nel rifiuto categorico dei principî e dell'esperienza storica dell'Ottantanove un requisito indispensabile per dirsi davvero cristiani, un marchio indispensabile di ortodossia. La tesi era quella di Keller, ma Veuillot l'esponeva e la divulgava con una forza sintetica e una vivacità polemica che mancavano all'opera dell'alsaziano, la quale non poté che esserne offuscata, finendo in secondo piano.



CAPITOLO IX  
VERSO IL CONCILIO  
RIPENSARE L'OTTANTANOVE TRA PASSATO E PRESENTE  
(1865-70)

**1. La lenta decantazione di un approccio cattolico-liberale all'Ottantanove**

Tra il 1865 e il 1866, le opere di Keller e di Veuillot contribuirono dunque a definire e divulgare una lettura totalmente ripulsiva e condannatoria dell'Ottantanove e della sua eredità valoriale, una lettura che essi, forti dell'intransigenza papale, avevano cura di presentare come l'unica possibile per ogni vero cattolico: l'ortodossia cattolica, nell'ottica intransigente, pareva così imporre una postura non solo genericamente contro-rivoluzionaria (laddove per Rivoluzione si intendeva – come si è detto – la grande forza operante nella società in opposizione al cattolicesimo), ma anche, più specificamente, contro-ottantanovesca, cioè irriducibilmente contraria non solo alla fase democratico-giacobina della rivoluzione (al 1793, per intendersi), ma anche e soprattutto a quella borghese e monarchico-costituzionale, dato che erano stati proprio i membri della Costituente, sotto l'apparenza del loro riformismo moderato, ad aver fissato quei principî sovvertitori e anti-cristiani (i «principes de 1789», appunto) dai quali ebbe origine e si propagò la secolarizzazione rivoluzionaria. Per gli intransigenti, la rottura aperta e irriducibile con l'Ottantanove non aveva però solo un significato dottrinale, ma anche una precisa funzione politica, giacché mirava a delegittimare il liberalismo colpendolo nella sua stessa matrice storica e valoriale; il rifiuto dei «principes de 1789» costituiva il modo più diretto per rigettare le dottrine liberali, ponendo fine ad ogni ambiguità e cedimento cattolico verso di esse, e veniva presentato come la necessaria traduzione pratica della celebre ottantesima proposizione del *Sillabo*: il rifiuto papale di «sese conciliare et componere» con il liberalismo doveva comportare un analogo rifiuto da parte di tutta la Chiesa.

Direttamente colpiti da quella lettura intransigente, i cattolici liberali non fecero nulla per contestarla apertamente e nel merito, paralizzati dalla necessità di non esporsi in polemiche di principio, soprattutto su questioni così delicate, e dalla consapevolezza che, in fondo, la posizione degli intransigenti era condivisa, se non ufficialmente approvata, negli ambienti romani. Non per questo, però, i cattolici liberali rinunciarono a proporre un'interpretazione diversa e alternativa dell'Ottantanove, la quale, nella seconda metà degli anni Sessanta, venne

anzi strutturata e definita in termini sempre più precisi, soprattutto in diversi contributi pubblicati sul «Correspondant». Non si trattò – occorre chiarirlo fin dal principio – di un’opera consapevolmente e volutamente sistematica, tesa a elaborare una lettura specificamente cattolico-liberale dell’evento rivoluzionario, in contrapposizione a quella intransigente; tuttavia, l’insistenza e la frequenza con cui diversi collaboratori della rivista pubblicarono, nel giro di alcuni anni, articoli, opere, recensioni che toccavano questioni storiche inerenti alla rivoluzione permettono di cogliere l’esistenza e la persistenza di alcuni tratti interpretativi comuni e di intravedere la progressiva affermazione di linee e chiavi di lettura condivise. Sarebbe di certo improprio voler presentare questi spunti sparsi come un approccio storiografico all’Ottantanove compiuto, anche perché essi non trovarono mai una formulazione organica e non furono sempre pienamente coerenti; tuttavia essi testimoniano la permanenza di una sensibilità storica cattolico-liberale lontana e per molti versi irriducibile a quella intransigente, che merita qui di essere analizzata e compresa. Come si vedrà, si trattava di idee e interpretazioni che circolavano da tempo negli ambienti cattolico-liberali, ma che proprio allora, nel periodo del post-*Sillabo*, trovarono una più insistita discussione e sistematizzazione.

### 1.1 Une «œuvre purement politique»: ancora Carné sulla rivoluzione del 1789

Come si è visto nel secondo capitolo, verso il 1855 si era sostanzialmente affermata, in seno al gruppo cattolico-liberale, una lettura del fenomeno rivoluzionario che tendeva a scindere nettamente il 1789 dal 1793 e a distinguere, in seno all’azione dell’Assemblea costituente, la componente civile, essenzialmente positiva e generatrice dell’eredità sana dell’Ottantanove, da quella politica, deleteria nella sua eccessiva astrazione e radicalità (derivate dal filosofismo settecentesco) e quindi incapace di fondare qualcosa di realmente stabile e duraturo. Il maggior sostenitore di quell’interpretazione – lo si è visto – era stato Louis de Carné, il quale tra il 1847 e il 1852 l’aveva progressivamente messa a punto e si era impegnato affinché venisse accettata nella redazione del «Correspondant» e, in generale, negli ambienti cattolico-liberali. Non fu quindi un caso se, a distanza di circa dieci anni, fu proprio Carné a riaprire il dossier storico-politico sull’Ottantanove e a riproporre la sua lezione, seppur in una versione aggiornata e parzialmente modificata.

L’occasione gli fu fornita dalla pubblicazione di un articolo sulla «Revue des deux mondes», nel novembre 1863<sup>1</sup>, che egli inserì poi in appendice al suo volume *L’Europe et le Second*

---

<sup>1</sup> Cfr. L. DE CARNÉ, *La tradition constitutionnelle en France de 1789 à 1863*, «Revue des deux mondes», 48 (1863), pp. 37-61.

*Empire*, uscito a sua volta all'inizio del 1865. L'articolo era intitolato: *La tradition constitutionnelle en France de 1789 à 1863*<sup>2</sup>. Come nei suoi precedenti contributi, Carné prendeva l'Ottantanove come punto di partenza per un'analisi storico-politica di ampio respiro, che abbracciava tutto il periodo compreso tra il 1789 e il presente e si proponeva, mediante lo studio del passato, di fornire soluzioni e risposte alle problematiche attuali. La sua tesi, infatti, era che esistesse una tradizione costituzionale ininterrotta e sostanzialmente immutata, «dont la puissance se-rait irrésistible, si elle était mieux connue», la quale percorreva tutta la storia di Francia dalla fine del Settecento in poi e si fondava sulla continuità di fondo tra le aspirazioni del 1789 e quelle odierne: «Si l'on porte quelque liberté d'esprit – scriveva Carné – dans l'appréciation des faits innombrables écoulés depuis les élections pour les états généraux en 1789 jusqu'aux récentes élections de 1863, on se convaincra que *nos pères n'avaient pas, sur les questions constitutionnelles aujourd'hui controversées, un avis fort différent du nôtre, et que les vœux sont restés les mêmes dans des conditions et sous des formes très-différentes*»<sup>3</sup>. Bisognava pertanto ritornare alle radici, cioè all'Ottantanove, per cogliere l'essenza politica di quei «vœux» irrealizzati e comprendere le ragioni per le quali, a distanza di più di ottant'anni, essi continuavano ad essere disattesi<sup>4</sup>.

L'Ottantanove, dunque, o meglio «le mouvement de 89». Carné cominciava subito con una precisazione che poteva apparire scontata, ma non lo era sotto la penna di un cattolico: «Complément du travail accompli par les siècles au sein de l'Europe chrétienne, la Révolution française fut *une œuvre purement politique*, malgré les efforts puérils tentés afin de transformer le Jeu de Paume en Sinaï et de déguiser Mirabeau en Moïse». Pur professando «*les opinions religieuses les plus opposées*», gli uomini del 1789 non ebbero infatti mai «la prétention d'apporter au monde une solution nouvelle des grands problèmes élucidés par le christianisme» e anzi, se in un secondo momento la rivoluzione volle intromettersi nelle questioni religiose e invadere il sacro recinto della coscienza, ciò si verificò non in conseguenza, ma in violazione dei suoi principî originali<sup>5</sup>. In evidente contrasto con l'interpretazione intransigente, Carné rifiutava quindi di leggere la rivoluzione francese, almeno nei suoi moventi iniziali, come un sconvolgimento religioso, rivestito di un «caractère dogmatique»<sup>6</sup> e contrapposto al cristianesimo

---

<sup>2</sup> Cfr. ID., *L'Europe et le Second Empire*, Paris 1865, pp. 287-335. L'articolo, riedito senza variazioni, presenta solo un titolo leggermente diverso: *La tradition constitutionnelle en France depuis 1789 jusqu'au Second Empire*.

<sup>3</sup> Ivi, p. 289 (corsivi miei).

<sup>4</sup> Carné li riassume in questi termini: «[la France] souhaitait une monarchie héréditaire et constitutionnelle avec des élections, une presse et une tribune sérieusement libres, des finances fortement contrôlées, et surtout un pouvoir exercé par des ministres responsables»; ivi, p. 311.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 290-1 (corsivi miei).

<sup>6</sup> «Les deux cents curés – notava Carné – qui décidèrent la victoire de l'assemblée nationale par leur réunion aux députés du tiers état après la déclaration royale du 23 juin ne soupçonnaient pas qu'en prêtant le serment de donner une constitution à la monarchie, ils *protestaient contre la chute d'Adam*, et qu'ils préparaient, comme cela

e alla Chiesa. Non per questo, però, egli negava che quel fenomeno storico avesse avuto una considerevole «portée morale», cioè che fosse stato animato da un'ansia di rinnovamento e riforma che toccava non solo le forme istituzionali, ma anche, più in profondità, i costumi e le mentalità: il «mouvement de 89» aveva fatto «succéder tout à coup au régime fondé sur les accidents de l'histoire» una «rigoureuse géométrie sociale», presto imitata in tutta Europa<sup>7</sup>.

Non meno significativamente, Carné mostrava di considerare l'opera dell'Ottantanove come un tutto organico, in cui la componente civile (incentrata sul principio dell'uguaglianza tra tutti i cittadini) era «moralement inséparable» da quella politica (fondata sul principio della libertà e della partecipazione della nazione all'amministrazione e al governo). Carné sembrava quindi respingere, o almeno accantonare, la distinzione che egli aveva avanzato nel 1852 tra efficacia del portato civile rivoluzionario e inconsistenza di quello politico, prediligendo una lettura fortemente unitaria dell'eredità dell'Ottantanove, del tutto funzionale all'obiettivo politico che egli si proponeva nel 1863-65: richiamare, cioè, l'attenzione del governo imperiale sulla necessità di reintrodurre in Francia una piena libertà politica (fondata sul libero svolgimento delle elezioni e sull'introduzione della responsabilità ministeriale), presentandola come ineludibile complemento della libertà civile e come parte integrante dei «grands principes de 1789» rivendicati nell'art. 1 della costituzione imperiale.

Ce qui serait plus étrange – affermava nettamente Carné – ce serait la prétention de se couvrir du drapeau de 89 pour tronquer *des idées logiquement indivisibles*, ce serait surtout l'espérance de pouvoir appliquer à la famille les doctrines qu'on hésiterait à consacrer pour l'Etat. *Il n'a pas été difficile d'établir la connexité des idées qui se rattachent à la grande date de 89 dans l'ordre politique et civil*; il ne le sera pas davantage de prouver que depuis près d'un demi-siècle ces idées ont persisté dans la conscience publique à travers des transformations nombreuses et d'apparentes contradictions<sup>8</sup>.

I due piani (civile e politico) finivano dunque per sovrapporsi e confondersi nel quadro che Carné tracciava dell'opera positivamente fondativa dell'Assemblea costituente, articolato su quattro livelli: su quello strettamente politico, essa aveva definito la legge come espressione della volontà generale, stabilendo il diritto di tutti i cittadini di concorrere alla sua definizione mediante il voto dei loro rappresentanti e riconoscendo il principio della sovranità nazionale; su quello amministrativo, aveva riaffermato la libertà municipale, dividendo il paese in dipartimenti per vincere le resistenze dei parlamenti regionali e uniformare così l'amministrazione

---

a été doctement démontré, la réhabilitation de la chair, depuis dix-huit siècles opprimée par l'esprit»; ivi, p. 291 (corsivo mio).

<sup>7</sup> Ivi, pp. 291-2.

<sup>8</sup> Ivi, p. 299 (corsivi miei).

locale; su quello costituzionale, aveva tradotto negli articoli della *Déclaration des droits de l'homme* «l'esprit sincèrement libéral qui animait alors la nation» e «sa volonté formelle de restreindre la sphère des droits de l'Etat en élargissant successivement celles des droits individuels»; infine, su quello «moral», aveva fermamente proclamato «l'incompétence absolue de l'Etat en matière religieuse, incompétence qui demeure en effet la seule garantie possible de la liberté de chacun au sein des sociétés où l'unité de croyances a péri»<sup>9</sup>.

Carné, dunque, ascriveva tra le realizzazioni positive dell'Ottantanove non solo l'intero dettato della *Déclaration*, nella quale ravvisava l'espressione di un «esprit sincèrement libéral», ma anche il principio secolarizzatore che faceva dell'incompetenza statale in materia religiosa, e della conseguente libertà di coscienza e di culto, l'unica garanzia possibile della libertà individuale (anche se la precisazione «au sein des sociétés où l'unité de croyances a péri» sembrava far intendere che per Carné quel principio non valesse sempre e comunque, non fosse cioè di diritto naturale, ma si potesse applicare solo nei contesti di preesistente pluralismo confessionale). Egli si spingeva quindi molto avanti nell'apprezzare l'opera dei costituenti del 1789, molto più avanti di quanto non facessero o non fossero disposti a fare altri cattolici liberali, soprattutto in merito al valore della *Déclaration*. Ciò non impediva però a Carné di riconoscere le mancanze e le colpe della rivoluzione e di ammettere che, anche ai suoi inizi, vi erano stati crimini ed eccessi («Ces temps orageux furent féconds en grands crimes»). Egli, insomma, non era affatto disposto ad assolvere in blocco l'operato dell'Assemblea costituente, ma rifiutava di imputare i suoi errori e i suoi travimenti ai principî che essa aveva contribuito a stabilire; al contrario, quei principî «ne persistèrent que pour demeurer dans l'histoire l'éclatante condamnation de la conduite», e «les fautes de la Constituante n'enlev[èrent] rien à l'autorité de ses maximes»<sup>10</sup>. I principî del 1789, quindi, non solo non erano minimamente connessi alle successive degenerazioni democratico-giacobine, non avendo nulla in comune con quelli del 1793, ma non erano neppure responsabili degli errori dell'assemblea che li aveva proclamati<sup>11</sup>.

Del resto, la principale “colpa” dell'Assemblea costituente aveva ben poco a che vedere con la sostanza socio-politica di quei principî e veniva chiaramente individuata da Carné nella politica di riforma ecclesiastica che essa pretendeva imporre alla Francia dal 1790 in avanti. Le

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 298 (corsivi miei).

<sup>10</sup> Ivi, p. 296.

<sup>11</sup> «Bien loin que les doctrines de 89 aient jamais été funestes à la Révolution française, c'est de la dérogation à ces principes que sont issus, comme par une loi fatale, tous ses périls et tous ses malheurs; et l'on va voir que le soin le plus constant de tous les pouvoirs réparateurs a été de se prévaloir de ces idées puissantes, lors même qu'ils n'ont pas tardé à les enfreindre, tant ils leur ont reconnu de force et d'autorité»; ivi, pp. 304-5.

riforme, pur radicali, messe in opera dagli uomini del 1789 non avrebbero infatti mai suscitato una resistenza tale da impensierirli se essi, «par une élatante et à jamais funeste dérogation à [leurs] propres doctrines», non fossero venuti a «se heurter gratuitement et à plaisir la barrière des consciences»<sup>12</sup>. Era stata quindi la Costituzione civile del clero, sfidando la libertà religiosa iscritta nella stessa *Déclaration* del 1789, a provocare una sorta di cortocircuito valoriale all'interno del «mouvement de 89», mettendolo in contraddizione con i suoi principî e aprendo la porta a una contestazione violenta che, dal terreno religioso, si era poi facilmente propagata a quello civile e politico, dando origine a una spirale perversa di radicalizzazioni ed errori a catena.

Pur non separandosi nella sostanza da quella di dieci anni prima, la lettura dell'Ottantanove proposta da Carné nel 1863-65 mostrava quindi – come si è visto – delle significative rettificazioni. Due erano in particolare gli aspetti interessati. Da un lato, Carné insisteva con forza sul carattere esclusivamente temporale, cioè politico, della rivoluzione francese, e se nel 1852 constatava con rammarico e con un certo rimprovero l'assenza di «une inspiration religieuse» nell'opera dei costituenti del 1789<sup>13</sup>, alla metà degli anni Sessanta ascriveva invece a loro merito quell'assenza e imputava semmai alla loro successiva pretesa di uscire da quella giusta riserva l'origine e la causa della degenerazione; al tempo stesso, pur non rinunciando a fare un cenno all'ascendenza cristiana dei principî del 1789, Carné evitava di insistere troppo su quell'aspetto e preferiva semmai enfatizzare la decisa rottura socio-politica che la Costituente aveva operato rispetto all'*ancien régime*. Dall'altro lato, egli propendeva questa volta per una visione unitaria del portato civile e politico dell'Ottantanove e insisteva sulla sua coerenza interna e sulla sua mancata o incompiuta attuazione; se la Costituente del 1789 era implicitamente accusata di non aver saputo tradurre in maniera istituzionalmente efficace e duratura i principî della «tradition constitutionnelle» della Francia, l'accento era però posto soprattutto sulla sua capacità di intuire e formalizzare i desideri profondi di un'intera nazione, desideri ai quali quest'ultima era rimasta fedele negli anni a venire, nonostante i continui sconvolgimenti e i numerosi cambi di regime: insomma, «on arrive à reconnaître – concludeva Carné – qu'il n'est aucune idée féconde admise depuis par le sentiment public dont *cette grande assemblée* n'ait eu l'intuition prématurée»<sup>14</sup>.

Certo, si trattava per lo più di sfumature, di cambiamenti di tono, di accentuazioni su un aspetto piuttosto che un altro, che dipendevano anche dalla cornice molto programmatica

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 301.

<sup>13</sup> Cfr. L. DE CARNÉ, *Le problème de 89*, «Revue des deux mondes», 16 (1852), p. 80.

<sup>14</sup> CARNÉ, *L'Europe et le Second Empire*, p. 296 (corsivo mio).

e politica dell'articolo, e tuttavia ne emergeva una visione e una valutazione dell'Ottantanove che, inserita in una riflessione di lungo corso, contrastava vistosamente con le interpretazioni che proprio allora prendevano piede e visibilità negli ambienti cattolico-intransigenti. Senza dubbio Carné non intendeva polemizzare con essi, né porsi sul terreno dottrinale, scrivendo più da politico e politologo che da teologo, ma ciò non toglieva che la sua lettura, nel ribadire il carattere non pregiudizialmente anti-religioso (anzi al fondo cristiano), riformatore e positivamente liberale dei principî del 1789, si ponesse su un piano molto diverso rispetto a quelle di Keller e di Veuillot, tanto più che il suo articolo, scritto originariamente nel 1863, era stato tranquillamente ripubblicato nel febbraio 1865, cioè dopo la promulgazione della *Quanta cura* e del *Sillabo*.

## 1.2 Le oscillazioni del «Correspondant»

Ma fino a che punto e in che misura la lettura di Carné dell'Ottantanove trovava ancora credito e diffusione negli ambienti cattolico-liberali? Fino a che punto la disponibilità e l'adesione che i suoi colleghi del «Correspondant» avevano finito per esprimere nei confronti delle sue idee, alla metà degli anni Cinquanta, potevano ancora sussistere a distanza di dieci anni e in un contesto religioso così profondamente mutato? Per quanto marginalizzato dal gruppo dirigente che aveva preso in mano le redini del periodico nel 1855-56, Carné restava comunque – lui che era stato uno dei padri fondatori del «Correspondant» nel 1829 – una personalità influente e autorevole negli ambienti cattolico-liberali parigini: nell'aprile 1863 era stato eletto all'*Académie française* incassando da Montalembert, Dupanloup, Falloux e Broglie un sostegno così convinto che la sua vittoria sul positivista Emile Littré fu qualificata dalla stampa come un «coup d'état clérical»<sup>15</sup>; inoltre, all'inizio del 1865, durante le discussioni relative a un'eventuale riorganizzazione della redazione del periodico, fu ventilata una sua ammissione nel consiglio direttivo, anche se l'idea non ebbe seguito, come del resto gli altri propositi di riforma<sup>16</sup>; Carné, d'altra parte, non aveva mai smesso di scrivere, seppur in maniera episodica, sul «Correspondant», pubblicandovi soprattutto articoli di taglio politico<sup>17</sup>. Il suo libro su *L'Europe et le Second Empire* trovò inoltre un'accoglienza molto positiva sulla rivista cattolico-liberale, che

---

<sup>15</sup> Sull'elezione di Carné cfr. A. ROUXEL, *Chroniques des élections à l'Académie française (1634-1870)*, Paris 1888, pp. 339-42, e H. WELSCHINGER, *L'élection de Littré à l'Académie française*, «La Revue des deux mondes», 44 (1918), pp. 394-414. Dupanloup fu il vero “grande elettore” di Carné, anche se lo sostenne più per sbarrare la strada al materialista e ateo Littré che per veder riconosciuti i suoi meriti intellettuali, pur incontestabili.

<sup>16</sup> Cfr. Montalembert a Foisset, 3 marzo 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 305.

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio il già citato L. DE CARNÉ, *Le suffrage universel et la dictature*, «Le Correspondant», 65 (1865), pp. 690-705.

ne pubblicizzò prima l'uscita, riportandone per intero la prefazione<sup>18</sup>, e poi la recensì favorevolmente<sup>19</sup>. Gli apprezzamenti e le osservazioni del «Correspondant» si concentravano però quasi esclusivamente sull'analisi politica di Carné e sulla sua appassionata difesa del sistema parlamentare e delle libertà politiche, mentre non dedicavano alcuna attenzione alle sue idee sull'Ottantanove.

Del resto, sfogliando i numeri del 1865-66 ci si accorge facilmente che quelle idee non sembravano essere state recepite, né aver lasciato qualche traccia degna di nota sul periodico; al contrario, se si eccettuano i giudizi positivi espressi da Cochin nella già ricordata recensione sull'opera di Le Play, le interpretazioni sull'Ottantanove che emergevano da questo o quell'articolo del «Correspondant» apparivano ancora molto distanti da quelle di Carné. Due contributi meritano di essere segnalati in proposito, uno di Meaux e l'altro di Dupanloup. Il primo pubblicò nel dicembre 1865 una rassegna bibliografica intitolata *La coalition et la Terreur*, nella quale analizzava e commentava una decina di opere pubblicate negli ultimi anni e relative alla storia diplomatica della rivoluzione francese e ad alcuni protagonisti, soprattutto giacobini, di quel periodo<sup>20</sup>. Pur non occupandosi in senso stretto dell'Ottantanove, Meaux ne evocava nondimeno un'immagine molto chiaroscurata, in cui insisteva più sulle ombre che sulle luci: se egli riproponeva la classica immagine dell'Ottantanove come fase confusa e incerta, in cui male e bene, istinti vili e nobili ideali si erano mescolati spesso in maniera indistinguibile<sup>21</sup>, non esitava però ad accusare «les tribuns de la Constituante» di aver favorito e implicitamente legittimato gli eccessi e i crimini della Convenzione con la loro «indifférence sur le choix des moyens» e la loro colpevole indulgenza verso le violenze popolari, da quella del 14 luglio in poi: «si ces excès [giacobini] sont devenus possibles, c'est parce qu'ils n'ont été que le dernier terme et comme le paroxysme exclusif de certaines erreurs, de certains égarements fermentés par le dix-huitième siècle tout entier et trop caressés au début de 1789»<sup>22</sup>. Meaux sembrava quindi prendersela con gli uomini, più che con le idee o i principî del 1789, ai quali non faceva mai espressamente cenno nel suo articolo; e tuttavia le sue critiche acquisivano un respiro

---

<sup>18</sup> Cfr. *L'Europe et le Second Empire*, «Le Correspondant», 64 (1865), pp. 203-8.

<sup>19</sup> Cfr. L. DE LAVERGNE, *L'Europe et le Second Empire, par M. le comte de Carné*, ivi, 65 (1865), pp. 197-209. Il libro impressionò favorevolmente anche Montalembert, che lo riteneva «excellent, [...] plein de bon sens et de courage»; Montalembert a Foisset, 3 marzo 1865, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 305.

<sup>20</sup> Cfr. C. DE MEAUX, *La coalition et la Terreur*, «Le Correspondant», 66 (1865), pp. 822-51.

<sup>21</sup> «En 1789, régénération et destruction, espérances généreuses et désirs pervers, vie et mort, tout marche ensemble, tout se manifeste à la fois et souvent sur le front et dans la bouche des mêmes hommes, tout se rencontre, dans un effort qui semble irrésistible, au dedans du royaume, personne ne regarde aux frontières. En 1793, le partage entre les bons et les mauvais instincts de la France nouvelle s'est accompli»; ivi, p. 844.

<sup>22</sup> Ivi, p. 849.



più ampio quando egli contestava, seppur genericamente, la pretesa rivoluzionaria di «refaire *sinon la religion* du moins la société tout à neuf», di «créer au lieu de réformer»: «pour créer, il faut détruire, et c'est ainsi qu'à la faveur d'un séduisant et fier idéal, la passion de détruire commence à se donner carrière»<sup>23</sup>. Anche se solo per cenni, Meaux forniva così un'immagine sostanzialmente unitaria del processo rivoluzionario, nella quale le aberrazioni del 1793 discendevano coerentemente e in linea diretta non solo dall'ambiguità e dalla debolezza morale dei costituenti del 1789, ma, in fin dei conti, dal loro eccesso di idealismo.

Un'immagine non dissimile dell'Ottantanove era tratteggiata da Dupanloup in una *Lettre sur la révolution française* pubblicata sul «Correspondant» nel maggio 1866. La lettera, rivolta a un amico imprecisato, era con tutta probabilità un artificio letterario, e il vescovo di Orléans se ne serviva come pretesto per esprimere liberamente le sue impressioni sull'opera di Alcide de Beauchesne, *Louis XVII, sa vie, son agonie, sa mort*<sup>24</sup>, e per tracciare una sorta di storia spirituale della rivoluzione, «l'histoire des âmes: des âmes qui ont le plus souffert pendant la révolution française, et de celles aussi qui ont le plus fait souffrir»<sup>25</sup>. Le categorie del prelato erano quindi tutt'altro che storiche e afferivano semmai all'agiografia, all'edificazione, alla pietà; egli leggeva gli eventi rivoluzionari, tanto nella dimensione collettiva quando in quella individuale, come una grande fonte di ammaestramento, in cui il predicatore poteva additare ai fedeli sia l'azione imperiosa della Provvidenza e della giustizia divina, sia i tanti esempi di abnegazione e di virtù cristiane offerti dalla famiglia reale e dalle vittime delle violenze. In quel contesto, l'evento rivoluzionario era inquadrato sommariamente come una degenerazione del legittimo desiderio di riforme e «améliorations nécessaires» espresso dalla nazione, come il traviamiento di quella «révolution honnête» per realizzare la quale Dio aveva dato alla Francia un sovrano pio e sensibile come Luigi XVI<sup>26</sup>. Ma a chi la colpa di quella degenerazione? Dupanloup non la attribuiva tanto al «malheureux peuple», «ni même [aux] horribles scélérats de 93», quanto all'Assemblea costituente, la quale, «en dépit de ses maximes et de ses aspirations généreuses» aveva disarmato l'autorità e «laissé sans vengeance le sang versé»: «le crime de l'Assemblée constituante, crime né en partie de son inexpérience politique», fu quello «d'usurper, et, dans

---

<sup>23</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

<sup>24</sup> Cfr. F. DUPANLOUP, *Lettre sur la révolution française*, «Le Correspondant», 68 (1866), pp. 262-78. Una nota della redazione spiegava che la lettera era stata indirizzata dal vescovo a un amico di Beauchesne, il quale l'aveva poi comunicata al «Correspondant». L'opera di Beauchesne, edita per la prima volta nel 1852 e successivamente riveduta e ampliata, raggiunse nel 1866 la sua quarta edizione, la quale si apriva con la lettera di Dupanloup; cfr. A. DE BEAUCHESNE, *Louis XVII, sa vie, son agonie, sa mort, captivité de la famille royale au Temple*, Paris 1866, vol. I, pp. III-XXIV. Si può quindi ipotizzare che Dupanloup avesse deciso di scrivere la sua lettera (o ne fosse stato richiesto) proprio perché fungesse da prefazione informale alla nuova edizione.

<sup>25</sup> DUPANLOUP, *Lettre sur la révolution*, p. 262.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 269.

l'enivrement qui l'emportait, de tout faire, de tout sacrifier, pour abaisser, humilier, anéantir l'autorité royale, afin de s'élever sur ses ruines»<sup>27</sup>. Per Dupanloup, quindi, la degenerazione rivoluzionaria aveva avuto origine non nella pretesa degli uomini del 1789 di farsi riformatori religiosi – come sosteneva Carné –, ma nella loro volontà di abbattere la monarchia francese e di sostituirsi ad essa, cioè, nell'ingiustificato radicalismo dei loro intenti politici. Si trattava comunque di una constatazione più che di una vera e propria condanna: più che giudice, egli voleva farsi esegeta degli avvenimenti rivoluzionari e del loro significato recondito, riconducendoli a una radice morale profonda (l'invidia)<sup>28</sup> più che a delle cause socio-politiche oggettive e razionali. Per di più, Dupanloup non intendeva mettere in discussione il valore dell'eredità dell'Ottantanove, pur sollevando qualche dubbio sulla necessità di ascriverla davvero a quella data: «Historien, et fils de mon siècle – scriveva –, je n'oublie pas un instant ce que je dois à ces lois civiles, qu'on est convenu, à tort ou à raison, de désigner par la date de 1789»<sup>29</sup>.

Le idee di Meaux e Dupanloup non rappresentavano, però, né esaurivano la linea del «Correspondant» su quelle delicate questioni; nello stesso periodo, infatti, trovavano positiva accoglienza sul periodico posizioni politiche che presupponevano un'interpretazione dell'Ottantanove assai più vicina a quella di Carné che alla loro. Mi riferisco, in particolare, alle idee espresse da Thiers nel discorso che egli tenne al *Corps législatif* il 26 febbraio 1866, in occasione del consueto dibattito sull'*Adresse* della Camera all'imperatore, discorso che ebbe una grande risonanza e fu ripubblicato in brochure con il titolo *Discours sur les principes de 1789*<sup>30</sup>. Egli vi affermava infatti che i «grands principes de 1789» evocati nella costituzione imperiale non erano «difficiles à retrouver», ma erano al contrario «ce qu'il y a de plus certain au monde»: il loro spirito risiedeva nei *cabiers de doléances*, «leur démonstration invincible» nelle discussioni della Costituente, mentre il loro testo era «contenu dans deux déclarations qui précèdent la constitution de 91, et qui sont, l'une la déclaration des droits de l'homme, l'autre la déclaration des garanties accordées par la constitution à tous les citoyens français»<sup>31</sup>. Il tenore di quei principî compendia, secondo Thiers, i due principali intenti della rivoluzione del 1789 (o meglio della «révolution française» *tout court*, perché non vi era per lui altra fase che meritasse

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 274-5.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 276. L'invidia era infatti presentata da Dupanloup non come la sola causa, ma come «le principe réel, intime de la révolution française».

<sup>29</sup> Ivi, p. 273 (corsivo mio).

<sup>30</sup> Cfr. *Discours de M. Thiers, député de la Seine, sur les principes de 1789*, Paris 1866. Thiers, uscito dalla politica attiva dopo il colpo di Stato del 1851, era stato rieletto deputato alle elezioni del 1863 ed era subito diventato il leader dell'opposizione liberal-conservatrice a Napoleone III. Su Thiers lo studio più completo rimane quello di P. GUIRAL, *Adolphe Thiers, ou de la nécessité en politique*, Paris 1986.

<sup>31</sup> Ivi, p. 10.

di definirsi tale): «le but social», cioè l'uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge, ben lontana dall'«égalité chimérique du socialisme», e «le but politique», cioè la libertà politica, che riconosceva il principio della sovranità nazionale e imponeva al governo di consultare e rispettare «l'avis de la nation»<sup>32</sup>. Partendo da quei presupposti, Thiers sosteneva, come Carné, l'inscindibilità di quei due scopi, di quelle due facce dell'Ottantanove, e rivendicava, in virtù di essa, la necessità di liberalizzare la politica francese, introducendo piena libertà di stampa, di voto, di riunione, di associazione, di discussione e interpellanza parlamentare. Il discorso di Thiers fu accolto con favore sul «Correspondant» e fu positivamente recensito da Lavedan, che non esitò a elogiare e approvare espressamente le sue idee sui principî del 1789 ed ebbe parole di apprezzamento per il «régime [socio-politico] salutare» che la Francia aveva voluto darsi nel 1789 e che ancora aspettava di trovare il suo definitivo compimento<sup>33</sup>.

Negli anni immediatamente successivi al *Sillabo* sembravano quindi coesistere sul «Correspondant» posizioni ancora piuttosto disomogenee rispetto all'Ottantanove e ai suoi principî, nelle quali si ravvisavano le stesse discrepanze già emerse negli anni Cinquanta, tra quanti si mostravano molto critici e duri verso l'opera della Costituente nel suo complesso e quanti, come Carné, ponevano invece la linea di demarcazione cronologicamente più avanti rispetto al 1789, nel momento in cui la rivoluzione, da socio-politica, aveva indebitamente preteso di farsi religiosa. Eppure, a ben vedere, nessuno dei contributi e giudizi poc'anzi evocati esprimeva un'articolata riflessione storiografica sull'Ottantanove, ora rivestendo un carattere scarsamente storico, ora toccando la questione solo in maniera incidentale. Bisognò infatti attendere il 1867 per veder comparire sulla rivista cattolico-liberale alcuni articoli più strettamente incentrati sull'analisi e l'interpretazione storica dell'Ottantanove. Il primo di questi contributi, pubblicato nel gennaio 1867, era opera di Léonce de Lavergne, ex-collaboratore della «Revue des deux mondes», da poco passato al «Correspondant», ed era intitolato: *L'Europe en 1789*<sup>34</sup>. Si trattava di una dettagliata recensione del primo volume dell'*Histoire diplomatique de l'Europe*

---

<sup>32</sup> Cfr. ivi, pp. 10-2. Subito dopo, Thiers sostituiva al concetto di sovranità della nazione quello di sovranità dell'opinione pubblica; cfr. ivi, pp. 13ss.

<sup>33</sup> Cfr. L. LAVEDAN, *Les événements du mois*, «Le Correspondant», 67 (1866), pp. 807-8. Occorre precisare che Thiers era allora l'uomo politico di riferimento per i cattolici liberali, dopo essere stato loro avversario sotto la monarchia di Luglio e loro alleato per interesse nel *parti de l'Ordre* durante la Seconda repubblica. Particolarmente favorevole all'ex-ministro di Luigi Filippo era in quel momento Montalembert, il quale riteneva che egli occupasse «la première place parmi les hommes publics de l'Europe actuelle» e deplorava che i cattolici non avessero imitato la sua attitudine di fermo rifiuto verso il regime imperiale, così da poter adesso godere della sua stessa reputazione e autorità morale; cfr. Montalembert a Foisset, 27 marzo 1867, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 381.

<sup>34</sup> Cfr. L. DE LAVERGNE, *L'Europe en 1789. Histoire diplomatique de l'Europe pendant la révolution française, par M. de Bourgoing*, «Le Correspondant», 70 (1867), pp. 5-38. Tre anni prima, Lavergne aveva pubblicato uno studio su *Les assemblées provinciales sous Louis XVI*, Paris 1864, in cui giudicava favorevolmente le riforme prerivoluzionarie di Luigi XVI e dei suoi ministri. Su Lavergne cfr. la scheda in DPF, 4 (1891), pp. 1-2, e E. CARTIER, *Léonce de Lavergne, 1809-1880*, Paris 1904.

*pendant la révolution française* di François de Bourgoing (di cui aveva già parlato Meaux nella rassegna di un anno prima). Lavergne ne ripercorreva minutamente lo sviluppo, ricostruendo paese per paese la situazione in cui si trovava l'Europa nel 1789 e nei primi anni della rivoluzione. Soprattutto, egli traeva dall'analisi dell'atteggiamento degli altri paesi di fronte agli avvenimenti francesi un duplice insegnamento: in primo luogo, esso mostrava che non solo la Francia ma anche l'Europa, nel 1789, «était prête pour une rénovation pacifique et que cette rénovation était partout commencée» e sarebbe proseguita con profitto se le «violences révolutionnaires, au lieu de répandre dans le monde les idées de 1789» non le avessero «souillées et ruinées pour un temps, en provoquant une réaction formidable qui a fait reculer d'un quart de siècle la civilisation et la liberté»<sup>35</sup>; in secondo luogo, esso smentiva l'idea secondo cui «le choc entre la révolution et la vieille Europe était inévitable»: «Oui, le choc pouvait être inévitable en 1792 et surtout en 1793, après les violences de tout genre qui avaient étouffé en France la liberté naissante, mais il ne l'était pas en 1789, ni même en 1790 et en 1791»<sup>36</sup>. Ciò che aveva turbato gli equilibri, non solo all'interno della Francia, ma anche nelle sue relazioni con i paesi vicini, era stata proprio la promulgazione della Costituzione civile del clero, cioè la pretesa di sopprimere la «puissance ecclésiastique», anziché limitarsi a moderarla, come era desiderio di quasi tutta l'Europa del tempo, e di imporre a tutto il clero un giuramento tirannico che Roma non poté in nessun modo avallare<sup>37</sup>. Da quel momento, la rottura si era fatta insanabile e la guerra era divampata tra la «vieille Europe» e la giovane Francia rivoluzionaria.

Pur declinata su un altro versante, la tesi interpretativa di Lavergne coincideva dunque sostanzialmente con quella di Carné e la confermava nei suoi punti essenziali; ribadiva infatti l'idea che i principî del 1789 rispondessero a un'esigenza legittima di riforma e di progresso, positivamente percepita come tale in Francia ma anche all'estero, e individuava l'origine della degenerazione rivoluzionaria nella fase più acuta e violenta della politica ecclesiastica della Costituente, potendo così ascrivere alla “parte sana” della rivoluzione non solo il 1789, ma, entro certi limiti, anche il 1790 e perfino il 1791<sup>38</sup>. Tale interpretazione, almeno nelle sue linee essenziali, fu riproposta sette mesi dopo anche da Montalembert, in una lettera pubblica a

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 6.

<sup>36</sup> Ivi, p. 33.

<sup>37</sup> Cfr. ivi, p. 34.

<sup>38</sup> Nella fattispecie, il punto di non-ritorno era individuato da Lavergne nei due brevi che Pio VI mandò al clero francese nel marzo-aprile 1791, per imporgli di ritrattare i giuramenti prestati alla Costituzione civile del clero; cfr. *ibid.* Montalembert apprezzò molto l'«admirable article» di Lavergne: «De tous les écrivains contemporains – scrisse il conte – Lavergne est à mon sens le plus estimable et surtout le plus utile. C'est lui qui porte les coups le plus sérieux à cette hideuse idolâtrie de l'œuvre révolutionnaire qui constitue le vrai péril social de notre pays et qui fait la vraie force de l'impérialisme»; Montalembert a Foisset, 2 febbraio 1867, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 377 (corsivo mio).

Jules Sauzay, nella quale recensiva e commentava il primo volume dell'*Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs de 1789 à 1801* di quest'ultimo<sup>39</sup>.

Ex-collaboratore dell'«Univers», entrato poi nel gruppo *franc-comtois* che seguiva la linea cattolico-liberale di Montalembert, Sauzay aveva rinunciato nel 1854 al suo incarico di ispettore del ministero dell'Istruzione e si era ritirato nei suoi possedimenti per potersi dedicare a tempo pieno all'attività letteraria e consacrarsi in particolar modo allo studio della rivoluzione francese nella Franca Contea<sup>40</sup>. Per un decennio egli svolse una minuziosa ricerca negli archivi pubblici e privati del suo dipartimento, il Doubs, allo scopo di raccogliere tutta la documentazione disponibile relativa al periodo rivoluzionario; per quanto il suo «catholicisme engagé» lo vincolasse ancora a un'impostazione apologetica, Sauzay non rinunciava però a mettere in opera una rudimentale metodologia critica, mosso dal sincero intento di mostrarsi imparziale e di ricostruire fatti ed eventi nella loro veridicità oggettiva, affidandosi solo a fonti verificate e di prima mano<sup>41</sup>. Come indicava chiaramente il titolo della sua opera, Sauzay non affrontava l'evento rivoluzionario nella sua interezza e complessità, ma si focalizzava su un aspetto ben preciso e circoscritto: la persecuzione ai danni della Chiesa e dei cattolici. La scelta di leggere la rivoluzione attraverso una lente esclusivamente religiosa non rispondeva solo a motivi polemici o alla volontà, pur presente, di rendere omaggio alla memoria dei tanti fedeli ed ecclesiastici che in Franca Contea avevano subito violenze, privazioni e persino la morte per il

---

<sup>39</sup> Cfr. J. SAUZAY, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs de 1789 à 1801, d'après les documents originaux inédits*, 10 voll., Besançon 1867-73. Il primo volume, intitolato *Le schisme*, riguardava il periodo dal 1789 al settembre 1791.

<sup>40</sup> Su Sauzay cfr. A. LANGUES [detto DANTÈS], *La Franche-Comté littéraire, scientifique, artistique. Recueil de notices sur les hommes les plus remarquables du Jura, du Doubs et de la Haute-Saône*, Genève 1971 [1879], pp. 327-8, e soprattutto J.-C. DUBOS, *Jules Sauzay historien de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs*, «Mémoires de la Société d'émulation du Doubs», 32 (1990), pp. 1-43. Sui suoi rapporti con Montalembert cfr. L. BESSON, *M. de Montalembert en Franche-Comté*, Besançon 1872, pp. 236-9, 248, 251-3, 258-60 e 284-8. Sauzay collaborò inoltre, fin dai loro esordi nel 1864, alle «Annales franc-comtoises», rivista cattolica diretta dall'abbé Besson e fondata con il patrocinio di Montalembert, pubblicando articoli eruditi e compilando la cronaca locale; cfr. C.-I. BRELLOT, *La noblesse réinventée. Nobles de Franche-Comté de 1814 à 1870*, Paris 1992, vol. II, pp. 642-3. Sull'«école historique catholique» riunita attorno alle «Annales franc-comtoises» e sul suo «effort archivistique [...] mis au service d'une histoire engagée» in senso cattolico e contro-rivoluzionario (mediante la memoria delle persecuzioni anti-religiose) cfr. J.-L. MAYAUD, *Pour une généalogie catholique de la mémoire contre-révolutionnaire: la Petite Vendée du Doubs*, in *Religion et révolution*, sous la dir. de J.-C. Martin, Paris 1994, pp. 225-7.

<sup>41</sup> Nella *Préface* al vol. I della sua *Histoire de la persécution révolutionnaire* Sauzay scriveva di voler essere «exact et complet», di non voler omettere alcun particolare, quand'anche scomodo, e di voler essere imparziale, anche se riteneva che «l'impartialité commandée à l'histoire n'est pas de l'indifférence; car évidemment aucune âme honnête ne saurait rester indifférente entre les spoliators et les victimes, les martyrs et les bourreaux. Mais le rôle d'un accusateur public poursuivant à outrance les coupables et travaillant de toutes ses forces à les noircir, ne saurait convenir davantage à un historien. Son office est plutôt celui du juge rapporteur qui, pesant équitablement le bien et le mal, et tenant compte de la force des préjugés, de la difficulté des circonstances, des froissements et des torts réciproques, des entraînements d'une passion honnête ou des illusions de l'erreur, trouve plus de malheureux égarés à plaindre que de scélérats à condamner»; SAUZAY, *Histoire de la persécution révolutionnaire*, vol. I, pp. X-XI. Nei fatti, l'approccio critico di Sauzay non andava oltre un enciclopedismo filologicamente impeccabile ma pedante, un'elencazione ipertrofica di eventi, nomi, documenti inediti, alla quale non corrispondeva però quasi mai una cornice analitica veramente critica.

loro attaccamento al cattolicesimo, ma dipendeva soprattutto da un assunto di ordine storico-interpretativo, cioè dalla constatazione che la rivoluzione francese aveva suscitato divisioni e resistenze insuperabili nel momento in cui aveva attaccato la religione della maggioranza dei Francesi e aveva cercato di sovvertirla. Per Sauzay, infatti, la “Rivoluzione”, intesa nella sua accezione deteriore di fonte di sconvolgimenti e lotte intestine, non sarebbe mai esistita se i suoi iniziali propositi di riforma fossero rimasti sul terreno strettamente socio-politico; allo stesso tempo, egli prendeva le distanze dalle interpretazioni intransigenti, poiché era convinto che la dimensione persecutoria e anti-cristiana non fosse consustanziale agli ideali liberali del 1789 e ne fosse anzi la negazione e il tradimento. La cronologia che egli adottava rispecchiava ed era funzionale a quell'impostazione: essa prendeva avvio nel 1789, giacché i primi episodi di violenza ed espropriazione contro la Chiesa si erano avuti già nell'estate di quell'anno, e si chiudeva nel 1801, con il concordato napoleonico, il quale, ricomponendo la frattura religiosa aperta dalla rivoluzione, ne aveva di fatto sancito la cessazione. Quella convinzione, maturata nel confronto diretto con la documentazione storica, Sauzay l'esprimeva in termini estremamente chiari e precisi già in una lettera che aveva spedito a Montalembert alcuni anni prima, nel 1864, per metterlo a parte delle sue ricerche:

L'impression générale que m'a laissé cette longue et minutieuse enquête – scriveva – c'est d'abord la certitude absolue que la révolution politique et sociale de 1789 se serait accomplie avec une extrême facilité et une adhésion presque unanime si l'impiété n'y avait pas mêlé son projet d'anéantir l'Eglise et le christianisme. Mettez les querelles religieuses de côté, et l'émigration n'est plus que la manifestation puérile d'un petit nombre de jeunes fâts; la fuite de Varennes, le 20 juin, le 10 août, toutes ces étapes de Louis XVI vers l'échafaud occasionnées par les difficultés religieuses, se trouvent supprimées et le trône constitutionnel se consolide avec l'homme le mieux disposé à accepter les sacrifices de cette transformation. L'épiscopat de cette époque s'est admirablement conduit. Il était beaucoup plus libéral qu'il ne l'est aujourd'hui, il s'est engagé tout entier par serment à soutenir de tout son pouvoir cette fameuse déclaration des droits de l'homme qu'on voudrait faire passer à présent pour une œuvre diabolique et une monstruosité épouvantable. Le clergé secondaire était aussi libéral et plus démocrate encore. Il aimait la révolution avec passion, et le sacrifice qu'il a fait à sa foi, en immense majorité, au moment du serment, est un des plus magnifiques et des plus émouvants spectacles qu'il soit possible d'imaginer. [...]

La liberté (je l'écrivais à M. Veuillot, il y a près d'un an), loin d'avoir été cause de la persécution anti-chrétienne pouvait seul l'empêcher, et il a fallu que la révolution donnât un perpétuel et imprudent démenti à toutes ses déclarations, à toutes ses constitutions, à tous ses principes pour pouvoir porter le moindre de ses coups à la religion<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Sauzay a Montalembert, s.d. [ma 6 agosto 1864], copia parziale in ADCO, *Foisset*, 34 J 86 (corsivi miei). La datazione della lettera è resa possibile da BESSON, *M. de Montalembert en Franche-Comté*, p. 237, che la colloca però al 1865; tuttavia, poiché si trova un esplicito riferimento ad essa in una missiva di Foisset dell'agosto 1864 (cfr. Foisset a Montalembert, 23 agosto 1864, in ADCO, *Montalembert*, dossier 451), è sembrato opportuno retrodattarla di un anno.

Insomma, per Sauzay i «principes de 1789», la stessa *Déclaration des droits de l'homme* non avevano nulla a che vedere con le persecuzioni religiose e con quella che egli chiamava «l'hérésie constitutionnelle», le quali, a suo giudizio, «n'étaient que l'application de l'omnipotence royale de l'ancien régime»<sup>43</sup>. Tali idee si ritrovavano e venivano ribadite nel volume uscito nel 1867. Sauzay vi sosteneva, per esempio, che la maggior parte del popolo e del basso clero francese avevano «accepté sans défaveur la nouvelle constitution politique», che «des prélats les plus scrupuleux et les plus respectables de l'Assemblée nationale avaient eux-mêmes prêté serment de fidélité à ces principes de 89, à ces droits de l'homme et du citoyen, qui n'étaient probablement pas leur idéal, mais auxquels ils avaient peut-être encore plus de confiance que n'en témoignèrent dans toute leur conduite les bruyants mais infidèles adorateurs de ces droits»; insomma, che la «révolution politique» si era già praticamente realizzata quando, dall'inizio del 1790, si volle «y mêler une révolution religieuse», compromettendo quanto era stato fatto fino a quel momento e spianando così la strada alle aberrazioni degli anni successivi<sup>44</sup>. Quel che premeva a Sauzay non era tanto distinguere tra loro fasi e periodi, “salvare” la prima parte dell'operato della Costituente per prendere le distanze dalla seconda, o separare la Costituente dalla Legislativa, ma desolidarizzare il portato liberale dell'Ottantanove (i suoi «principes») dalla Costituzione civile del clero, dai giuramenti, dalle persecuzioni religiose, e smentire che la Chiesa di Francia si fosse mostrata pregiudizialmente e ideologicamente ostile al primo.

Nella sua lettera/recensione, pubblicata sul «Correspondant» nell'agosto 1867<sup>45</sup>, Montalembert si focalizzava proprio su questo assunto-cardine dell'interpretazione storica di Sauzay. A suo giudizio, mai come allora si sentiva il bisogno, in Francia, «d'éclaircir et de rectifier les idées courantes sur la révolution française, et rien dans l'histoire de cette révolution n'est plus essentiel à connaître et à juger que la lutte où elle s'est engagée avec la religion»<sup>46</sup>. Davanti all'opinione pubblica, continuavano infatti a scontrarsi, da sessant'anni a quella parte, «deux écoles d'aveugles également incurables»:

Les uns, pour qui l'avènement de l'Antéchrist date de 1789, semblent croire qu'avant celle date célèbre il n'y avait dans le monde ni impiétés, ni crimes, ni corruptions, ni spoliations, ni régicides, ni sacrilèges, et lui attribuent sans hésiter tous les malheurs et tous les fortuits du dix-neuvième siècle [...]. Les autres,

---

<sup>43</sup> Sauzay a Montalembert, [6 agosto 1864], copia parziale in ADCO, *Foisset*, 34 J 86. L'influenza dell'interpretazione intransigente sul pensiero di Sauzay si poteva semmai riscontrare nella volontà di riconnettere la politica di riforma religiosa della rivoluzione al regalismo d'*ancien régime*, trovandone l'origine ideologica nei «vieux principes de la couronne».

<sup>44</sup> Cfr. SAUZAY, *Histoire de la persécution révolutionnaire*, vol. I, p. 268 (corsivo mio).

<sup>45</sup> Cfr. CH. DE MONTALEMBERT, *La persécution religieuse de 1789 à 1791. Lettre à M. Jules Sauzay*, «Le Correspondant», 71 (1867), pp. 809-25.

<sup>46</sup> Ivi, p. 809.

pour qui la révolution française, *telle qu'elle s'est faite*, a été aussi irréprochable que nécessaire, croient l'avenir de la France et l'honneur de la démocratie intéressés à nier ou à pallier toutes les bévues et toutes les atrocités des fous et des scélérats qui, *dès l'origine*, ont souillé le grand et généreux mouvement de 89, en le détournant des voies du droit et de la liberté, pour le faire aboutir, à travers un océan de sang, au despotisme impérial<sup>47</sup>.

Per Montalembert, l'opera di Sauzay mostrava in maniera convincente e inoppugnabile l'erroneità di quelle due scuole di pensiero e forniva un'interpretazione equilibrata e storicamente fondata del fenomeno rivoluzionario. Lo storico *franc-comtois* dimostrava infatti che «la révolution politique [fut] gâtée par la révolution religieuse» e che «rien n'eût été plus facile que de faire accepter la révolution par tout ce que la France renfermait d'honnêtes gens et de gens sensés, si l'Assemblée constituante n'avait pas eu l'incroyable prétention de refaire l'Eglise en même temps que la société»<sup>48</sup>. Lo stesso «ancien clergé de France», così criticato e bistrattato dai cattolici del XIX secolo per il suo attaccamento alle libertà gallicane, era disponibile a professare «son obéissance, son dévouement aux principes de 1789, pourvu seulement qu'on daignât écouter les formules si modestement restrictives qui eussent mis à l'aise sa conscience» e si era sempre espresso a favore della rivoluzione fino a quando essa non aveva preteso di metter mano alle coscienze<sup>49</sup>. L'analisi non poteva essere più netta e la responsabilità più chiaramente espressa: «en voulant confondre deux œuvres si distinctes, [l'Assemblée constituante] [avait] non-seulement compromis la régénération politique de la France ancienne, mais elle [avait] légué à la société moderne un amas de complications, de malentendus, de ressentiments et de misères» di cui essa non si era ancora liberata, dopo più di settant'anni<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 813 (corsivi miei, tranne il primo).

<sup>48</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>49</sup> Cfr. ivi, pp. 814-5. Le considerazioni di Sauzay sui sentimenti liberali del clero francese nel 1789 fornivano a Montalembert l'occasione per elogiare «la grandeur morale de l'ancien clergé de France» e riabilitare la memoria dei suoi meriti e delle sue virtù contro la denigrazione eccessiva e ingiustificata a cui esso era stato esposto, nel XIX secolo, per via del suo gallicanesimo. Al riguardo, il conte scriveva di dover fare «un acte de contrition» per aver anch'egli partecipato, in passato, a quell'opera di denigrazione e criticava duramente la scuola «de l'abbé de la Mennais à laquelle il est juste de faire remonter la plupart des aberrations qui ont énervé ou compromis le catholicisme contemporain», come l'eccessiva foga anti-gallicana; cfr. ivi, pp. 818-20. I meriti della Chiesa gallicana furono spesso elogiati sul «Correspondant» in quegli anni, ad esempio da A. GRANCOLAS, *L'ancienne Eglise gallicane et la révolution*, ivi, 78 (1869), pp. 910-27; 79 (1869), pp. 832-49; 81 (1870), pp. 395-437.

<sup>50</sup> MONTALEMBERT, *La persécution religieuse*, p. 813 (corsivo mio). Montalembert attaccava i «jansénistes» e gli «impies hypocrites» sostenitori della Costituzione civile del clero, scrivendo che essi «surent invoquer et pratiquer contre les pasteurs et les peuples restés fidèles à leurs devoirs, *précisément les mêmes principes et les mêmes moyens qui avaient servi avant eux aux auteurs ou aux apologistes de la Saint-Barthélemy et de la révocation de l'édit de Nantes*»; ivi, p. 817 (corsivo mio). Foisset, a cui Montalembert fece leggere la sua lettera/recensione prima di pubblicarla, gli suggerì fortemente di eliminare quel paragone, sostenendo che vi fosse differenza «entre le fanatique d'une idée, éclos d'un cerveau humain, et le fanatique d'une religion», ma il conte rifiutò categoricamente il suggerimento, rigettando sdegnato l'idea di avere due pesi e due misure nel giudicare le violenze e le persecuzioni; cfr. Montalembert a Foisset, 13 agosto 1867, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 394.



Come si può notare, la lettera di Montalembert era pervasa da un tono generalmente polemico e critico nei confronti della rivoluzione: se non arrivava a ribadire la lapidaria sentenza emessa nel discorso di ricezione del 1852 («la révolution de 1789, telle qu'elle s'est faite, n'a été qu'une sanglante inutilité»), egli pareva nondimeno confermarne la sostanza, dal momento che imputava alla Costituente di aver compromesso e distrutto con le sue stesse mani l'opera di riforma socio-politica che le era stata affidata dalla nazione. Al tempo stesso, però, Montalembert non ripeteva le accuse rivolte quindici anni prima contro l'operato politico dei costituenti e la loro pretesa di rifondare la società da capo, senza tener conto delle tradizioni del paese. In effetti, la distinzione tra rivoluzione politica e rivoluzione religiosa – che il conte faceva propria sulla scorta di Sauzay e di Carné –, se non gli faceva rivalutare del tutto l'opera politica degli uomini del 1789, gli permetteva nondimeno di apprezzare positivamente i principi che essi, su indicazione della Francia intera, avevano proclamato, anche se poi avevano finito per tradirli e calpestarli.

### 1.3 «Telle qu'elle s'est faite...»: separare la storia dell'Ottantanove dai suoi principi

Le interpretazioni e i giudizi sull'Ottantanove di Carné, Lavergne, Sauzay, Montalembert, pur differenziandosi nell'accentuazione e nell'apprezzamento di questo o quell'aspetto, si basavano in fondo su un assunto comune: la volontà di separare i principi liberali formulati nel 1789 dall'applicazione più o meno fedele e coerente che ne fu fatta, da allora in poi, nello svolgimento tumultuoso e contraddittorio degli eventi. La distinzione tra rivoluzione politica e rivoluzione religiosa serviva in primo luogo proprio a legittimare quell'opera di salvataggio: essa non era infatti finalizzata tanto a distinguere tra una fase buona e una empia (per quanto non tutti rinunciassero a individuare dei punti di svolta cronologici), quanto a dimostrare che il sostrato ideologico della Costituzione civile del clero (assolutamente irricevibile in un'ottica cattolica) e della politica ecclesiastica rivoluzionaria non aveva nulla a che spartire con quello dei *cahiers des doléances* e della stessa *Déclaration des droits de l'homme*, che sanciva il principio della libertà religiosa e consacrava le più elementari libertà individuali<sup>51</sup>. Tale distinzione costituiva evidentemente un presupposto interpretativo alternativo rispetto a quello degli intransigenti, i quali – come si è visto – basavano la loro lettura (e la loro condanna totale) della rivoluzione

---

<sup>51</sup> Questo aspetto, su cui i vescovi e i polemisti refrattari avevano insistito già all'epoca – come si è visto nel caso di La Luzerne –, veniva evocato anche da Montalembert: «On les vit [i costituenti] renier à l'envi tous les principes consacrés par la *Déclaration des droits de l'homme*, et pour atteindre nos pauvres et intrépides curés, violer toutes les libertés dont ils prétendaient doter leur pays et le monde, la liberté des cultes, avant toutes les autres, mais avec elle la liberté de la presse, de la correspondance, de la parole, de l'enseignement, du domicile, de la propriété privée, le droit d'aller et de venir, le droit de pétition»; MONTALEMBERT, *La persécution religieuse*, p. 817.

proprio sull'idea che essa fosse essenzialmente e consustanziamene anti-cristiana, progettata fin dal principio con l'intento di minare la Chiesa e attaccare il cattolicesimo, e che i principî dell'ordinamento socio-politico del 1789 fossero antitetici a quelli della vera società cristiana.

Per gli interpreti cattolico-liberali, però, la preoccupazione di distinguere la rivoluzione politica da quella religiosa non comportava *ipso facto* l'approvazione delle forme e delle modalità mediante le quali la prima si era storicamente realizzata, neppure nelle primissime fasi della rivoluzione. Altrimenti detto, proteggere l'eredità liberale dell'Ottantanove non significava automaticamente giustificare le decisioni e le scelte dell'Assemblea costituente. I giudizi sull'operato di quest'ultima, infatti, restavano estremamente duri, non solo a causa della deriva in cui essa aveva trascinato il legittimo moto di riforma socio-politica con la sua scellerata politica ecclesiastica, ma anche, più in generale, per la radicalità e l'astrattezza dei suoi ideali di rinnovamento, per la sua volontà di accaparrarsi tutta l'autorità, per la sua azione di logoramento della monarchia, con la quale avrebbe invece dovuto collaborare. Certo, le posizioni cattolico-liberali non erano tutte perfettamente coerenti in proposito, abbracciando una vasta gamma di giudizi più o meno accentuati: così, se Carné o Broglie si mostravano più indulgenti verso gli attori del 1789, pur non nascondendo le loro colpe e responsabilità, Montalembert, Meaux o Dupanloup erano invece molto più netti nel liquidare come del tutto sterile e controproducente la loro azione politica e qualcuno non esitava a individuare nella loro colpevole acquiescenza alla violenza e all'anarchia popolare (non nei loro principî, si badi bene) il primo annuncio del 1793 e del futuro Terrore<sup>52</sup>.

Insomma, «telle qu'elle s'est faite» – come aveva scritto Montalembert nel 1852 e come egli aveva ribadito nella sua lettera a Sauzay nel 1867 – la rivoluzione dell'Ottantanove non poteva essere approvata, né giustificata, in sede di analisi storico-politica, dai cattolici liberali

---

<sup>52</sup> Proprio nel 1867 questa linea cattolico-liberale “dura” trovò esposizione nell'opera di Meaux, *La révolution et l'Empire, 1789-1815. Etude d'histoire politique*, Paris 1867, in cui egli fece confluire diversi articoli pubblicati negli anni precedenti sull'argomento, come il già ricordato *La coalition et la Terreur* e la recensione all'opera di Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in «Le Correspondant», 39 (1856), pp. 254-82. Nel libro, Meaux esprimeva un giudizio decisamente critico sulla Costituente, contestando la sua debolezza, la sua instabilità e la sua tendenza distruttiva; cfr. ivi, in part. pp. 108-20. Meaux affermava però: «On a coutume d'opposer 89 à 93, et l'on imagine avec ces deux dates tracer une ligne de séparation entre les élans généreux et les coupables fureurs. Importe beaucoup, en effet, de ne pas confondre, au berceau de la France nouvelle, deux choses aussi rapprochées quoique aussi dissemblables; il est bon de garder dans la langue politique des termes qui les distinguent nettement. Mais l'histoire, étudiée de près, s'accommode mal d'ordinaire à ces démarcations tranchées; et si l'on tient compte ici de l'exactitude et de la succession des faits, il faudra bien confesser que l'année 1789 renferme des journées qui n'auraient pas été déplacées en 1793, ou plutôt, le mal en 89 c'est l'anarchie qui aboutit en 93 à la tyrannie des scélérats»; ivi, p. 108 (corsivi miei). A tratti Meaux sembrava conformarsi all'interpretazione intransigente, soprattutto quando insisteva sul ruolo dell'«esprit révolutionnaire», impostosi per la prima volta in Europa con la Riforma protestante (cfr. ivi, pp. 18-9, 65-9), ma egli restava convinto che quella francese fosse stata una rivoluzione politica, non religiosa, pur essendosi comportata «à la manière des révolutions religieuses» (ivi, p. 67). Il libro di Meaux venne recensito positivamente, seppur in ritardo, da L. DE GAILLARD, *La politique dans les livres*, «Le Correspondant», 73 (1868), pp. 68-90.

(o almeno dalla gran parte di loro<sup>53</sup>); e tuttavia, questo giudizio negativo era la constatazione di un fallimento, che si sarebbe potuto evitare, almeno fino a un certo punto (Droz *docebat*), non la constatazione di un esito ineludibile e di un invincibile “peccato originale”. La rivoluzione, infatti, aveva sì tralignato, tradendo le promesse e le aspirazioni che essa aveva suscitato in origine, ma ciò si era verificato per delle responsabilità umane, sia sociali che culturali (il radicalismo ideologico dei costituenti, la debolezza di Luigi XVI, il peso dell’eredità dell’*ancien régime*, l’assenza di precedenti nazionali, l’influenza nefasta dell’illuminismo...), non perché le aspirazioni e i principî da cui l’Ottantanove aveva preso le mosse fossero in sé illegittimi o addirittura anti-cristiani. In questo, la linea cattolico-liberale appariva sostanzialmente unanime e si differenziava sia da quella intransigente, sia da quella propriamente liberale. Da un lato, infatti, rifiutava di attribuire il fallimento del «mouvement de 89» all’intrinseca fallacia dottrinale dei suoi presupposti valoriali, e anzi rivendicava la persistente validità di quei principî liberali, i quali, applicati in maniera parziale e poi rinnegati dalla Costituente, aspettavano ancora di ricevere una compiuta traduzione legislativa e istituzionale. Dall’altro, non si riconosceva del tutto nella contrapposizione dicotomica tra 1789 e 1793 propria alla tradizione storiografica liberale (recentemente ribadita nel discorso di Thiers<sup>54</sup>), la quale appariva ai cattolici liberali troppo semplicistica e schematica, non tenendo nel dovuto conto le ambiguità presenti già nelle primissime fasi del processo rivoluzionario, né, soprattutto, la politica ecclesiastica invasiva e vessatoria attuata dalla Costituente dal 1790 in avanti.

Questa linea aveva indubbiamente il merito, soprattutto a fronte delle posizioni rigidamente contro-rivoluzionarie e anti-moderne degli intransigenti, di riconoscere la sostanziale legittimità dei valori liberali e delle istituzioni moderne, disinnescando però l’ambiguità che derivava dalla loro contiguità storica e ideale con la rivoluzione propriamente intesa e distinguendoli da quegli episodi di violenza, insubordinazione all’autorità monarchica, ostilità alla Chiesa che si erano verificati già nelle prime fasi dell’Ottantanove e apparivano moralmente e storicamente inaccettabili in un’ottica cattolico-conservatrice, in particolare modo per i cattolici liberali di orientamento legittimista, come Falloux, Nettement, Du Boys, Meaux, o lo

---

<sup>53</sup> Cochin, ad esempio, nella recensione all’opera di Le Play discussa nello scorso capitolo, aveva per l’Ottantanove un tono ben diverso rispetto a quello di Montalembert e si mostrava simpatetico verso il «mouvement de 89» non solo sul piano valoriale, ma anche su quello storico-politico. Giudizi sostanzialmente positivi sulla rivoluzione del 1789, che aveva aperto un «ère nouvelle» per l’Europa proclamando altamente i due principî fondamentali della sovranità nazionale e della secolarizzazione dello Stato, erano espressi, sempre in quegli anni, anche da un altro cattolico-liberale, piuttosto eccentrico rispetto alla redazione del «Correspondant» e agli ambienti parigini, Alexandre de Metz-Noblat, nel suo *L’Eglise et l’Etat. Morceaux divers*, Paris 1867, pp. 378ss.

<sup>54</sup> Proprio nel 1866 uscì la sedicesima edizione della sua fortunata *Histoire de la révolution française*; un breve ma preciso inquadramento del pensiero storiografico di Thiers sulla rivoluzione è fornito da R. POZZI in *L’albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Torino 1989, pp. 627-31.

stesso Foisset<sup>55</sup>. Così facendo, essi potevano difendere i «principes de 1789» e iscriverli ormai senza troppe difficoltà nel proprio vocabolario politico<sup>56</sup>, senza con ciò dare l'impressione di approvare e giustificare quanto di anarchico, distruttivo, utopistico era stato fatto dal cosiddetto «mouvement de 1789», né tantomeno scagionare l'Assemblea costituente dalle sue pesanti responsabilità. Al contempo, però, questo approccio selettivo all'Ottantanove non permetteva di fissare in maniera chiara e univoca quale fosse, per i cattolici liberali, il vero significato di quei «principes de 1789» così tenacemente difesi da ogni compromissione rivoluzionaria e lasciava quindi spazio ad ampie oscillazioni interpretative a riguardo.

In effetti, se nel dibattito pubblico e nelle stesse opere degli intransigenti, quei principi venivano frequentemente identificati con la *Déclaration des droits de l'homme*, per i cattolici liberali quel documento continuava invece ad apparire “indigesto” e a suscitare diffidenza (anche per l'utilizzo propagandistico che ne facevano i rivoluzionari). Certo, nei contributi analizzati nelle pagine precedenti la *Déclaration* non era né apertamente condannata, né troppo maltrattata, anzi, vi si sottolineava che il clero e i vescovi l'avevano approvata, si erano sinceramente impegnati a rispettarla e si erano appellati ad essa al momento della persecuzione religiosa, e che i suoi articoli erano stati sistematicamente calpestati e stravolti durante la degenerazione rivoluzionaria. Queste considerazioni, però, non bastavano a rassicurare i cattolici liberali e a far sì che essi accettassero la *Déclaration* come carta formale dei principi del 1789; già all'epoca dell'uscita e della messa all'Indice dell'opera di Godard, del resto, l'identificazione testuale tra articoli e principi era stata criticata e tacciata di imprudenza in maniera piuttosto trasversale negli ambienti cattolico-liberali, tanto da Nettement, quanto da Cochin e Broglie. La *Déclaration* scontava infatti il suo carattere eccessivamente astratto e filosofico, la sua pretesa di affermare dei diritti universalmente validi, i suoi debiti nei confronti di una tradizione culturale, quella illuministica, che era largamente spregiata e condannata in ambito cattolico.

Se dunque i «principes de 1789» erano formulati nella *Déclaration* in maniera parziale e distorta, essi andavano cercati altrove, andavano chiesti – come si ripeteva spesso – alla Francia stessa; e poiché la Francia del 1789 aveva potuto formulare i suoi bisogni e le sue richieste, con piena cognizione e libertà, nei *cahiers de doléances*, era proprio in essi che andavano cercati

---

<sup>55</sup> Sul legittimismo di Meaux, che egli aveva ereditato per tradizione di famiglia, cfr. M. LUIRARD, *Les abonnés du Correspondant dans la Loire, l'Isère et le Rhône*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grenoble 1974, pp. 224-5. Quanto a Foisset, nel 1869 egli affermava, con una punta d'orgoglio, di essere un «dégitimiste de naissance, [...] nourri dans la superstition du passé antérieur à 1789, dans une grande et respectueuse sympathie pour la noblesse ancienne, dans l'horreur de la révolution française»; Foisset a Dupanloup, 7 ottobre 1869, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Foisset», fasc. «Lettres de Foisset à Dupanloup» (corsivo mio).

<sup>56</sup> Qualche reticenza trapelava ancora (cfr. ad esempio MEAUX, *La révolution et l'Empire*, p. 88: «des principes de vie que la société moderne a conservés, et qu'elle invoque en les nommant à tort ou à raison les principes de quatre-vingt-neuf»), ma piuttosto isolata.

i veri principî del 1789. Questa lettura, di ascendenza tocquevilliana, già proposta da Gaillard nel 1862 e subito recepita dal «Correspondant» per smussare le polemiche suscitate dall'opera di Godard, si affermò progressivamente negli anni Sessanta, trovando credito crescente sul periodico cattolico-liberale. In realtà, il richiamo ai *cabiers*, cioè a un coacervo di documenti sparsi e disparati, nei quali si trovavano idee e richieste molto diverse e contraddittorie, costituiva un escamotage per ritagliarsi un certo margine di manovra nella definizione dei «principes de 1789» e per evitare di legarsi a formulazioni troppo stringenti, le quali potevano più facilmente prestarsi ad analisi e confutazioni puntuali, come già era successo a Godard. Una cautela, questa, che si rivelava particolarmente necessaria nel clima di “caccia alle streghe” anti-liberale che animava il cattolicesimo negli anni del post-*Sillabo*. I *cabiers de doléances*, inoltre, permettevano ai cattolici liberali di procedere con una dimostrazione a ritroso, per così dire; essi, infatti, più che cercare di estrapolare i principî espressi nei *cabiers*, partivano da un'idea già preconcepita di quali fossero quei principî, la quale risentiva ovviamente delle idee e delle preferenze di ciascuno (Meaux, ad esempio, ne enucleava sinteticamente cinque: libertà individuale, di stampa, di coscienza, politica e uguaglianza civile davanti alla legge<sup>57</sup>; altri aggiungevano la monarchia costituzionale, la decentralizzazione amministrativa, la libertà del lavoro e così via) e poi andavano a rintracciarne le radici e le conferme nei *desiderata* formulati dagli elettori francesi nel 1788-89, estrapolando e giustapponendo i testi più adatti.

Fece scuola, da questo punto di vista, e divenne un punto di riferimento il libro di Léon de Poncins, *Les cabiers de 89, ou les vrais principes libéraux*, uscito all'inizio del 1866<sup>58</sup> e accolto con particolare favore dai redattori del «Correspondant»<sup>59</sup>. Poncins vi svolgeva un'analisi minuziosa dei *cabiers*, suddividendone le richieste per categorie, e forniva così una miniera documentaria, già organizzata tematicamente, che si prestava ad essere messa a frutto da chiunque volesse sapere, testi alla mano, quali fossero i veri «principes de 1789», cioè le vere aspirazioni liberali della Francia del 1789, su questo o quel punto. In realtà, condotta su un piano

---

<sup>57</sup> Cfr. MEAUX, *La révolution et l'Empire*, pp. 88-90.

<sup>58</sup> Cfr. L. DE PONCINS, *Les cabiers de 89, ou les vrais principes libéraux*, Paris 1866; l'opera fu riedita nel 1887, in vista del primo centenario del 1789, senza modifiche ma con una nuova e lunga *Introduction*. L'autore, legittimista di orientamento liberale, era un abbonato del «Correspondant», rivista su cui aveva pubblicato un articolo alcuni anni prima: *Le siège de Lyon en 1793*, «Le Correspondant», 52 (1861), pp. 92-144, basato su documenti di famiglia. Era inoltre un conoscente stretto di Meaux, nel cui dipartimento (la Loire) risiedeva e aveva i suoi possedimenti; cfr. LUIRARD, *Les abonnés du Correspondant*, pp. 217-8. Su di lui cfr. anche C. DE MEAUX, *Le comte Gabriel-Léon de Montaigne-Poncins, président de la Diana. Eloge lu dans la séance du 27 octobre 1896*, «Bulletin de la Diana», 9 (1896), pp. 82-95, in part. pp. 85-8.

<sup>59</sup> Meaux, che lo citò diffusamente nel suo *La révolution et l'Empire* (cfr. ad esempio, pp. 40, 59, 89 e *passim*) ne diede rapida ma elogiativa notizia in «Le Correspondant», 67 (1866), p. 537, anche se per una vera e propria recensione bisognò attendere l'inizio del 1868; cfr. GAILLARD, *La politique dans les livres*. Il volume di Poncins fu anche oggetto nel 1867 di un positivo «rapport verbal» di Lavergne all'*Académie des sciences morales et politiques*; cfr. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, vol. LXXX, Paris 1867, pp. 433-5.

strettamente filologico, l'analisi di Poncins muoveva da intento più circoscritto: convinto che la libertà fosse «la plus puissante, la plus féconde et la meilleure des idées qui passionnent le XIX<sup>e</sup> siècle en générale et la France en particulier», egli voleva dimostrare scientificamente che libertà e rivoluzione non erano «deux mots synonymes», che i mali imputati alla prima andavano invece addebitati alla seconda e che l'opera storica della rivoluzione francese, invece di tradurre e rispettare i principi liberali fissati dalla nazione nel 1789 li aveva deformati<sup>60</sup>.

Via via tratteggiata, senza alcuna pretesa di formalizzazione, nei contributi di redattori e collaboratori del «Correspondant», la linea interpretativa cattolico-liberale trovò infine un momento di forte consacrazione pubblica nel discorso che Gratry tenne il 26 marzo 1868 in occasione della sua ricezione nell'*Académie française*. Dopo aver brigato per quasi un decennio presso i suoi amici cattolico-liberali (Dupanloup e Montalembert su tutti) per essere ammesso nel prestigioso consesso<sup>61</sup>, l'oratoriano era infine riuscito a farsi eleggere nel maggio 1867, al

---

<sup>60</sup> Cfr. PONCINS, *Les cahiers de 89*, pp. 10-7; citazione a p. 17 (in queste pagine introduttive, Poncins esaltava con accenti accorati l'importanza della libertà, soprattutto di quella di coscienza e di pensiero). In realtà lo studio di Poncins non si soffermava sulla rivoluzione in quanto tale: una volta provato che la Francia del 1789 voleva la libertà, egli si limitava a constatare che, dopo tante rivoluzioni, essa non l'aveva ancora ottenuta e lasciava ad altri il compito di chiarire in sede storica come e perché ciò fosse potuto accadere; cfr. *ivi*, pp. 299-301. Alcuni anni dopo, Poncins pubblicò l'opuscolo *Questions du jour. Le vrai 89* (Paris 1872, riedito nel 1889), in cui sosteneva che Luigi XVI era stato il vero autore dei «principes de 1789» e distingueva il vero Ottantanove, quello del re e dei nobili, campioni delle idee liberali, dal falso, quello degli sconvolgimenti e dei crimini della Costituente.

<sup>61</sup> Gratry avanzò informalmente la sua candidatura all'*Académie française* nel 1858, nel 1861 (al posto di Lacordaire), nel 1862, nel 1863, nel 1865, ma si vide sempre preferire altri candidati cattolico-liberali, come Broglie e Carné. A quanto risulta, però, il suo arrivo tra gli «immortali» venne ritardato anche da un fatto scabroso di cui egli si rese colpevole nel 1855, quando si lasciò andare a effusioni impudiche, e non ricambiate, con la figlia nubile del conte Ségur d'Aguesseau, ricoverata presso un convento di carmelitane e morta poi di malattia nel 1860. Per evitare ogni scandalo, la cosa fu messa a tacere tanto da Sibour, quanto dal padre dell'offesa, influente senatore conservatore cattolico, ma questi pretese che Gratry espiasse la sua colpa restando lontano dalla ribalta e dalla visibilità; proprio per questo, egli intervenne nel 1863 presso i superiori dell'oratoriano per costringerlo a ritirare la candidatura all'*Académie*, e ancora, nel febbraio 1868, cercò invano di fermare *in extremis* la promozione accademica, informando Dupanloup di tutta la vicenda. Questi fatti, sui quali è però necessario fare ulteriore luce, sono desumibili da un gruppo di lettere raccolte in ANF, *Dupanloup*, AB XIX, 526 [microfilm], bobina 4, fasc. «Ségur d'Aguesseau». Ad ogni modo, l'insistita ricerca di Gratry di una sistemazione accademica, all'*Académie* o altrove, non era motivata tanto dall'ambizione, quanto dal desiderio di trovare una situazione economicamente e socialmente stabile, la quale gli permettesse di dedicarsi in piena libertà alla sua opera di «apologétique philosophique» (cfr. Gratry a Dupanloup, 24 novembre 1861, in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gratiot-Guizot», fasc. «Gratry»), soprattutto alla stesura dei dieci volumi della sua progettata *Philosophie des sciences* («ouvrage indispensable pour répondre à l'inondation scientifique-athée qui menace de nous submerger, coulant à flots de toutes les revues»; Gratry a Montalembert, ottobre 1862, in ADCO, *Montalembert*, dossier 476). Gratry aveva inizialmente sperato di trovare un «porto sicuro» nella congregazione dell'Oratorio, alla cui rifondazione (1852) aveva entusiasticamente contribuito, volendone fare un «atelier d'apologétique», ma dal 1857 in poi i suoi progetti si scontrarono sempre più con quelli del superiore e co-rifondatore, Pierre-Louis Pététot, cosicché egli finì per allontanarsi progressivamente dalla congregazione e si mise alla ricerca di un'altra sistemazione. Sulla rifondazione dell'Oratorio e i vari intenti ad essa soggiacenti cfr. M. CALAMY, *La restauration de l'Oratoire*, in *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, sous la dir. de G. Bedouelle, Paris 1991, pp. 291-302, dove riassume le linee principali di una tesi di dottorato inedita sull'argomento (1980). Sugli sforzi di Gratry per entrare all'*Académie*, oltre alle sue lettere a Dupanloup e Montalembert, cfr. A. CHAUVIN, *Le Père Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre, d'après des documents inédits*, Paris 1911 [1901], pp. 394-8. Su Gratry cfr. i saggi raccolti in *Alphonse Gratry (1805-1872). Marginal ou précurseur?*, sous la dir. d'O. Prat, Paris 2009; per un'analisi del suo pensiero filosofico-teologico cfr. L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*, Paris 1955, pp. 196-236, e G. CUCHET, *Penser le christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle. L'électisme*

posto di Prosper de Barante. L'elogio del *académicien* defunto (diplomatico e storico liberal-conservatore, autore di una celebre *Histoire de la Convention* e di un'*Histoire du Directoire*) offriva del tutto naturalmente il pretesto per svolgere delle considerazioni sulla rivoluzione francese e sull'Ottantanove. Gratry non si lasciò sfuggire l'occasione, e anzi scelse di focalizzare la sua attenzione proprio sulla rivoluzione, «de grand drame qui agite aujourd'hui le monde»<sup>62</sup> e sul modo in cui Barante l'aveva interpretata. Steso tra luglio e ottobre 1867, il discorso di Gratry fu preventivamente sottoposto alla lettura e alla revisione di Montalembert («Je travaille mon discours sur M. de Barante, vous ayant presque toujours devant les yeux, comme juge aussi excellente et austère que sympathique», scrisse Gratry al conte in luglio<sup>63</sup>) e di Dupanloup, il quale fece apportare al testo varie modifiche, nella forma e nel contenuto<sup>64</sup>. Si può dire dunque che il discorso letto dall'oratoriano rispecchiasse da vicino le idee dei suoi principali padrini accademici, essendone in larga parte influenzato<sup>65</sup>.

In realtà, Gratry, poco avvezzo all'oratoria accademica, affrontava il tema della rivoluzione in maniera un po' confusa, alternando riflessioni storico-politiche a slanci di eloquenza profetizzante (Ludovic Vitet, che rispose al discorso, lo definì una «homélie politique»<sup>66</sup>), ma riuscì comunque a fissare con forza due linee interpretative. La prima riguardava proprio la natura dei «principes de 1789», o meglio di quelli «qui s'appellent les principes de 1789». In accordo con la tendenza che si stava proprio allora imponendo negli ambienti cattolico-liberali, Gratry diceva di non conoscere «d'autres principes de 1789 que les principes voulus par

---

*mystique d'Alphonse Gratry (1805-1872)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 98 (2014), pp. 75-101.

<sup>62</sup> *Discours de réception de M. l'abbé Gratry. Réponse de M. Vitet*, Paris 1868, p. 8.

<sup>63</sup> Gratry a Montalembert, 18 luglio 1867, in ADCO, *Montalembert*, dossier 476.

<sup>64</sup> Cfr. Gratry a Dupanloup, s.d. [ma inizio del 1868], in ACSS, *Corr. Dupanloup*, cart. «Gratiot-Guizot», fasc. «Gratry»: «J'ai entièrement effacé les bûchers; nuancé le XVIII<sup>e</sup> siècle; corroboré la fin; distingué en Louis XIV etc. etc.», da confrontare con *Discours de réception de M. l'abbé Gratry*, pp. 11-4. Dupanloup volle inoltre che Gratry togliesse dal discorso una citazione tratta dal suo *De la pacification religieuse*, con tutta probabilità l'ormai abusatissimo brano: «Vous avez fait la révolution de 89 sans nous et contre nous, mais pour nous», o l'altro: «Nous acceptons, nous invoquons les principes et les libertés proclamées en 89».

<sup>65</sup> Gratry, proprio mentre stava scrivendo il suo discorso, rimase molto colpito dalla lettera di Montalembert a Sauzay: «Je vous bénis de toute mon âme pour votre splendide, généreuse et vigoureuse lettre», scrisse al conte. «C'est un coup d'éclat de lumière historique que vous faites jaillir. Votre cri, sublime d'élan et de vérité, va ouvrir de tous côtés cette nouvelle source. C'est un bienfait pour l'histoire de la France et pour la religion. Je suis ému par cette lecture que j'achève en ce moment même, jusqu'au fond du cœur et jusqu'aux larmes, de larmes de joie et d'exultation»; Gratry a Montalembert, 27 agosto 1867, in ADCO, *Montalembert*, dossier 476.

<sup>66</sup> Cfr. CHAUVIN, *Le Père Gratry*, p. 396. Anche Cochin trovò il discorso un po' sfuggente, pur apprezzandone il tono complessivo: «Le discours est sans suite et toujours rempli de cette vue habituelle à notre ami: "Le temps approche, encore un siècle ou deux et devenus parfaits, nous serons certainement meilleurs"; nous aurons dans ce temps là tous quitté le spectacle, et sans contre-marque; l'espérance est un peu différée; mais, malgré cette opinion qui dépasse un peu mon optimisme, quelle flamme, quel souffle généreux, quel sentiment résolument libéral»; Cochin a Falloux, 29 marzo 1868, in *Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-1872)*, établie et annotée par J.-L. Ormières, Paris 2003, p. 319.

tous nos pères, proclamés par tous les cahiers et déclarés, dès le premier jour, articles d'unanimité par l'Assemblée constituante» e aggiungeva, con una frecciata piuttosto esplicita alla *Déclaration*, che quei principî andavano «nettement dégagé[s] de ce qu'y voulaient ajouter les sophistes et les rhéteurs»<sup>67</sup>. Ma in cosa consistevano quei principî? Gratry non scendeva in dettagli ed elencazioni, e si limitava a una descrizione magniloquente ma vaga: quelli del 1789 erano per lui «principes de tradition et de raison, d'ordre et de liberté, de progrès et de légitimité, le plus solide fondement qui fut jamais du droit positif d'une nation». Essi costituivano quindi la sostanza del diritto pubblico francese «pour toujours», un diritto – precisava Gratry – non solo «justifié par la science, décrété par toute la nation», ma soprattutto «conforme à la loi morale éternelle et à l'esprit de l'Évangile»<sup>68</sup>. I principî del 1789, insomma, purché riportati alla loro vera origine e circoscritti nei loro giusti confini, erano profondamente cristiani e quindi non potevano essere né contrari alla dottrina cattolica, né condannabili dalla Chiesa.

Gratry riconduceva così quei principî nell'alveo della tradizione cristiana, nell'alveo di quel moto politico, sociale, morale, «fondé sur l'Évangile et sa force régénératrice» che, da diciotto secoli a quella parte, non aveva smesso di far progredire l'umanità<sup>69</sup>. Anche la «Révolution», cioè lo sforzo della Francia del 1789 di mettere in atto i principî di libertà e giustizia, rientrava in quell'alveo, secondo Gratry, ed egli non esitava a scrivere che «Dieu voulait [...] la cause de la Révolution» e l'avrebbe fatta trionfare prima o poi. Ma quella rivoluzione («cette nécessaire révolution de justice, de liberté, de fraternité vraie, de religion profonde, que nous cherchons et attendons encore, si douloureusement retardée, si cruellement déçue par nos aveuglements, par nos fautes, et surtout par nos divisions»<sup>70</sup>) non aveva niente in comune con gli eventi storici che avevano insanguinato la fine del XVIII secolo, i quali avevano anzi frenato e ritardato il moto cristianamente ispirato della Francia verso la realizzazione dei «principes de 1789». Anche in questo l'oratorio esprimeva idee molto simili a quelle circolanti sul «Correspondant» e riecheggiava le parole stesse di Montalembert, affermando:

En effet, le vice originel de la Révolution «*telle qu'elle s'est faite pour le malheur des siècles*», disait le noble Royer-Collard, ce vice éclate dès le premier jour. C'est l'impunité des crimes ordinaires, meurtre et rapine. Le premier bandit qui porta une tête sur une pique et qui fut impuni, qui, par un lâche et sacrilège

---

<sup>67</sup> *Discours de réception de M. l'abbé Gratry*, p. 15. In nota, Gratry si limitava a evocare, senza alcuna precisazione, il rapporto letto da Clermont-Tonnerre il 27 luglio 1789, a nome del «Comité de constitution».

<sup>68</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 7 (corsivo mio). Due anni prima, nella biografia sull'abbé Perreyve, Gratry sosteneva che gli apostoli della verità avevano il compito di «démêler la révolution à la lumière de l'Évangile, dans la science, dans la paix, dans la fraternité»; A. GRATRY, *Henri Perreyve*, Paris 1866, p. 163.



mensonge, fut appelé le peuple, voilà celui qui a vaincu la France de 1789, et qui a reculé, d'un siècle ou deux, le progrès de justice, de liberté, de fraternité qu'elle voulait<sup>71</sup>.

Per quanto Gratry godesse allora, per le sue opere filosofiche, di un consenso piuttosto trasversale nel mondo cattolico e non si fosse mai esposto eccessivamente nelle controversie intra-cattoliche (il che faceva di lui un cattolico liberale meno *engagé* rispetto a quelli del «Correspondant»)<sup>72</sup>, il suo discorso non fu però risparmiato dalle critiche intransigenti, che si appuntarono soprattutto sulla lettura della rivoluzione francese che vi era espressa. Sul redivivo «Univers», Léon Aubineau<sup>73</sup> accusò infatti Gratry di essersi creato – tutto preso com'era dalle sue utopie di pacificazione e unione generale – un'immagine di fantasia della rivoluzione, che non aveva nulla a che vedere con la realtà storica, camuffando sotto uno strato di belle parole la sostanza anti-cristiana e criminale di ciò che era stato realizzato, con piena consapevolezza, dal 1789 in avanti.

La révolution que le P. Gratry acclame – scriveva Aubineau –, n'est sans doute pas celle que l'histoire fait connaître, et dont les conséquences se ressentent cruellement dans le monde. Non! Le P. Gratry a créé une révolution à son usage particulier, dont il parle, qu'il aime [...]. L'orateur a prêté à cette révolution sensée des vues puissantes, un langage élégant et des aspirations élevées. Le malheur est qu'il ait prétendu retrouver les traits de sa chimère au milieu des événements de ces deux derniers siècles. Il a beau être un grand abstracteur, la réalité froisse de toutes parts sa curieuse et gratuite fantaisie. Il écarte absolument le but où nous sommes arrivés et qui se voit tout autour de nous en France et en Europe: la ruine de la foi, le renversement de la raison, l'anéantissement de la liberté, les gémissements de l'Eglise, les souffrances et les tortures de la vérité. La révolution du P. Gratry n'est pour rien dans ces malheurs: c'est une révolution «de justice, de liberté, de fraternité vraie et de religion profonde». Il s'amuse avec ces mots, et sans hésiter il croit qu'après avoir donné l'Evangile et institué son Eglise, Dieu voulait et veut encore cette révolution que le P. Gratry a vue dans son rêve philosophique<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 18 (corsivo mio). Il brano di Royer-Collard, tratto da un discorso del 1816, suonava: «La Révolution, telle qu'elle s'est opérée pour le malheur des siècles, n'est autre chose que la doctrine de la représentation en action»; cfr. P. DE BARANTE, *La vie politique de M. Royer-Collard. Ses discours et ses écrits*, vol. I, Paris 1861, p. 231. Anche Montalembert lo citava nella sua lettera a Sauzay; cfr. MONTALEMBERT, *La persécution religieuse*, p. 813n. La decisione di utilizzare la formula «telle qu'elle s'est faite» piuttosto che «telle qu'elle s'est opérée», che fosse deliberata oppure no, indicava comunque che Graty aveva ben presenti i testi di Montalembert (dove l'espressione ricorreva proprio in quei termini); del resto, l'oratoriano citava apertamente il discorso di Montalembert del 1852; cfr. *Discours de réception de M. l'abbé Gratry*, p. 23n.

<sup>72</sup> Come rileva giustamente G. CUCHET, *L'affaire Gratry et la «question d'Honorius» (1870)*, in *Le pontife et l'erreur, textes réunis par S. H. De Franceschi*, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», 11 (2010), pp. 125-6.

<sup>73</sup> Su Aubineau, collaboratore del giornale di Veuillot dal 1840, cfr. l'autobiografico *Un cinquantenaire à «l'Univers»*, «L'Univers», 16 e 19 settembre 1890, e il necrologio di E. VEUILLOT, *Léon Aubineau*, ivi, 22 marzo 1891.

<sup>74</sup> «L'Univers», 8 aprile 1868 (corsivi miei). Il giornale intransigente aveva pubblicato il discorso di Graty il 27 marzo 1868 e aveva brevemente descritto la cerimonia accademica di ricezione l'indomani, ma senza esprimere alcun giudizio di merito.

L'accusa di Aubineau non poteva essere più chiara: il proposito di conciliare «la Révolution avec la justice et la vérité, avec l'Eglise et l'Evangile» era «chimérique» nella misura in cui lo si poteva realizzare solo a patto di falsificare uno dei due poli che si volevano riavvicinare, cioè, o deformando la dottrina della Chiesa o travisando a bella posta la storia e l'essenza della rivoluzione. Quella critica, se mirava in particolare al discorso di Gratry, aveva però un significato più ampio, attaccando e delegittimando alla radice la possibilità stessa di pensare l'esperienza rivoluzionaria in termini non esclusivamente antitetici rispetto alla religione, e la pretesa di ricavarne degli aspetti valoriali che fossero compatibili con la tradizione cristiana e l'ortodossia cattolica.

Attaccando il discorso di Gratry, insomma, gli intransigenti parevano voler colpire non solo le sue idee sulla rivoluzione francese, ma, più in generale, le interpretazioni selettive che ne davano, con sfumature e declinazioni differenti, i cattolici liberali. Se tale intento era soggiacente, ma non esplicitamente formalizzato, nell'articolo di Aubineau, esso era invece chiaramente espresso nella violenta analisi critica che Morel dedicò al discorso dell'oratoriano nel suo ennesimo volume contro i cattolici liberali, *Incartades libérales*<sup>75</sup>. Le idee di Gratry, infatti, erano contestate dal focoso polemista intransigente (anzi «ultramontain», come si definiva lui stesso<sup>76</sup>) non solo nel loro merito, ma anche, e soprattutto, come autorevole esempio di quella «philosophie de l'histoire émancipée des règles orthodoxes» che allignava negli ambienti cattolico-liberali<sup>77</sup> e che pretendeva di giudicare gli avvenimenti storici, soprattutto quelli profani ma anche quelli ecclesiastici, senza tener in conto le sentenze e i giudizi dell'autorità religiosa. L'oratoriano, infatti, affrontando un tema così importante come la rivoluzione e le sue origini storiche, si guardava bene dal chiedere lumi a chi, più di tutti, poteva correttamente apprezzare e spiegare la portata di quegli avvenimenti, cioè «au clergé français, dont on exalte volontiers les vertus et les lumières, au clergé des autres nations confédérées dans la république chrétienne [...], et enfin au Pasteur suprême, que la désobéissance à ses oracles, devenue de plus en plus générale à l'époque de la genèse révolutionnaire, n'empêchait pas de les rendre». Al contrario, Gratry ne parlava «comme si M. de Barante en avait seul parlé avec discernement, et si l'Eglise ne s'en était pas même occupée»<sup>78</sup>, e trascurava completamente la mole di documenti ufficiali che i papi avevano emesso, a cavallo tra XVIII e XIX secolo, per spiegare ai fedeli, alla luce della pura dottrina di cui erano gli unici, legittimi custodi, la ragione intima

---

<sup>75</sup> Cfr. J. MOREL, *Le Père Gratry et la révolution*, in ID., *Incartades libérales*, Paris 1869, pp. 263-324.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, p. 285.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 266.

di quanto si stava allora verificando in Francia e in Europa. Mentre non si peritava di citare i pareri di «tous ceux qui ont parlé des prodromes révolutionnaires, [...] Foy, Guizot, de Broglie, Vitet, Vergniaud, Sieyès, etc., etc.», l'oratoriano non evocava infatti nemmeno una volta il nome di Pio VI, il primo pontefice ad essere testimone e vittima della rivoluzione francese, la cui collezione di encicliche, bolle, allocuzioni e brevi bastava a fornire la «solution la plus savante et la plus vénérable des cas de conscience politiques les plus épineux, posés chaque jour par le nouvel état de choses»<sup>79</sup>.

Morel vedeva quindi nel discorso di Gratry la prova del fatto che «les écrivains les plus pieux du parti catholico-libéral se figurent que là où commence la philosophie de l'histoire, là le Pape perd ses droits»<sup>80</sup>. Tale pretesa di autonomia nell'interpretazione storica era però intollerabile e del tutto erranea: come si poteva credere che la Chiesa, «si jalouse de maintenir la connexion nécessaire de son orthodoxie avec la philosophie rationnelle, avec les maximes d'Etat, avec la jurisprudence civile, avec la pédagogie, avec les sciences expérimentales et les découvertes géologiques», potesse acconsentire ad «abandonner à la discrétion de chacun les oracles de la philosophie de l'histoire», tanto più che proprio quello era «le champ de bataille le plus décisif entre les catholiques et les rationalistes et que toute déviation de la rectitude chrétienne en ces matières, au point de départ, amène les plus terribles égarements à mesure que la ligne des conséquences s'allonge»<sup>81</sup>. Così, nel ragionamento di Morel, l'interpretazione cattolica del fenomeno rivoluzionario, inteso sia nella sua emersione tardo-settecentesca, sia nella sua genealogia secolare, diventava allo stesso tempo pretesto e oggetto di un inasprimento dell'approccio intransigente all'analisi storica: se dieci anni prima Guéranger aveva attaccato Broglie, accusandolo di «naturalisme historique», poiché tendeva a ridimensionare il fattore soprannaturale e divino nell'interpretazione degli eventi storici<sup>82</sup>, Morel radicalizzava quella prospettiva e imponeva agli «écrivains fidèles à leur baptême»<sup>83</sup>, come obbligo di coscienza, di conformare strettamente i loro giudizi a quelli variamente espressi dal magistero ecclesiastico, *in primis* da quello papale. Attraverso un'esorbitante estensione dei suoi limiti, Morel faceva così rientrare nel *depositum fidei* anche l'interpretazione della storia, cristallizzandola in un contenuto dottrinalmente vincolante e immutabile, poiché definito una volta per tutte; in quest'ottica, una storiografia veramente cattolica non doveva fare altro che corroborare e confermare

---

<sup>79</sup> Ivi, pp. 306-7.

<sup>80</sup> Ivi, p. 266 (corsivo mio).

<sup>81</sup> Ivi, pp. 264-5.

<sup>82</sup> Cfr. a riguardo il già citato G. CUCHET, *Comment Dieu est-il acteur de l'histoire? Le débat Broglie-Guéranger sur le «naturalisme historique»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012), pp. 33-55.

<sup>83</sup> MOREL, *Le Père Gratry et la révolution*, p. 265.

con le sue ricerche e i suoi studi le linee autoritativamente tracciate dal magistero infallibile della Chiesa, e non era in alcun modo autorizzata a distanziarsene, né tantomeno a contraddirle. Al contrario, separarsi dal «point de vue indiqué par les hiérarques du sanctuaire pour envisager les événements de ce monde»<sup>84</sup> costituiva per Morel un atto di evidente e flagrante insubordinazione, tanto più grave in quanto minacciava la coesione della comunità dei fedeli su un punto così cruciale come l'interpretazione del passato, gettando tra di essi il germe della divisione.

Fissata in questi termini oltranzisti la cornice metodologica, Morel non aveva difficoltà ad affermare che l'unica interpretazione legittimamente cattolica della rivoluzione francese e dei suoi principî era quella che si deduceva dai documenti e dagli atti pontifici, che egli si era sforzato in quegli anni di raccogliere<sup>85</sup>, cioè un'interpretazione che ne sottolineava il carattere complessivamente ed essenzialmente satanico e anti-cristiano, e non lasciava spazio a distinzioni di alcun tipo. Allo stesso tempo, Morel poteva stigmatizzare le interpretazioni cattolico-liberali non come delle semplici opinioni discordanti o infondate, ma come una vera e propria eterodossia storiografica, cioè un'ulteriore articolazione dell'eresia di «cette race de jansénistes-gallicans-libéraux» che il prossimo concilio ecumenico, nei suoi auspici, doveva spazzar via definitivamente<sup>86</sup>.

#### 1.4 Cattolici liberali e «principes de 1789» sul finire degli anni Sessanta: un bilancio

Da Carné a Gratry, passando per Montalembert e Meaux, le interpretazioni cattolico-liberali dell'Ottantanove, di cui si è seguito il dipanarsi nel corso dei tardi anni Sessanta, mostravano piuttosto chiaramente che quello della rivoluzione e dei principî del 1789 restava un tema problematico, che mal si prestava a letture univoche e consensuali e rispetto a cui continuavano a sussistere, tra gli stessi collaboratori e lettori del «Correspondant», scarti e divergenze abbastanza marcati; voler rintracciare, nel gruppo cattolico-liberale, un'interpretazione del fenomeno rivoluzionario altrettanto monolitica e unilaterale che quella intransigente sarebbe quindi una pretesa fuorviante e infondata. Nondimeno, pur senza voler nascondere la

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 319.

<sup>85</sup> Cfr. ad esempio J. MOREL, *Le Bref de Pie VII daté de Césène, le 29 avril 1814*, «Le Monde», 9 novembre 1863, dove egli dava grande risalto alla pubblicazione di un documento, fino a quel momento quasi introvabile, in cui Pio VII deplorava che nel progetto di costituzione presentato dal Senato francese nel 1814 non si facesse alcun riferimento a Dio e si garantissero formalmente la libertà di coscienza e dei culti, lesive della dignità della Chiesa e del cattolicesimo, e quella di stampa. Secondo la redazione dell'«Univers», quel breve papale andava annoverato, «comme dans le dossier d'un procès au greffe d'un tribunal», tra «les décisions du Saint-Siège relatives aux principes de 89»; ivi, 28 dicembre 1863.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 324-5.

varietà delle posizioni cattolico-liberali sull'Ottantanove, è possibile ravvisare, senza indebite forzature, due linee di fondo comuni, rafforzatesi nel corso dei anni Sessanta.

Innanzitutto, il riconoscimento della positività e legittimità di un portato socio-politico liberale, visto come espressione delle ineludibili aspirazioni della Francia all'eguaglianza civile e alla libertà politica, e la sua identificazione con una data e un momento storico ben precisi, l'Ottantanove; se non vi era totale consenso nel definire quali fossero il contenuto e l'estensione esatta dei principî del 1789 (anche se era comune la tendenza a prediligere formulazioni più concrete rispetto ai termini eccessivamente filosofici della *Déclaration*), gli interpreti cattolico-liberali apparivano comunque unanimi nell'ascrivere a quella data la sostanza valoriale delle libertà e delle istituzioni moderne, pur precisando che esse andavano intese e interpretate alla luce del riformismo del «mouvement de 89», voluto dalla corona e sostenuto dalla Chiesa francese, e non delle successive degenerazioni rivoluzionarie.

In secondo luogo, la forte sottolineatura del fatto che, quanto a realizzazioni effettive, le assemblee e gli uomini della rivoluzione avevano disatteso, più o meno consapevolmente e gravemente, i principî e gli ideali di libertà che la Francia del 1789 aveva indicato loro; come si è detto, i cattolici liberali non si fermavano alla semplice contrapposizione tra 1789 e 1793 ma rintracciavano le origini della degenerazione rivoluzionaria già nell'operato dei costituenti, nella loro indulgenza per la violenza e l'anarchia e soprattutto nelle loro ingiustificate e disastrose velleità di riforma religiosa, le quali, provocando reazioni durissime, avevano compromesso il buon esito delle riforme socio-politiche e precipitato la Francia nelle persecuzioni e nella guerra civile. Quella della rivoluzione francese era dunque, per i cattolici liberali, la storia di un fallimento, il fallimento di un movimento di riforma che, partito da ideali giusti e legittimi, aveva però finito per rinnegarli; quel fallimento, però, non toglieva nulla alla validità dei principî liberali fissati nel 1789, né aveva impedito che essi, pur tra mille contraddizioni e in maniera ancora incompleta, fossero lentamente penetrati nel tessuto istituzionale della Francia e di buona parte dell'Europa. Difendere i «principes de 1789» non significava quindi difendere la rivoluzione francese, neppure in parte (e infatti i cattolici liberali preferivano parlare di «mouvement» più che di rivoluzione del 1789), ma al contempo condannare i modi e le forme in cui la rivoluzione si era storicamente attuata non significava condannare i valori e le aspirazioni da cui essa aveva preso le mosse. L'Ottantanove poteva quindi assumere un significato simbolico positivo per i cattolici liberali, ma solo a condizione di ricollegarlo all'affermazione dei suoi principî liberali, non all'inizio del processo rivoluzionario in quanto tale.

Quella distinzione non risolveva però il problema che più assillava i cattolici liberali, cioè come conciliare i cosiddetti principî del 1789 con la dottrina della Chiesa, a fronte di un

magistero papale che, con le condanne dell'8 dicembre 1864, sembrava aver voluto chiudere nettamente la porta a quella possibilità, erigendo a ideale un ordinamento socio-politico profondamente diverso da quello moderno, fondato sui principi del 1789. Nel timore di suscitare qualche altro intervento papale, la questione fu accuratamente evitata dai cattolici liberali per diversi anni, ma nel febbraio 1869, approfittando del periodo di relativa distensione nei rapporti tra S. Sede e Francia e della particolare congiuntura politica (si era alla vigilia delle elezioni legislative) e religiosa (il Concilio vaticano si sarebbe riunito alla fine dell'anno), Broglie decise di affrontarla di nuovo. Lo fece con un articolo inserito sulla «Revue des deux mondes» (sede più neutrale e meno connotata rispetto al «Correspondant»), sviluppando e commentando alcune delle idee espresse da Guizot nel suo ultimo libro: *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*<sup>87</sup>. Poiché egli sosteneva che non vi era nessuna ostilità tra libertà e cristianesimo e che quest'ultimo «[n'était] pas plus incompatible avec notre siècle qu'avec aucun autre, et ne lui [était] pas moins indispensable»<sup>88</sup>, Broglie si chiedeva come mai fosse così difficile fondare e rendere stabile l'intesa tra lo spirito della società moderna e le verità cristiane e, nello specifico, tra la società francese, «la plus complète expression de l'esprit moderne», e la Chiesa<sup>89</sup>. In diciotto secoli, essa aveva saputo convivere e conciliarsi con le istituzioni e le forme di governo più disparate, si era adattata alle culture più diverse, diffondendosi in tutto il mondo: «pourquoi donc y aurait-il une seule date, 1789, – si chiedeva Broglie – où cet esprit de conciliation du christianisme aurait fait défaut, et une seule société, la nôtre et celles qui l'imitent, qui serait tenue de faire divorce avec lui pour incompatibilité d'humeur?». La causa di quell'apparente contraddizione si situava per lui nel «caractère abstrait et philosophique que la société française, par l'organe de ses divers législateurs depuis 1789, [avait] toujours affecté de donner aux principes qui la constituent». Quei legislatori, infatti, non si erano limitati di adattare la costituzione della Francia alle nuove esigenze espresse dal paese, ma avevano voluto compiere un'opera di riforma valida per tutti gli uomini e tutti i tempi, fissando un prototipo di società al quale «le passé [devait] se reconnaître coupable de ne s'être pas conformé d'avance, et l'avenir promettre de rester à jamais fidèle»<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. A. DE BROGLIE, *Le christianisme et la société française*, «La Revue des deux mondes», 79 (1869), pp. 529-56, in part. pp. 544-56, e F. GUIZOT, *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, 3<sup>e</sup> série, Paris 1868. Sull'apprezzamento mostrato dagli ambienti cattolico-liberali (da Montalembert, Cochin, Gratry, soprattutto) per l'«apologétique chrétienne» esposta da Guizot nelle sue tre serie di *Méditations* (1864-68) cfr. brevemente J. GADILLE, *Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du colloque François Guizot*, Paris 1976, pp. 336-7.

<sup>88</sup> BROGLIE, *Le christianisme et la société française*, pp. 544-5.

<sup>89</sup> Ivi, p. 545.

<sup>90</sup> Ivi, p. 547 (corsivo mio).

Broglie non intendeva entrare nel merito della validità di quell'atteggiamento<sup>91</sup>, ma constatava nondimeno la sua problematicità per la Chiesa:

*ce cachet philosophique, imprimé sur toutes nos lois, et qui a passé de là dans nos mœurs et dans notre langage, apporte une complexité jusque-là sans exemple dans les rapports d'un état et d'une société avec la religion chrétienne et même avec une religion quelconque. Autre chose est en effet pour une religion de vivre en paix avec des institutions politiques qui n'ont que la prétention modeste d'être des faits nationaux, passagers, appropriés à certains temps et à certains pays, fondés sur des droits écrits et des intérêts positifs, autre chose de rendre hommage et d'apporter sa consécration à un exemplaire soi-disant idéal et achevé de toutes les sociétés futures et possibles. [...] La complaisance prend ainsi le caractère d'un engagement à perpétuité, et même avec effet rétroactif<sup>92</sup>.*

Qui stava in cuore del problema: se la Chiesa, le cui sanzioni non potevano che essere immutabili, avesse riconosciuto «les principes de 1789 avec le caractère d'obligation universelle qu'ils affect[aient]», allora avrebbe sempre dovuto accettarli come tali, facendone un'appendice al suo catechismo, quasi un articolo di fede. Il problema era ulteriormente complicato dal fatto che quei principî «mi-partie philosophiques et mi-partie politiques» non erano mai stati definiti in maniera precisa, giacché gli stessi «constituants de 1789 n'[avaient] pu donner en pratique à leur œuvre toute la rigueur logique dont ils étaient épris, et dont ils lui [avaient] imprimé l'apparence»<sup>93</sup>. In mancanza di testi ufficiali<sup>94</sup>, Broglie ammetteva la difficoltà a definire con esattezza i «principes de 1789»; certo, alcuni «points généraux», come l'uguaglianza civile e la libertà religiosa, erano dati per assodati ed erano generalmente accettati, ma si trattava comunque di concetti molto generici, che lasciavano troppo spazio a oscillazioni interpretative: la libertà religiosa dei liberali, per esempio, «qui admet toutes les religions, pourvu qu'elles se mettent en règle avec la morale publique», era ben diversa da quella dei rivoluzionari, «qui donne libre carrière à tous les écarts de la pensée et à tous les désordres

---

<sup>91</sup> «N'examinons pas si cette hauteur de vues, trop en contraste peut-être avec les bornes étroites de l'esprit humain et les tristes nécessités de la politique, nous a procuré en réalité autant d'avantage que de renommée. Ne nous demandons pas si, comme de prodiges philanthropes, pendant que nous faisons les affaires du genre humain, nous n'avons pas un peu négligé les nôtres. Il m'en coûterait trop de jeter le moindre blâme et de déverser l'ombre d'un ridicule sur de nobles et chères mémoires. Si cette recherche aventureuse du bien absolu fut une illusion chez nos pères, ce fut l'erreur des plus belles âmes, à qui nous devons non-seulement du respect, mais une admiration filiale»; ivi, p. 548.

<sup>92</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 549-50.

<sup>94</sup> Pur ritenendo che l'unico «texte officiel des principes de 1789» fosse la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Broglie era convinto che non si potesse più «aller chercher l'énumération des principes de 1789 dans [ce] document original», poiché si rivelava allo stesso tempo eccessivo, nel suo tono declamatorio, e insufficiente; cfr. *ibid.* Nessun accenno veniva però fatto ai *cabiers* come referenti positivi dei principî del 1789, anche perché quelli, nella loro eterogeneità, erano ben lontani dal fornire quella descrizione univoca che Broglie ricercava.

de la conscience»<sup>95</sup>. Alla luce di quella situazione, era quindi comprensibile e anzi ragionevole che la Chiesa, istituzione universale e perenne, esitasse ancora «à s'engager envers un symbole d'idées encore assez peu précis pour s'être prêté en cinquante années à la constitution de 91, à la charte de 1830 et au plébiscite de 1852»<sup>96</sup>.

La questione, per Broglie, rischiava di non avere via di uscita se non la si poneva su un piano strettamente pragmatico. La pacifica convivenza tra la Chiesa e la società moderna era già un dato di fatto, in Francia come nel resto del mondo: perché quindi quest'ultima s'intestardiva a pretendere dall'autorità religiosa un riconoscimento, una canonizzazione che quella non poteva concederle? Perché non ammettere serenamente che le istituzioni del 1789, lungi dall'essere perfette in sé, erano «ainsi que toutes [leurs] devancières, [...] un fait mélangé de bien et de mal, imparfait à la mode humaine»<sup>97</sup>? Perché, invece di rivendicare la libertà solo a parole, non si cominciava a metterla in pratica realmente, vincendo così le diffidenze suscitate nella Chiesa<sup>98</sup> dall'uso ambiguo e contraddittorio che se faceva ancora in molti paesi? Broglie non aveva la pretesa di fornire una soluzione definitiva, ma indicava chiaramente quale fosse il modello del suo approccio pragmatico: gli Stati Uniti. Nella grande repubblica nord-americana vigeva infatti la separazione tra Stato e Chiesa e i cattolici potevano contare solo sul diritto comune, ma ciò non limitava assolutamente la loro forza espansiva e la loro vitalità, e l'episcopato statunitense, pur senza pretendere di elevare a ideale universale l'ordinamento separatista sotto cui vivevano, né volerlo imporre a tutti i cattolici, ne lodava apertamente l'utilità e la bontà e si mostrava deciso a non sostituirlo con nessun altro.

La proposta così abbozzata da Broglie costituiva evidentemente un compromesso tra le diverse posizioni che si erano delineate all'interno degli ambienti cattolico-liberali; se da un lato, infatti, rinunciava a sostenere l'auspicio di Cochin e Montalembert a che la Chiesa riconoscesse la libertà di coscienza come un diritto naturale, dall'altro, non si lasciava intrappolare nello schematismo della distinzione tesi/ipotesi, cara a Dupanloup, Foisset, Falloux. Occorre infatti notare che, se Broglie sottolineava la fragilità tutta umana delle istituzioni moderne e dei principî che le ispiravano, non lo faceva per screditare l'Ottantanove<sup>99</sup> e mettere in luce

---

<sup>95</sup> Ivi, p. 551.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Ivi, p. 552.

<sup>98</sup> Broglie riconosceva altresì la scarsa disponibilità ecclesiastica ad accettare quei cambiamenti: «il y [a] chez bon nombre des représentants de la tradition ecclésiastique ce qui se rencontre dans toutes les institutions qui ont duré, un peu d'esprit de routine, le goût des situations faites et connues, l'effroi des épreuves nouvelles»; *ibid.*

<sup>99</sup> Se nell'articolo Broglie non esprimeva alcun esplicito giudizio sull'Ottantanove in quanto evento storico, un mese e mezzo dopo, in un discorso pubblico tenuto a Evreux e subito pubblicato sul «Correspondant», egli riservava parole entusiastiche per «cette date de 1789, [...] l'instant où toutes les étoiles pâlisent, et devant une



la superiorità di un ordinamento ideale diametralmente opposto, bensì solo per rilevare, con una buona dose di realismo, che ogni regime socio-politico, in quanto umano, era da ritenersi perfettibile e andava instancabilmente migliorato e messo alla prova. Insomma, se la Chiesa doveva mantenersi precauzionalmente neutrale verso le istituzioni moderne, questa linea andava applicata anche a qualsiasi altro regime, perché nessuno poteva vantare un tale grado di verità e perfezione da meritare una preferenza ecclesiastica: «Ne me parlez ni d'idéal ni d'absolu – faceva dire alla Chiesa –, car *l'idéal ne sera jamais pour moi que l'avenir céleste que j'attends*, et l'absolu, à mes yeux, c'est la vérité que je représente»<sup>100</sup>; parole che echeggiavano quelle scritte da Cochin nel 1863, in coda all'*affaire* Godard, e dallo stesso Broglie nel 1862, e che parevano escludere la possibilità stessa di definire univocamente una “tesi” socio-politica cattolica.

Configurata come un compromesso ragionevole tra le riserve della Chiesa e gli interessi della società moderna, la proposta di Broglie non era evidentemente pensata, almeno in prima battuta per un pubblico cattolico, ma per i lettori borghesi della «Revue des deux mondes»<sup>101</sup>, gelosi e orgogliosi delle proprie istituzioni moderne ma non indifferenti alla necessità di trovare una conciliazione religiosa; certe precauzioni linguistiche, l'importanza attribuita al frasario ottantanovesco, e soprattutto l'assenza del benché minimo riferimento alla *Quanta cura* e al *Sillabo* indicavano chiaramente quali fossero i destinatari dell'articolo. Del resto, si stava aprendo proprio allora la campagna elettorale per le elezioni legislative del maggio 1869 ed era piuttosto trasparente l'intento di Broglie di radunare e compattare il variegato fronte cattolico-liberal-conservatore, chiamato a sostenere i candidati dell'*Union libérale*<sup>102</sup>, risolvendo a

---

aube éclairée de mille feux se perdent dans la lumière du jour» e per «ce beau drapeau de 1789», successivamente «déchiré ou mutilé par des factions opposées, souillé de sang et sali de boue», e formulava l'auspicio «qu'un jour viendra où *les grandes promesses de 89, qui n'ont jamais, à aucune époque, été toutes complètement remplies*, recevront enfin leur entier accomplissement et retrouveront en même temps l'approbation unanime des premiers jours»; A. DE BROGLIE, *L'histoire de la France étudiée en Normandie. Discours prononcée à Evreux [...], le 16 mars 1869*, «Le Correspondant», 77 (1869), pp. 1116-7 (corsivo mio).

<sup>100</sup> BROGLIE, *Le christianisme et la société française*, p. 552 (corsivo mio).

<sup>101</sup> Del resto, già a quelle date, la rivista aveva cominciato ad assumere toni più apertamente favorevoli alla Chiesa e al cattolicesimo, come testimoniava l'articolo di L. VITET, *De l'état actuel du christianisme en France*, «Revue des deux mondes», 67 (1867), pp. 678-708, in cui, prendendo le mosse da F. GUIZOT, *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne* (2<sup>e</sup> série, Paris 1866), elogiava la forza e la vitalità della Chiesa e chiamava a raccolta tutti i cristiani, anche i protestanti, attorno ad essa per combattere uniti lo spirito di irreligione e il materialismo.

<sup>102</sup> Anche il «Correspondant» cominciò in quei mesi a fare massicciamente campagna per l'*Union libérale*, una sorta di cartello elettorale, messo in piedi fin dal 1863, finalizzato a sostenere congiuntamente candidati monarchici e repubblicano-moderati in funzione liberale e anti-governativa. Cfr. M. DE FOBLANT, *L'Union libérale*, «Le Correspondant», 77 (1869), pp. 444-62; A. DE FALLoux, *Des élections prochaines*, ivi, pp. 569-79, 761-88 e 969-91; e A. BOULLIER, *La guerre et les élections*, ivi, 78 (1869), pp. 425-40. Broglie, Falloux e Cochin si portarono candidati, rispettivamente in Normandia (Eure), Vandea e a Parigi, ma furono tutti sconfitti. Nel suo manifesto elettorale, in cui si presentava come candidato indipendente più che come oppositore del governo, Broglie affermava che «de dévouement aux glorieux princes de 1789, héréditaire dans sa famille depuis trois générations, ne s'était pas démenti en lui»; citato in J. CLÈRE, *Biographie des députés avec leurs principaux votes*, Paris 1875, p. 155. Sull'attività politica di Broglie in quel periodo cfr. A. DE BROGLIE, *Mémoires du duc de Broglie*, vol. I, Paris 1938, pp. 316-33 e A. GRUBB, *The Politics of Pessimism. Albert de Broglie and Conservative Politics in the Early Third Republic*, Newark 1996,

*priori*, con il suo intervento, le divergenze religiose che potevano presentarsi al suo interno. Ancora una volta, quindi, era sul terreno eminentemente politico che veniva posta e risolta la questione della compatibilità tra principî del 1789 e cattolicesimo, il che lasciava però le argomentazioni di Broglie del tutto scoperte sul versante dottrinale, togliendo loro ogni peso nel dibattito cattolico ed esponendole al facile contraddittorio dei critici intransigenti, i quali potevano rinfacciargli di aver sistematicamente eluso le condanne dell'8 dicembre 1864.

### 1.5 Oltre il «Correspondant»: l'Ottantanove separatista di Arnaud (de l'Ariège)

Ma se i collaboratori del «Correspondant» sentivano la necessità di mettere al sicuro le proprie interpretazioni dell'Ottantanove appoggiandole prudentemente su un piano eminentemente pratico e desolidarizzandole il più possibile da ogni compromissione e confusione con la sfera concettuale e lessicale della rivoluzione (sempre più votata all'unanime deprecazione), dai margini del mondo cattolico francese giungevano proprio allora letture ben altrimenti esplicite ed estreme del complesso rapporto tra rivoluzione, libertà e cattolicesimo. Un paio di mesi dopo l'uscita dell'articolo di Broglie, nell'aprile 1869, fu infatti pubblicata a Bruxelles, in due volumi, un'opera di Frédéric Arnaud (de l'Ariège) espressamente dedicata all'argomento: *La révolution et l'Eglise*<sup>103</sup>.

La tesi di Arnaud era molto chiara ed egli non esitava a esplicitarla fin dalle prime righe: nonostante l'invincibile antagonismo che sembrava doverle contrapporre in eterno, Chiesa e rivoluzione francese condividevano in realtà «un fond commun de principes et d'aspirations qui les rattachent à une même origine, au même esprit libéral et social, l'esprit de la civilisation chrétienne», giacché la prima non era altro che la realizzazione sociale della «révolution chrétienne»; entrambe, infatti, secondo Arnaud, erano animate dalla stessa volontà di emancipare l'uomo fondando la libertà e la dignità della sua coscienza sulla netta distinzione tra spirituale e temporale, sicché si poteva sostenere che la rivoluzione avesse messo in pratica «la *méthode*

---

pp. 25-8. Sulle elezioni del 1869 cfr. MAURAIN, pp. 902-39 e *Les élections de 1869*, études présentées par L. Girard, Paris 1960, in part. pp. 127-62, su Falloux e il contesto vandeano.

<sup>103</sup> Cfr. F. ARNAUD (DE L'ARIÈGE), *La révolution et l'Eglise*, 2 voll., Bruxelles-Paris 1869. Sulla data di pubblicazione cfr. «Bibliographie de la France», 58 (1869), II<sup>e</sup> partie. Chronique, p. 56; l'editore era Albert Lacroix, in quel periodo "specializzato" nella pubblicazione delle opere di oppositori del Secondo impero. Costretto all'esilio dopo il colpo di Stato e rientrato in patria nel 1852, Arnaud si ritirò a vita privata, dedicandosi principalmente all'attività intellettuale e alla stesura di alcune opere sulla questione romana, prendendo fermamente posizione per l'indipendenza italiana e contro il mantenimento del potere temporale; si portò inoltre candidato alle elezioni del 1857 e a quelle del 1869, ma senza venire eletto. A differenza di molti compagni di lotta del 1848-49, Arnaud restò sempre fedele da un lato alla fede cattolica, dall'altro alle sue convinzioni democratiche e sociali. Su di lui cfr. H. DUCLOS, *Histoire des Ariégeois*, vol. IV, Paris 1885, pp. 595-639, 660-709, 996-9, e 1008-13, e J.-B. DUROSSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris 1951, pp. 374-83 e 661.

*révolutionnaire* théoriquement posée et magistralement inaugurée par le Christ, fondateur de la société universelle des esprits»<sup>104</sup>.

Come si spiegava allora l'ostilità, anzi la vera e propria alterità dottrinale ostentata dalla Chiesa, dai papi, da decine di teologi nei confronti dei principi liberali della rivoluzione? Per Arnaud, da Costantino in poi, la Chiesa, misconoscendo la sua natura di società puramente spirituale, si era lasciata sedurre dall'abbraccio con il potere politico e in questo modo aveva fatto penetrare al suo interno degli elementi anti-liberali (e quindi anti-cristiani) che ne avevano deformato la pratica e la stessa dottrina teologica, portandola, ad esempio, a legittimare il ricorso al braccio secolare, a condannare la libertà di coscienza e a fissare il suo ideale socio-politico nel sistema confessionale della religione di Stato<sup>105</sup>. Tale preferenza della Chiesa per l'alleanza Trono-Altare e per le istituzioni anti-liberali, però, per quanto indiscutibile nella sua realtà storica, non poteva vincolare i fedeli e la Chiesa stessa a rispettarla sempre e comunque, «absolument comme s'[elle] faisait partie du symbole religieux de l'Eglise». Per Arnaud, infatti, «malgré Bossuet et le cortège imposant des autorités qui l'ont précédé et suivi, malgré les dernières encycliques et l'opinion, restée constante, de la plus grande partie du clergé», quella preferenza non poteva essere «objet d'une affirmation doctrinale» e venire imposta, in quanto tale, alla «croyance des fidèles», poiché era in palese contraddizione con lo spirito del cristianesimo e la natura della Chiesa; il clero cattolico doveva quindi «reconnaître son erreur, abandonner ce principe [l'alleanza Trono-Altare] et proclamer la liberté, afin de rentrer dans l'esprit de la doctrine évangélique»<sup>106</sup>.

Si giungeva così al cuore della proposta di Arnaud. Poiché l'essenza della rivoluzione cristiana consisteva nella fondamentale distinzione tra spirituale e temporale e nella rivendicazione di una sfera di autonomia dell'uomo, quella della coscienza, sulla quale nessuna potenza terrena poteva esercitare alcuna forma di pressione o coercizione<sup>107</sup>, egli era convinto che il regime istituzionale che meglio compiva «la révolution chrétienne, telle que l'a entendue Christ» era la separazione tra temporale e spirituale, o meglio «l'absolue abstention de l'Etat en matière religieuse, non seulement en ce sens qu'il ne crée et ne décide rien, mais en ce sens

---

<sup>104</sup> Cfr. ARNAUD, *La révolution et l'Eglise*, vol. I, pp. 11-4.

<sup>105</sup> Cfr. ivi, vol. I, pp. 193-246. Arnaud aveva già esposto quelle idee cinque anni prima nel suo *L'Italie*, Paris 1864, vol. II, pp. 257ss, dove scriveva che «la grande erreur de la société chrétienne fut dans le pacte de Charlemagne, ou plutôt dans la première alliance avec Constantin».

<sup>106</sup> ARNAUD, *La révolution et l'Eglise*, vol. I, pp. 241-2.

<sup>107</sup> Il cristianesimo aveva permesso che s'esplicasse e affermasse l'idea che l'uomo s'appartiene a lui-même par un côté de son être; que, s'il livre à sa patrie terrestre ses intérêts temporels et se dévoue, dans cet ordre, jusqu'au sacrifice de sa vie, il lui reste, sacré et inviolable, le sanctuaire de la conscience; que là, dans cette région de la pensée, où se trouve réellement et pleinement la personne humaine, c'est à dire l'être raisonnable et libre, l'action de l'Etat s'arrête, et que la vérité seule a le droit d'y régner en souveraine; ivi, vol. I, pp. 138-9 (corsivo mio).

qu'il ne professe rien et n'a le droit de rien professer en religion, et que dès lors il n'a sous ce rapport aucune prise sur l'individu»<sup>108</sup>. La vera nozione di separazione, però, – precisava Arnaud – non si risolveva nel «partage de pouvoirs» tra la Chiesa e lo Stato, nel riconoscimento della reciproca incompetenza sulla sfera di pertinenza dell'altro, giacché, in questi termini, si poteva parlare di separazione anche nel regime della religione di Stato e dell'alleanza Trono-Altare; non si trattava più, infatti, «du pouvoir social, [...] en face d'un pouvoir quelconque, reconnu par lui, [...] ce n'[était] plus dans le droit d'un pouvoir rival que le pouvoir politique trouv[ait] sa limite», bensì «c'[était] dans le droit individuel lui-même»<sup>109</sup>: «*C'est là, dans la personne humaine, que s'opère la séparation du spirituel et du temporel; d'où l'incompétence absolue de l'Etat en matière religieuse, et par suite l'entière liberté religieuse de l'individu et l'égalité de tous les cultes et de toutes les doctrines philosophiques devant l'Etat*». La rivoluzione, dunque, fondando il suo «nouvel édifice social» su quella separazione e quelle libertà, non aveva fatto altro che tradurre «dans le droit social» quello che il cristianesimo «n'avait pu qu'affirmer au nom du droit imprescriptible de la nature humaine»<sup>110</sup>, ragion per cui la Chiesa non aveva motivo di continuare a opporsi alla rivoluzione e al suo «droit nouveau»<sup>111</sup>.

Come si può notare, le posizioni di Arnaud erano molto più avanzate non solo rispetto a quelle del «Correspondant», ma anche a quelle di Maret, amico e compagno di lotta ai tempi dell'«Ere nouvelle». L'intellettuale cristiano-democratico, infatti, non si limitava a rivendicare la necessità di un pieno riconoscimento ecclesiale delle libertà moderne e del principio dell'incompetenza dello Stato in materia religiosa<sup>112</sup>, riconoscendo che il progresso della civiltà e le nuove esigenze sociali e intellettuali da esso create rendevano ora necessario ciò che non era sentito come tale nei secoli precedenti, ma attaccava frontalmente la teologia e la prassi politica seguita dalla Chiesa dal IV secolo in poi, dismettendola come intimamente anti-cristiana; non che Arnaud non fosse disposto a trovare delle attenuanti e delle giustificazioni a quell'atteggiamento, ma ciò non toglieva che esso, sotto Costantino come sotto Napoleone I, costituisse un errore da parte del clero e dei cattolici, un fraintendimento della lezione evangelica

---

<sup>108</sup> Ivi, vol. I, rispettivamente pp. 260 e 250.

<sup>109</sup> Ivi, p. 256.

<sup>110</sup> Ivi, pp. 260-61 (corsivo mio).

<sup>111</sup> Sul contesto intellettuale in cui si inseriva e con cui si confrontava la proposta separatista di Arnaud cfr. la panoramica fornita da J. LALOUETTE, *La séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris 2005, pp. 272-98.

<sup>112</sup> Riprendendo alla lettera alcune sue pagine del 1864, Arnaud aveva cura di precisare che lo Stato moderno non si poteva definire né laico (utilizzando l'aggettivo nell'accezione originale di chi, facendo parte della Chiesa, non riveste funzioni sacerdotali), né indifferente, né razionalista, né tantomeno ateo, ma solo incompetente in materia religiosa; cfr. ARNAUD, *La révolution et l'Eglise*, vol. I, pp. 286-90, che riprende testualmente ID., *L'Italie*, vol. II, pp. 282-5.

e della missione apostolica. Confutando gli argomenti dell'apologetica cattolica, egli non esitava a esprimere un giudizio fortemente critico sul modo in cui la Chiesa si era rapportata in passato al potere e alla forza. Nel quadro storico di Arnaud, quindi, la rivoluzione, in virtù della sua consonanza profonda con il messaggio emancipatore cristiano, appariva quasi come un evento riparatore, come una forza esogena ma provvidenziale che, contro la volontà della Chiesa stessa, doveva costringerla a correggere i suoi errori: poiché essa non era disposta a rinunciare all'alleanza con il potere, spettava allo Stato moderno sciogliere quel legame innaturale e rigettarne i presupposti ideologici.

Onnipresente, fin dal titolo, nel discorso di Arnaud, la sua nozione di rivoluzione manteneva nondimeno confini piuttosto incerti. In effetti, se parlava alternativamente di «Révolution» e di «révolution française» (con maiuscole e minuscole oscillanti), di «révolution de 89» e di «mouvement de 89», ciò che gli interessava davvero non era tanto l'evento rivoluzionario in sé, ma il portato ideologico che ne era scaturito e che, tramite esso, si era imposto in Francia e in Europa. D'altra parte, la rivoluzione francese veniva presa in considerazione da Arnaud soprattutto nella misura in cui essa aveva sancito il principio della separazione tra spirituale e temporale e la libertà di coscienza, mentre tutto ciò che riguardava la dimensione più propriamente politica era sostanzialmente ignorato. Ne conseguiva, così, una lettura necessariamente parziale di quell'evento fondatore, poiché l'identificazione tra rivoluzione francese e rivoluzione cristiana, almeno nelle loro dinamiche profonde, che premeva tanto ad Arnaud, ben difficilmente avrebbe potuto ritrovarsi nelle persecuzioni attuate contro il clero refrattario dall'Assemblea legislativa, né tantomeno nelle violenze, nella scristianizzazione, nel deismo dei convenzionali. L'unica vera rivoluzione, quella intimamente cristiana, per Arnaud, non poteva quindi che essere la rivoluzione del 1789. Così, pur con finalità e seguendo percorsi ben diversi, anch'egli finiva per approdare alla distinzione difesa dai cattolici liberali del «Correspondant», focalizzando sull'Ottantanove tutto il portato positivo della rivoluzione e individuando nella Costituzione civile del clero il momento di degenerazione e di rottura:

En n'envisageant que la légitimité des réformes proposées, on oublia trop qu'il y avait là une question de compétence, c'est à dire la question capitale de la Révolution; car le grand problème qui s'agitait n'était-il pas celui de la liberté? Et la question de la liberté, qu'est-elle autre chose, à sa racine, si ce n'est la question des droits de la conscience individuelle vis-à-vis des pouvoirs humains? On était donc arrivé, sans s'en douter, sur ce terrain où la politique rencontrait la religion, au nœud même du problème révolutionnaire. *Les réformateurs, en tranchant cette question dans le sens de la compétence civile, méconnaissent le principe essentiel de la Révolution, et par là commirent une faute capitale qui devait avoir les plus désastreuses conséquences*<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> ARNAUD, *La révolution et l'Eglise*, vol. I, pp. 40-1 (corsivo mio). Bisogna comunque precisare che Arnaud si mostrava molto indulgente verso le idee e l'operato della Costituente e riconosceva che la Costituzione civile

Arnaud – lo si è visto – era ben consapevole che le sue posizioni erano diametralmente opposte a quelle del magistero papale (la *Quanta cura* e il *Sillabo* risalivano a poco più di quattro anni prima, ed egli non evitava di trattare quei documenti), ma ciò non lo portava a nutrire il minimo dubbio sull'ortodossia cristiana delle sue idee: tutti gli anatemi e le condanne contro la società moderna, il liberalismo, la rivoluzione, ma anche il socialismo (vaghe espressioni impiegate nei recenti atti papali per designare tutto e il contrario di tutto) non vincolavano in coscienza i fedeli, perché costituivano un'indebita ingerenza dell'autorità ecclesiastica su un terreno che non era di sua pertinenza<sup>114</sup>. Nondimeno quegli anatemi e quelle condanne esistevano e offrivano al mondo l'immagine di una Chiesa ostinatamente ostile alla libertà: come si poteva quindi mostrare al clero e al papa lo spirito genuinamente cristiano della legislazione moderna se essi si ostinavano a non volerlo vedere?<sup>115</sup> L'imminente Concilio, che tante aspettative stava proprio allora suscitando nel mondo cattolico, non sembrava poter fornire troppe garanzie sul versante liberale e anzi dava adito a più di una preoccupazione, vista la forza di cui godeva nella Chiesa «le parti antilibéral et théocratique»; nondimeno, Arnaud riteneva che i padri conciliari, se ben difficilmente avrebbero avuto la forza di formulare – come sarebbe stato auspicabile – «une adhésion formelle et sympathique au droit nouveau», avrebbero comunque tenuto un atteggiamento molto più cauto e riservato rispetto a quello di Pio IX e dei suoi consiglieri intransigenti e si sarebbero guardati dal condannare in termini vaghi e imprecisi i capisaldi dell'ordinamento moderno. Ma se «la sagesse des prélats» in Concilio non fosse bastata, allora sarebbero state «la force des choses et [...] les leçons providentielles qui semblaient s'accumuler» a vincere «l'opiniâtre résistance du clergé» e a sancire la definitiva accettazione ecclesiale del regime di libertà post-rivoluzionario<sup>116</sup>.

---

del clero non conteneva, di per sé, niente di contrario alla dottrina cattolica e che i membri della Chiesa costituzionale furono pertanto «d'une bonne foi parfaite et même d'une orthodoxie irréprochable»; p. 40.

<sup>114</sup> Per Arnaud, rientravano nella competenza della Chiesa solo «les objets ayant une fin [directement] spirituelle», cioè, nello specifico: «1° La doctrine, relative aux vérités ayant une fin spirituelle; 2° La discipline, relative à la vie de la société spirituelle; 3° Les mœurs, c'est à dire l'ensemble des devoirs, en vue du salut»; ivi, vol. II, p. 91. Arnaud giungeva pertanto a negare del tutto la competenza della Chiesa in campo scientifico (quando non fossero coinvolte verità strettamente di fede) e in quello politico, e a invocare la sua rinuncia «à toute intervention dans la vie des sociétés humaines»; cfr. ivi, vol. II, pp. 190-3.

<sup>115</sup> Questa ostinazione era del resto, per Arnaud, una delle conseguenze più deleterie dell'intromissione del clero nelle questioni temporali: «Il ne faut pas s'étonner que ces éléments, étrangers au culte, aient eu le double effet d'introduire dans les pratiques de l'Eglise un formalisme désastreux pour les âmes, et de voiler aux yeux du clergé l'esprit social de l'Evangile. Il ne faut pas s'étonner que ce clergé dominateur et formaliste en soit arrivé à un tel degré d'aveuglement, que c'est en dehors de lui et contre lui que le monde moderne, foncièrement chrétien, demande les applications sociales de l'idée messianique»; ivi, vol. I, p. 18 (secondo corsivo mio).

<sup>116</sup> Cfr. ivi, vol. I, pp. 19-21.

## 2. Il Concilio vaticano<sup>117</sup>, un «89 pour l'Eglise»?

### 2.1 I «principes de 1789» di nuovo alla sbarra?

L'annuncio, nel giugno 1867, e poi la convocazione ufficiale, esattamente un anno più tardi, di un nuovo Concilio da tenersi in Vaticano a partire dal dicembre 1869 suscitò nell'Europa cattolica un'ondata di entusiasmo e speranze: la riunione di una grande assise ecumenica, trecento anni dopo la fine del Concilio di Trento (1563), fu vista come un segno della vitalità e della forza della Chiesa, la quale, proprio mentre il suo ruolo nella società contemporanea veniva maggiormente contestato e delegittimato, attingeva alle risorse della sua tradizione per riorganizzarsi e trovare nuove e più efficaci risposte ai problemi posti dalle sfide del presente. Del resto, l'evento conciliare appariva tanto più eccezionale quanto meno lo si credeva probabile in una Chiesa, come quella di metà Ottocento, sempre più accentrata a livello decisionale sul suo vertice romano e sempre più incline a limitare il coinvolgimento dei vescovi collegialmente organizzati nelle grandi decisioni dottrinali<sup>118</sup>; così, con un curioso capovolgimento delle parti, in cui alcuni vollero intravedere la mano misteriosa della Provvidenza<sup>119</sup>, era proprio Pio IX, il papa dell'ultramontanismo trionfante, a smentire le previsioni del più illustre teorico dei pieni poteri papali, Joseph de Maistre, che aveva predetto, cinquant'anni prima, la decadenza ormai irreversibile dello strumento conciliare<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> La bibliografia sul Concilio vaticano I è molto vasta e non mette conto di ripercorrerla qui puntualmente. Per un inquadramento generale e dettagliato e per ulteriori riferimenti bibliografici rimandiamo pertanto a MARTINA, vol. III, pp. 111-232, e a K. SCHATZ, *Vaticanum I, 1869-1870*, 3 voll., Paderborn 1992-4, che costituisce a tutt'oggi lo studio più ampio e aggiornato sull'argomento. Restano sempre validi, soprattutto per la loro attenzione al mondo francofono, i lavori di R. AUBERT, *Vatican I*, Paris 1964, e *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, ed. it. a cura di G. Martina, Torino 1976, vol. II, pp. 477-561, e lo studio di J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*, Gap 1962, pp. 61ss.

<sup>118</sup> Com'è noto, Pio IX, prima di convocare il Concilio, aveva più volte consultato l'episcopato su questioni delicate e lo aveva spesso chiamato a raccolta a Roma (nel 1854 per la definizione del dogma dell'immacolata concezione; nel 1862 per la canonizzazione dei martiri giapponesi; nel 1867, per il diciottesimo centenario del martirio di S. Pietro), ma lo aveva sempre fatto in maniera informale e – per così dire – extra-canonica (come Maret aveva spesso rilevato polemicamente nei suoi *mémoires*), guardandosi bene dal dare a quelle consultazioni un carattere ufficiale e impedendo che esse potessero tradursi in autonome concertazioni episcopali.

<sup>119</sup> Ad esempio Montalembert, il quale annotava sul suo *Journal*: «Qui aurait pu croire que Pie IX serait celui-là même qui appellerait les conciles à naître, après trois siècles d'interruption, après la prédiction absurde du grand de Maistre sur l'impossibilité et l'inutilité de leur renaissance? Quel prodige et quel mystère!»; citato in E. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, Paris 1912, p. 430.

<sup>120</sup> Cfr. in part. J. DE MAISTRE, *Du pape*, Lyon 1819, vol. I, pp. 17-8: «Mais dans les temps modernes [...] un concile acuménique est devenu une chimère. Pour convoquer seulement tous les évêques, et pour faire constater légalement de cette convocation, cinq ou six ans ne suffiraient pas. Je ne suis point éloigné de croire que si jamais une assemblée générale de l'Eglise pouvait paraître nécessaire, ce qui ne semble nullement probable, on en vînt, suivant les idées dominantes du siècle, qui ont toujours une certaine influence dans les affaires, à une assemblée représentative. La réunion de tous les évêques [serait] moralement, physiquement et géographiquement impossible» (corsivi miei). E ribadiva subito dopo: «l'on voit que depuis deux siècles et demi, la religion s'en est fort bien passée [dei concili]; et je ne crois pas que personne y pense, malgré les besoins extraordinaires de l'Eglise, auxquels le pape pourvoira beaucoup mieux qu'un concile général, pourvu que l'on sache se servir de sa puissance. Le monde

Ma se unanimemente favorevole era l'atteggiamento del mondo cattolico di fronte alla prospettiva del nuovo Concilio, ben diversi erano invece gli esiti che esso vi sperava di veder raggiunti e solennemente sanzionati. Due questioni, in particolare, erano sul piatto: la definizione dell'infallibilità pontificia (e, più in generale, dei complessi equilibri tra papato ed episcopato) e il rapporto tra la Chiesa e la società moderna. Tralasciando la prima, con tutte le sue implicazioni storico-teologiche, la quale esula dai confini di questo lavoro, è invece sulla seconda questione che ci si soffermerà in quest'ultimo paragrafo. A riguardo, si delineavano due tendenze in seno all'opinione pubblica cattolica, specialmente in Francia. Da un lato, gli intransigenti (grandi fautori, in parallelo, del rafforzamento dell'autorità papale) ritenevano che il futuro Concilio fornisse l'occasione propizia per affermare definitivamente, e in forma positiva, le dottrine anti-moderne della *Quanta cura* e del *Sillabo*, colpendo così alla radice, con l'autorevolezza di una sanzione collegiale, le ambiguità e le distinzioni che i cattolici liberali continuavano colpevolmente ad alimentare, e riaffermando in faccia al mondo il vero ideale socio-politico che la Chiesa non smetteva di additare agli uomini e ai governi. Dall'altro lato, i cattolici liberali e, più in generale, i cattolici desiderosi di veder instaurarsi un pacifico *modus vivendi* tra Chiesa e istituzioni moderne, pur senza farsi illusioni sugli orientamenti della Curia romana e di Pio IX, né confidare – come Arnaud de l'Ariège – in una definizione favorevole ai valori moderni, speravano comunque che il Concilio avrebbe mostrato buon senso e moderazione e avrebbe tenuto in conto le esigenze del tempo, favorendo una distensione e una normalizzazione, almeno sul piano dell'ipotesi, dei rapporti tra Chiesa e le società liberali; del resto – si dicevano – a decidere non sarebbe stato questa volta un ristretto manipolo di cardinali e prelati di Curia, per lo più italiani, cresciuti sotto la Restaurazione e immersi nel clima surreale e sovraccitato di una Roma papale al tramonto, ma un folto ed eterogeneo gruppo di vescovi, ben consci delle problematiche pastorali e sociali poste dalla modernità, con le quali la maggior parte di loro doveva confrontarsi quotidianamente.

Il Concilio pareva così destinato a diventare il teatro dell'ennesimo confronto cattolico sulle libertà e i principî moderni. Se nei fatti l'assise ecumenica finì per non occuparsi, né pronunciarsi su quelle tematiche – assorbita come fu fin dal principio dalla questione dell'infallibilità, poi interrotta prematuramente e mai più ripresa in seguito alla caduta del potere temporale –, esse ebbero nondimeno un ruolo rilevante nel dibattito e nelle polemiche pre-conciliari in Francia, contribuendo a ravvivare la disputa mai sopita sulla corretta postura cattolica rispetto ai principî del 1789 e sul loro effettivo valore politico e dottrinale.

---

est devenu trop grand pour les conciles généraux, qui ne semblent faits que pour la jeunesse du christianisme»; ivi, p. 38. Sull'influenza del *Du pape* cfr. C. LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté*, Paris 1906, in part. pp. 310ss.



Rimasto sostanzialmente latente per diverso tempo, il dibattito cominciò a emergere e ad acquisire visibilità all'inizio del 1869, soprattutto in seguito alla pubblicazione, sulla «Civiltà cattolica», di un'anonima corrispondenza francese nella quale si tracciava un quadro piuttosto polemico delle diverse opinioni cattoliche intorno al Concilio. «Nessuno ignora – vi si leggeva – come i cattolici di Francia sventuratamente si dividono in due parti: l'una di *cattolici* semplicemente; l'altra di coloro che si chiamano *cattolici liberali*. Quest'ultimi, pur preoccupati dal fatto che «il futuro Concilio [proclamasse] la dottrina del *Syllabus*», non cessavano d'«impromettersi che il Concilio ecumenico futuro [potesse] modificare e interpretare certe proposizioni del *Syllabus* in un senso favorevole alle loro idee», mentre, al contrario, i «cattolici propriamente detti» speravano che le dottrine e le condanne dell'8 dicembre 1864 vi venissero solennemente e definitivamente ratificate<sup>121</sup>. Ora – aggiungeva l'anonimo corrispondente con un accento che a molti parve ufficioso – «potrebbe darsi che il Concilio, *enunciando con formule affermative e col necessario svolgimento le proposizioni sanziate nel Syllabus sotto forma negativa*, facesse compiutamente sparire il malinteso che sussiste non solo nelle sfere del potere, ma ben anche in un gran numero d'intelligenze per altro colte, ma non intendenti di stile teologico»<sup>122</sup>. Subito tradotta e pubblicata dall'«Univers»<sup>123</sup>, che la difese a spada tratta da tutti i suoi detrattori, la corrispondenza della «Civiltà cattolica» metteva così in evidenza quali fossero i termini del confronto e quali, in buona sostanza, le aspettative degli ambienti romani rispetto al Concilio.

Sul momento, il «Correspondant» preferì non esprimersi sul merito delle osservazioni della rivista romana, né si lasciò coinvolgere nella polemica che il «Journal des débats» e altri organi «religieux-libéraux» (la «France», il «Français», la «Gazette de France») aprirono contro

<sup>121</sup> Cfr. *Cose spettanti al futuro Concilio. Corrispondenza di Francia*, «Civ. Catt.», s. VII, vol. V (1869), pp. 349-50.

<sup>122</sup> Ivi, pp. 351-2 (corsivo mio). Il passo della corrispondenza che suscitò le reazioni più vive, soprattutto in Germania, e che innescò di fatto il dibattito sull'opportunità di definire o meno l'infallibilità papale nel prossimo Concilio, era quello in cui, dopo aver osservato che «il sommo pontefice, per un sentimento di augusta riservatezza, non [voleva] da per sé prendere l'iniziativa d'una proposizione, che sembra[va] riferirsi a lui direttamente», si esprimeva l'auspicio che «la manifestazione unanime dello Spirito Santo per la bocca dei padri del futuro Concilio ecumenico» avrebbe definito l'infallibilità «per acclamazione»; ivi, p. 352. Da più parti tali parole furono interpretate e stigmatizzate come un indebito tentativo della Curia romana e degli ambienti gesuitici di condizionare il dibattito pre-conciliare e di porre la questione dell'infallibilità all'ordine del giorno. Sull'episodio cfr. MARTINA, vol. III, pp. 154-7, il quale dimostra persuasivamente che la pubblicazione della corrispondenza era stata approvata da Antonelli e probabilmente dallo stesso Pio IX. Autore della corrispondenza era l'abbé Joseph-Epiphané Darras, insieme a qualche altro ecclesiastico intransigente, ai quali la nunziatura di Parigi, per conto della rivista romana, aveva commissionato delle relazioni periodiche sullo stato dell'opinione pubblica francese. Che le idee del papa fossero sostanzialmente conformi a quelle espresse nella corrispondenza lo rivelava la lettera che egli scrisse al vescovo di Andria Giovan Giuseppe Longobardi, il 5 febbraio 1870, nella quale affermava «non aliud enim per labores omnes nostros et nominatim per Œcumenici Concilii convocationem spectavimus, nisi ut corrigeremus perversa praesentis aetatis principia, erroresque profligaremus [...]»; in A. ROSKOVÁNY, *Romanus Pontifex tamquam primas Ecclesiae, et princeps civilis et monumentis omnium saeculorum demonstratus*, vol. VII, Nitriae 1873, p. 242 (corsivo mio).

<sup>123</sup> Cfr. «L'Univers», 13 febbraio 1869; Chantrel, nella breve introduzione, affermava che la corrispondenza aveva «une importance tout à fait exceptionnelle».

di essa<sup>124</sup>, ma mantenne per molti mesi un silenzio riservato sulle questioni connesse al futuro Concilio. Fu solo nell'ottobre 1869 che la redazione si risolse a pubblicare un lungo articolo, intitolato semplicemente *Le Concile*, in cui esponeva in dettaglio le proprie posizioni e i propri auspici<sup>125</sup>. Dopo aver discusso ampiamente il problema dell'infallibilità, sottolineando che «si les marques de l'infailibilité pouvaient paraître douteuses là où le pape et les évêques seraient séparés, dès que ces deux autorités sont réunies, l'ombre même d'un doute légitime disparaît, et l'infailibilité est certaine»<sup>126</sup>, l'articolo passava a considerare l'altra questione in gioco, cioè quella dei rapporti tra Chiesa e società moderne. Innanzitutto, respingeva come infondate le apprensioni di quanti davano per certo che «des décisions [étaient] préparées pour le Concile et [seraient] adoptées par lui, portant une condamnation dogmatique et absolue sur certains principes mi-partie politiques et religieux, qui figurent dans la plupart des constitutions modernes»<sup>127</sup>; quindi, ricollocava la questione nelle sue giuste dimensioni storiche, facendo notare che le difficoltà attuali, lungi dall'essere eccezionali, erano in realtà comuni a tutti i tempi e a tutti i contesti socio-politici:

Les sociétés modernes – scrivevano i redattori del «Correspondant» – ne jouissent à cet égard d'aucun privilège; mais elles ne sont, quoi qu'on en dise, travaillées par aucun mal, ni menacées d'aucun péril nouveau ou particulier. *Les difficultés qu'elles éprouvent à vivre en paix avec l'Eglise et l'Eglise à s'accorder avec elles, ne sont ni plus nombreuses ni puisées à des sources plus profondes que celles qu'ont rencontrées leurs devancières*. Il serait aisé de montrer qu'en beaucoup de cas ce sont les mêmes sous une forme à peine différente: différente surtout par le retentissement et l'éclat que leur donnent la publicité sonore qui est le régime nécessaire des temps modernes; différente en ceci qu'au lieu d'être débattues entre des ministres et des ambassadeurs dans le silence du cabinet, ou entre des jurisconsultes et des canonistes [...], elles tombent tout de suite dans le domaine populaire et sont envenimées par les mille voix de la presse<sup>128</sup>.

<sup>124</sup> Su questa polemica cfr. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, pp. 76-9.

<sup>125</sup> Cfr. *Le Concile*, 80 (1869), pp. 5-46. L'articolo, firmato «pour la rédaction» da Douhaire, fu in realtà redatto da Broglie, in collaborazione con Cochin, Falloux, Dupanloup; cfr. A. DE FALLLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, Paris 1888, vol. II, pp. 418-9, e PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, pp. 101-2. Le bozze dell'articolo furono poi fatte girare tra tutti i principali redattori della rivista; cfr. H. COCHIN, *Augustin Cochin, 1823-1872. Ses lettres et sa vie*, Paris 1926, vol. II, pp. 247-51. Solo Montalembert non volle partecipare alla stesura dell'articolo, avendo cessato dal febbraio 1869 ogni collaborazione con il «Correspondant», per via del rifiuto opposto dai suoi amici alla pubblicazione del suo articolo *L'Espagne et la liberté*, ritenuto troppo polemicamente liberale; cfr. LECANUET, *Montalembert*, vol. III, pp. 443-5. L'articolo «incriminato» fu pubblicato alcuni anni dopo la morte di Montalembert da Charles Loyson (l'ex-père Hyacinthe) sulla «Bibliothèque universelle et revue suisse», 55 (1876), pp. 5-40, 193-225, 444-81, 618-56; 55 (1876), pp. 93-113. I parenti di Montalembert, che non avevano autorizzato la pubblicazione, fecero causa a Loyson e al direttore della rivista, vincendo; cfr. E. TALLICHET, *M. de Montalembert et le Père Hyacinthe*, Paris 1877. Anche Montalembert, comunque, al di là del suo isolamento dal «Correspondant», dava grande importanza all'atteggiamento del Concilio verso le società moderne e scriveva infatti a Dupanloup, nell'ottobre 1869: «Je vous engage beaucoup à ne pas permettre à la question de l'infailibilité, quelque souveraine qu'elle soit, de l'emporter dans votre esprit sur celle du *Syllabus* ou des relations de la société moderne avec l'Eglise»; in LECANUET, *Montalembert*, vol. III, p. 432n.

<sup>126</sup> *Le Concile*, p. 13.

<sup>127</sup> Ivi, p. 11 (corsivo mio).

<sup>128</sup> Ivi, p. 26 (corsivo mio).

Bisognava, quindi, coltivare «l'esprit de prudence et de paix qui des deux parts tempère, par une mutuelle condescendance, l'entière application des principes et la revendication absolue des droits», e «s'accorder par un échange de concessions». Per farlo, era necessario che le due parti imparassero a conoscersi reciprocamente, ed era proprio «pour établir entre les sociétés modernes et l'Eglise cette bonne intelligence qui a plus d'une fois fait défaut, que l'intervention de l'épiscopat autour de la papauté, dans le Concile comme hors du Concile, [paraissait] désormais une condition désirable et suffisante»<sup>129</sup>. Vicini e attenti alle esigenze, sia spirituali che materiali dei fedeli, i vescovi erano infatti chiamati a svolgere un'imprescindibile funzione di mediazione tra il vertice ecclesiale e la società civile, spiegando e rendendo comprensibili a tutti le definizioni dottrinali dei pontefici, e dissipando, se necessario, i dubbi o le apprensioni provocati da fraintendimenti o deformazioni<sup>130</sup>. Così, ad esempio, nel 1832, dopo la promulgazione della *Mirari vos*, i vescovi del Belgio avevano rassicurato i cattolici del loro paese, che stavano proprio allora concorrendo alla redazione di una costituzione liberale, circa la possibilità di approvare e rispettare una carta fondamentale che riconoscesse le libertà moderne; e, in tempi più recenti, erano state le sagge interpretazioni dei vescovi ad aver dissolto i turbamenti dell'opinione pubblica francese e ricondotto nei giusti termini le condanne della *Quanta cura* e del *Sillabo*, chiarendo ciò che i due documenti potevano avere di oscuro:

Quiconque a présente à la pensée la série mémorable des mandements épiscopaux qui ont suivi l'encyclique *Quanta cura*, et dont aucun n'a été désavoué par le Saint-Siège, sait aujourd'hui parfaitement que rien, dans l'acte pontifical, n'avait été destiné soit à ébranler *les anciennes maximes du droit public de France*, soit à porter atteinte à *l'indépendance du pouvoir civil* ou *aux principes sainement entendus que la révolution de 1789 a introduits à la base de nos constitutions modernes*. Encore moins cette encyclique prétendait-elle interdire aux catholiques de garder résolument leur place parmi les défenseurs de toutes les libertés publiques<sup>131</sup>.

Alla luce di quei precedenti, i redattori del «Correspondant» erano convinti che l'episcopato avrebbe continuato a svolgere il suo ruolo di mediatore anche durante il futuro Concilio; anzi, che la sua presenza accanto al papa, nella stesura dei documenti conciliari, avrebbe ridotto al minimo il rischio che le dottrine in essi formulate risultassero poco chiare o incomprensibili al secolo, poiché, «commentaire et texte, tout partirait ici de la même main, et en

---

<sup>129</sup> Ivi, pp. 26-7.

<sup>130</sup> Cfr. ivi, p. 27: «Plus d'une fois ils [i papi] ont élevé la voix pour condamner ou pour approuver tel ou tel principe inséré dans les lois de divers Etats. Il est arrivé alors assez souvent que leur langage, mal compris, et encore plus mal interprété, a excité chez les gouvernements comme dans l'opinion publique une vive émotion. [...] Témoins de ces inquiétudes, les évêques, comme c'est l'office de leur charge, ont alors pris la parole pour rendre à la pensée du pape son sens et sa portée véritables. Tout aussitôt le trouble s'est apaisé, le malentendu s'est dissipé, le calme est rentré dans la conscience des fidèles comme dans les conseils des gouvernements».

<sup>131</sup> Ivi, p. 29. In nota veniva ricordato il discorso del marzo 1865 del cardinal Bonnechese davanti al Senato.

rédigeant le texte, le commentaire serait préparé d'avance dans la pensée de ceux [i vescovi] qui, souscrivant l'un, sauraient qu'ils sont appelés eux-mêmes à présenter l'autre»<sup>132</sup>. Inoltre, tutti i padri conciliari, forti dell'esperienza che ognuno portava con sé dal suo paese e dal suo continente, sarebbero stati unanimi nel rivendicare per la Chiesa una libertà piena e incondizionata, che poteva ormai essere ottenuta solo sul terreno del diritto comune: «tous devront déclarer que le règne du privilège a péri pour l'Eglise, et que le droit commun est la seule défense qu'elle puisse désormais invoquer»<sup>133</sup>. Ribattendo provocatoriamente a quanti asserivano che fosse un controsenso anche solo parlare di cattolicesimo liberale<sup>134</sup>, i redattori del «Correspondant» affermavano invece che «de gré ou de force, il en faut revenir à la liberté, quand ce ne serait que comme pis-aller», per cui «contraints ou volontaires, *il n'y a plus que des catholiques libéraux en France*. Car on est libéral, qu'on le veuille ou non, quand on se sert des libertés qu'on a, pour acquérir celles qu'on n'a pas, et qu'on n'a plus que la liberté pour seule arme et pour seul but»<sup>135</sup>. Insomma, lungi dal «flatter l'amour-propre de la société moderne», dall'esaltarla come un modello ideale e perfetto, i cattolici dovevano però riconoscere che «ce régime [était] la loi providentielle de [leurs] temps et l'épreuve à laquelle il [plaisait] à Dieu de mettre le monde et l'Eglise»: i padri conciliari ne erano ben consapevoli e ne avrebbero tenuto conto una volta riuniti in Vaticano, parlando e decidendo di conseguenza<sup>136</sup>.

Nonostante l'ottimismo e la tranquillità ostentati nel loro articolo, i redattori del «Correspondant» erano in realtà piuttosto inquieti e sapevano che il rischio di una netta presa di posizione anti-moderna da parte del futuro Concilio, nel solco della *Quanta cura* e del *Sillabo*, era più consistente e probabile di quanto non lasciassero trasparire ai loro lettori. Proprio per questo, avevano ritenuto opportuno esprimere le loro idee in maniera molto prudente, ricorrendo in particolar modo a un lessico sobrio e controllato: se espressioni come «institutions» o «constitutions modernes» ricorrevano nell'articolo con una certa frequenza, quasi mai vi si

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 31.

<sup>133</sup> Ivi, p. 32.

<sup>134</sup> Ad esempio, meno di un mese prima, la «Civiltà cattolica» aveva pubblicato un articolo del padre Matteo Liberatore, intitolato: *Ripugnanza del concetto di cattolico liberale*, «Civ. Catt.», s. VII, vol. VIII (1869), pp. 5-19.

<sup>135</sup> *Le Concile*, pp. 39-40 (corsivo mio).

<sup>136</sup> Ivi, pp. 40-1. «Les évêques réunis, sous l'œil du père commun des fidèles, [...] auront soin avant tout qu'aucune parole, émanée d'eux, ne nous expose gratuitement devant nos concitoyens à d'injurieux soupçons. Confions nous à eux: il y va de leur honneur et de leur intérêt comme du nôtre. Car notre situation est pareille dans le combat que nous soutenons en commun. Eux aussi ont une place non pas à prendre, mais à garder dans les institutions modernes. Nous en connaissons, par exemple, qui depuis vingt ans, ont siégé dans les assemblées parlementaires de France, sous l'empire de constitutions différentes en certains points, mais qui toutes rendaient hommage au principe de la liberté moderne. Cela ne veut pas dire assurément qu'ils trouvent ces constitutions excellentes de tout point, et ils ont bien raison de ne pas les juger ainsi. Mais cela veut dire pourtant qu'elles ne contiennent aucune prescription dont l'application répugne invinciblement à leur conscience»; ivi, p. 43.

parlava di «libertés modernes» (si ricorreva invece al più neutro «libertés publiques»), di libertà di coscienza e di culto, e soprattutto si cercava di evitare sintagmi e formule che chiamassero espressamente in causa l'eredità della rivoluzione e dell'Ottantanove.

Al contrario, furono i detrattori intransigenti dell'articolo del «Correspondant» a porre apertamente le idee cattolico-liberali sotto il segno, per loro, denigrante, dell'Ottantanove. La «Civiltà cattolica», ad esempio, criticando i cosiddetti «liberali imperfetti», cioè i cattolici liberali, accusava i redattori del periodico parigino di difendere, poiché preoccupati di vederli condannati dal Concilio,

i principî e le massime [...] che la framassoneria inculca e predica specialmente come sue, [...] cioè quei principî e quelle massime che, con quei vaghi termini onde l'errore ama nascondersi e avvilupparsi, si chiamano ora i *principî dell'89*, ora i *principî della società moderna*, ora la *tolleranza*, ora la *libertà di coscienza e di stampa*, ora le *costituzioni moderne*, ora i *diritti della scienza*, ora le *conquiste del progresso*, ora il *liberalismo*, ora altrimenti, ma sempre vagamente ed oscuramente con parole di molti sensi che abbracciano cose vere e false, tollerabili ed intollerabili, antiche e nuove, senza nulla definire di chiaro e di netto, appunto per confondere così in un solo simbolo i cuori retti e i perversi<sup>137</sup>.

Dal canto suo, commentando l'articolo-manifesto del 10 ottobre sull'«Univers», Veuillot accusava il «Correspondant» di fare «*de la politique de 89, la même que fait toute l'Europe depuis la rupture de la politique avec la théologie*», cioè una politica il cui «caractère invariable, sinon toujours avoué [...] [était] d'abandonner tous les principes; de sacrifier la vérité à l'erreur, jusqu'à déclarer que l'erreur est la vérité; de combattre plus ou moins la révolution dans l'ordre matériel, et de lui tout livrer, de la seconder même dans l'ordre des doctrines»<sup>138</sup>. Nella visione del giornalista intransigente, quindi, le aspirazioni dei cattolici liberali rispetto al Concilio non potevano essere più fuorviate e fuorvianti, giacché essi si aspettavano – anzi, quasi pretendevano – che l'assise ecumenica condividesse, almeno a livello pratico, quella scissione tra politica e teologia che essa era invece chiamata a ricomporre definitivamente. Per Veuillot, infatti, la missione provvidenziale del Concilio si poteva correttamente cogliere solo alla luce del «siècle de destructions» che l'aveva preceduto: era stata la rivoluzione ad aver reso necessario, dopo trecento anni, il rinnovato ricorso allo strumento conciliare, ed era proprio questo che doveva chiudere una volta per tutte la “falla” politico-dottrinale aperta dalla rivoluzione francese. Su questo aspetto fondamentale, Veuillot ritornava frequentemente nei suoi articoli,

---

<sup>137</sup> [G. OREGLIA], *Il Concilio e i liberali imperfetti, perfetti e più che perfetti*, «Civ. Catt.», s. VII, vol. VIII (1869), p. 285.

<sup>138</sup> Cfr. «L'Univers», 31 ottobre 1869, riedito in L. VEUILLLOT, *Rome pendant le Concile*, vol. I, Paris 1872, pp. XCIX-CX.

prima e durante il Concilio; così, ad esempio, in una corrispondenza da Roma del 28 gennaio 1870 scriveva:

Depuis un siècle, tout l'effort de la liberté a été dirigé contre l'Eglise. On se dispute sur ce que l'on appelle les principes de 89, et personne ne les entend, car chacun a les siens. Nous ne ferons aucune objection contre les principes de 89, tels que les définissent la plupart des partis politiques. Mais *il y a un principe de 89 où toute la Révolution est contenue: c'est la sécularisation de la société*; en d'autres termes, la rupture de la société avec l'Eglise catholique, avec Jésus-Christ lui-même, enfin avec tout culte et toute idée de Dieu. Les révolutionnaires qui récusent cette extrémité sont des inconséquents, et n'en vont pas moins à la conséquence. [...]

*La Révolution a voulu donner congé à l'Eglise*; pour congédier l'Eglise, elle a dû congédier Jésus-Christ; pour congédier Jésus-Christ, elle a dû congédier l'idée de Dieu; pour congédier l'idée de Dieu, elle congédie jusqu'aux formes les plus rudimentaires de la société. Elle est athée, et pour être athée elle devient sauvage. Il faut être sauvage ou renouer avec Dieu, avec Jésus-Christ, avec l'Eglise. Elle ne veut pas courir ce risque! Elle sera donc sauvage. C'est sa dernière formule, et voilà le travail de cent ans.

[...]

Il fallait cette rage, ce progrès, ce triomphe universel de la Révolution pour que le Concile fût possible, pour que le but providentiellement assigné au Concile fût révélé et fût atteint<sup>139</sup>.

Questa lettura intransigente del Concilio come culmine e chiusura della stagione rivoluzionaria trovò una formulazione più ampia e sistematica in un opuscolo uscito all'inizio del novembre 1869 con il titolo: *Les principes de 89 et le Concile*; ne era autore l'abbé Eugène Grandclaude, dottore in teologia e diritto canonico, e collaboratore dell'erudita e intransigente «Revue des sciences ecclésiastiques»<sup>140</sup>. Partendo anch'egli dalla constatazione che i nemici della Chiesa tentavano «d'alarmer leurs adeptes et les enfants de la Révolution, en présentant le futur Concile comme le mortel ennemi des principes de 89 et, par là même, comme le grand adversaire de la société moderne», Grandclaude si proponeva due intenti: innanziutto, di stabilire «la valeur scientifique et la rectitude doctrinale de ces fameux principes», sottoponendoli a un esame puramente filosofico-dottrinale ed evitando accuratamente il piano storico-

---

<sup>139</sup> «L'Univers», 2 febbraio 1870, riedito in *Rome pendant le Concile*, vol. I, pp. 160-6 (corsivi miei). Com'è noto, durante tutto il periodo del Concilio Veuillot risiedette a Roma, da dove inviò corrispondenze quasi quotidiane al giornale; cfr. E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. IV, Paris 1913, pp. 65-177.

<sup>140</sup> I primi otto capitoli dell'opuscolo erano già stati pubblicati sull'«Univers» tra marzo e giugno dello stesso anno con il titolo: *La Déclaration de 1789 et le Concile* (cfr. i nn. del 3, 10, 31 marzo, 29 aprile, 6, 24 maggio, 5, 20-21 giugno 1869). Probabilmente, vista la lentezza della pubblicazione «a puntate», Grandclaude preferì accelerare i tempi e riunire il suo lavoro in opuscolo, sfruttando così il rinnovato interesse dell'opinione pubblica per le questioni conciliari suscitato nell'autunno 1869 dall'uscita dell'opera di Maret, *Du Concile général et de la paix religieuse*. Grandclaude, professore del seminario diocesano di St. Dié, si era formato a Roma, presso il seminario francese fondato nel 1853 e le università pontificie; fautore delle dottrine romane, si impegnò per la restaurazione della filosofia scolastica in Francia e si distinse soprattutto nel campo del diritto canonico. Su di lui cfr. la voce di A. BRIDE, in *Catholicisme*, 5 (1963), coll. 183-4, e D. MOULINET, *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHE», 92 (1997), pp. 81 e *passim*.

politico; quindi, di accertare se la Chiesa, mediante il Concilio, avesse o no il potere dottrinale di «porter un jugement définitif sur ces questions»<sup>141</sup>.

L'opuscolo, pertanto, si articolava di fatto in due parti. La prima (capp. I-IX) costituiva un'analisi della *Déclaration* del 1789, nella quale Grandclaude, in accordo con l'interpretazione intransigente, individuava l'esposizione più veridica e complessiva delle «doctrines désignées vulgairement sous le titre de “principes de 89”»<sup>142</sup>; in realtà, egli non svolgeva un esame puntuale dei diciassette articoli della *Déclaration*, ma si limitava a studiarne i «principes fondamentaux», enucleati secondo un procedimento logico rigidamente scolastico. L'art. 1, infatti, affermando la libertà e l'uguaglianza native dell'uomo, conteneva, a suo giudizio, «une sorte de vérité primordiale, [...] une prémisses universelle, à laquelle se rapportent plus ou moins logiquement et directement tous les autres articles», in particolar modo i tre «grands principes de 89», cioè la libertà civile attiva e passiva, la libertà politica e l'origine della sovranità, e infine la libertà religiosa e di pensiero<sup>143</sup>. Avendoli così strettamente ricondotti a un unico principio generatore, a Grandclaude bastava provare l'infondatezza e la falsità di quello per smontare agevolmente anche tutti gli altri, che ne erano conseguenti. Per il resto, i suoi argomenti non risultavano particolarmente originali: egli non faceva altro che ribadire, pur in maniera serrata e chiara, gli assunti dottrinali (negazione della libertà morale, origine divina della sovranità, negazione del diritto di manifestare idee e credenze erronee, obbligo individuale e collettivo di rendere a Dio il vero culto) che i polemisti intransigenti, dalla censura di Godard in avanti, avevano sempre ribadito per confutare i «principes de 1789». Quanto al valore intrinseco del sintagma, Grandclaude ripeteva in sostanza le critiche logico-lessicali già più volte formulate sul versante intransigente e attribuiva a quei presunti principî un contenuto più eterogeneo e complesso di quanto non lasciasse intendere quell'univoca etichetta:

Il est de la nature des principes d'être immuables – scriveva nell'*Avertissement* iniziale – et par là même perpétuels. Quand donc certaines maximes, décorées du titre de principes, sont présentées comme de récentes découvertes, on est au moins en droit de ne les accueillir qu'avec circonspection et défiance.

Or, de l'aveu de tous, les principes de 89 sont des produits nouveaux de l'industrie humaine [...].

Il est vrai que, si l'on envisageait simplement l'apparition de ces doctrines dans le monde, du moins à l'état de tendance plus ou moins accusée, on pourrait leur assigner une haute antiquité. Sous ce rapport, quelques-uns de ces prétendus principes sont aussi anciens que l'esprit de révolte et d'insubordination contre la loi morale;

---

<sup>141</sup> Cfr. E. GRANDCLAUDE, *Les principes de 89 et le Concile*, Paris 1870 [ma 1869], pp. 3, 12 e 15.

<sup>142</sup> Ivi, pp. III-IV. Secondo l'autore, «cette synthèse [la *Déclaration*] consiste beaucoup plus en une juxtaposition de théories et d'idées, plus ou moins incohérentes, que dans un système doctrinal homogène et harmonique dans ses divers éléments. Toutefois, dans ces différents articles, nous pouvons en trouver quelques-uns qui ont réellement, par rapport à tous les autres, le caractère de principes»; ivi, p. 13.

<sup>143</sup> Cfr. ivi, pp. 13-4.

et ce qu'ils ont de faux et de pernicieux se trouvait déjà promulgué implicitement dans l'antique formule introduite jadis par Satan: Je ne me soumettrai point, *Non serviam*.

Si on les considère à l'état de théorie sociale, c'est-à-dire en tant qu'érigés en système plus ou moins opposé au catholicisme, *leur naissance est un fait contemporain de l'invasion du protestantisme*.

Si enfin il s'agit de l'époque à laquelle ils ont obtenu un certain triomphe dans l'ordre matériel et ont exercé une influence assez générale sur l'opinion en Europe, ils remontent à la date qui leur est vulgairement assignée: ce sont en réalité les principes de 89.

*C'est en effet à partir de cette époque qu'ils sont devenus l'objet d'un engouement assez universel, et qu'ils ont commencé à régner sur le monde*, ou du moins sur ce monde que Jésus-Christ a désavoué: *non sum de hoc mundo*; c'est à partir de la Révolution française que, manifestant leur redoutable fécondité, ils ont produit leurs fruits naturels: dans l'ordre moral et religieux, avec le mépris des devoirs envers Dieu, l'hostilité plus ou moins ouverte contre la doctrine révélée; dans l'ordre social, des crises continuelles, de formidables catastrophes et l'instabilité de toutes les institutions politiques<sup>144</sup>.

Nella seconda parte dell'opuscolo, più rapida e sbrigativa (capp. X-XIII), Grandclaude discuteva invece le competenze della Chiesa e del Concilio, provando che esse si estendevano non solo sulle dottrine rivelate, ma anche su quelle morali, politiche e filosofiche, in quanto connesse indissolubilmente alle prime, che il Concilio era l'organo del potere sovrano della Chiesa e che quel potere si esplicava in una triplice funzione (legislativa, giudiziaria e coercitiva), la quale doveva esercitarsi non solo sulla società religiosa, cioè sui fedeli in quanto tali, ma anche sulla società civile, cioè sui fedeli in quanto cittadini.

Se il raccordo tra le due parti dell'opuscolo non era sempre evidentissimo<sup>145</sup>, derivando da una giustapposizione più che da una concatenazione tra l'analisi dei principî e quella delle competenze conciliari, la tesi di fondo di Grandclaude emergeva nondimeno con chiarezza: come Veuillot, egli riteneva che al Concilio voluto da Pio IX, il papa del *Sillabo*, spettasse la missione provvidenziale di estirpare il «vaste système d'erreurs» che «ne tend[ait] à rien moins qu'à exclure Dieu lui-même du gouvernement du monde»<sup>146</sup>, e di cui i principî del 1789 costituivano, a suo giudizio, il principale fondamento ideologico: «des doctrines que nous avons étudiées – affermava esplicitamente – sont-elles véritablement *les principes fondamentaux de toutes les erreurs qui, à notre époque, affligent l'humanité et contristent l'Eglise*»<sup>147</sup>. Per di più, sradicando

---

<sup>144</sup> Ivi, pp. I-III (corsivi miei).

<sup>145</sup> In effetti l'opuscolo non presentava delle vere e proprie conclusioni e si chiudeva, piuttosto bruscamente, con la pubblicazione del testo latino del *Sillabo*. Esso ottenne recensioni molto positive da tutta la stampa intransigente; cfr. ad esempio «Civ. Catt.», s. VII, vol. VIII (1869), pp. 476-9, «L'Univers», 7 novembre 1869, «Revue des sciences ecclésiastiques», 20 (1869), p. 480, «Bibliographie catholique», 42 (1869), pp. 394-6, che sottolineava con approvazione come Grandclaude si fosse posto «aux antipodes du manifeste du *Correspondant*».

<sup>146</sup> GRANDCLAUDE, *Les principes de 89 et le Concile*, p. 140.

<sup>147</sup> Ivi, p. 139 (corsivo mio); e proseguiva: «Ce sont, ainsi qu'il a été dit, les fondements du naturalisme et du rationalisme, censurés dans le *Syllabus*, de l'indifférentisme et du latitudinarisme. Ils impliquent manifestement,



quei principî, il Concilio non avrebbe solo colpito degli errori dottrinalmente perniciosi, ma anche la temperie moralmente corrotta che imperversava nella società moderna, segnata dal «triomphe de la sensibilité sur l'esprit» e dalla «prédominance des appétits inférieurs sur les instincts les plus nobles et les plus élevés de l'homme», giacché, secondo Grandclaude, «s'il n'y [avait] pas une connexion de causalité entre les principes de 89 et cet état des esprits, il y [avait] certainement une connexion historique»<sup>148</sup>.

Le tesi di Veuillot e Grandclaude ebbero una grande circolazione, venendo riprodotte e variamente declinate in articoli e opuscoli. Tra questi merita sicuramente di essere ricordato quello di Victor Le Bas de Girangy de Claye, *La liberté, les principes de 89 et l'infaillibilité du pape*, pubblicato nella prima metà del 1870, mentre il Concilio era in corso<sup>149</sup>. Legittimista ritiratosi a vita privata dopo la rivoluzione del 1830, Claye si era dedicato per vari decenni allo studio della rivoluzione e aveva dato alle stampe, nel 1868, quale frutto delle sue fatiche, un volume intitolato: *L'Eglise et la révolution dans leurs rapports avec la civilisation moderne*<sup>150</sup>. Priva di particolare originalità, l'opera era una specie di riedizione del libro di Keller – che pure non veniva mai citato –, declinata semmai sul piano socio-intellettuale più che su quello politico, e ricostruiva, in piena aderenza con lo schema intransigente, la storia dell'affermazione della civiltà cristiana nel Medioevo e della sua progressiva disgregazione ad opera della rivoluzione anti-cristiana<sup>151</sup>. L'opuscolo del 1870 riassumeva molte delle idee contenute nel volume di due anni prima e sosteneva che il Concilio e la definizione dell'infallibilità, riaffermando la sovranità di Cristo

---

par le principe de la liberté de conscience et de la liberté des cultes, la négation de l'Eglise et de ses droits; ils détruisent ou bouleversent, par l'omnipotence de l'Etat, le pouvoir indéfini de police sur le culte, etc., les vrais rapports de l'Eglise et de la société civile».

<sup>148</sup> Ivi, pp. 140-1

<sup>149</sup> V. DE CLAYE, *La liberté, les principes de 89 et l'infaillibilité du pape*, Paris 1870.

<sup>150</sup> ID., *L'Eglise et la révolution dans leurs rapports avec la civilisation moderne*, Paris 1868. L'autore di questo volume e del precedente opuscolo, il quale si firmava semplicemente «baron de Claye», viene identificato nei principali cataloghi bibliotecari (compreso quello della BNF) con Anatole Lebas de Girangy de Claye, il quale però, essendo nato nel 1851, avrebbe dovuto comporre questi scritti ponderosi all'età di appena sedici-diciassette anni, il che pare inverosimile. In effetti, dalla lunga recensione pubblicata da C. DE LADOUE in «Revue de Gascogne», 10 (1869), pp. 173-4, si apprende che l'autore era in realtà un altro «baron de Claye», Jean-Baptiste-Léon-Victor Le Bas de Girangy de Claye, padre del precedente, su cui cfr. H. A DESGRANGES *Nobiliaire du Berry*, Saint-Amand-Montrond 1971, vol. II, p. 454.

<sup>151</sup> Lodata da diversi vescovi intransigenti (Pie, Doney) e da un breve del segretario papale Mercurelli, l'opera di Claye fu però criticata dalla «Revue des questions historiques», rivista di tendenza ultramontana e legittimista, non scevra di pulsioni apologetiche e anti-razionaliste, ma animata dalla volontà di ripensare in maniera critica e filologicamente fondata gli studi storici cattolici; essa rimproverò a Claye di appartenere a «cette école, formée de nos jours, qui fait dans l'histoire moderne deux parts très-distinctes: l'une avant Philippe le Bel, où tout a été bien; l'autre depuis Philippe le Bel, où tout a été mal» e di essere «trop prompt à condamner ou à absoudre radicalement, selon des théories qui, en fait, s'éloignent de la vérité historique»; «Revue des questions historiques», 6 (1869), pp. 346-7 (corsivo mio). Sulla rivista, fondata nel 1866, la prima «revue d'histoire générale à prétentions scientifiques publiée en France», cfr. L. LARCHER, *Radiographie de la «Revue des questions historiques»*, «La Revue des revues», 23 (1997), pp. 69-84.

sul mondo, avrebbero abbattuto la sovranità popolare e l'ateismo della legge, cioè i due frutti avvelenati dell'Ottantanove. In realtà Claye, da buon legitimista, apportava una modifica alla tesi di Grandclaude, distinguendo i veri «principes de 1789», espressi dai *cahiers* e pienamente compatibili, secondo lui, con il regime di cristianità, dai falsi, diametralmente contrari ai primi e inventati dalla Costituente con la sua *Déclaration*<sup>152</sup>; una distinzione che fu però contestata dall'«Univers»<sup>153</sup>.

Così, tra il 1869 e il 1870, l'idea che il Concilio dovesse fondare l'opera di ricostruzione cristiana della società su un solenne ed esplicito ripudio dei «principes del 1789» si affermava sostanzialmente – fatta salva qualche eccezione<sup>154</sup> – come la posizione ufficiale dell'infallibilismo intransigente. Non deve ovviamente stupire che gli ambienti intransigenti, soprattutto quelli francesi, i quali, da cinque anni a quella parte, si avvalevano delle condanne della *Quanta cura* e del *Sillabo* per esasperare la contrapposizione tra i veri principî cattolici e i falsi principî moderni, cavalcassero ora l'entusiasmo suscitato da un fatto eccezionale come il Concilio per auspicare e sollecitare un'ulteriore e ancor più autorevole formalizzazione di quella contrapposizione senza quartiere. Ciò che merita di essere particolarmente rilevato, semmai, è l'uso radicalmente polemico che gli intransigenti fecero, in quel contesto, del sintagma «principes de 1789». Nel giro di alcuni anni, infatti, le precauzioni linguistiche e le distinzioni con cui gli intransigenti erano soliti ammantare le loro critiche ai valori liberali scaturiti dalla rivoluzione francese erano state progressivamente abbandonate a favore di una visione più marcatamente

<sup>152</sup> Cfr. CLAYE, *L'Eglise et la révolution*, pp. 299, 306-8; ID., *La liberté, les principes de 89*, pp. 13-9, 27-8.

<sup>153</sup> Cfr. A. DE LANSADE, *L'Eglise et la révolution, dans leurs rapports avec la civilisation moderne, par M. le baron de Claye*, «L'Univers», 26 giugno 1869: «Sur les principes de 89, il [Claye] fait la distinction des “vrais principes, exprimés dans les cahiers”, et des principes “contraires”, dit-il, que la Constituante y substitua. *Distinction un peu subtile, vraie en partie, mais non d'une manière absolue.* Avec les publicistes de la *Gazette de France*, M. de Claye croit aux fameux cahiers. Ils demandaient, il est vrai, des réformes utiles, le retour à l'ancienne constitution du pays bien ou mal comprise, mais tout cela était imprégné de l'esprit rationaliste, philosophique, hypocritement impie du siècle voltairien. *La révolution y était en germe*» (corsivi miei).

<sup>154</sup> La più vistosa fu quella dell'arcivescovo di Westminster Manning, deciso fautore dell'infallibilità pontificia. Nella lettera pastorale dell'autunno 1869 in cui spiegava ai fedeli la necessità di definirla dogmaticamente, egli affermava di credere che fosse possibile conciliare i principî del 1789 con quelli cristiani: «We would desire to believe, if we can, that those principles, even if they bear the marks of a period of excitement rather than of calm and measured thought, are nevertheless in some way reconcilable with the great laws of political morality which lie at the foundations of human society, and are consecrated by the sanction of the Christian world. I should be sorry to believe that there is anything indelibly impressed on the political order of the great French people which is at variance with the intellectual and moral system of the Catholic Church». E citava a sostegno della sua convinzione un lungo brano dell'articolo di Broglie sopra ricordato, *Le christianisme et la société française*, e soprattutto la conclusione della seconda edizione dell'opera di Godard, che Manning aveva incontrato a Roma nell'estate del 1862: «The work of M. Léon Godard – concludeva il prelato inglese – will go a long way to relieve the fears and to rectify the misconceptions of certain politicians and political writers in France. It will show that neither the Council nor the *Syllabus*, interpreted, not by any individual, but by the Holy See, need cause the fears [...] which in some quarters appear now to exist»; H. E. MANNING, *The Œcumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff. A Pastoral Letter to the Clergy*, London 1869, pp. 17-24. L'arcivescovo sottolineava del resto che «the guardians and defenders of the principles of 1789 ought to rise as one man» contro chi avesse cercato di limitare la libertà del Concilio, cioè la libertà religiosa della Chiesa; ivi, p. 135.

dicotomica, nella quale i principî del 1789 erano stigmatizzati come simbolo totalmente anti-cristiano, vero e proprio peccato originale della modernità. Tale inasprimento lessicale aveva certo una sua ragion d'essere politica: la progressiva liberalizzazione istituzionale del Secondo impero aveva ulteriormente accentuato la disaffezione e la diffidenza dei cattolici autoritari verso un regime ormai sempre più parlamentare (per quanto, dopo Mentana, le tensioni provocate dalla questione romana si fossero allentate<sup>155</sup>), mentre la maggiore libertà concessa alla stampa con la legge dell'11 maggio 1868 aveva certamente incoraggiato i giornali intransigenti («L'Univers» *in primis*) ad attaccare più direttamente, se non le istituzioni, quantomeno i valori e i principî della Francia moderna. Ma vi era anche qualcosa di più profondo; il rigetto ostentato, accentuato dei principî del 1789 e della fraseologia rivoluzionaria esprimeva infatti, sul piano discorsivo, la radicalità del progetto politico di restaurazione cristiana affermatosi negli ambienti cattolico-intransigenti durante gli anni Sessanta, un progetto che non si limitava più a cercare il favore e il sostegno di leggi e istituzioni, transigendo sulla loro autonomia valoriale rispetto alla dottrina della Chiesa, ma pretendeva la loro conversione e totale conformazione agli unici veri principî socio-politici, e il conseguente rifiuto di ogni contaminazione con una tradizione, quella dell'Ottantanove, percepita e presentata come radicalmente antitetica e inconciliabile con quella cristiana. Cosicché, nel 1869, volendo stigmatizzare la politica di confusione e indifferenza tra verità ed errore che l'Europa, anche quella conservatrice e illiberale, aveva colpevolmente adottato dopo la rivoluzione, Veuillot non trovava niente di più appropriato e pregnante che bollarla spregiativamente come una «politique de 89».

## 2.2 Memoria e presenza storica dell'Ottantanove nelle polemiche conciliari

L'eredità dell'Ottantanove interferiva con l'evento conciliare non solo a livello di principî, ma anche, più in generale, di immaginario. Il Concilio vaticano, infatti, convocato da Pio IX dopo trecento anni di desuetudine e in un momento molto delicato per la Chiesa, costretta a ripensare profondamente la sua presenza e la sua azione nella/sulla società contemporanea, fu paragonato da molti – soprattutto da quanti speravano che esso avrebbe potuto riformare gli equilibri gerarchici intra-ecclesiali – agli Stati generali che Luigi XVI fece riunire nel 1789, più di centocinquant'anni dopo la loro ultima convocazione, in uno dei più delicati momenti di crisi della monarchia francese.

Questo parallelismo, che conobbe una certa diffusione nella pubblicistica cattolica pre-conciliare, si prestava a molteplici utilizzazioni e fu in effetti declinato in vario modo. Da una

---

<sup>155</sup> Cfr. MAURAIN, pp. 832-7.

parte, infatti, l'immagine dei Concili come «Etats généraux ecclésiastiques», in sé non particolarmente nuova, poteva assumere un significato semplicemente descrittivo, alludendo alle analogie che parevano ad alcuni accomunare, nei meccanismi di convocazione e nei rapporti di potere tra assemblea e sovrano, le antiche assemblee cetuali francesi e le assisi ecumeniche della cristianità. In quest'accezione, il paragone aveva il suo padre nobile in Maistre, il quale, nel *Du pape*, vi aveva molto insistito, utilizzandolo come argomento indiretto per dimostrare che l'autorità dei Concili era necessariamente inferiore e subordinata a quella dei pontefici, i soli che avessero il potere di convocarli, proprio come gli Stati generali francesi erano subordinati al monarca<sup>156</sup>. Con questa curvatura ultramontana, il paragone trovò favore anche tra gli infallibilisti e venne ad esempio evocato da Grandclaude nel suo opuscolo<sup>157</sup>.

Dall'altra parte, però, l'immagine di assemblea pseudo-parlamentare che l'analogia con gli Stati generali sovrapponeva al Concilio si prestava facilmente ad essere sfruttata in maniera diametralmente opposta rispetto a Maistre e agli ultramontani, cioè per limitare le prerogative “assolutistiche” della monarchia papale e auspicare, in chiave sostanzialmente anti-infallibilista, che il futuro Concilio potesse svolgere i suoi lavori in piena libertà e aprisse una stagione di rinnovata collegialità ecclesiale. Questa linea era espressamente sostenuta da Maret nel suo *Du concile général et de la paix religieuse*, dove, discutendo le idee del pensatore savoiano, rilevava la sua incoerenza nel pretendere di paragonare i Concili agli Stati generali e allo stesso tempo di asserire il carattere assoluto della monarchia papale:

Joseph de Maistre aime beaucoup à comparer la constitution de l'Eglise à celle de l'Angleterre ou de l'ancienne France. Il veut que les conciles généraux soient le parlement ou les états généraux de l'Eglise, et ces comparaisons ont leur incontestable vérité. Mais elles tournent en réalité contre le système exposé dans le livre *Du Pape*. Qui pourra trouver, en effet, la monarchie pure et absolue dans la constitution anglaise, et même dans celle de l'ancienne France, si on attribue aux états généraux, comme le veut Joseph de Maistre, un vrai pouvoir législatif?<sup>158</sup>.

Non solo: il parallelismo profano con gli Stati generali traduceva, in un certo modo, la concezione ecclesiologicamente democratica che Maret aveva del Concilio, il quale, lungi dal

---

<sup>156</sup> Cfr. MAISTRE, *Du pape*, vol. I, p. 20 («des conciles œcuméniques ne sont et ne peuvent être que le parlement ou les états généraux du christianisme rassemblés par l'autorité et sous la présidence du Souverain») e pp. 31-3. Sull'anti-conciliarismo di Maistre, non impeccabile sul piano storico-teologico, cfr. LATREILLE, *Joseph de Maistre*, pp. 169-84.

<sup>157</sup> Cfr. GRANDCLAUDE, *Les principes de 89 et le Concile*, p. 1, dove parlava di «Etats généraux de la chrétienté».

<sup>158</sup> H. MARET, *Du concile général et de la paix religieuse. Mémoire soumis au prochain Concile œcuménique du Vatican*, Paris 1869, vol. II, p. 316 (corsivo mio). Sull'elaborazione e la controversa ricezione dell'opera cfr. G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. III, capp. I-V; PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, pp. 83-92; X. DE MONTCLOS, *Lavignerie, le Saint-Siège et l'Eglise, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*, Paris 1965, pp. 405-29; e A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna 1976, pp. 179-213.

chiudersi in se stesso, facendosi assemblea impermeabile alla società, doveva aprirsi agli impulsi e alle esigenze dell'opinione pubblica cattolica, sollecitare e mettere a frutto il concorso dei laici e dei governi e preparare i suoi lavori attraverso discussioni e dibattiti pubblici preliminari; insomma, il Concilio, per il vescovo di Sura, non doveva restare insensibile ai *cahiers de doléances*, per così dire, che il popolo dei fedeli gli recapitava in tanti modi<sup>159</sup>. Anche i redattori del «Correspondant», nell'articolo del 10 ottobre 1869, ricorrevano a quell'analogia con spirito e intenti analoghi a quelli di Maret, sottolineando, per delegittimare i piani degli infallibilisti, che la stessa natura rappresentativa del Concilio escludeva la possibilità che esso venisse strumentalizzato per istituire una monarchia assoluta all'interno della Chiesa:

Comment pourrions-nous craindre – scrivevano – que la réunion solennelle de tous les représentants de l'Eglise soit destinée et doive aboutir à ranger ces représentants eux-mêmes dans un état de dépendance exagérée sous la main d'un chef unique? En d'autres termes comment penserions-nous que *ce qu'on pourrait appeler par une expression profane la convocation des Etats généraux de l'Eglise* ait pour effet de créer dans son sein une monarchie despotique qui n'y a jamais existé? Il y a là quelque chose de contradictoire dans les idées comme dans les termes qui répugne au sens commun. *Ce n'est ni l'usage ni le penchant naturel des grandes assemblées de consommer elles-mêmes leur propre abdication*<sup>160</sup>.

Come si può notare, «la convocation des Etats généraux» alla quale il «Correspondant» paragonava il Concilio vaticano pareva alludere a un evento storico ben preciso, cioè alla più famosa e importante delle convocazioni degli Stati generali, quella del 1789. La cosa non deve stupire, visto che il parallelismo si prestava del tutto naturalmente a evocare un legame non solo formale, ma anche sostanziale, di idee e aspirazioni, tra l'assise ecumenica e l'assemblea rappresentativa che aveva posto la fine all'*ancien régime* in Francia: come gli uomini del 1789 avevano riformato in senso liberale e rappresentativo le istituzioni francesi (quelle monarchiche *in primis*), così alcuni auspicavano che il Concilio sarebbe stato l'Ottantanove della Chiesa, favorendo, pur senza mettere in discussione il primato petrino, l'instaurazione di un governo ecclesiale veramente collegiale e rappresentativo e di un miglior equilibrio gerarchico tra papato e vescovi<sup>161</sup>. Certo, la rivista cattolico-liberale parigina non arrivava a formulare esplicitamente un tale auspicio – conscia, per altro, che la probabilità pendeva in favore di un ulteriore irrigidimento del predominio papale sulla Chiesa più che di un suo allentamento –, ma

<sup>159</sup> Su queste idee di Maret cfr. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, pp. 182-6.

<sup>160</sup> *Le Concile*, pp. 11-2 (corsivi miei).

<sup>161</sup> Un quadro dei propositi di riforma della costituzione della Chiesa, emersi nel cattolicesimo francese nei decenni centrali dell'Ottocento e poi sfociati nei progetti della minoranza conciliare, in X. DE MONTCLOS, *Réformer l'Eglise. Histoire du réformisme catholique en France de la révolution jusqu'à nos jours*, Paris 1998, pp. 67-117.

in molti ambienti liberali si rivendicava per il grande evento conciliare del XIX secolo una libertà di discussione e di una sovranità di decisione pari a quelle dei moderni parlamenti.

Delle potenzialità “eversive”, rispetto all’autorità papale e alla costituzione divina della Chiesa, insite nel parallelismo tra Concilio e Stati generali del 1789, non tardarono ad accorgersi, inquietandosene, i fautori dell’infallibilità pontificia, i quali provvidero quindi a opporgli le opportune confutazioni, tanto sul piano dottrinale che su quello strettamente polemico. Se il gesuita Daniel, direttore della rivista parigina «Etudes», si limitava nel novembre 1869 a esorcizzare lo spauracchio di un Ottantanove ecclesiastico, sottolineando l’impossibilità morale che il Concilio vaticano ripercorresse i passi e gli errori degli Stati generali riuniti da Luigi XVI ottant’anni prima<sup>162</sup>, nel gennaio 1870 fu Guéranger, in una brochure destinata a controbattere le dottrine di Maret e degli anti-infallibilisti, a scagliarsi duramente contro la pretesa di comparare il funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche a quello delle istituzioni umane e di voler aggiornare le prime alla luce delle moderne forme di governo costituzionale:

Que devient le Vicaire de Jésus-Christ dans le système de Mgr de Sura? Ce chef dont il nous vantait tout à l’heure la puissance et la grandeur, n’est plus qu’un subordonné. [...] Disons plutôt qu’il n’a plus de subordonnés; car il n’est plus qu’un pouvoir exécutif, que Mgr de Sura prétend soumettre à *des Etats généraux qui se tiendront tous les dix ans*, et dans l’intervalle desquels il demeurera sous une surveillance!

Comment un prélat respectable a-t-il pu en venir à soutenir une pareille doctrine? Uniquement parce qu’il a perdu de vue le principe que nous avons établi ci-dessus, de l’inutilité qu’il y a de comparer la constitution de l’Eglise avec celles des Etats terrestres: l’une étant divine et immuable, tandis que les autres sont humaines et changeantes. Mgr de Sura livre le fond de sa pensée quand il nous dit: «On ne fera jamais admettre à la raison et à la conscience, aujourd’hui moins que jamais sans doute, que la monarchie pure et absolue, comme système ordinaire de gouvernement, soit le meilleur de tous». *Ne semble-t-il pas, à ce langage, entendre la Fran-*

---

<sup>162</sup> «Je me rappelle ce qui se passa en France après que Louis XVI, *cédant lui aussi aux inspirations d’un noble cœur*, eut convoqué les Etats généraux. Le terme fixé pour l’ouverture n’était pas échu, que déjà la fermentation des idées était à son comble. On mettait en question si la France avait une constitution et quelle en pouvait être la base. Le serment du Jeu de Paume, la formation du Tiers en Assemblée nationale, puis, après qu’il eut absorbé les deux autres ordres, en Assemblée constituante, autant dire révolutionnaire, tout cela était dans l’air avant le 5 mai 1789; si bien que l’orage, en éclatant, n’étonna plus personne: le trône, chancelant sur sa base au premier choc, s’abîma dans la ruine universelle; sans avoir eu le temps de se reconnaître, la nation, qui la veille encore était monarchique, se trouva républicaine et passa tout entière sous le joug des démocrates. *Eh bien! imaginez, si vous le pouvez, que l’Eglise catholique donne au monde un pareil spectacle et que le Concile du Vatican renouvelle les scènes de l’Orangerie et du Jeu de Paume! Quelque chose vous dit que cela est moralement impossible*; pourquoi donc? Tenez-le d’avance pour certain, le souverain qui convoque cette grande assemblée, où toutes les nations seront représentées, n’emploiera pas la moindre baïonnette pour la contenir dans le devoir. Là chacun discutera et votera selon sa conscience, sous le regard de Dieu. Il n’y aura pas de discorde, parce que tous font profession d’une même foi et sont animés d’une même charité. En un mot, le Concile du Vatican sera, de toutes les assemblées, la plus imposante, la plus unanime et la plus libre»; CH. DANIEL, *La préparation et l’attente du futur Concile*, «Etudes religieuses, historiques et littéraires», s. IV, vol. IV (1869), pp. 755-6 (corsivo mio). La rivista dei gesuiti parigini, allora vicina – come si è detto – agli ambienti cattolico-liberali, attaccò le dottrine di Maret (cfr. A. MATIGNON, *Une résurrection du gallicanisme*, ivi, pp. 614-50 e 659-93), ma senza schierarsi in senso apertamente infallibilista, il che le venne poi rimproverato da Roma; cfr. J. LECLER, *Dans la crise du catholicisme libéral*, «Etudes», 291 (1956), pp. 200-1.

*ce de 1789, à la recherche d'une constitution?* Mais, dirai-je à Mgr de Sura, qu'est-il besoin pour l'Eglise, après dix-huit siècles, de dissenter, pour son propre compte, sur le mérite de tel ou tel système de gouvernement? N'a-t-elle pas reçu le sien d'une main divine, et y a-t-il sous le ciel quelqu'un qui puisse en changer la forme?<sup>163</sup>.

A Guéranger fece eco Veuillot, qualche settimana dopo, con un tono meno erudito ma polemicamente più vivace, attaccando in una delle sue corrispondenza romane un lungo articolo pubblicato sul «Moniteur» il 14 febbraio 1870, a firma di un certo «M. Rey», *La situation des choses à Rome*, il quale criticava le modalità con cui era stato preparato e si stava svolgendo il Concilio e lamentava la sostanziale mancanza di libertà di discussione e decisione per i padri conciliari<sup>164</sup>. Veuillot respingeva quelle accuse e insinuazioni come del tutto false, giacché si fondavano, a suo parere, su un'idea completamente distorta della «nature même du Concile»: «Il [Rey] présente le Concile comme une assemblée pleinement souveraine qui, sauf la faculté de se réunir sans convocation, avait et devait exercer le droit de préparer les travaux, de faire son règlement, de choisir les matières sur lesquelles il lui plairait de délibérer, d'organiser et de conduire ses délibérations. L'erreur est capitale. *Les Conciles ne sont pas des Etats généraux de l'Eglise, investis du pouvoir constituant*». Ma il problema – e il pericolo – insito in quelle idee era più profondo e radica, secondo Veuillot, il progetto della minoranza anti-infallibilista, e degli ambienti teologici che la sostenevano, di sfruttare l'assise conciliare per deformare la costituzione della Chiesa:

L'Eglise a un chef immuable, éternel, assisté de Dieu, libre. Ce chef convoque, prépare, dirige, corrige, approuve et dissout le Concile. Voilà le droit, parfaitement gardé à Rome, parfaitement admis partout. D'après le Mémoire [l'articolo di Rey], il semble que le Concile pourrait faire un 89. *Il n'y a pas de 89 à faire! Quoi que l'on en puisse penser en Sorbonne et dans quelques autres recoins, le moment d'un 89 pour l'Eglise n'est pas venu et ne viendra jamais*<sup>165</sup>.

Se ribatteva nel merito all'articolo del «Moniteur», la corrispondenza di Veuillot risentiva però anche di una rumorosa polemica, scoppiata a Roma una decina di giorni prima, che

---

<sup>163</sup> P. GUÉRANGER, *De la monarchie pontificale. A propos du livre de Mgr l'évêque de Sura*, Paris 1870, pp. 61-2 (corsivi miei); il brano citato in MARET, *Du concile*, vol. II, p. 383. Il benedettino riscontrava e stigmatizzava la stessa pretesa nell'articolo del «Correspondant»: «On le voit, c'est toujours la même préoccupation, le même préjugé sur la nécessité des conciles. Leur esprit est tellement frappé de l'idée des Etats généraux, des assemblées délibérantes, qu'ils n'arrivent pas à comprendre que les conciles n'ont jamais été que des faits et non l'expression d'un droit»; GUÉRANGER, *De la monarchie*, p. 283. Sulla brochure di Guéranger cfr. [P. DELATTE], *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, vol. II, Paris 1910, pp. 360-3.

<sup>164</sup> Sull'articolo di Rey, da più parti attribuito alla penna di qualche vescovo della minoranza se non a quella dello stesso Dupanloup, cfr. l'analisi dettagliata (e critica) di T. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican*, trad. fr., vol. II/2, Bruxelles 1911, pp. 218-28, in part. p. 227n sull'attribuzione.

<sup>165</sup> «L'Univers», 26 febbraio 1870, riedito in *Rome pendant le Concile*, vol. I, pp. 273-4 (corsivi miei).

coinvolgeva due nomi illustri del fronte cattolico-liberale e anti-infallibilista, Gratry e Falloux. Com'è noto, tra gennaio 1870 l'oratoriano intervenne nel dibattito intorno all'infallibilità papale con una lettera all'arcivescovo di Malines Dechamps, nella quale difendeva la linea inopportunistica sostenuta da Dupanloup appoggiandosi su alcuni elementi storici, in particolare la condanna per eresia di papa Onorio, nel VII secolo<sup>166</sup>. Ora, il 30 gennaio l'«Allgemeine Zeitung» di Augusta, importante organo liberale tedesco, pubblicò uno stralcio di una presunta lettera di congratulazioni che Falloux avrebbe spedito a Gratry, nella quale il primo affermava che «la Chiesa non aveva ancora fatto la sua Rivoluzione del 1789 e ne aveva bisogno» e che «l'idea religiosa doveva necessariamente liberarsi da certi influssi che l'abbassavano al livello delle più infime passioni umane»<sup>167</sup>. Subito ripresa da vari giornali intransigenti italiani (l'«Osservatore cattolico» di Milano; il «Diritto cattolico» di Modena; la «Correspondance de Rome»<sup>168</sup>), la lettera non tardò a venire a conoscenza della Curia e di Pio IX stesso, il quale parve alludere polemicamente proprio ad essa nel discorso che egli tenne il 17 febbraio all'inaugurazione dell'Esposizione romana d'arte cristiana, quando disse: «Selon quelques-uns, la religion doit changer avec le temps, et elle aussi a besoin de son 89. *Moi, je dis que c'est un blasphème. La religion de Jésus-Christ demeure avec Jésus-Christ, telle qu'elle a été dès le principe*»<sup>169</sup>.

L'episodio, strumentalizzato dalla stampa intransigente per sottolineare l'avversione di Pio IX nei confronti delle idee dei cattolici-liberali e di molti membri della minoranza, suscitò una vivace controversia giornalistica, che vide contrapposti, in Francia, da un lato l'«Univers», dall'altro il «Français», l'«Union de l'Ouest» e altri giornali vicini a Falloux, che accusarono la controparte di aver miserabilmente sfruttato una lettera apocrifa per gettare discredito su uno

---

<sup>166</sup> Sulla polemica che ne seguì cfr. CUCHET, *L'affaire Gratry et la «question d'Honorius»*. Dopo la prima lettera, tra febbraio e maggio, Gratry ne scrisse e pubblicò altre tre, inframmezzate dalle risposte di Dechamps e di altri critici.

<sup>167</sup> «Allgemeine Zeitung», 30 gennaio 1870, p. 450. Il testo originale, in tedesco, era il seguente: «Die Kirche – sagt Falloux in seinem Brief – habe ihre Revolution von 1789 noch nicht gemacht, und sie bedürfte derselben. Die religiöse Idee habe notwendig sich von gewissen Einflüssen loszumachen, die sie auf den Standpunkt der niedrigsten menschlichen Leidenschaften herabwürdigten».

<sup>168</sup> Cfr. «L'Univers», 23 febbraio (viene riprodotto l'articolo del «Diritto cattolico») e 2 marzo 1870.

<sup>169</sup> Ivi, 19 febbraio 1870, riedito in *Rome pendant le Concile*, vol. I, p. 238 (corsivo mio). Parole un po' differenti furono riportate dalla «Civiltà cattolica», sulla scorta dell'«Unità cattolica», senza però dar loro particolare risalto e relegandole in una nota a piè pagina: «No, non è vero che questa religione abbia bisogno di essere riformata, ovvero di posare sui principi dell'Ottantanove, come disse il grande demagogo d'Italia [Mazzini]... Ma lasciamo questo discorso, che mi porterebbe troppo in là. [...] Voglio solamente ricordarvi che *la religione di Gesù Cristo non è un'idea, ma un principio*; non posa sopra la mobile arena, ma sopra la pietra stabile: *super firmam petram*. Io condanno tutti i principî contrari alla religione, ma ad un tempo son pronto ad abbracciare tutti i nemici della Chiesa come miei figli, li benedico, e prego per loro; «Civ. Catt», s. VII, vol. IX (1870), p. 617n (corsivo mio). Secondo la testimonianza di Tizzani, l'intento del papa di attaccare i cattolici liberali, pur senza nominarli espresamente, fu deliberato e scoperto, ma egli stesso «avendo veduto quanta ira si fosse procurata col suo discorso, fece cambiar tono ai giornali oltramontani, i quali furono obbligati ad addolcire l'espressioni papali e a stornarne il senso, affinché non fossero più applicabili ai cattolici liberali di Francia»; V. TIZZANI, *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*, a cura di L. Pásztor, vol. I, Stuttgart 1991, pp. 198-9.



dei cattolici più meritevoli verso la Chiesa e la S. Sede. Dal canto suo, Falloux si difese molto timidamente, limitandosi a far circolare una nota in cui affermava di non aver mai «pensé, dit, ni écrit» le parole attribuitegli<sup>170</sup>, a protestare senza troppo convinzione con l'«Allgemeine Zeitung»<sup>171</sup> e infine a spedire, con un certo ritardo e tramite Dupanloup, una lettera di chiarimento al suo ordinario, il neo-eletto vescovo di Angers Freppel, che la fece conoscere a Pio IX<sup>172</sup>; un atteggiamento, il suo, che non convinse certo i detrattori e permise all'«Univers» di continuare ad insistere sull'ambiguità di Falloux, il silenzio inspiegabile di Gratry (il quale avrebbe potuto spazzar via tutti i dubbi mostrando la lettera incriminata) e la scarsa chiarezza dell'intera vicenda<sup>173</sup>.

Del resto, per gli intransigenti la questione dell'autenticità era del tutto accessoria e non inficiava il fatto che Pio IX avesse esplicitamente condannato, qualificandola come blasfema, un'idea di riformismo ecclesiale che essi ritenevano soggiacente alle dottrine della minoranza anti-infallibilista: «Si M. de Falloux n'a pas écrit cette phrase – metteva in chiaro Veuillot – il lui sera facile de se justifier, et la censure de Pie IX ne tombera point sur son nom. Elle n'en sera pas moins attachée à l'école dont cette phrase résume trop fidèlement la doctrine. Combien n'avons-nous pas lu d'articles, de manifestes et de petits et gros livres qui aboutissent à démontrer la nécessité d'une réforme, d'un 89 pour la constitution de l'Eglise; n'est-ce pas tout le plan de Mgr Maret?»<sup>174</sup>. Va notato, in effetti, che, nell'orizzonte ideologico degli intransigenti, il parallelismo con l'Ottantanove imprimeva all'accusa un significato peggiorativo più forte e più evidente di quello che poteva imprimerle il semplice stigma di gallicanesimo: ai loro occhi, Maret, gli anti-infallibilisti, i cattolici liberali non si limitavano a contestare e ridimensionare l'autorità e le prerogative del potere pontificio e della Sede romana, ma miravano a far sì che la Chiesa sancisse dottrinalmente quella frattura tra politica e teologia, tra temporale e spirituale, la cui matrice

---

<sup>170</sup> Cfr. «L'Univers», 24 febbraio 1870.

<sup>171</sup> Cfr. «Allgemeine Zeitung», 11 marzo 1870, p. 1064; il giornale tedesco, che pubblicò solo un frammento della lettera, non fornì alcuna risposta a Falloux né ritenne di dover giustificare il falso che gli veniva contestato.

<sup>172</sup> Su questa controversia cfr. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, pp. 135-6, e G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. Martina, Roma 1972, pp. 220n-21n. Pio IX, dal quale Falloux avrebbe preteso di essere pubblicamente discolpato, affermò di non aver mai dubitato dei suoi sentimenti di fedeltà e di attaccamento alla Chiesa e al papato, né di aver voluto designarlo indirettamente nel discorso del 17 febbraio, giacché sosteneva di non sapere allora a chi fossero attribuite le parole contro cui si era scagliato. L'episodio si chiuse sostanzialmente lì.

<sup>173</sup> Cfr. «L'Univers», 9, 20 marzo e 10 aprile 1870, riediti in *Rome pendant le Concile*, vol. I, pp. 315-6, 358-61 e 448-9.

<sup>174</sup> «L'Univers», 2 marzo 1870, riedito ivi, p. 306 (corsivi miei). Pio IX, del resto, parve proprio allora avallare esplicitamente quella lettura; nel breve inviato a Guéranger il 12 marzo per lodarlo della brochure *De la monarchie pontificale*, egli attaccava infatti l'«insania» di quei cattolici che volevano «divinam ipsam Ecclesiae constitutionem refingere et [...] exigere ad recentiores civilis regiminis modos»; in «Civ. Catt», s. VII, vol. X (1870), pp. 222-3 (corsivo mio).

storica era individuata negli eventi francesi del 1789. In questo modo, gli intransigenti proiettavano polemicamente sulla minoranza la loro interpretazione storica sempre più radicale ed estremizzata dell'Ottantanove, al fine di screditarla e di presentarla implicitamente sotto una luce quasi satanica, accusandola di voler inoculare nella Chiesa quel principio di secolarizzazione che costituiva – come ripeteva Veuillot – l'unico vero «principe de 1789»<sup>175</sup>.

Spostandoci sul versante opposto, ci si può chiedere fino a che punto la frase attribuita a Falloux rappresentasse realmente le sue idee e quelle del gruppo cattolico-liberale. Al di là della questione dell'esistenza e dell'effettivo tenore della lettera a Gratry (che non può essere tranciata in maniera univoca<sup>176</sup>), alcuni indizi lasciano intendere che l'immagine del Concilio vaticano quale agognato Ottantanove ecclesiastico (già in parte adombrata – come si è detto – dal ricorso al parallelismo con gli Stati generali) avesse una certa circolazione: se il marchese Castellane, a vent'anni dagli eventi, rimaneva sul piano delle mere congetture quando sosteneva che quella frase fatidica, «si [Falloux] ne l'[avait] pas dite, l'on peut penser qu'il l'[avait] pensée»<sup>177</sup>, più affermativa era invece la testimonianza coeva del vescovo di Nancy Foulon, il quale sosteneva in una lettera del 1870 che quella frase girava abbastanza, in una formula o in un'altra, negli ambienti della minoranza<sup>178</sup>. Del resto, l'idea sostanzialmente positiva che i cattolici liberali avevano dei principi del 1789 permetteva loro di utilizzare quella data come emblema di una riforma costruttiva e moderata, nient'affatto rivoluzionaria<sup>179</sup>, che non disdegnavano di veder applicata, *mutatis mutandis*, alla struttura e al funzionamento interno della

---

<sup>175</sup> L'accusa di voler liberalizzare la Chiesa uniformandola al modello secolarizzato del 1789 sarebbe entrata stabilmente nell'armamentario polemico dei cattolici intransigenti e poi tradizionalisti, riemergendo in particolar modo in occasione del Concilio vaticano II e delle sue interpretazioni; cfr. a riguardo K. SCHATZ, *Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum*, «Theologie und Philosophie», 88 (2013), pp. 47-71, dove analizza criticamente il libro di R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

<sup>176</sup> Falloux negò sempre recisamente, in pubblico e in privato, di aver mai scritto quella frase né tantomeno di averla divulgata; scriveva ad esempio all'abbé Stanislas Couvreur, segretario di Dupanloup: «Je n'ai jamais eu ombre de relations avec ce journal [l'«Allgemeine Zeitung»], je n'y connais qui que ce soit, et, *dans ma seule lettre au P. Gratry cet hiver*, je ne lui ai pas écrit une ligne sur 89 ni sur rien d'approchant»; Falloux a Couvreur, 4 marzo 1870, in ADML, 1 J 4050, edita online: <http://correspondance-falloux.ehess.fr/> (corsivo mio). Se quella lettera esiste realmente – il che appare scarsamente probabile –, essa potrebbe trovarsi tra le carte di Gratry, conservate alle *Archives de l'Oratoire*, a Parigi, sulle quali non è però stato finora possibile effettuare tale controllo, anche se non è da escludere che gli interessati, vista la polemica suscitata, avessero subito provveduto a distruggerla.

<sup>177</sup> A. DE CASTELLANE, *Essais de psychologie politique. Le comte de Falloux*, «La Nouvelle revue», 52 (1888), p. 74.

<sup>178</sup> Cfr. F. GUÉDON, *Autour du Concile du Vatican*, «Les Lettres», 15 (1928), p. 193.

<sup>179</sup> Lo stesso Falloux, ad esempio, scriveva nel marzo 1870, in relazione alle polemiche scatenate dalla sua presunta lettera a Gratry: «Comment! Un pays et un siècle qui ont deux fois ramené les papes à Rome et qui les y défendent encore, ne doivent être l'objet que d'un dédain opiniâtre et d'imprécations hébétées! Ah! Cela fait horreur et pitié; *jamais pays plus que la France de 89, oui, de 89, n'a donné à l'Eglise plus de gages de bons désirs et de sincères rapprochements* et jamais pays n'aura trouvé dans ceux qui devraient lui ouvrir les bras plus de dureté, plus d'orgueil, plus de mépris des intelligences et des âmes»; Falloux a Couvreur, 4 marzo 1870, in ADML, 1 J 4050, edita online: <http://correspondance-falloux.ehess.fr/> (corsivo mio).

Chiesa, nella convinzione che il ritorno a una prassi di governo maggiormente collegiale (a una “costituzionalizzazione” conciliare della monarchia papale) avrebbe avuto ripercussioni positive sulle sue difficili relazioni con la società moderna e le istituzioni liberali. Di tutto ciò si mostrava fortemente convinto Montalembert, il quale, l'11 marzo 1870, incoraggiava Falloux ad esplicitare, anziché smentire il senso profondo della frase che gli veniva, a torto o a ragione, attribuita:

A quoi vous a servi toute votre diplomatie? – lo rampognava il conte – A vous faire traiter de blasphémateur par le pape, par celui qui vous doit d'avoir été remplacé, il y a vingt ans, sur son trône! Et cela pour un langage que vous n'avez pas tenu? *Et ce langage, pourquoi ne l'auriez-vous pas tenu? S'il est impossible de songer à un 89 dans les dogmes et dans la morale de l'Eglise, n'est-il pas absolument nécessaire qu'il y en ait un, et au plus tôt, dans son gouvernement?* Comment n'avez-vous pas profité d'une provocation aussi directe et aussi imméritée pour dire une fois du moins ce que vous devez avoir sur le cœur?<sup>180</sup>.

La parabola di Montalembert, che due giorni dopo aver scritto quella lettera avrebbe concluso la sua esistenza terrena, giungeva così al suo ultimo stadio: dopo l'entusiasmo giovanile per gli ideali liberali del 1789, dopo il ripensamento conservatore ispirato dalle paure quarantottesche e l'invettiva pubblica contro la «sanglante inutilité» dell'Ottantanove, dopo la progressiva riacquisizione di quella fondamentale esperienza storico-politica quale matrice valoriale dell'opposizione anti-bonapartista, il conte arrivava ora, sospinto dalle sue amarezze anti-ultramontane e dal suo disgusto per l'idolatria papale, a individuare nell'Ottantanove un salutare esempio di liberalizzazione istituzionale, da applicare a tutti i governi, anche a quello della Chiesa; a ulteriore riprova che la sua lettura dell'Ottantanove, come quella di molti altri cattolici, lungi dall'essere un'acquisizione statica e definitiva, si adeguava continuamente alle mutevoli esigenze e sollecitazioni di una contemporaneità politico-religiosa in divenire.

---

<sup>180</sup> Montalembert a Falloux, 11 marzo 1870, in C. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux, 1852-1870*, Paris 1970, p. 430 (corsivo mio). Nel convincere Montalembert dell'ineludibile necessità di una riforma del governo ecclesiale doveva aver avuto qualche ruolo anche lo strettissimo rapporto di amicizia e intimità che lo univa allora a Guizot, il quale gli scrisse infatti, all'apertura del Concilio: «il y a une œuvre de régénération à accomplir, à commencer du moins, la régénération du gouvernement intérieur de l'Eglise catholique. C'est son mauvais gouvernement qui l'a mise dans l'état où elle est. Elle a marché dans les mêmes voies que nos vieux gouvernements laïques; comme eux, elle subit les conséquences; elle paye les frais d'un long pouvoir absolu et inerte, isolé de son peuple»; Guizot a Montalembert, 12 dicembre 1869, citato in R. LADOUS, *Guizot et Montalembert sous le Second Empire, d'après leur correspondance inédite*, in *Actes du colloque François Guizot*, Paris 1976, p. 348 (corsivo mio). Ne risultava, in maniera piuttosto trasparente, il parallelismo tra la Chiesa attuale e i «vieux gouvernements laïques», tra le riforme ecclesiastiche auspiccate e le riforme socio-politiche del 1789 realizzate.



## 1. *Vingt ans après*. Riflessioni intorno al centenario del 1889

Il biennio 1870-71, o meglio i circa nove mesi intercorsi tra il settembre 1870 e il maggio 1871, modificò profondamente le coordinate non solo politiche, ma anche “ambientali”, entro cui si erano svolte, nei vent’anni precedenti, le elaborazioni e le discussioni cattoliche sull’inquadramento storico della rivoluzione del 1789 e il valore della sua eredità. Da un lato, infatti, la caduta del Secondo impero fece improvvisamente venir meno il referente istituzionale, che si voleva erede e prosecutore dei «grands principes de 1789», con cui gli intellettuali e i vescovi cattolici avevano dovuto rapportarsi e accomodarsi nelle loro interpretazioni dell’Ottantanove (basti pensare, ad esempio, alle contorsioni esegetico-dialettiche intraprese nel 1865 da certi prelati per cercare di dimostrare la piena compatibilità tra i principi della costituzione imperiale e le dottrine della *Quanta cura* e del *Sillabo*). Al tempo stesso, il vuoto istituzionale apertosi nel settembre 1870 e solo parzialmente mascherato dalla proclamazione della repubblica lasciava intravedere ai cattolici la concreta possibilità, confermata dagli esiti incoraggianti delle prime consultazioni elettorali, di donare alla Francia una costituzione e un assetto istituzionale che potessero finalmente porre fine alla stagione d’instabilità e disordine aperta dalla rivoluzione. Il regime in cui la stragrande maggioranza dei cattolici ripose allora le proprie speranze era quello monarchico, e mai come nei primi anni Settanta parve possibile e largamente consensuale la restaurazione sul trono del pretendente legitimista, il conte di Chambord; anche quell’opzione, però, imponeva di fare preliminarmente i conti con l’ineludibile eredità rivoluzionaria (il nuovo sovrano doveva rompere del tutto con essa e instaurare così una monarchia integralmente cristiana, come desideravano gli intransigenti e lo stesso Chambord, oppure doveva rassegnarsi ad avallare quei valori liberali che non potevano ormai essere disconosciuti senza provocare lacerazioni ancora più gravi, come affermavano gli orleanisti, i legitimisti moderati e in generale il fronte cattolico-liberale?), e proprio su quello scoglio finirono per naufragare le speranze monarchiche della Francia cattolica, dopo un rinnovato e acceso dibattito sull’effettiva possibilità di comporre tra loro principi cattolici e «principes de 1789».

Dall'altro lato, la sconfitta militare della Francia, la conquista italiana di Roma, con la conseguente caduta del potere temporale, e, ancor di più, gli eventi legati all'insurrezione e alla sanguinosa repressione della Comune di Parigi, che rinnovarono le paure del giugno 1848 e lo spettro del 1793, non fecero che estremizzare, in un clima di forte sovraeccitazione miracolistica<sup>1</sup>, l'inclinazione contro-rivoluzionaria dei cattolici francesi e a confermarli nelle loro convinzioni circa la natura satanica e anti-cristiana di quella Rivoluzione di cui l'Ottantanove, il Terrore, il Quarantotto, ma anche i recenti sconvolgimenti venivano letti come altrettante manifestazioni, diverse ma in fondo coerenti. L'entità della catastrofe abbattutasi sulla Francia e sull'Europa cattolica nel giro di così poco tempo fu così largamente interpretata come un monito e una punizione inviati da Dio per stornare i popoli e i loro governanti dalla via della Rivoluzione e ricondurli a quell'unico ideale di organizzazione socio-politica che poteva realmente garantire pace, stabilità, giustizia, vera libertà: la *societas christiana*. Per molti cattolici, quindi, gli eventi del 1870-71 ammonivano a rompere una volta per tutte con la Rivoluzione, tralasciando distinzioni sottili e capziose tra la sua presunta eredità positiva e quella negativa al fine di cercare effimere quanto inutili convergenze con le istituzioni moderne, e a concentrare tutte le energie, polemiche e politiche, sul progetto di restaurazione sociale cristiana; un atteggiamento, questo, che andò confermandosi ed estendendosi, a partire dagli anni Ottanta, di fronte alla progressiva ma decisa affermazione politica della sinistra anticlericale e repubblicana. Se infatti i cattolici, nonostante il fallimento dei loro progetti monarchici, continuarono a svolgere un ruolo rilevante nei primi dieci anni di vita della Terza repubblica (soprattutto nel periodo del cosiddetto *Ordre moral*, quando Broglie rivestì per tre mandati l'incarico di presidente del consiglio), dopo la fine del settennato presidenziale del generale Mac Mahon (1879) essi persero gran parte della loro influenza e si videro sempre più relegati in un ruolo di aperta opposizione e resistenza alla legislazione anticlericale e laicizzatrice varata sotto la presidenza di Jules Grévy, assistendo impotenti alla massiccia assunzione, da parte delle autorità repubblicane, della simbologia rivoluzionaria (adozione della *Marsigliese* come inno nazionale, istituzione della festa del 14 luglio, promozione del centenario del 1889).

Comprensibilmente, dunque, in quegli anni l'interpretazione della rivoluzione continuò ad essere, per i cattolici, un argomento "caldo", oggetto di continue rivisitazioni e polemiche, anche se sotto la pressione di stimoli politici piuttosto diversi da quelli operanti nel

---

<sup>1</sup> Cfr. in proposito T. A. KSELMAN, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, 1983, in part. pp. 113-40, J. MARX, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 2005, in part. pp. 208-43, 307-13 e 322-32, e, su un aspetto specifico, L. SANDONI, *Political mobilizations of ecstatic experiences in late nineteenth-century Catholic France: the case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his "Stigmatisées" (1868-73)*, «Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion», 16 (2014), pp. 19-41.

ventennio imperiale. Se la ricostruzione puntuale di tali dibattiti esula dai limiti cronologici che questa ricerca si è data, non è però privo di interesse indagare l'evoluzione dell'atteggiamento cattolico verso l'Ottantanove e soprattutto verso i principi del 1789 nel periodo successivo a quello considerato, per conoscere il destino e il percorso delle proposte interpretative emerse o formalizzate nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta e comprenderne meglio la natura e le finalità. Da questo punto di vista, il centenario del 1889 fornisce indubbiamente un punto d'osservazione privilegiato: sollecitati dalla retorica e dalle manifestazioni predisposte dalle autorità repubblicane per celebrare degnamente il primo secolo trascorso dal grande evento fondativo, i cattolici furono costretti a chiarire quale fosse il loro posto in una repubblica che festeggiava solennemente la rivoluzione del 1789, prendendo così posizione rispetto ad essa<sup>2</sup>. Se per alcuni (pochi) si trattò di precisare, una volta ancora, il proprio atteggiamento selettivo verso l'ambigua eredità del 1789, per altri (i più) fu l'occasione per ribadire con forza e argomentare ancora una volta la propria irriducibile alterità all'ordinamento rivoluzionario e moderno (e quindi, implicitamente, alle istituzioni repubblicane che lo perpetuavano) e per organizzare delle vere e proprie contro-manifestazioni contro-rivoluzionarie<sup>3</sup>.

In effetti, pur evitando di cadere in facili schematismi, non si può fare a meno di constatare come il discorso pubblico cattolico intorno al centenario del 1889 apparisse dominato da un'evidente impostazione contro-rivoluzionaria, che assumeva spesso il tono e l'asprezza di un vero e proprio anatema<sup>4</sup>. Se l'episcopato francese – stando alla ricostruzione di Brigitte Basdevant-Gaudemet – diede in genere poco spazio alla questione del centenario nei propri documenti pastorali, mantenendo un atteggiamento piuttosto riservato in proposito (ma non esitando, nei casi in cui vi fece esplicito riferimento, a prendere apertamente posizione contro la rivoluzione e i principi del 1789 e contro la modernità<sup>5</sup>), fu nondimeno un vescovo, seppur

---

<sup>2</sup> «Après un siècle d'expériences, ils [les promoteurs du centenaire] estiment que l'heure est venue de glorifier solennellement la Révolution française; et, par conséquent, ils nous obligent de rechercher à notre tour si les faits nous permettent de nous associer à leurs joies et à leurs espérances»; CH.-E. FREPPEL, *La révolution française, à propos du centenaire de 1789*, Paris 1889, pp. II-III.

<sup>3</sup> Una panoramica abbastanza ampia, seppur ancora sommaria e incompleta, delle iniziative e delle pubblicazioni cattoliche intraprese in occasione del centenario è fornita da P. PIERRARD, *L'Eglise et la révolution, 1789-1889*, Paris 1988, pp. 235-46. Sulle celebrazioni e le contro-celebrazioni del 1889 cfr. la ricostruzione complessiva di P. ORY, *Le centenaire de la révolution française*, in *Les lieux de mémoire*, sous la dir. de P. Nora, Paris 1984, vol. I, pp. 523-60. Un'ampia disamina della pubblicistica francese sul centenario del 1889 è fornita da M. ANGENOT, *1889. Un état du discours social*, Longueil 1989, pp. 661-710 [ridito online sul sito: <http://www.medias19.org/>].

<sup>4</sup> Cfr. B. PLONGERON, *Conclusion de la table ronde*, in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre, 1889-1989*, sous la dir. de P. Colin, Paris 1989, pp. 63-5, che parla di «anathème [catholique] de 1889».

<sup>5</sup> Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *L'épiscopat français et le centenaire de la révolution*, ivi, pp. 29-43. Più esplicito fu invece l'impegno del clero parrocchiale, quantomeno in alcune regioni, nell'osteggiare le celebrazioni ufficiali e nel promuovere le contro-manifestazioni cattoliche, come ha mostrato Michel Legrée relativamente alla Bretagna, regione comunque meno compattamente clericale e contro-rivoluzionaria di quanto potrebbe far pensare la sua storia; cfr. M. LAGRÉE, *Le clergé breton et le premier centenaire de la révolution française*, «Annales de Bretagne et

nella veste di pubblicista, l'ordinario di Angers Charles-Emile Freppel<sup>6</sup>, a fornire al pubblico francese l'esposizione più chiara ed efficace delle posizioni cattoliche contro-rivoluzionarie, pubblicando un agile opuscolo che conobbe subito un notevole successo editoriale e s'<sup>7</sup>.

La trattazione di Freppel si fondava su un assunto centrale: la Rivoluzione costituiva la degenerazione e il totale traviamiento di un legittimo movimento di riforma, intrapreso da Luigi XVI e destinato, nei suoi intenti originali, a correggere le storture dell'assolutismo e gli abusi che viziavano la Francia d'*ancien régime*, senza però voler affatto minare i pilastri su cui essa si sosteneva, cioè la monarchia e la religione cattolica. Il prelato distingueva quindi nettamente, nell'Ottantanove, un «mouvement réformateur», di cui individuava l'espressione formale nei *cahiers de doléances* e a cui ascriveva tutte le realizzazioni e le riforme positive compiute dal 1789 in poi<sup>8</sup>, e un «mouvement révolutionnaire», ossia la Rivoluzione propriamente detta, la quale non era altro che «un ensemble de doctrines, en matière religieuse, philosophique, politique, sociale»<sup>9</sup> essenzialmente anti-cristiane, tese non solo ad abbattere la Chiesa in quanto istituzione (come aveva cercato di fare la Riforma protestante), ma soprattutto a «éliminer le christianisme tout entier, la révélation divine et l'ordre surnaturel» dalla sfera civile, politica e sociale: «La Révolution – riassumeva Freppel –, c'est la société déchristianisée; c'est le Christ refoulé au fond de la conscience individuelle, banni de tout ce qui est public, de tout ce qui est social»<sup>10</sup>, l'uomo sostituito a Dio, cioè «l'athéisme légal»<sup>11</sup>. Così definita, la Rivoluzione costituiva dunque un nucleo ideologico del tutto coerente, la cui origine era individuata dal vescovo di Angers proprio nelle idee dei costituenti, i cosiddetti «doctrinaires de 1789», e nella loro *Déclarations des droits de l'homme et du citoyen*, e non in qualche documento successivo:

---

des pays de l'Ouest», 91 (1984), pp. 249-67, e ID., *Les catholiques bretons en 1889*, in *Les catholiques français et l'héritage de 1789*, pp. 45-55.

<sup>6</sup> Su Freppel, esponente del gruppo di accademici cattolico-liberali riuniti alla Sorbona da Maret, ma passato su posizioni infallibiliste e intransigenti dopo essere stato eletto alla sede di Angers (1869), cfr. la biografia di E. TERRIEN, *Mgr Freppel, sa vie, ses ouvrages, son influence et son temps d'après des documents inconnus et inédits, 1827-1891*, 2 voll., Angers 1931-32, e i saggi raccolti nella seconda parte di *Catholiques entre monarchie et république. Mgr Freppel en son temps, 1792-1892-1992*, Paris 1995.

<sup>7</sup> FREPPEL, *La révolution française*, sulla quale cfr. J.-C. MARTIN, *Mgr Freppel et la révolution française*, «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 102 (1995), pp. 75-88, pubblicato anche in versione leggermente ridotta in *Catholiques entre monarchie et république*, pp. 111-22. Sul successo dell'opera cfr. anche ANGENOT, 1889, p. 663.

<sup>8</sup> «Ce qu'il importe de retenir comme un fait hors de tout conteste, c'est que les réformes civiles et politiques, j'entends les réformes utiles, sérieuses, légitimes, accomplies en 1789 et depuis cette époque-là, n'ont absolument rien de commun avec la Révolution française. Les cahiers du clergé, de la noblesse et du Tiers-Etat sont là pour démontrer que toutes ces réformes se seraient opérées sans la Révolution, plus sagement, plus sûrement, plus efficacement»; FREPPEL, *La révolution française*, p. 13.

<sup>9</sup> Ivi, p. II.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 16-7.

<sup>11</sup> Ivi, p. 21.



Ce n'est pas en 1793, mais bien en 1789 que la France a reçu la blessure profonde dont elle souffre depuis lors, et qui pourra causer sa mort si une réaction forte et vigoureuse ne parvient pas à la ramener dans les voies d'une guérison complète. C'est en 1789 qu'en renonçant à la notion de peuple chrétien pour appliquer à l'ordre social le rationalisme déiste ou athée, ses représentants ont donné au monde le lamentable spectacle d'une *apostasie nationale* jusqu'alors sans exemple dans les pays catholiques. C'est en 1789 qu'a été accompli, dans l'ordre social, *un véritable déicide*, analogue à celui qu'avait commis, sur la personne de l'Homme-Dieu, dix-sept siècles auparavant, le peuple juif, dont la mission historique offre plus d'un trait de ressemblance avec celle du peuple français<sup>12</sup>.

Freppel passava poi in rassegna tutte le nefaste conseguenze provocate in Francia dalla Rivoluzione: onnipotenza dello Stato e distruzione dei poteri intermedi, soprattutto provinciali; oppressione e persecuzione religiosa sotto la maschera della libertà di coscienza; egualitarismo sfrenato, lesivo delle gerarchie sociali, dell'autorità paterna, dei legittimi privilegi; tumultuosa esplosione di gelosie, invidie, divisioni intestine, non più trattenute dai vincoli della religione; eccessivo frazionamento e impoverimento della proprietà terriera; peggioramento delle condizioni dei lavoratori, privati della protezione delle corporazioni di mestiere e lasciati in balia del mercato, e conseguente stimolo all'antagonismo tra capitale e lavoro; centralizzazione universitaria e monopolio statale dell'insegnamento, incapace di moralizzare veramente i futuri cittadini senza il concorso della religione; militarismo esasperato. Il vescovo d'Angers non si limitava però a denunciare i mali della società post-rivoluzionaria, ma indicava anche i rimedi capaci di risolverli alla radice: bisognava «rompre résolument avec la Révolution, et reprendre avec sagesse et fermeté le mouvement réformateur de 1789»<sup>13</sup>, cioè ricostruire, nei suoi principi essenziali, l'edificio socio-politico che la Rivoluzione aveva abbattuto. Per farlo, si doveva «ramener l'application des doctrines et des préceptes du Décalogue et de l'Evangile dans l'Etat, dans la famille, dans l'école» e «rendre à la religion sa place légitime dans les manifestations et dans les actes de la vie publique, domestique et privée»<sup>14</sup>; si doveva restaurare la monarchia e la legittima dinastia borbonica (sebbene Freppel non specificasse in quale forma costituzionale), e poi, ancora, si doveva decentralizzare lo Stato, ridando potere alle amministrazioni provinciali (le vecchie province, *ça va sans dire*), smantellare il monopolio universitario e limitare l'intervento dello Stato in materia d'istruzione alla semplice supervisione, abolire le leggi successorie della Rivoluzione e infine garantire piena libertà di associazione in ambito professionale, facendo rinascere il sistema delle corporazioni.

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 22 (corsivi miei). Tale linea era rilanciata dal giornale «La Croix», organo intransigente fondato da Emmanuel d'Alzon, in un articolo del 8 gennaio 1889 eloquentemente intitolato: *Préférions 1793 à 1789*.

<sup>13</sup> FREPPEL, *La révolution française*, p. 110.

<sup>14</sup> Ivi, p. 111.

Come si può notare, le idee di Freppel, sia nell'analisi storica che nella proposta operativa, erano del tutto coerenti a quelle esposte fin dai primi anni Sessanta e poi, in maniera più marcata, dopo il *Sillabo*, da autori come Coquille, Maumigny, Keller, Veuillot, e già divenute la vulgata ufficiale del cattolicesimo intransigente; se da un lato, infatti, egli rivendicava la necessità di ritornare al modello di società cristiana della Francia monarchica, dall'altro non esitava ad ammettere i limiti dell'*ancien régime* e riconosceva l'opportunità di certe modifiche introdotte dopo il 1789. La distinzione tra movimento riformatore e movimento rivoluzionario del 1789 era dunque funzionale a questo tipo di ragionamento, permettendo a Freppel di esortare i cattolici a riprendere e proseguire l'opera di auto-riforma che la monarchia aveva intrapreso un secolo prima e che avrebbe portato a felice compimento se la Rivoluzione non si fosse intromessa. Al contempo, quella distinzione assumeva anche una funzione apologetica, poiché serviva a smentire quanti accusavano i cattolici contro-rivoluzionari di essere dei retrogradi che volevano semplicemente ritornare ai privilegi e agli abusi dell'*ancien régime*<sup>15</sup>.

Entusiasticamente rilanciate da quasi tutta la stampa cattolica, che tributò all'opuscolo di Freppel grandi lodi e visibilità<sup>16</sup>, queste idee erano del resto largamente diffuse e circolanti negli ambienti intransigenti, ormai preponderanti in seno al cattolicesimo francese, ed europeo, di fine secolo. Non a caso, del resto, le stesse convinzioni ispiravano anche l'ambiziosa iniziativa intrapresa dall'*Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers*, una delle principali associazioni del cattolicesimo sociale intransigente, la quale volle celebrare il centenario organizzando una specie di riedizione degli Stati generali, ovviamente in chiave cattolica, allo scopo di redigere dei nuovi *cahiers de doléance*; questa volta, però, al banco degli imputati non vi era l'*ancien régime*, ma la società moderna, figlia della Rivoluzione. Diciotto assemblee provinciali lavorarono tra il 1888 e il 1889, e nel giugno 1889 i loro delegati si riunirono in congresso a Parigi (non a Versailles come inizialmente preventivato) dove esposero i risultati dei loro lavori, pur senza riuscire a compilare dei veri e propri *cahiers*<sup>17</sup>. Nella circolare inviata alle sezioni locali dell'*Œuvre des cercles* nel 1888, per spiegare l'iniziativa, si poteva ritrovare lo stesso schema interpretativo che sarebbe stato riproposto e sviluppato qualche mese più tardi dal vescovo d'Angers:

---

<sup>15</sup> «Quoi donc! l'ancien régime, les trois ordres du royaume, tout cet ensemble de choses qui existait avant 1789: c'est cela que vous voulez faire revivre? En aucune façon. *Il n'est pas plus en notre pouvoir de ressusciter les siècles que les morts.* Cent ans ont passé là-dessus, modifiant profondément la condition des personnes et des choses. *Insensé serait celui qui voudrait méconnaître les changements survenus d'un âge à l'autre.* Des faits, on doit toujours en tenir compte; mais les principes, il ne faut jamais les abandonner»; ivi, pp. 110-11 (corsivi miei).

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio «La Croix», 3 e 8 gennaio 1889; «L'Univers», 4 gennaio 1889; «L'Association catholique», 27 (1889), pp. 349-53; H. MARTIN, *L'héritage de 89. La maison*, «Etudes religieuses, historiques et littéraires», 46 (1889), pp. 526-48; P. BENOIT, *La révolution française, à propos du centenaire de 1789*, «Revue du monde catholique», 98 (1889), pp. 225-51.

<sup>17</sup> Informazioni sommarie sull'iniziativa in PIERRARD, *L'Eglise et la révolution*, pp. 244-6.

Monsieur, – vi si leggeva – il convient, à l’occasion du centenaire de 1889, de *reprandre le mouvement que la Révolution a fait dévier*, et de rédiger, à l’exemple de nos pères, des cahiers de vœux et doléances [...]. Car, *après des débuts prometteurs* à Versailles où se tiendront de nouveau les Etats généraux des Cercles de 1889, deux mois ne s’étaient pas écoulés que l’Assemblée nationale prenait une attitude factieuse vis-à-vis du pouvoir royal; l’institution monarchique ou du moins ses prérogatives essentielles étaient contestées; bientôt l’émeute ensanglantait les rues de Paris, la Bastille était prise, la populace envahissait Versailles, le désordre se montrait partout, la Terreur commençait. *On fit, en un mot, une révolution quand la France ne demandait que des réformes*<sup>18</sup>.

Non bisogna però farsi ingannare: quella distinzione tra riforme del 1789 e rivoluzione non sottintendeva alcuna volontà di conciliazione o di mediazione nei confronti del liberalismo, né tantomeno dei «principes de 1789», giacché le libertà moderne erano ascritte a pieno titolo al campo della Rivoluzione satanica e anti-cristiana, come espressione di quella cultura individualistica e antropocentrica che ne costituiva l’essenza. Tale distinzione, insomma, non attenuava minimamente la natura contro-rivoluzionaria della proposta di Freppel e dei membri dell’*Œuvre des cercles*, i quali continuavano ad annoverare, e a condannare, sotto l’etichetta di Rivoluzione, tutti gli elementi qualificanti della modernità (secolarizzazione, libertà individuali, laicità); la loro impostazione, semmai, riproponeva, nei termini di un’esegesi artificialmente dicotomica dell’Ottantanove, quella demarcazione strumentale tra modernizzazione e modernità, cioè tra forme e sostanza della società moderna, tra “attualizzazione” dei mezzi e rigida conservazione dei fini e dei principi della *societas christiana*, che la storiografia ha proposto come chiave di lettura per spiegare l’atteggiamento ambivalente degli intransigenti verso gli ordinamenti post-rivoluzionari<sup>19</sup>.

D’altra parte, proprio in quegli anni i principi del 1789, sempre unilateralmente identificati con gli articoli della *Déclaration*, furono oggetto, nei circoli contro-rivoluzionari e intransigenti, di un’insistita campagna di delegittimazione, che assumeva sempre più tratti “scientifici”: nell’ottobre 1887, ad esempio, quei principi furono scelti come tema del XII Congresso annuale dell’associazione dei giureconsulti cattolici, tenutosi a Montpellier, i cui partecipanti

<sup>18</sup> Circolare citata in PLONGERON, *Conclusion de la table ronde*, p. 64 (corsivi miei).

<sup>19</sup> Cfr. in proposito C. LANGLOIS, *Le catholicisme au XIX<sup>e</sup> siècle entre modernité et modernisation*, «Recherches de science religieuse», 79 (1991), 325-36, D. MENOZZI, *La Chiesa e la modernità*, «Storia e problemi contemporanei», 26 (2000), pp. 7-24 e E. FOUILLOUX, *Intransigeance catholique et «monde moderne» (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)*, «RHE», 96 (2001), pp. 71-87, il quale propone di operare una maggiore gradazione, «une échelle de transaction» (p. 77) tra i due poli concettuali, notando come l’interazione dinamica tra il rifiuto intransigente della modernità e l’accettazione più o meno convinta di certi accomodamenti (o aggiornamenti) si declini diversamente secondo i livelli (politico, religioso, socio-economico, morale) e i momenti in cui essa si è posta; sviluppa la linea di Fouilloux il recente saggio di G. CUCHET, «Thèse» doctrinale et «hypothèse» pastorale. *Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l’époque contemporaine*, «Recherches de science religieuse», 103 (2015), pp. 541-65. Sull’ambiguo rapporto tra cattolicesimo e modernità, intesa nella sua dimensione materiale, cfr. anche M. LAGRÉE, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris 1999, in part, pp. 21-62 e le conclusioni a pp. 377-85.

ne discussero gli errori in materia di sovranità, uguaglianza, libertà e autorità, nonché le dannose ricadute sul diritto pubblico e privato francese<sup>20</sup>, mentre due anni dopo, un'analisi critica del contenuto e valore dei «principes de 1789» fu inserita in testa agli atti del congresso della *Société d'économie sociale*, fondata da Frédéric Le Play, svoltosi nel giugno 1889, quale necessario contributo al dibattito in corso sul centenario<sup>21</sup>. Nell'autunno di quell'anno, fu invece l'abbé Ferdinand Brettes, canonico di Notre-Dame, cappellano dell'*Œuvre des cercles* e noto predicatore<sup>22</sup>, a pubblicare, sotto forma di sette conferenze popolari su *Les principes de 89*, un'analisi polemica della *Déclaration* del 1789, presentandola, secondo la tradizione intransigente, quale incarnazione della rivoluzione satanica e il frutto della congiura massonica<sup>23</sup>.

Pur dominante, l'interpretazione storica dell'Ottantanove su cui si fondava il discorso contro-rivoluzionario di Freppel non era però univocamente accettata dai pubblicisti cattolici che presero parte al dibattito del centenario: l'idea che la Rivoluzione, in quella fatidica estate del 1789, si fosse materializzata in Francia quasi come un corpo estraneo, come l'antitesi e la negazione assoluta dei ponderati propositi di riforma espressi dal paese nei suoi *cabiers*, appariva ad alcuni poco convincente, se non apertamente fallace. Molto più plausibile era semmai vedere nella Rivoluzione la degenerazione di quei propositi, riconoscendo così l'esistenza di una continuità ideologica, di una filiazione tra gli uni e l'altra. Questa interpretazione aveva il suo maggior referente e ispiratore storiografico in Hippolyte Taine (citatissimo dagli autori cattolici del 1889<sup>24</sup>), il quale, nel suo volume *L'ancien régime* (1876), prima parte della sua vasta opera su *Les origines de la France contemporaine*<sup>25</sup>, aveva voluto dimostrare la pervasiva diffusione delle idee dei *philosophes* nella società francese tardo-settecentesca e il progressivo radicamento

---

<sup>20</sup> Il programma, la cronaca e gli atti del Congresso sono pubblicati in «Revue catholique des institutions et du droit», 29 (1887), pp. 3-6, 385-473, 481-560; 30 (1888), pp. 3-90, 101-70 e 197-229. Su questa rivista, organo dell'associazione dei giuristi cattolici, e sulla sua matrice intransigente e contro-rivoluzionaria cfr. C. FILLON, *La "Revue catholique des institutions et du droit", le combat contre-révolutionnaire d'une société de gens de robe (1873-1906)*, in *Elites et sociabilité au XIX<sup>e</sup> siècle. Héritages, identités*, sous la dir. de H. Leuwers, J.-P. Barrière et B. Lefebvre, Villeneuve d'Ascq-Douai-Arras 2001, pp. 199-218.

<sup>21</sup> Cfr. AD. FOCILLON, *Les principes de 1789*, in *La réforme sociale et le centenaire de la révolution. Travaux du congrès tenu en 1889 par la Société d'économie sociale et les Unions de la paix sociale fondées par F. Le Play, précédés d'une lettre de M. H. Taine et d'une introduction sur les principes de 1789, l'ancien régime et la révolution*, Paris 1890, pp. 1-48.

<sup>22</sup> Su Brettes cfr. la voce in *Dictionnaire biographique international des écrivains*, sous la dir. de H. Carnoy, Hildesheim-Zürich-New York 1987 [1902-9], pp. 134-6, e i cenni in PH. LEVILLAIN, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au ralliement*, Rome 1983, pp. 295, 308, 361 e 376.

<sup>23</sup> Cfr. F. BRETTE, *Les principes de 89. Conférences sur la vie sociale*, Paris 1889. L'opera costituiva molto probabilmente la rielaborazione di prediche tenute negli anni precedenti da Brettes, in particolare delle conferenze su *Les principes de 89* da lui pronunciate durante la quaresima del 1885 nella chiesa di Saint-Nicholas-des-Champs.

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio L. JOUAN, *La vérité sur 1789*, «Revue du monde catholique», 97 (1889), pp. 235-48, articolo in cui si attaccava la pretesa di descrivere il 1789 come un anno felice, in contrapposizione al 1793, e si passavano in rassegna, seguendo puntualmente Taine, tutte le violenze e i disordini che lo avevano invece turbato.

<sup>25</sup> Cfr. H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, vol. I: *L'ancien régime*, Paris 1876.

delle dottrine rivoluzionarie in seno a quegli stessi ceti sociali, come la nobiltà e il clero, che ne sarebbero stati travolti. Visti da quell'angolatura, i *cabiers* del 1789 perdevano così l'aura di moderazione e saggio riformismo che attribuiva loro Freppel e contenevano già *in nuce* molte delle idee e delle rivendicazioni della Rivoluzione propriamente intesa, da quelle della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* a quelle della stessa Costituzione civile del clero.

Ora, questa obiezione alla distinzione dicotomica tra riforme e Rivoluzione del 1789 si riscontrava, con finalità evidentemente diverse, sia a “destra” sia a “sinistra” di Freppel, cioè sia tra chi, pur cautamente e condividendo in sostanza la sua impostazione e la sua proposta, cercava però di inasprirne l'intransigente rifiuto della modernità, sia tra chi intendeva invece fornire una lettura più complessa e problematizzante al fenomeno rivoluzionario. Nel novero dei primi andava sicuramente ascrivito il gesuita Hippolyte Martin, il quale, nel corso del 1889, pubblicò sulla rivista «Etudes» diversi articoli relativi al centenario e all'«héritage de 89». Fin dal primo di quei contributi, uscito in gennaio, egli se la prendeva con «la maladie du *quatre-vingt-neuvisme*»<sup>26</sup>, che affliggeva ancora, a suo dire, molti cattolici e molti conservatori e consisteva nella pretesa di distinguere il 1789 dalle fasi seguenti della rivoluzione, ponendo le riforme e i principî (sani) di quell'anno sotto l'ala protettiva e legittimante della monarchia. Il gesuita intendeva infatti «démontrer que 89 est une date toute révolutionnaire, et qu'il n'est rien de cette année fameuse qu'un catholique et qu'un conservateur puisse revendiquer comme son patrimoine»<sup>27</sup>. Per farlo, egli passava in rassegna le tendenze, i principî e i «faits» del 1789, mostrando come concorressero tutti a provare la sua tesi e lanciandosi in una veemente requisitoria contro i tanto decantati *cabiers*, la cui realizzazione «aurait nécessairement abouti, non pas à la réforme des abus, mais à une véritable reconstruction sociale, ce qui ne se [serait] pas fait sans une révolution»<sup>28</sup>. Il gesuita poteva quindi concludere lapidario: «nous ne trouvons pas dans l'histoire un Quatre-vingt-neuf réformateur, autrement que par la violence, l'injustice, en attendant la guillotine»<sup>29</sup>. Un mese dopo, di fronte all'opuscolo di Freppel, pur sapendo di non essere del tutto in linea con l'autorevole interpretazione del prelado, Martin non rinunciava a difendere le sue idee e anzi ne confermava la sostanza in un nuovo articolo:

Nous oserons même aller plus loin que l'illustre évêque d'Angers, dans la condamnation de l'œuvre révolutionnaire, et nous nous permettrons d'exprimer un véritable doute sur la réalité du mouvement réformateur de 89. Même, en reprenant la trame de nos traditions nationales quelques mois avant qu'elle

---

<sup>26</sup> H. MARTIN, *Le centenaire de 1789*, «Etudes religieuses, historiques et littéraires», 46 (1889), p. 7.

<sup>27</sup> Ivi, p. 8.

<sup>28</sup> Ivi, p. 12.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 26-7.

eût été brisée par la Constituante, nous ne trouverions pas, dans la confusion des besoins exprimés par les cahiers, une base sérieuse et sûre de restauration sociale, telle que doit aujourd'hui la concevoir tout homme désireux d'assurer l'avenir<sup>30</sup>.

La stessa obiezione veniva formulata, con esiti sensibilmente diversi, anche da Edouard Trogan nell'opuscolo *L'équivoque sur la révolution française*<sup>31</sup>, una delle poche risposte cattoliche alle tesi interpretative di cui Freppel si era fatto banditore. Ex-segretario personale di Falloux, cattolico di sentimenti liberali, destinato ad approdare tra Otto e Novecento a posizioni più radicali<sup>32</sup>, Trogan si presentava nell'opuscolo come un esponente di quella che egli definiva «l'école de M. de Falloux», in opposizione all'«école veuillotine, qui s'efforce vainement de s'incarner dans la personnalité de Mgr Freppel, beaucoup trop haute pour sa taille»<sup>33</sup>. L'enfasi posta da Trogan sul ruolo di Falloux quale capofila di una vera e propria scuola di pensiero potrebbe apparire eccessiva, visto lo scarso coinvolgimento pubblico del visconte nei dibattiti degli anni Sessanta intorno al valore storico dell'Ottantanove e della rivoluzione, ma non era in realtà ingiustificata. Nell'autunno 1878, infatti, rimasto ormai, con Broglie, uno dei pochi sopravvissuti del gruppo cattolico-liberale attivo sotto il Secondo impero (Montalembert era morto – come si è detto – nel 1870, Cochin nel 1872, Foisset nel 1873, Dupanloup nel 1878), Falloux si era nuovamente imposto all'attenzione dell'opinione pubblica per aver duramente criticato l'asserzione di Albert de Mun secondo cui i cattolici erano e non potevano che essere «la Contre-révolution irréconciliable»<sup>34</sup>. In una lettera inviata all'«Union de l'Ouest» e poi, più

---

<sup>30</sup> H. MARTIN, *L'héritage de 89. La maison*, ivi, pp. 528-9; le perplessità sull'esistenza di un positivo «mouvement réformateur» del 1789 erano ribadite anche a pp. 545-6.

<sup>31</sup> Cfr. E. TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française. Réponse à Mgr Freppel*, Paris 1889. L'opuscolo, scritto di getto dopo l'uscita di quello di Freppel, fu pubblicato solo ai primi di maggio; cfr. ivi, p.n.n.

<sup>32</sup> Poco dopo la polemica con Freppel, Trogan entrò in contatto con la redazione del «Correspondant» allora diretto da Lavedan e cominciò a collaborare con la rivista, di cui divenne segretario di redazione nel 1904 e poi direttore dal 1910 al 1929, continuando però a scriverne le cronache mensili fino alla morte; cfr. O. RUDELLE, *Constitutionnalisme et modération. L'exemple du «Correspondant». Un siècle de modération*, in *Les «chrétiens modérés» en France et en Europe (1870-1960)*, sous la dir. de J. Prévotat et J. Vavasseur-Desperriers, Villeneuve-d'Ascq 2013, p. 40. All'epoca della separazione tra Chiesa e Stato Trogan si schierò a favore di questa soluzione, il che lascia intendere che fosse allora un cattolico di idee particolarmente avanzate. Qualche informazione sul suo conto si può trovare in «Études. Revue catholique d'intérêt général», 220 (1934), p. 836 e in *La querelle de la statue de Baudelaire. Mémoire de la critique, août-décembre 1892*, sous la dir d'A. Guyaux, Paris 2007, p. 655.

<sup>33</sup> TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française*, p. 27.

<sup>34</sup> Sulla frase, pronunciata l'8 settembre 1878 da Mun durante un discorso tenuto a Chartres, e sul dibattito che ne conseguì cfr. CH. MOLETTE, *Albert de Mun, 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique, d'après des documents inédits*, Paris 1970, pp. 61-3, con utili indicazioni bibliografiche, e LEVILLAIN, *Albert de Mun*, pp. 614-24. Un'edizione critica del discorso di Mun, che collaziona, in assenza del manoscritto originale, le varie versioni edite, è inserita in appendice a E. POULAT, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai 1977, pp. 273-81, la citazione a pp. 279-80: «Le socialisme, c'est la Révolution logique, et nous sommes la Contre-Révolution irréconciliable. Il n'y a rien de commun entre nous; mais entre ces deux termes il n'y a plus de place pour le libéralisme!».

ampiamente, in un articolo pubblicato sul «Correspondant» il 25 ottobre 1878, intitolato emblematicamente *De la contre-révolution*<sup>35</sup>, Falloux criticò la pretesa dei cattolici intransigenti di attaccare la rivoluzione e la società moderna come un blocco indivisibile e tutto egualmente satanico e di votarsi anima e corpo alla loro totale distruzione, quasi che fosse possibile cancellarle dalla storia, e opponeva a quelle chimere la necessità pragmatica di accettare la rivoluzione come un ineliminabile dato di fatto, un miscuglio complesso di aspetti positivi e negativi, di cui bisognava mettere a frutto gli uni e continuare a combattere gli altri: «N'entreprenez donc point de détruire l'indestructible; contentez-vous de l'améliorer et, pour améliorer, efforcez-vous de persuader»; «il faut s'appliquer à extraire de cette société de 89, *grand mélange de vrai et de faux, de justice et de violence, de prévoyance et d'aveuglement, de christianisme et de philosophie, des éléments de salut et d'avenir*. Cela peut nous plaire plus ou moins, entrer plus ou moins dans nos sympathies intimes, mais cela est forcé»<sup>36</sup>.

Iscrivendosi nel solco di Falloux, Trogan contestava la distinzione di Freppel come un abile espediente retorico, che gli consentiva di catalogare «tout ce qui est bon, louable, justifié par l'expérience, [...] sous la rubrique: réformes», mentre riservava «le mot de Révolution [...] à ce qu'il y a de pire ou encore à ce qui ne plaît pas»<sup>37</sup>, ma che non permetteva di cogliere l'essenza e la complessità del fenomeno rivoluzionario. La realtà storica, infatti, come insegnava Taine<sup>38</sup>, era ben altrimenti schematica e contraddiceva apertamente quella lettura:

“réformes” et “Révolution” viennent de la même cause, ont la même origine: l'état du pays et les conceptions littéraires et sociales en vogue avant 1789. [...] S'il est vrai que Rousseau et les autres patrons de la Révolution sont responsables de ses excès, il est juste d'ajouter qu'ils sont aussi à l'origine des améliorations qu'elle a produites et que l'on comprend sous le nom de réformes. Sans eux, les hautes classes en auraient-elles pris spontanément l'initiative? Je ne crois pas possible de le soutenir. *La relation du mouvement révolutionnaire et du mouvement réformateur (pour parler comme Mgr Freppel) n'est pas une simple relation de succession, mais une relation de cause à effet*. C'est après que les hautes classes se furent nourries des idées “philosophiques” qu'elles résolurent de se réformer. [...] En somme (si l'on veut maintenir la distinction), la Révolution est

<sup>35</sup> Cfr. A. DE FALLLOUX, *De la contre-révolution*, «Le Correspondant», 113 (1878), pp. 362-76, poi in ID., *Discours et mélanges politiques*, Paris 1882, pp. 366-98.

<sup>36</sup> FALLLOUX, *De la contre-révolution*, pp. 370-1 (corsivo mio). Falloux accusava i cattolici come Mun di travisare l'insegnamento dottrinale pontificio, il quale, nemmeno nella *Quanta cura* e nel *Sillabo*, aveva mai «condanné la Révolution en bloc et la société moderne en bloc»; ivi, p. 364. Le idee di Falloux furono lungamente combattute sull'«Univers» prima da Eugène Veuillot (cfr. *Un écrit de M. de Falloux*, «L'Univers», 4 novembre 1878), quindi dal solito Morel (cfr. *M. de Mun et M. de Falloux*, ivi, 18, 28 dicembre 1878, 5 e 13 gennaio 1879, articoli ripresi e ampliati l'anno dopo in una brochure con lo stesso titolo). Proprio in occasione del centenario, nel novembre 1889, la rivista dei gesuiti «Etudes» riesumò l'articolo di Falloux del 1878 e lo sottopose a una minuta confutazione; cfr. M. DE BOYLESVE, *Mélanges. La révolution et la contre-révolution*, «Etudes religieuses, historiques et littéraires», 48 (1889), pp. 491-502.

<sup>37</sup> TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française*, p. 12.

<sup>38</sup> Anche Trogan citava spesso l'opera di Taine; cfr. ivi, pp. 19, 37 e 60.

*l'exagération des réformes, au lieu d'en être essentiellement et par nature la contradiction*, comme le veut Mgr Freppel<sup>39</sup>.

In opposizione a Freppel e a molti altri interpreti cattolici, per i quali la rivoluzione si poteva evitare o poteva svolgersi in maniera diversa, Trogan mostrava un approccio storico sostanzialmente determinista, che egli mutuava da Tocqueville e soprattutto da Taine, e considerava la rivoluzione francese come l'esito in qualche modo inevitabile del lungo processo di sclerotizzazione della monarchia e della società francese d'*ancien régime* e del movimento di riforma che la cultura illuministica gli aveva opposto: «Mgr Freppel assure que non seulement la Révolution aurait dû s'accomplir d'autre façon, mais qu'elle n'était pas inévitable. En étudiant attentivement les faits contemporains, il me paraît nécessaire de conclure que *la Révolution déconle fatalement des cahiers, bien plus, qu'elle est déjà dans les cahiers eux-mêmes, parce que les réformes qu'ils demandent sont révolutionnaires d'origine*»<sup>40</sup>.

Trogan si manteneva sostanzialmente sul piano dell'interpretazione storica e preferiva evitare di esprimere giudizi di valore sulla rivoluzione in quanto tale e di farsi coinvolgere nel dibattito circa la determinazione di quali fossero gli elementi positivi e negativi del suo portato<sup>41</sup>. Nondimeno, il suo ragionamento andava in direzione diametralmente opposta rispetto a quello di Freppel e, a maggior ragione, di Martin: proprio in quanto storicamente inevitabile, la Rivoluzione costituiva ai suoi occhi un dato di fatto con cui i cattolici non potevano fare a meno di confrontarsi criticamente. Al contrario, demonizzare la Rivoluzione, rimuovendola così dal proprio orizzonte concettuale e finanche linguistico, e distinguerla in maniera artificialmente dicotomica dalle riforme positive che essa aveva prodotto, negando che vi fosse la minima contiguità ideale tra l'una e le altre, gli apparivano come delle soluzioni di comodo, attraverso le quali gli esegeti cattolico-intransigenti come Freppel tentavano di esorcizzare un oggetto complesso, che non sapevano maneggiare. Così facendo, però, essi non solo lasciavano intatta la sostanza del problema, ma si precludevano anche la possibilità di una corretta intelligenza storica di quel fondamentale evento e delle sue pesanti ricadute sul presente, non

---

<sup>39</sup> Ivi, pp. 23-8 (corsivi miei).

<sup>40</sup> Ivi, p. 63 (corsivo mio).

<sup>41</sup> L'unica accusa di Freppel che Trogan si sentiva in dovere di controbattere puntualmente era quella circa il presunto «esprit anti-chrétien» della rivoluzione, un'accusa che egli riteneva già sufficientemente smentita da Tocqueville nel suo *L'ancien régime et la révolution*; cfr. ivi, p. 38. In particolar modo, pur senza giustificarla, Trogan giustificava la secolarizzazione dello Stato non come un'invenzione della Rivoluzione anti-cristiana, intesa consapevolmente ad abbattere il «*règne social de Jésus-Christ*», ma come la conseguenza necessaria del discredito che la corruzione del potere aveva gettato sulla Chiesa di Francia: «La religion d'Etat ne lui [al popolo] paraissait pas nécessaire à la pratique de ses devoirs religieux, et d'ailleurs lui était sujet de scandale; il la supprima. Je ne dis pas qu'il fit bien. J'explique comment il arriva à le faire. *L'Etat religieux le malédifiait, il laïcisa l'Etat*»; ivi, p. 42 (corsivo mio).



accorgendosi, più o meno consapevolmente, «qu'admettre les cahiers et repousser totalement "les droits de l'homme", admirer les uns, anathématiser les autres, c'[était] accepter le germe et rejeter le fruit»<sup>42</sup>. Era una questione di termini, certo, ma anche di sostanza politica, giacché la Francia continuava ad essere visceralmente legata al termine "Rivoluzione", «par lequel elle entend, en réalité, les réformes louables»<sup>43</sup>, cosicché i cattolici, mostrandosi irremovibilmente contrari ad esso, finivano per auto-escludersi dal dibattito pubblico nazionale e si condannavano all'irrelevanza politica, all'isolamento e al continuo fallimento delle loro iniziative, come era avvenuto con la tanto agognata restaurazione monarchica nei primi anni Settanta. La tesi di Trogan era dunque molto chiara: molti cattolici francesi approvavano in realtà la sostanza delle cosiddette riforme del 1789, ma rifiutavano di attribuirle alla responsabilità della Rivoluzione e provocavano così una spaccatura concettuale che li divideva dal resto della Francia e li votava a una sterile opposizione; per risolvere quella situazione, che lasciava campo libero, a sinistra, alle falsificazioni e alle strumentalizzazioni di quanti si pretendevano «ouvriers de la Révolution»<sup>44</sup>, era quindi necessario che i cattolici s'iscrivessero sinceramente, seppur non acriticamente, nel solco della Rivoluzione, abbandonando troppo facili estremizzazioni ideologiche, e mostrassero al paese «en appliquant honnêtement la partie saine des principes de 89, [...] quels [étaient] ceux qui ne les pratiqu[ai]ent pas»<sup>45</sup>.

Trogan era probabilmente troppo ottimista in merito alla reale disponibilità dei cattolici francesi, o quantomeno della gran parte di essi, ad accettare sinceramente la cultura dei diritti umani e i valori liberali del 1789, ascrivendoli tra le riforme positive; o forse, semplicemente, tendeva a sovrapporre le proprie idee a quelle della maggioranza dei suoi correligionari, non rendendosi del tutto conto della forza e dell'effettiva penetrazione del pensiero intransigente e contro-rivoluzionario nella cultura cattolica. Non a caso, le sue idee e le sue critiche alla tesi di Freppel rimasero decisamente isolate nel coro delle prese di posizione cattoliche intorno al centenario, tanto da non trovare appoggio o commenti neppure su quello che era stato il principale organo delle idee di Falloux e dei suoi amici, cioè il «Correspondant». Al contrario, in un articolo del febbraio 1889 firmato da Léopold de Gaillard<sup>46</sup>, la rivista cattolico-liberale,

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 54.

<sup>43</sup> Ivi, p. 28.

<sup>44</sup> Ivi, p. 62.

<sup>45</sup> *Ibid.* Fraindende del tutto le posizioni di Trogan, ascrivendole tra quelle dei critici «ultra» di Freppel, AN-GENOT, 1889, p. 672, con tutta probabilità per via di una lettura frettolosa e superficiale dell'opuscolo.

<sup>46</sup> L. DE GAILLARD, *Le centenaire de 89*, «Le Correspondant», 154 (1889), pp. 419-30. Nel complesso, la rivista non dedicò molto spazio alla questione del centenario, limitandosi per lo più a commentare le varie manifestazioni repubblicane nella cronaca mensile.

approdata dopo il 1870 su posizioni apertamente monarchiche, formulava un'interpretazione del fenomeno rivoluzionario e dell'Ottantanove molto più simile a quella del vescovo d'Angers che a quella di Trognon, condividendo soprattutto con il primo la necessità di distinguere e contrapporre movimento riformatore e movimento rivoluzionario:

pour parler équitablement de 89 – scriveva infatti Gaillard –, il faut commencer par signaler deux mouvements, l'un purement réformateur, l'autre révolutionnaire. [...] Ainsi, on peut accorder à la période purement réformatrice les quelques mois qui précédèrent et préparèrent ce grand scrutin où accoururent 6 millions de Français. La meilleure preuve que l'esprit révolutionnaire ne prit aucune part à ces élections, c'est qu'elles furent admirablement libres, sans pression systématique de la part de l'autorité, sans troubles graves de la part des populations.

*Quant à la Révolution, c'est à la séance dite du Jeu de Paume que nous la voyons entrer officiellement en scène. [...]*

Ce n'est pas tout de constater les deux courants de 89, il faut, pour être entièrement juste, les suivre l'un et l'autre jusqu'au bout, louer ce qui est réforme et blâmer ce qui est révolution<sup>47</sup>.

Anche per Gaillard, le «réformes», cioè la parte sana dell'Ottantanove, avevano trovato la loro formulazione più completa ed esatta nei *cahiers* e andavano quindi ascritte all'iniziativa della legittima monarchia, la cui distruzione per mano dei rivoluzionari, al fine di cancellare l'essenza stessa della tradizione nazionale francese, costituiva invece, ai suoi occhi, il tratto caratterizzante della Rivoluzione propriamente intesa. Al tempo stesso, però, il redattore del «Correspondant» prendeva le distanze dall'intransigenza con cui Freppel giudicava l'Ottantanove, rimproverandogli cautamente di «tout contredire, tout répudier, tout maudire de ce qui tient à cette époque»<sup>48</sup> e di non mettere sufficientemente in luce nel suo opuscolo «le caractère à la fois libéral et royaliste de cette grande manifestation nationale»<sup>49</sup>. Nella sostanza, quindi, Gaillard condivideva la dicotomia interpretativa dei legitimisti intransigenti e la loro indisponibilità a prendere in considerazione e a problematizzare il concetto di Rivoluzione, ma registrava sotto la voce “riforme” un contenuto decisamente più liberale di quanto quelli non fossero disposti a fare (anche se – si badi bene – egli non sentiva il bisogno di precisare, nel suo articolo, in cosa risiedesse effettivamente il «caractère libéral» del 1789). Di fatto, pur sostenendo ad un certo punto che riforme e Rivoluzione costituivano «les deux courants de 89», lasciando così intendere, al pari di Freppel, che entrambe coesistevano all'interno di quella data-simbolo, Gaillard chiudeva l'articolo descrivendo la Rivoluzione come una mera antitesi, «la violation furieuse autant que néfaste» dell'Ottantanove, con il quale non si doveva

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 424 (corsivo mio).

<sup>48</sup> Ivi, p. 427.

<sup>49</sup> Ivi, p. 420.

assolutamente confonderla, e finiva così per rimodulare la dicotomia freppeliana riforme/Rivoluzione nella dicotomia Ottantanove/Rivoluzione<sup>50</sup>.

Questa presa di posizione, espressione della linea di quella che era, o era stata, la principale rivista cattolico-liberale francese, se da una parte costituiva la naturale evoluzione delle interpretazioni moltiplicatesi sulle pagine del «Correspondant» nei tardi anni Sessanta, le quali si erano sforzate – come detto – di preservare la dimensione valoriale dell'Ottantanove sradicandola completamente da quella concretamente storica, dall'altra mostrava inequivocabilmente quanto si fosse relativizzata e infragilita, nel giro di un ventennio, l'alterità della lettura cattolico-liberale nei confronti di quella intransigente. A rigor di logica, in effetti, la posizione di Gaillard appariva altrettanto contro-rivoluzionaria di quella di Freppel, nella misura in cui anch'egli polarizzava sul concetto di Rivoluzione tutto ciò che di negativo si era prodotto dal 1789 in avanti, limitandosi tutt'al più a rilevare, secondo la lezione di Tocqueville, che molti dei mali che il vescovo d'Angers imputava implacabilmente alla Rivoluzione avevano in realtà la loro origine nell'*ancien régime* e nell'assolutismo monarchico<sup>51</sup>. La stessa posizione difesa da Falloux nel 1878, sempre sul «Correspondant», appariva a distanza di dieci anni notevolmente ridimensionata: l'assunto contro-rivoluzionario proprio a una cultura intransigente ormai largamente maggioritaria doveva essere recepito, nella sua dimensione formale se non nella sua pienezza ideologica, anche in quegli ambienti che si volevano eredi e persecutori della tradizione cattolico-liberale. L'Ottantanove positivo di Gaillard poteva quindi essere rivendicato come tale solo a patto di distinguerlo nettamente dalla Rivoluzione anti-cristiana, ormai rigorosamente con la maiuscola.

## 2. Ottantanove o Rivoluzione?

Tale appiattimento del «Correspondant», nel 1889, sulla linea contro-rivoluzionaria di Freppel offre una prima chiave di lettura mediante la quale provare a sollecitare e inquadrare le letture della rivoluzione elaborate negli anni Cinquanta-Sessanta, in particolar modo negli ambienti cattolico-liberali. Essa infatti richiama l'attenzione su una domanda di grande importanza: per i cattolici l'Ottantanove, con i suoi principî e il suo bagaglio liberale, si doveva ascrivere oppure no alla rivoluzione strettamente intesa? Costituiva una fase, un'articolazione

---

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 424 e 428.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 419. Qualche cenno sul pensiero storico-politico di Gaillard è fornito da P. GOURINARD, *Trois penseurs légitimistes vaclusiens: Gustave de Bernardi, Léopold de Gaillard et Armand de Pontmartin*, in *Actes Augustin Cochin. Contre-révolution et ordre naturel à l'époque contemporaine*, Paris 1976, pp. 117-33, in part. pp. 129-33, che rileva l'*incapacité* [di Gaillard] à s'affirmer purement contre-révolutionnaire» (p. 130).

di un processo storico complesso che poteva essere qualificato come rivoluzionario, o se ne distingueva invece essenzialmente? Per loro, difendere l'Ottantanove significava quindi, implicitamente, difendere la legittimità di un pezzo della rivoluzione o al contrario si conciliava con la condanna totale di quella? Come si è visto nel corso di questa ricerca, gli sforzi interpretativi volti a chiarire quel nodo cruciale furono molteplici, reiterati e tutt'altro che univoci; e tuttavia è possibile individuare una loro sostanziale evoluzione nel corso degli anni, parallela e strettamente correlata a quella dei significati attribuiti dalla cultura cattolica e dal magistero ecclesiale al concetto di Rivoluzione.

Gli anni Cinquanta segnarono indubbiamente la prima tappa di questa evoluzione. Nel clima creato dalla rivoluzione del 1848 e poi dal colpo di Stato del 1851, infatti, gli interpreti cattolici furono subito sollecitati a chiarire il ruolo che essi intendevano attribuire ai valori e alle idee del 1789 nel quadro di una lettura complessiva della rivoluzione. Pur non mancando interpreti, Du Boys *in primis*, i quali si batterono fin dall'inizio per distinguere in maniera netta i «principes de 1789» dai «principes révolutionnaires», preoccupati dall'ambiguità insita nel campo semantico della rivoluzione, la maggior parte degli autori cattolico-liberali che affrontarono la questione non esitò invece a interpretare l'Ottantanove come una fase del processo rivoluzionario, procedendo poi a definire i tratti e circoscrivere i limiti della sua positività ora mediante un confronto diacronico (1789 vs 1791, o 1793), ora mediante una selezione interna e sincronica (portato civile vs portato politico). Quanto al versante intransigente, se risultava largamente dominante la lettura di Coquille, la quale iscriveva i “veri” principî del 1789 sotto l'egida della monarchia e li contrapponeva ai “falsi” principî dei costituenti e della *Déclaration*, ponendoli quindi a monte e al di fuori del processo rivoluzionario propriamente inteso, non mancarono però tentativi, come quello formulato negli articoli di Veuillot dell'estate 1857, in un'ottica di pura strumentalità politica, di legittimare l'eredità dell'Ottantanove rivendicata da Napoleone III a fondamento del suo regime, connettendola alla concezione autoritaria e sostanzialmente conservatrice di una «révolution endiguée», ma pur sempre rivoluzione.

La fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta segnarono invece una cruciale fase di transizione. Dal 1859 in avanti, infatti, gli eventi insurrezionali che sconvolsero la penisola italiana, cacciando dai troni i sovrani di Modena, Parma, Firenze e Napoli e soprattutto strappando le Legazioni, le Marche e l'Umbria allo Stato pontificio, rinnovarono lo spettro di una Rivoluzione anti-papale, e quindi anti-cristiana, ora riemersa sotto le spoglie del Risorgimento italiano, e provocarono una recrudescenza nell'utilizzo identitario e nella strumentalizzazione polemica del concetto di Rivoluzione sia sul versante della pubblicistica intransigente (come provò lo straordinario successo incontrato dalle idee espresse da Ségur nel suo opuscolo *La*

*révolution*), sia su quello del magistero papale, che rinnovò e rincarò nei documenti di protesta i suoi anatemi contro l'eterna cospirazione rivoluzionaria, conferendole una rinnovata legittimazione dottrinale. In quel contesto, i termini del dibattito cattolico intorno all'Ottantanove subirono inevitabilmente una forte torsione: mentre i pubblicisti intransigenti, a partire da Veuillot (ma anche qualche autore più liberale, come Champagny), abbandonarono ogni precauzione linguistica e riproposero con forza e senza infingimenti lo schema di lettura intransigente, rivendicando apertamente la matrice originalmente anti-cristiana della «*révolution de 1789*», gli autori cattolico-liberali si trovarono a muoversi su un terreno sempre più accidentato e ristretto.

Naufragato l'imperito tentativo di Godard di legittimare dottrinalmente il documento, cioè la *Déclaration*, in cui i polemisti intransigenti identificavano il manifesto della Rivoluzione massonica e anti-cristiana, il gruppo del «Correspondant» avanzò infatti cautamente nel corso degli anni Sessanta, soprattutto nel periodo del post-*Sillabo*, moltiplicando e approfondendo le sue distinzioni. Così, se non mancò chi, come Carné, continuò a iscrivere positivamente l'Ottantanove nel solco di un processo rivoluzionario che era presentato, in opposizione alle tesi intransigenti, come essenzialmente politico e non religioso, sulla rivista cattolico-liberale finì però per imporsi una linea sostanzialmente diversa, la quale, preoccupata soprattutto di salvare il contenuto liberale dei cosiddetti principî del 1789, sempre più minacciato dalle condanne dottrinali di Roma, preferiva distinguerlo nettamente dall'operato politico degli uomini del 1789, cioè dalla rivoluzione «*telle qu'elle s'est faite*». Ne conseguivano principalmente due esiti: da un lato, venivano inaspriti gli attacchi contro le decisioni e le scelte della Costituente, la cui azione politica era ormai ascritta a pieno titolo al momento rivoluzionario, inteso nella sua accezione peggiorativa; dall'altro, a fronte delle forti riserve cattolico-liberali nei confronti della *Déclaration*, i «veri» principî del 1789 venivano sempre più rintracciati nei *cabiers*, cioè in una fonte incontestabilmente pre-rivoluzionaria, ponendoli fuori dall'orbita concettuale della Rivoluzione. Lo sforzo esegetico con cui gli ambienti cattolico-liberali avevano cercato, negli anni Cinquanta, di agganciare la difesa e la legittimazione dei principî liberali del 1789 a un parziale ripensamento del significato storico dell'Ottantanove, inteso come fase iniziale della rivoluzione, individuando al suo interno idee e azioni positive, si risolveva, sotto la pressione di contingenze storiche avverse e del montare dell'intransigentismo, a Roma come in Francia, in un sostanziale fallimento e culminava, un decennio più tardi, in un ripiegamento tattico su posizioni meno compromettenti (posizioni – sia detto chiaramente – che diversi collaboratori del «Correspondant» non nascondevano di aver sempre ritenuto maggiormente condivisibili). Separare i principî dalle concrete realizzazioni politiche del 1789, consegnando quest'ultime

alla sfera totalmente deprecabile della Rivoluzione, sempre più inquinata dalle letture intransigenti, significava rinunciare a pensare e problematizzare la complessità dell'evento rivoluzionario, operando una netta cesura ideologica (e, in quanto tale, artificiale) tra il concetto di Ottantanove (positivo) e quello di Rivoluzione (negativo). Non a caso, l'impiego dell'espressione «mouvement de 1789» s'impose e si generalizzò in quegli anni in alternativa e contrapposizione a quella, decisamente più connotata e oramai squalificata, di «révolution de 1789».

Negli anni Settanta e Ottanta, quella linea tese a cristallizzarsi, tanto più che la retorica della «République des républicains» non fece che sovraccaricare il concetto di Rivoluzione di significati (laicità, anticlericalismo, statalismo) che risultavano inaccettabili per la maggioranza dei cattolici, dando ulteriore forza e legittimazione alle letture intransigenti. Così, viste dall'osservatorio del centenario del 1889, le interpretazioni cattoliche dell'Ottantanove risultavano ormai polarizzate su due linee: quella, che si potrebbe definire iper-intransigente, di chi, come Martin (e come il Coquille di fine anni Cinquanta), accomunava in un'unica, inesorabile condanna tanto i *cabiers* del 1789 quanto la *Déclaration*, e tutto ciò che l'aveva seguita e accompagnata, ritenendoli frutto della stessa cultura rivoluzionaria, satanica e anti-cristiana; e quella di chi, come Freppel e Gaillard, accettava di distinguere le riforme del 1789 dalla Rivoluzione, per salvaguardare la validità dell'operato della monarchia e giustificare l'insistito appello alla sua restaurazione. Di certo – come si è detto – Gaillard e il «Correspondant», diversamente dal vescovo d'Angers, da Mun e dagli aderenti all'*Œuvre des cercles*, ascrivevano tra le riforme del 1789 anche quei valori liberali che essi non avevano smesso di difendere, almeno a parole, ma ciò non toglieva che la loro esegesi storica dell'Ottantanove si conformasse nella sostanza alla griglia contro-rivoluzionaria dei legittimisti intransigenti, riconoscendosi nella stessa contrapposizione schematica e dicotomica tra Ottantanove e Rivoluzione.

Una “terza via” interpretativa sussisteva, erede un po' malconcia delle distinzioni degli anni Cinquanta: Falloux l'aveva riproposta nel suo intervento del 1878 e le rimase fedele fino alla morte (1886). Nella sua ultima opera, i *Mémoires d'un royaliste*, editi postumi nel 1888<sup>52</sup>, egli confermò infatti l'idea della Rivoluzione come opera complessa, allo stesso tempo distruttiva e fondatrice, e ripropose la distinzione, avanzata da Carné e avallata da Broglie alla metà degli anni Cinquanta, tra validità delle conquiste civili e fragilità delle soluzioni politiche, alle quali la Francia continuava a cercare di conferire una forma stabile e definitiva:

On dit souvent et trop légèrement, selon moi, – scriveva Falloux – que *les conquêtes de la Révolution*, sans cesse mises en question par la France, ont fait banqueroute. Non, ce qui est quelquefois remis en

---

<sup>52</sup> La stesura venne completata nel 1880. Falloux morì mentre era in corso la revisione delle bozze; cfr. G. DE BLOIS, *Avertissement*, in A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, Paris 1888, vol. I, pp. v-vi.

question, ce qui quelquefois semble en faillite ne fait point partie de *ce qu'on nomme vulgairement les conquêtes de 89*. Ce qui est remis en question, ce qui donne lieu à des tâtonnements et même à d'apparentes éclipses, ce sont les meilleurs moyens d'assurer à 89 ses développements et son avenir. La Révolution a eu deux tâches: détruire et fonder, comme Janus avait deux visages: la guerre et la paix. L'œuvre destructive est consommée depuis longtemps, l'œuvre fondatrice dure encore. L'œuvre destructive, la France ne veut pas qu'on la recommence; l'œuvre fondatrice, la France ne veut pas qu'on l'interrompe. Il n'y a hors de là que méprise, surprise et catastrophe.

La France n'est plus révolutionnaire, elle est en grande majorité conservatrice, mais conservatrice de *la révolution de 89*, inclusivement. La France, satisfaite de ses conditions civiles, de ses garanties politiques, demande un gouvernement qui consolide, avec une intelligente fermeté, des institutions conformes à son génie moderne et à ses mœurs<sup>53</sup>.

Nel 1889, Trogan si sforzò di dare voce a quella linea, argomentandola soprattutto sul piano storiografico e contrapponendola a quella intransigente di Freppel, dell'«*école veuillotine*» e dello stesso Gaillard<sup>54</sup>, ma la sua rimase una voce isolata e sostanzialmente influente, incapace di scalfire la mentalità contro-rivoluzionaria ormai predominante nel cattolicesimo francese tardo-ottocentesco.

### 3. Influenze politiche e politicizzazioni

Come mostra chiaramente questo processo di evoluzione e continua rimodulazione, le interpretazioni cattoliche della rivoluzione e soprattutto dell'Ottantanove non erano, né potevano essere, oggetto di discussioni e riflessioni puramente accademiche, circoscritte al mero campo dell'indagine storica o del confronto astratto tra idee e valori, ma reagivano costantemente alle sollecitazioni di una dimensione politica dinamica e mutevole. Potrebbe sembrare una constatazione scontata (la rivoluzione francese ha “inventato” un modo nuovo di fare e pensare la politica, dunque è del tutto naturale che essa chiami in causa la politica), ma lo è molto meno in relazione al mondo cattolico, soprattutto se si considera che l'immagine imprecisa e distorta, troppo spesso ripetuta e accreditata anche in sede storiografica, di un cattolicesimo francese ottocentesco compattamente e univocamente contro-rivoluzionario, dai tempi di Maistre e Bonald in poi, ha finito per imporre al rapporto cattolicesimo-rivoluzione un fissismo deterministico improprio e insussistente, quasi che i cattolici, in quanto “vittime” della rivoluzione, non potessero che essere e rimanere tutti indistintamente contro-rivoluzionari, a prescindere dal mutare delle condizioni e dei contesti. Al contrario – come si è cercato

---

<sup>53</sup> Ivi, vol. II, pp. 156-7 (corsivi miei).

<sup>54</sup> Trogan deplorava infatti, *en passant*, che Gaillard avesse riprodotto e avallato sul «Correspondant» la stessa capziosa distinzione di Freppel; cfr. TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française*, p. 36.

di mostrare in questa ricerca –, anche per loro, come per tutti gli altri membri e gruppi della società francese, interpretare la rivoluzione finiva sempre, più o meno intenzionalmente, per rivestire un significato e un intento politico. Un elemento, questo, che lo stesso Freppel percepiva e sottolineava, pur in maniera molto schematica, nell'opuscolo del 1889:

il est évident que *pour chacun de nos contemporains la manière de voir et d'agir dépend, en grande partie, de l'idée qu'il se fait du mouvement de 1789, point de départ de l'époque actuelle*. Hommes et choses, tout change d'aspect suivant qu'on le limite, en droit, à des réformes désirées par tous et accomplies dans le sens même de l'histoire religieuse et civile de notre pays, ou bien qu'on se félicite de l'avoir vu aboutir, en fait, à une révolution radicale inspirée et gouvernée par les maximes des philosophes du dix-huitième siècle, surtout par celles du *Contrat social* de Rousseau<sup>55</sup>.

Certo, i cattolici non godevano di una illimitata libertà di manovra in questi apprezzamenti, dovendosi necessariamente confrontare con i paletti posti da una tradizione dottrinale e da un'autorità magisteriale invasive e ingombranti; e tuttavia – come si è visto – quei paletti, soprattutto in relazione ad eventi così vicini e complessi, apparivano ancora piuttosto mobili ed erano essi stessi oggetto di discussioni e interpretazioni contraddittorie. Insomma, ciò che preme di sottolineare è che le prese di posizione dei cattolici sulla rivoluzione, proprio perché non rispondevano solo a ragioni di ordine morale e di filosofia della storia, ma anche a ragioni concrete di strategia e strumentalità politica, non approdavano mai a degli esiti fissi e univocamente determinati, ma erano continuamente ridefinite e rimodulate secondo le geometrie variabili della politica, regime dopo regime, costituzione dopo costituzione. Da questo punto di vista, quindi, i cattolici francesi ottocenteschi non rappresentavano un'eccezione nel contesto dell'opinione pubblica e della cultura del loro tempo e si inserivano anzi a pieno titolo, e del tutto naturalmente, in una stagione interpretativa nella quale l'interrogazione retrospettiva della rivoluzione francese, da Thiers e Mignet in poi, ruotava in maniera quasi ossessiva attorno a esigenze e chiavi di lettura essenzialmente politiche<sup>56</sup>.

Questa constatazione, che deve indurre a indagare le idee dei cattolici nella loro complessità più che nel loro presunto conformismo a un modello unico e monolitico, si applica del resto anche agli stessi intransigenti, per quanto essi s'identificassero in uno schema interpretativo incentrato su una nozione ampia e onnicomprensiva, oltre che radicalmente negativa, della Rivoluzione, che pareva escludere *a priori* qualsiasi cedimento alle ragioni della politica. In realtà, anche per loro l'assunzione delle dottrine contro-rivoluzionarie non costituì

---

<sup>55</sup> FREPPEL, *La révolution française*, p. II (corsivo mio).

<sup>56</sup> Cfr. O. BÉTOURNÉ, A. I. HARTIG, *Penser l'histoire de la révolution. Deux siècles de passion française*, Paris 1989, pp. 35-56.



un dato di fatto, ma fu l'esito di un processo lungo e frastagliato, giunto a compimento solo nell'ultimi decenni dell'Ottocento e condizionato da evidenti fattori politici e congiunturali. Emblematico, in proposito, fu il percorso seguito da Veuillot e dal suo giornale, «L'Univers», i quali, dopo aver rivendicato le conquiste liberali del 1789 negli anni Quaranta, approdarono su posizioni contro-rivoluzionarie dopo il 1848, le rimodularono, inventando una nozione di rivoluzione conservatrice durante l'Impero autoritario e tentando così di adeguarsi al sincretismo clerical-rivoluzionario di Luigi Napoleone, e infine tornarono e si attestarono, dai tardi anni Sessanta in avanti, su una più rigorosa ortodossia contro-rivoluzionaria<sup>57</sup>. Con ciò non si vuole negare l'evidente strumentalità di quelle oscillazioni, né relativizzare la pervasività e la forza dello schema intransigente e della *forma mentis* che ne derivava, ma sottolineare come, per quanti si definivano *catholiques avant tout*, la preminenza attribuita alla promozione e alla difesa degli interessi temporali cattolici finisse per incidere non solo sulla sostanza delle alleanze e degli orientamenti politici, ma anche sulle costruzioni ideologiche di volta in volta smontate e rimontate per appoggiarli e giustificarli. Anche per gli intransigenti, quindi, cointeressenza politica e interpretazioni storiche restavano legate a doppio filo, anche (e a maggior ragione) su una questione fondamentale come quella della rivoluzione e della sua eredità. Polemizzando con Freppel, Trogan poteva così ironizzare sul fatto che, se il centenario del 1789 fosse caduto sotto l'impero anziché sotto la repubblica, il prelato avrebbe utilizzato ben altre parole per definire l'eredità dell'Ottantanove (parole più vicine a quelle, calme e concilianti, che egli aveva pronunciato in un suo discorso del 1868) e tutte le celebrazioni sarebbero state in generale ben diversamente accolte dall'opinione pubblica cattolica:

Je suppose que la France vécût aujourd'hui sous le deuxième ou le troisième Empire. Le centenaire de 1789 serait certainement célébré par ce gouvernement, qui s'est intitulé lui-même le gouvernement de la Révolution. Les rois de l'Europe y assisteraient, et le cardinal Freppel, archevêque de Paris, donnerait, à Notre-Dame, avant le *Te Deum*, un discours où il pourrait paraphraser celui qu'il prononça en 1868, à la fête des Ecoles, et dont je ne résiste pas au plaisir de citer ces lignes éloquentes: «...II m'est impossible de ne pas voir *une application des principes évangéliques* dans un état social où la loi couvre d'une égale protection tous les droits et tous les intérêts; où la naissance ne crée pas d'autre privilège que celui d'honorer un beau nom par de plus grands mérites; où toutes les fonctions sont devenues accessibles à chacun, comme les charges publiques se répartissent entre tous [...]»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Di queste oscillazioni non mancarono di accorgersi e di servirsi, a scopo polemico, i detrattori di Veuillot; cfr. per esempio H. GAULTIER DE CLAUDRY, *L'Univers en présence de lui-même*, Paris 1856, pp. 36, 44, 104-5, 135, o anche E. ANSAULT, *M. Veuillot et les évêques de France au Concile*, Paris 1869, pp. 68-9.

<sup>58</sup> TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française*, pp. 46-7 (corsivo mio); la citazione è tratta da CH.-E. FREPPEL, *Discours sur les avantages et les périls de la civilisation moderne* [1868], in ID., *Œuvres de Mgr Freppel, évêque d'Angers*, vol. I, Paris 1882, p. 245.

L'ipotesi di Trojan, pur paradossale, aiuta a cogliere un aspetto capitale della questione, ovvero che non erano solo le riflessioni cattoliche sulla rivoluzione a evolvere nel corso degli anni, ma era l'argomento stesso di quelle riflessioni a modificarsi, presentandosi con caratteristiche e apparenze mutevoli. La rivoluzione, in effetti, non costituiva un oggetto d'interesse freddo e asettico, remoto nel tempo e nello spazio, ma viveva ancora tumultuosamente nella memoria e nella vita della Francia («Elle est toujours vivante, elle nous entoure, nous domine et nous menace toujours», affermava Montalembert nel 1852) e soprattutto si incarnava perpetuamente nei regimi politici che, dal 1830, si richiamarono più o meno direttamente a questa o quella parte del suo complesso retaggio. Quei regimi, quindi, con le loro istituzioni e le loro costituzioni, la loro simbologia e la loro retorica, erano parte integrante dell'oggetto che i cattolici dovevano affrontare quando si trattava di discutere di rivoluzione, di Ottantanove, di principî del 1789, ma anche di Terrore, di democrazia giacobina e così via, e non potevano non condizionare pesantemente, con le tensioni, i conflitti, ma anche gli interessi e le potenzialità che li caratterizzavano, gli esiti di quelle interpretazioni; un aspetto, questo, colto anche da Freppel, il quale leggeva il susseguirsi dei regimi politici ottocenteschi come un processo di lenta emersione e progressiva purificazione degli elementi genuinamente rivoluzionari:

Sous l'Empire comme sous la Restauration et sous la Monarchie de 1830, institutions et lois, tout se ressentait de *certaines influences étrangères à la Révolution*; et, par suite, il était devenu moins aisé de distinguer ce qui lui appartenait en propre et ce qui venait d'ailleurs. *De là bien des illusions, pour ne pas dire des sophismes*. Aujourd'hui que le régime politique et social de la France tend de plus en plus à *remonter aux pures traditions révolutionnaires*, la question, dégagée d'éléments secondaires et transitoires, a beaucoup gagné en clarté et en précision<sup>59</sup>.

I cattolici, però, non si limitavano a “subire” quei condizionamenti politici, ma li sfruttavano attivamente e anzi non esitavano ad amplificarli per perseguire le proprie finalità. Non solo i cattolici intransigenti *à la Veuillot*, pronti a piegare i «grands principes de 1789» cari a Napoleone III ai loro progetti di un'inedita alleanza Trono-Altare in salsa rivoluzionaria, ma anche i cattolici liberali del «Correspondant» batterono ampiamente questa strada negli anni del Secondo impero. I loro sforzi per politicizzare le interpretazioni dell'Ottantanove – come si è visto – si orientarono soprattutto in due direzioni. Da un lato, a livello di politica interna, essi cercarono di costruire sull'adesione ai principî del 1789 un terreno d'incontro e d'alleanza con le élites liberal-conservatrici, orfane delle tradizioni parlamentari e sconfitte dal colpo di Stato del 1851, per cementare l'opposizione al regime imperiale e creare un influente gruppo

---

<sup>59</sup> FREPPEL, *La révolution française*, p. III (corsivi miei).

di pressione favorevole alla difesa del papato; queste iniziative, del resto, erano motivate dalla convinzione dei cattolici liberali che fosse possibile, mediante un'accettazione storicamente selettiva dell'Ottantanove e della sua eredità, rimettere il cattolicesimo in sintonia con le idee e i bisogni intellettuali degli strati più influenti della società francese, ricomponendo una frattura che rischiava di separare irrimediabilmente la Chiesa dalle forze vive del tempo. Dall'altro lato, essi giocarono abilmente la carta dell'attaccamento del paese e del governo ai «grands principes de 1789» per tenere sotto pressione la Curia romana, durante la sua radicalizzazione intransigente, e dissuaderla dal prendere decisioni dottrinali che sconfessassero apertamente la legittimità della tradizione liberale in cui la Francia si riconosceva; un tema spinoso, questo, su cui l'episcopato francese e la stessa S. Sede, nonostante la promulgazione della *Quanta cura* e del *Sillabo*, mantennero un atteggiamento molto cauto e diplomatico, almeno fintanto che «les principes de 1789 en pantalon rouge» – secondo l'arguta espressione di Cochin<sup>60</sup> – continuarono a montare la guardia al Vaticano e a Pio IX.

Ancora più articolati e sistematici furono poi gli sforzi di politicizzazione degli ambienti cattolici neo-gallicani. Per Maret e compagni, infatti, la lettura dell'Ottantanove come cesura secolarizzatrice, che costringeva la Chiesa e i cattolici ad accettare i principî liberali e ad adottare un diverso modo di porsi e di operare in seno alla società post-rivoluzionaria, costituiva il caposaldo ideologico di un'alleanza con il regime imperiale, finalizzata, da una parte, a frenare la crescente deriva ultramontana e intransigente del clero francese, dall'altra, a imporre a Roma il riconoscimento, quand'anche solo tacito e implicito, di quelle fondamentali istanze di “aggiornamento” dottrinale e pastorale.

A fronte di questa evidente tendenza cattolica a sovrainterpretare e sovraccaricare di significati politici contrastanti l'evento rivoluzionario, e in particolare l'Ottantanove, è lecito e doveroso chiedersi se essa costituisse un elemento peculiare dei vent'anni di Secondo impero e fosse influenzata da caratteristiche intrinseche a quel regime politico, o se al contrario rispondesse a impulsi di più lungo periodo. Di certo, per tutto l'Ottocento e oltre, – come si è detto or ora – i cattolici francesi non furono affatto estranei alla “passione” politica suscitata dalla storia, dalla memoria, dall'eredità della *Grande révolution*, e nondimeno non si può fare a meno di registrare l'evidente rafforzamento che quell'interesse conobbe negli anni Cinquanta e Sessanta. In effetti, il Secondo impero, con il suo forte eclettismo ideologico e la sua ambigua stratificazione di tradizioni e simboli contraddittori, svolse un importante ruolo di catalizzatore, costringendo i pensatori cattolici a prendere posizione su temi spinosi come quello dei «principes de 1789» e offrendo loro una notevole varietà di stimoli e soluzioni politiche:

---

<sup>60</sup> A. DE FALLOUX, *Augustin Cochin*, Paris 1875, p. 166.

regime d'ordine, autoritario ed essenzialmente anti-parlamentare, il Secondo impero rianimò le ambizioni confessionali degli intransigenti, anche se per breve tempo; regime anti-liberale e demagogico, rafforzò l'attaccamento di Montalembert e soci alle libertà moderne e li spinse ad allearsi con la borghesia orleanista; regime geloso delle proprie prerogative concordatarie e sensibile alle questioni ecclesiastiche, costituì il referente imprescindibile dei piani neo-gallicani. Al tempo stesso, però, il forte peso che questi condizionamenti congiunturali esercitarono sulle interpretazioni cattoliche contribuì largamente a determinarne la fragilità e l'aleatorietà: sprovviste di radici profonde o segnate già all'origine da una strumentalità tutta politica, molte delle posizioni cattoliche sull'Ottantanove emerse negli anni del Secondo impero finirono così rapidamente accantonate o addirittura sconfessate non appena vennero meno i motivi e i presupposti politici che le avevano stimulate e giustificate; e questo avvenne anche già prima del settembre 1870, in relazione alle modifiche, vere o presunte, che si produssero di volta in volta negli orientamenti e nelle priorità della politica imperiale.

#### **4. «Principes de 1789», libertà di coscienza e secolarizzazione**

Un analogo discorso vale anche per l'utilizzo e la circolazione, in ambito cattolico, del sintagma «*principes de 1789*». Costretti a fare i conti con un lessico estraneo e a dover forzare entro ristrette gabbie terminologiche idee e concetti elaborati al di fuori di esse, gli interpreti cattolici finirono per scontare l'artificiosità di quella situazione, mostrandosi spesso incapaci di definire con esattezza il significato dei termini impiegati e dovendo così ricorrere a circonlocuzioni e sottigliezze verbali che mal celavano il loro disagio e la loro scarsa dimestichezza con la fraseologia dell'Ottantanove. Il sintagma, tanto ambiguo quanto vincolante, fu dunque oggetto di un'incessante rimodulazione semantica: il suo significato fu a tal punto smussato, precisato, aggiustato, i suoi confini furono così spesso fissati, spostati, ridefiniti da rendere complicata una mappatura esatta delle varie posizioni.

Ciò non toglie, però, che il sintagma «*principes de 1789*» costituisse comunque il paravento lessicale, per così dire, dietro cui erano elaborate e si muovevano concezioni cattoliche di notevole interesse circa il valore e la specificità della modernità post-rivoluzionaria, e fornisse il pretesto per una articolata riflessione sull'eredità liberale dell'Ottantanove. Il sintagma si è così rivelato un utile metro di giudizio per valutare e confrontare le posizioni del cattolicesimo francese di metà Ottocento intorno ai valori e alle istituzioni della società moderna, posizioni che, pur nella loro molteplicità e varietà, possono essere sostanzialmente ricondotte a tre orientamenti principali.

Il primo era quello di quanti, con un'evidente forzatura del senso comunemente attribuito, erano disposti ad ammettere i «principes de 1789» solo come il frutto di un Ottantanove rigidamente monarchico e riformista, che non aveva niente a che vedere con gli astrusi ideali della *Déclaration*, né con i valori massonici dalla divisa *Liberté – Egalité – Fraternité*. Per questi interpreti, quasi tutti ascrivibili al fronte intransigente, l'unica vera espressione di quei fantomatici principî andava ricercata nei voti unanimi formulati dalla Francia nei *cahiers de doléances*, così come li aveva riassunti ed esposti Clermont-Tonnerre nella relazione del 27 luglio 1789, o ancora nelle proposte di riforma che lo stesso Luigi XIV, venendo incontro ai bisogni della nazione, aveva *octroyées* con la dichiarazione d'intenti del 23 giugno dello stesso anno. Il senso di quella rigida delimitazione era chiaro: da una parte, attribuire ai principî del 1789 un carattere esclusivamente pre-rivoluzionario, escludendo la benché minima contaminazione con le dottrine della Costituente, e ascriverli così, in una chiave politicamente legittimista, a merito della sola monarchia; dall'altra, – ed era questa la loro maggiore preoccupazione – provare in maniera inequivocabile che le cosiddette libertà moderne, e soprattutto la libertà di coscienza e dei culti, non potevano affatto essere iscritte nel novero di quei principî, visto che non vi si faceva alcun esplicito riferimento nei documenti sopracitati. Secondo quanti si riconoscevano in tale lettura, quindi, i principî del 1789 si riducevano alle misure proposte allora (uguaglianza dei cittadini davanti alla legge; uguale ammissibilità a tutti gli incarichi; abolizione degli arbitri giudiziari; votazione dell'imposta; parziale decentramento amministrativo ecc.) per riformare e correggere gli abusi dell'assolutismo regio, ma non avevano alcun carattere liberale, né intendevano in alcun modo modificare l'essenza monarchica e cristiana dello Stato francese. Al contrario, le dottrine liberali della *Déclaration* costituivano la negazione dell'Ottantanove regio, poiché si basavano – come aveva ampiamente mostrato Curci nei suoi articoli – su un'idea contrattualistica e secolarizzata della società del tutto opposta a quella, genuinamente cristiana, sulla quale si era sempre poggiata l'antica *royauté* francese.

Un secondo gruppo di autori riteneva invece non fosse possibile disgiungere i principî del 1789 dalle libertà moderne senza negare la loro stessa essenza, giacché la principale eredità dell'Ottantanove risiedeva, ai loro occhi, proprio nel riconoscimento, di fronte al dispotismo della Francia d'*ancien régime*, delle libertà individuali, *in primis* della libertà di quella coscienza, donata e garantita da Dio, sulla quale l'autorità secolare non aveva né giurisdizione, né diritto di esercitare alcuna coercizione, neppure per imporvi la verità. Per essi, però, quell'ideale di libertà non era un'invenzione dei pensatori e degli uomini politici del 1789, ma l'esito di una tradizione secolare che aveva la sua origine e la sua matrice nell'insegnamento cristiano e nei precetti evangelici. Gli interpreti che seguivano, pur con sfumature diverse, tale orientamento

liberal-moderato (come Foisset, Lecoffre, Nettement, ma anche il Godard seconda maniera, o prelati come Dupanloup e Bonnechose) erano quindi disponibili ad attribuire una valenza positiva all'Ottantanove liberale, ma allo stesso tempo, volendosi attenere rigorosamente al magistero papale in materia (sempre più irrigidito da Pio IX), tenevano a precisare che il tipo di organizzazione socio-politica inaugurato nel 1789 e basato sulla piena libertà e uguaglianza di tutti culti non poteva costituire un ideale valido per tutti i tempi e tutti i luoghi, né poteva essere imposto e difeso come tale. L'abolizione della religione di Stato e l'incompetenza delle autorità civili in materia religiosa potevano dunque rientrare nel piano dell'ipotesi – secondo la distinzione proposta da Curci –, ma non in quello della tesi: la secolarizzazione rivoluzionaria, insomma, andava sì considerata come un fatto storicamente acquisito, che sulla lunga distanza non aveva mancato di produrre conseguenze positive per la Chiesa e i cattolici francesi, ma non costituiva né un ideale assoluto, né una tappa necessaria e vincolante nel processo di perfezionamento delle società cristiane.

Vi era, infine, un terzo orientamento, nel quale possono essere fatte confluire posizioni piuttosto diverse, ma tutte accomunate da un assunto qualificante: l'idea, cioè, da alcuni solo intravista, da altri chiaramente formulata, che l'assetto assunto dalla società francese nel 1789 non costituisse un mero accidente, transitorio e passibile di revisione, ma il legittimo tentativo di tradurre in maniera più coerente e più adeguata alla maturità dei tempi quell'ideale di libertà e di dignità umana che era al cuore della dottrina evangelica. In quest'ottica, la distinzione tra potere temporale e potere spirituale, la rinuncia ad ogni forma di coercizione in materia religiosa, la rivendicazione della libertà dei culti come conseguenza di quella di coscienza costituivano i caposaldi irrinunciabili, l'essenza, di una modernità socio-politica positiva che veniva fatta risalire, almeno in termini di concreta formalizzazione istituzionale, al 1789.

Certo, la varietà di sfumature e declinazioni apportate a questa idea dai diversi interpreti era particolarmente ampia e marcata e non si vuole minimamente sminuirla. Si andava, infatti, dalla percezione ancora molto embrionale e strumentale del Godard prima maniera, il quale difendeva la scelta dei costituenti di redigere la *Déclaration* senza porsi sotto l'egida di alcuna religione positiva spiegando timidamente che «le pouvoir civil n'est pas une émanation de la puissance ecclésiastique» e che si potevano fare buone leggi anche solo conformandosi «à la droite raison»<sup>61</sup>; alle posizioni ancora piuttosto confuse ed emotive su cui approdarono negli anni Sessanta Cochin e Montalembert, i quali, nel loro viscerale rifiuto di ridurre la libertà a mero espediente transitorio e di accettare l'intolleranza e la coercizione religiosa come l'ideale della Chiesa, non potevano fare a meno di auspicare l'indipendenza, se non al vero e propria

---

<sup>61</sup> GODARD 1861, p. 96.

separazione, del potere politico da quello religioso e di difendere l'esistenza di un necessario dualismo (nella natura, certo, ma anche nei fini e nelle modalità di azione) tra società civile e Chiesa. Ma vi erano anche le elaborazioni decisamente più consapevoli e strutturate di Maret, per il quale i principi del 1789 *erano* la «*sécularisation de la société*»<sup>62</sup>, o di Arnaud (de l'Ariège), il quale sosteneva con forza l'incompetenza dello Stato a occuparsi di tutto ciò che non toccava la sfera temporale dell'uomo e della Chiesa nelle questioni non strettamente spirituali, e si spingeva fino ad affermare che la separazione tra spirituale e temporale e la libertà dei culti caratterizzavano «*essentiellement la révolution chrétienne, telle que l'a entendue le Christ*»<sup>63</sup>. Quel che si riscontrava, in sostanza, in tutte quelle posizioni era la convinzione che la secolarizzazione dello Stato, intesa come traduzione istituzionale del principio della libertà di coscienza e dei culti costituisse un'evoluzione storica irreversibile nei rapporti tra Stato e Chiesa, irreversibile come il progresso, animato e orientato dall'influenza provvidenziale del cristianesimo, che l'aveva preparata e resa necessaria; una convinzione, questa, che presupponeva una visione storicamente dinamica del modo di porsi della Chiesa rispetto alla società e, almeno per alcuni, l'idea che la stessa dottrina cattolica, in un campo non dogmatico come la teologia politica, dovesse adeguarsi, modificandosi, all'evolversi delle esigenze dei tempi.

L'impiego del concetto di secolarizzazione in relazione a questo gruppo di interpretazioni non è privo di difficoltà (tanto più che solo Maret vi ricorreva espressamente) e richiede qualche precisazione. In effetti, pensare di poter rintracciare nel pensiero di Montalembert o di Cochin, ma anche in quelle del decano della Facoltà teologica, una nozione di secolarizzazione intesa modernamente come riduzione del religioso a fenomeno esclusivamente privato e sostanziale laicizzazione della società, sarebbe inutile e fuorviante<sup>64</sup>. Tutti gli autori cattolici or ora ricordati, infatti, concordavano sul fatto che la necessaria distinzione tra temporale e spirituale non potesse implicare l'estromissione della Chiesa dalla società, ma servisse invece a dare nuove basi e maggior legittimazione alla sua influenza morale su di essa, seppur in un quadro di libero confronto tra opinioni e in una dialettica sostanzialmente pluralista; essi non escludevano neanche (come faceva Maret nel *mémoire* del 1865) che quell'influenza potesse esercitarsi indirettamente anche sul processo legislativo, ma ciò non poteva revocare né contestare l'assunto fondamentale della necessaria equidistanza delle autorità politiche di fronte alle diverse manifestazioni del religioso, né abrogare il principio della libertà di coscienza, né

---

<sup>62</sup> G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret. Son temps et ses œuvres*, Paris 1891, vol. I, p. 425.

<sup>63</sup> F. ARNAUD (DE L'ARIÈGE), *La révolution et l'Eglise*, Paris 1869, vol. I, p. 260.

<sup>64</sup> Sul concetto di secolarizzazione cfr. in generale J.-C. MONOD, *Sécularisation et laïcité*, Paris 2007, con ulteriori riferimenti bibliografici.

tantomeno ripristinare forme deleterie di alleanza politica tra Stato e Chiesa e di confessionarismo istituzionalizzato, forme che finivano sempre per vanificare l'efficacia dell'apostolato cristiano nella società, in quanto contrarie ad esso. Per secolarizzazione s'intende quindi, in questo contesto, il rifiuto, maturato nel solco dell'adesione alle libertà moderne, del modello costantiniano di organizzazione delle relazioni Stato-Chiesa, rifiuto declinato sia come negazione della giurisdizione ecclesiastica in materia civile e politica, che come negazione del diritto statale a intromettersi nelle questioni di natura spirituale. Per questi cattolici, l'idea della secolarizzazione, intesa come distinzione/separazione tra spirituale e temporale a livello istituzionale, costituiva quindi una nozione essenzialmente negativa, configurandosi come delegittimazione di ogni forma di intrusione umana (cioè dello Stato) nella sfera della coscienza individuale, la cui libertà, anche nelle sue manifestazioni culturali, era rivendicata e difesa, nella sua matrice cristiana, come un principio e un valore in sé.

Si trattava – come si è detto – di posizioni complesse, segnate da fragilità e contraddizioni: si pensi, ad esempio, alle immagini sacrali di cui era ancora impregnato il lessico politico di Cochin, ai cedimenti giurisdizionalisti della proposta neo-gallicana di Maret, ma anche, su un altro piano, al rapporto tortuoso e tutt'altro che lineare di Montalembert con l'esperienza storica dell'Ottantanove. Eppure quelle posizioni evidenziavano la presenza, in seno al cattolicesimo francese di metà Ottocento, di tensioni e sforzi di concettualizzazione, certo isolati ma nondimeno significativi, volti a pensare, per il presente ma anche per il futuro, l'assetto socio-politico in termini profondamente diversi da quelli della *societas christiana* o del Regno sociale di Cristo. Indubbiamente, quegli sforzi scontavano un pesante limite: la mancanza di modelli concreti a cui rifarsi. Per gli intransigenti, infatti, l'esito istituzionale che si prefiggevano risultava chiaro: bisognava ripristinare un modello di società teocratica e illiberale, simile a quello medievale, giacché solo la verità poteva godere dei diritti di libertà; essi disponevano quindi di un prototipo, per quanto artefatto e astorico, di cui rivendicare la restaurazione. Lo stesso non valeva invece per quei cattolici di sentimenti liberali i quali auspicavano sì il ritorno della società al cristianesimo, ma erano convinti che ciò non potesse realizzarsi al di fuori e a discapito della libertà comune; se apparivano sicuri del fatto che, mediante la libertà, la Chiesa avrebbe riconquistato a sé il mondo, non erano però altrettanto sicuri dell'assetto socio-politico che quel mondo ricristianizzato avrebbe assunto. In altri termini, alla certezza del disegno teocratico degli intransigenti essi avevano poco o nulla da contrapporre, per il semplice fatto che la storia della Chiesa e del cristianesimo, eccettuata forse la stagione catacombale e pre-costantiniana (pur vagheggiata e presa a modello da alcuni di loro, ma poco spendibile a livello di progettualità politica), non offriva modelli e spunti concreti che permettessero di



“pensare” la forma istituzionale che avrebbe assunto nella società futura l'alleanza di cristianesimo e libertà, l'«union morale» – secondo la generica formula di Maret – tra Chiesa e Stato reciprocamente distinti e indipendenti. Essi potevano contare solamente sugli esempi forniti dall'ordinamento post-1789, che erano però ancora troppo recenti, instabili e contraddittori per poter offrire un solido termine di paragone e poter permettere delle valide previsioni. Ne conseguiva una comprensibile difficoltà, per quei cattolici, a presentare un modello di società ideale che fosse alternativo a quello intransigente, ma altrettanto coerente e saldamente strutturato, e la necessità di servirsi, almeno transitoriamente, di strumenti concettuali e linguistici presi in prestito dal bagaglio ideologico confessionale che essi pure si sforzavano di superare. Quelle difficoltà ed esitazioni, però, lungi dall'essere prova della malafede o della vanità degli sforzi di definire una diversa modalità di presenza cattolica nella società, vanno semmai visti come indizi dell'asperità di quel percorso e della difficoltà a liberarsi dai condizionamenti e dagli schemi di una mentalità ancora estremamente pervasiva e a muoversi con sicurezza in mancanza di saldi punti di riferimento; soprattutto, esse testimoniano che il pensiero di quei cattolici, nell'impossibilità di definirsi univocamente nel confronto con modelli preesistenti, poté prendere corpo solo in maniera graduale, ponendosi in continua e sofferta dialettica con la storia e la società contemporanee nel loro complesso divenire.

L'analisi del dibattito cattolico sul significato dell'Ottantanove permette così di evidenziare una linea di tensione che attraversa la cultura cattolica di metà Ottocento e che aiuta a comprenderne e problematizzarne ulteriormente le articolazioni interne, soprattutto sul versante cattolico-liberale. Da vari decenni la storiografia ha giustamente rilevato la necessità di ridimensionare, se non di abbattere del tutto, l'exasperato dualismo tra intransigenti e liberali secondo cui è stato a lungo inquadrato l'atteggiamento cattolico nei confronti della modernità post-rivoluzionaria, mostrando come la diversità delle rispettive posizioni riguardasse non tanto i fini da raggiungere (vista la sostanziale condivisione di un medesimo progetto di ricristianizzazione della società), quanto gli strumenti per conseguirlo, gli uni insistendo sulla necessità di sostenere regimi, quand'anche autoritari, che restituissero alla Chiesa i privilegi perduti, gli altri rifiutando queste alleanze compromettenti e valorizzando invece le potenzialità di riconquista insiste nelle libertà moderne e in certi aspetti della società post-rivoluzionaria<sup>65</sup>. Questa osservazione coglie in effetti l'ambiguità delle posizioni di molti esponenti del cattolicesimo liberale, francese e non (come Foisset o Dupanloup), i quali, accettando totalmente la distinzione tesi-ipotesi impostasi dopo il *Sillabo* e riconoscendo l'impossibilità per la Chiesa

---

<sup>65</sup> Tra tanti e tra i primi cfr. G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, pp. 61-4.

di modificare la sua dottrina sulla libertà religiosa senza sconfessare il suo magistero secolare, finirono per riconoscere come ideale quella stessa *societas christiana* teocratica propugnata dagli intransigenti e difesa da Roma, e riducevano così la pratica delle libertà moderne, per sincera che fosse, ad opzione strategica e contingente<sup>66</sup>.

E tuttavia – come si è visto – non tutti i cattolico-liberali vollero compiere quel passo decisivo, né sentirono di poter aderire in coscienza alla tesi intransigente. Alcuni (come Broglie, Montalembert, Cochin) rifiutarono infatti l'idea stessa della tesi, cioè l'idea che la Chiesa, disposta in ogni epoca a rimodulare le forme della sua presenza nel mondo secondo i bisogni di quello, potesse pretendere di imporre dogmaticamente un ideale socio-politico immutabile e astorico e di iscrivere nel *depositum fidei* degli orientamenti (la religione di Stato, la teocrazia) ormai desueti<sup>67</sup>. Altri, invece, (Maret *in primis*) tentarono di elaborare un'alternativa teologico-politica all'ideale intransigente, nella convinzione che un'altra tesi fosse possibile e legittima, una tesi che tenesse in conto le dinamiche della storia e non si aggrappasse al passato e all'impossibile reversibilità di una trasformazione socio-politica – quella rappresentata dalla data-simbolo del 1789 – la cui intima ragion d'essere rispondeva, per loro, alle logiche provvidenziali di un incivilime essenzialmente cristiano<sup>68</sup>. Minoranza di una minoranza, quest'opzione coerentemente cattolico-liberale fu di certo poco rilevante da un punto di vista quantitativo,

---

<sup>66</sup> Come notava Miccoli, «tra gli stessi cattolici liberali l'accettazione delle libertà moderne oscilla ambigualmente tra l'autentico riconoscimento in esse di un valore – perché conquista inerente alla dignità della persona e alla fondamentale libertà dell'atto di fede – [...] e l'individuazione in esse – che sembra peraltro più consueta e prevalente – di un *metodo*, dell'unico metodo possibile in quella contingenza storica, per realizzare una presenza cristiana in grado di promuovere dal basso quella ricostruzione di una nuova cristianità che l'organizzazione del potere non appariva più capace di garantire»; ivi, p. 62 (corsivo mio). Per una messa a punto sui rapporti ambigui e le contiguità tra cattolicesimo liberale e intransigenza cfr. ora S. MILBACH, *Cattolicesimo intransigente e cattolicesimo liberale nel XIX secolo*, in *Storia religiosa della Francia*, sotto la direzione di A. Tallon e C. Vincent, a cura di L. Vaccaro, Milano 2013, vol. II, pp. 491-522, in part. pp. 504-15.

<sup>67</sup> Si pensi, ad esempio, al già ricordato giudizio di Montalembert sulle idee di Keller e Pie: «Quel crime peut être plus grand que celui d'augmenter les obstacles que l'homme doit surmonter pour se sauver, *en assimilant aux préceptes divins des inventions purement humaines et des intérêts essentiellement temporaires ou temporels*. Le droit chrétien! qu'est-ce que c'est que cela? On peut tout au plus appliquer ce nom à un certain ensemble d'institutions qui ont régné, pendant un certain temps, chez certains peuples, comme le droit romain ou le droit féodal: mais vouloir confondre ces institutions avec la loi de Dieu, c'est une ineptie et un sacrilège»; Montalembert a Dupanloup, 9 dicembre 1865, in ANF, *Dupanloup*, AB XIX, 526 [microfilm], bobina 3 (corsivo mio).

<sup>68</sup> Va notato, a tale proposito, che la dimostrazione teologica dell'ortodossia dei principi del 1789 intrapresa da Maret, soprattutto nel *mémoire* del 1865, si poneva su un piano sostanzialmente diverso da quello del Godard prima maniera: se quest'ultimo, infatti, intendeva provare la compatibilità tra la *Déclaration* e la dottrina cattolica dimostrando che i principi e le idee deducibili dalla prima erano già state insegnate dai teologi scolastici ed erano quindi già da tempo parte della tradizione dottrinale cattolica (ragion per cui i principi del 1789 andavano ritenuti cattolici in quanto lo erano sempre stati); Maret, invece, riconosceva che nei secoli precedenti la Chiesa, i papi, i teologi avevano condannato la libertà di coscienza, ma, al contempo, era fermamente convinto che il progresso storico, ispirato da Dio, aveva prodotto, dal 1789 in poi, una trasformazione fondamentale, la quale assecondava la naturale e invincibile aspirazione dell'uomo alla libertà e della quale la teologia cattolica non poteva non tenere conto, ragion per cui si esigeva un aggiornamento, un adeguamento del magistero allo spirito dei tempi moderni. Per Maret, quindi, l'accettazione “in tesi” dei principi del 1789 implicava, seppur in maniera ancora confusa ed embrionale, riconoscere che l'insegnamento ecclesiale doveva evolversi, almeno in alcuni punti, con i tempi.

non riuscendo a influenzare gli orientamenti di massa del cattolicesimo coevo e talvolta non uscendo neppure (fu il caso di Montalembert) dall'intimità di una coscienza ulcerata o di un ristretto circolo di amici; nondimeno, quell'opzione testimoniava, pur nella sua sconfitta e sostanziale irrilevanza, l'esistenza e la potenzialità di un approccio cattolico al divenire storico e alla modernità post-rivoluzionaria irriducibile rispetto a quello intransigente, un approccio tormentato e conflittuale, ma, proprio per questo, fertile di nuove domande e disponibile alla ricerca di nuove soluzioni.

Certo, le posizioni di quella minoranza erano allora – e sarebbero rimaste a lungo – in aperta opposizione con il magistero pontificio, ma quell'opposizione era vissuta da un Montalembert o da un Maret come la prova non della propria eterodossia, bensì dell'arretratezza e dell'insensibilità tutta umana di Roma, la quale, condizionata da fattori e interessi puramente contingenti, tardava a cogliere e ad accettare ciò che a loro appariva invece incontrovertibile, cioè che la presenza e l'azione della Chiesa nella società non poteva ormai prescindere dalla sincera accettazione, in teoria e in pratica, del regime di libertà inaugurato dalla rivoluzione. Nessun dubbio, quindi, che la tesi sarebbe dovuta cambiare, che Roma (o magari, in sua vece, un concilio, come tanto desiderato da Maret) avrebbe finito per condividere le loro posizioni; si trattava solo di capire quando e come quel cambiamento sarebbe avvenuto. «Où en seront-nous – scriveva infatti Montalembert nel 1864 – s'il fallait s'en tenir aujourd'hui à toutes les décisions passées de l'Eglise sur l'usure, sur la dîme, sur les immunités? Je suis persuadé que *les oracles rendus par les papes de la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle sur la liberté religieuse auront tôt ou tard la même destinée que les canons relatifs à l'usure*»<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Montalembert a Foisset, 7 gennaio 1864, in ADCO, *Foisset*, 34 J 86, n. 268 (corsivo mio).



1. STRUMENTI DI CONSULTAZIONE E DI LAVORO

1.1 Strumenti bibliografici e archivistici

S. APRILE, R. HUARD, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851. Bibliographie*, «Revue d'hist. du XIX<sup>e</sup> siècle», 22 (2001) [online].

*Les archives du Ministère des relations extérieures depuis les origines. Histoire et guide suivis d'une étude des sources de l'histoire des affaires étrangères dans les dépôts parisiens et départementaux*, 2 voll., Paris, Imprimerie nationale, 1984-85.

*Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, a cura di G. Pizzorusso, O. Poncet e M. Sanfilippo, Viterbo, Sette città, 2006.

*Archivio segreto vaticano*, a cura di T. Natalini, S. Pagano e A. Martini, Firenze, Nardini, 1991.

G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, A. FIERRO, *Bibliographie critique des mémoires sur la Restauration écrits ou traduits en français*, Genève, Droz, 1988.

G. BOURGIN, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne*, «RHEF», 10 (1924), pp. 27-66, 172-206, 333-58 e 466-92.

PH. BOUTRY, *Les écrits autobiographiques des cardinaux secrétaires d'Etat du premier XIX<sup>e</sup> siècle*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 591-607.

*Contrôle de la presse, de la librairie et du colportage sous le Second Empire, 1852-1870. Inventaire des articles F<sup>18</sup> 265 à 293, 552 à 555, 566 à 571 et 2345*, Paris, Archives nationales, 1995.

G. M. CROCE, *Les papiers des cardinaux secrétaires d'Etat, de Pie VII à Benoît XV dans la série des Spogli aux Archives Secrètes Vaticanes*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 533-43.

G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957.

G. DEL CHIARO, *Indice generale della «Civiltà cattolica» (aprile 1850 – dicembre 1903)*, Roma, Ufficio della «Civiltà cattolica», 1904

*Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles. Répertoire topo-bibliographique*, 5 voll., Enghien-Wetteren, De Meester, 1949-57.

*Les étrangers en France. Guide des sources d'archives publiques et privées, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, réd. par P. Veglia, D. Folliet, avec le concours de la Direction des Archives de France et des Archives nationales, vol. IV, Paris, Génériques – Direction des Archives de France, 2005.

- J. GADILLE, *Les sources privées de l'histoire contemporaine du catholicisme en France*, «Revue historique», 238 (1967), pp. 333-46.
- E. GALOPIN, *Essai de bibliographie chronologique sur Frédéric Ozanam (1813-1853)*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- Guida delle fonti per la storia dell'America latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, a cura di L. Pásztor, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1970, in part. pp. 305-28 [sulla Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari].
- H. HOBERG, *Inventario dell'archivio della Sacra Romana Rota (sec. XIV-XIX)*, a cura di J. Metzler, Città del Vaticano, Archivio vaticano, 1994.
- A. LODOLINI, *Un archivio segreto del card. Antonelli*, «Studi romani», 1 (1953), pp. 410-24 e 510-20.
- L. LONDEI, *Fonti per la storia della Segreteria di Stato nell'Archivio di Stato di Roma*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 519-24.
- E. DE MONTALEMBERT, J. GADILLE, *Bibliographie Montalembert*, «RHEF», 56 (1970), pp. 131-7.
- S. PAGANO, *La mancata pubblicazione dell'opera 'Pio IX e il Risorgimento italiano' di Giuseppe Clementi ed Edoardo Soderini*, in *Dall'Archivio segreto vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, vol. IV, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2009, pp. 279-434.
- \_\_\_\_\_, *La mancata pubblicazione dell'opera 'Pio IX e il Risorgimento italiano' di Giuseppe Clementi ed Edoardo Soderini. Nota in margine ad un saggio pubblicato nella Miscellanea di Studi dell'Archivio segreto vaticano*, «AHP», 47 (2009), pp. 455-67.
- L. PÁSZTOR, *La Segreteria di Stato di Pio IX nel triennio 1848-50*, «Annali della fondazione italiana per la storia amministrativa», 3 (1966), pp. 308-65.
- \_\_\_\_\_, *La Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, «AHP», 6 (1968), pp. 191-318.
- \_\_\_\_\_, *Per la storia degli archivi della curia romana nell'epoca moderna. Gli archivi delle Segreterie dei Brevi ai principi e delle Lettere latine*, in *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanischen Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg*, hrsg. von E. Gatz, vol. II, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1979, pp. 559-686.
- \_\_\_\_\_, *La Segreteria di Stato e il suo archivio, 1814-33*, 2 voll., Stuttgart, Hiersemann, 1984.
- P. P. PIERGENTILI, *I consolati pontifici e le nunziature apostoliche in Italia dalla pace di Zurigo alla presa di Roma (1859-1870). Note di storia degli archivi, acquisizioni, dispersioni archivistiche*, in *Dall'Archivio segreto vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, vol. I, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2006, pp. 519-635.
- O. PONCET, *La nonciature de France (1819-1904) et ses archives*, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2005.

B. WACHÉ, *Initiation aux sources archivistiques de l'histoire du catholicisme français*, Lyon, Université Lumière, 1992.

\* \* \*

## 1.2 Enciclopedia, dizionari, repertori

E. ANCEAU, *Dictionnaire des députés du Second Empire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999.

*Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, bearb. und hrsg. von F. W. Bautz, 36 voll., Hamm, T. Bautz, 1975-2015.

*Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, sous la dir. de G. Jacquemet, 17 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1947-2009.

J. CLÈRE, *Biographie des députés, avec leurs principaux votes depuis le 3 Février 1871 jusqu'au 15 juin 1875*, Paris, Garnier, 1875.

*Dictionnaire de biographie française*, sous la dir. de J. Balteau, M. Prevost *et alii*, 21 voll. pubblicati finora, Paris, Letouzey et Ané, 1932- (fino alla lettera L).

*Dictionnaire de la contre-révolution, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-C. Martin, Paris, Perrin, 2011.

*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, sous la dir. de R. Aubert † et L. Courtois, 32 voll. pubblicati finora, Paris, Letouzey et Ané, 1912- (fino alla lettera L).

*Dictionnaire des parlementaires français, [...] depuis le 1<sup>er</sup> mai 1789 jusqu'au 1<sup>er</sup> mai 1889*, sous la dir. de A. Robert, E. Bouloton et G. Cougny, 5 voll., Paris, Bouloton, 1889-91.

*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fondé par M. Viller *et alii*, et continué par A. Rayez et Ch. Baumgartner, 17 voll., Paris, Beauchesne, 1932-95.

*Dictionnaire de théologie catholique*, commencé sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot *et alii*, et continué sous celle d'E. Amann, 15 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1903-50.

*Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, sous la dir. de J.-M. Mayeur et Y.-M. Hilaire, 12 voll. pubblicati finora, Paris, Beauchesne, 1985-2016

*Dictionnaire du Second Empire*, sous la dir. de J. Tulard, Paris, Fayard, 1995.

*Dictionnaire historique de la papauté*, sous la dir. de Ph. Levillain, nouvelle édition, Paris, Fayard, 2003 [1994].

*Dizionario biografico degli Italiani*, 85 voll. pubblicati finora, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 1960- (fino alla lettera Q) [disponibile online].

*L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, Paris, Librairie de Saints-Pères, 1907.

H. FISQUET, *Biographies, portraits et autographes des pères du Concile premier du Vatican*, 3 voll., Paris, Lemerrier, 1871 [*Actes et histoire du Concile œcuménique de Rome, MDCCCLXIX*, sous la dir. de V. Frond, voll. IV-VI].

P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, 17 voll., Paris, Paris, Administration du Grand dictionnaire universel, 1866-77.

J. LE BLANC, *Dictionnaire biographiques des cardinaux du XIX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'histoire du Sacré Collège sous les pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, 1800-1903*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2007.

*Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814-1917*, hrsg. von H. Wolf, 7 voll., Paderborn, F. Schöningh, 2005-7.

*Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Müller, H. Balz und G. Krause, 36 voll., Berlin-New York, W. de Gruyter, 1976–2004.



## 2. FONTI MANOSCRITTE

### 2.1 Arras (Pas-de-Calais)

#### 1) Archives du diocèse d'Arras (ADAR)

3 Z 2, 4      P.-L. PARISIS, *Soixante ans d'expérience*, 1856-65 circa; copia dattiloscritta del 1903

\* \* \*

### 2.2 Chaumont (Haute-Marne)

#### 2) Archives départementales de la Haute-Marne (ADHM)

61 M 19      Police générale. Révolution de 1848, 1848-52  
61 M 21      Idem. Affaire politiques et diverses, 1849-50  
61 M 22      Idem. Affaires politiques, 1851-53  
61 M 23-24      Idem. Idem, 1851-52. Arrondissement de Chaumont  
61 M 26      Idem. Idem, 1852-53  
61 M 27      Idem. Idem, 1853-58  
101 M 1      Associations. Circulaires. Listes des sociétés autorisées dans le département. Renseignements. Correspondance, 1848-1914  
101 M 3      Société secrètes, 1816-48 et 1857  
102 M 5      Cercles. Langres, 1831-89  
1 V 1      Culte catholique. Affaires générales. Circulaires. Instructions. Correspondance, an IX-1850  
10 V 6      Aumôniers. Aumôniers militaires. Aumôniers des collèges, des hospices et des prisons. Avis de nomination, 1803-85  
21 V 1      Attitude politique du clergé pendant les élections. Déplacements. Suppressions de traitement, 1857-86  
42 V 2      Grand Séminaire de Langres. Personnel. Trésorier. Directeur, 1836-85

#### 3) Archives du diocèse de Langres (ADLA)

1 A 2      Encycliques et autres pièces de Rome, 1853-93  
2 A 1      Relations avec le Saint-Siège. Correspondance, 1837-49  
4 B 1      Lettres d'évêques, 1853-77  
2 D 2      Nécrologie sacerdotale, 1821-1912  
1 E 20      Mandements épiscopaux de Guerrin, 1852-77  
1 E 34      Actes épiscopaux, 1862-69  
9 E 1      Correspondance de Guerrin

## 2.3 Chevilly-Larue (Val-de-Marne)

### 1) Archives de la Congrégation de Saint-Esprit (ACSE)

#### *Fonds Mathurin Gaultier*

|            |                                                                       |
|------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 2D28.1-4   | Papiers personnels, 1803-1869                                         |
| 2D28.1.5-6 | Consultations et correspondance                                       |
| 2D28.1.7   | Correspondance avec Reims, 1866-69 (Gousset, Jacquenet)               |
| 2D28.1.8   | Notes et travaux divers. Affaires Bouvier, Prompsault, Guettée        |
| 2D28.1.9   | Correspondance avec libraires et imprimeurs (Lecoffre, Migne)         |
| 2D28.2.1   | Lettres de Reims à Gaultier, 1859-69 (Gousset, Jacquenet, Deglaire)   |
| 2D28.2.2   | Correspondance Bouix-Gaultier, 1851-69                                |
| 2D28.2.3   | Lettres d'évêques à Gaultier, 1847-69                                 |
| 2D28.2.4   | Lettres de Gaume et Combalot à Gaultier, 1859-69                      |
| 2D28.2.5   | Lettres de Chaillot à Gaultier, 1851-67                               |
| 2D28.2.6   | Correspondances de laïcs avec Gaultier                                |
| 2D28.2.7   | Lettres d'ecclésiastiques auteurs d'ouvrages à Gaultier (Jules Morel) |
| 2D28.2.8   | Lettres diverses, 1848, 1859-69                                       |
| 2D28.2.9   | Lettres d'ecclésiastiques à Gaultier, 1845-68                         |

\* \* \*

## 2.4 Città del Vaticano

### 1) Archivio della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (AAEES)

(Si forniscono il numero della *positio* e quello del fascicolo)

#### *Francia – I periodo*

|          |                                                                     |
|----------|---------------------------------------------------------------------|
| 599, 327 | Denunce presso la S. Sede contro Sibour, 1850-51                    |
| 601, 328 | Denuncia dell'episcopato francese contro il giornalismo laico, 1853 |
| 604, 328 | Relazione del nunzio Garibaldi sul partito gallicano, 1852          |
| 607, 330 | Riforma degli Articoli organici, 1852-53                            |
| 612, 331 | Istruzioni al nunzio Sacconi, 1853                                  |
| 625, 333 | Considerazioni sullo stato religioso e politico della Francia, 1855 |
| 627, 333 | Notizie su vari affari religiosi di Francia pendenti, 1856          |
| 639, 339 | Istruzioni al nunzio Chigi, 1861                                    |
| 640, 339 | Lettera di Falloux al fratello a Roma, 1862                         |
| 643, 339 | Lettera sulle pretese gallicane di alcuni ministri francesi, 1864   |

#### *Stati ecclesiastici – I periodo*

|          |                                                                 |
|----------|-----------------------------------------------------------------|
| 855, 291 | Nota confidenziale sui pericoli dell'occupazione francese, 1851 |
|----------|-----------------------------------------------------------------|

2) Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede (ACDF)

*Index. Atti e documenti*

4, fasc. 297      Copialettere del segretario Modena, 1850-62

*Index. Diari*

19                      1807-65

*Index. Protocolli*

122                    1862-64

3) Archivio segreto vaticano (ASV)

*Carte Soderini-Clementi*

10                      G. CLEMENTI, E. SODERINI, *Pio IX e il Risorgimento italiano*, dattiloscritto, capp. LXXI-LXXVIII

*Nunziatura di Parigi*

78                      Nunziatura Fornari. Dispacci della Segreteria di Stato al nunzio, 1850  
79                      Idem. Minute di dispacci alla Segreteria di Stato, 1850  
83                      Seconda nunziatura Garibaldi. Corrispondenza con la Segr. di Stato, 1850-51  
84                      Idem. Idem, 1852  
85                      Idem. Idem, 1853  
87                      Idem. Corrispondenza con le congregazioni romane, 1851-53 (Indice)  
88                      Idem. Affari ecclesiastici, 1851-53  
89                      Idem. Concili provinciali e vescovi ausiliari, 1850-55, 1857-61  
90                      Idem. Affari diversi, 1850-53  
95                      Nunziatura Sacconi. Corrispondenza con la Segreteria di Stato, 1856  
96                      Idem. Idem, 1857-58  
97                      Idem. Idem, 1858-59  
98                      Idem. Idem, 1860  
99                      Idem. Idem, 1845-50, 1853-62  
104                     Idem. Congregazione dell'Indice, 1851-60  
108                     Nunziature Sacconi e Chigi. Corrispondenza con la Segr. di Stato, 1852, 1855-62  
109                     Nunziatura Sacconi. Affari ecclesiastici, 1848-58  
110                     Idem. Idem, 1853, 1857-59, 1863-64, 1876  
111                     Seconda nunziatura Garibaldi e nunziatura Sacconi. Affari ecclesiastici diversi, 1850-56, 1859

|     |                                                                                                                        |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 112 | Nunziatura Sacconi. Affari ecclesiastici, 1856-61                                                                      |
| 114 | Seconda nunziatura Garibaldi e nunziatura Sacconi. Liturgia romana e affari di stampa, 1847, 1851-52, 1854-59, 1863-64 |
| 120 | Nunziatura Sacconi. Diocesi di Francia, L (Langres), 1849-56, 1858-61                                                  |
| 128 | Idem. Brevi, encicliche e allocuzioni, 1859-61                                                                         |
| 129 | Idem. Affari politici, 1853-56                                                                                         |
| 144 | Nunziature Sacconi e Chigi. Relazioni con ministri e amministrazioni francesi, 1851-66                                 |
| 148 | Nunziatura Sacconi. Affari diversi, 1856-61                                                                            |
| 148 | Nunziatura Chigi. Idem, 1859-60, 1863-66, 1868                                                                         |
| 150 | Idem. Affari politici e corrispondenza con la Segr. di Stato, 1862-63                                                  |
| 151 | Idem. Idem, 1863                                                                                                       |
| 152 | Idem. Affari politici e corrispondenza con la Segr. di Stato, 1863-66                                                  |
| 160 | Idem. Corrispondenza con le congregazioni romane, 1856, 1858-74                                                        |
| 165 | Idem. Diocesi di Francia, 1846, 1851-58, 1861-65                                                                       |
| 170 | Idem. Affari ecclesiastici e affari diversi, 1851-53, 1859, 1862-74                                                    |
| 171 | Nunziature Sacconi e Chigi. Affari ecclesiastici, 1853, 1860, 1862-74                                                  |
| 196 | Nunziatura Chigi. Corrispondenza con privati, 1850, 1861-68                                                            |

*Segreteria di Stato – Parte moderna*

(Si forniscono l'anno, il numero della rubrica e i numeri dei fascicoli)

|                |                                                             |
|----------------|-------------------------------------------------------------|
| 1852/165.3-6   | Avvenimenti di Parigi, 2 dicembre 1851                      |
| 1852/248.1-4   | Parigi, nunzio                                              |
| 1853/248.1-7   | Idem (documentazione relativa al periodo 1851-53)           |
| 1854/248.4-5   | Idem                                                        |
| 1856/248.1     | Idem                                                        |
| 1860/165.43-44 | Nunziatura di Parigi                                        |
| 1860/248       | Parigi, nunzio (documentazione relativa al periodo 1852-60) |
| 1860/284.1     | Particolari esteri                                          |
| 1861/165.24-25 | Nunziatura di Parigi                                        |
| 1861/220.1-2   | Decorazioni                                                 |
| 1861/248.1-3   | Parigi, nunzio                                              |
| 1862/1.1-2     | Sommo pontefice                                             |
| 1862/165.21-22 | Parigi, politica                                            |
| 1862/248.1-2   | Parigi, nunzio                                              |
| 1862/261       | Francia, ambasciatore                                       |
| 1863/165.13    | Nunzi, Parigi                                               |
| 1863/248.1-2   | Parigi, nunzio                                              |
| 1864/248.1-2   | Nunziatura di Parigi                                        |
| 1865/1.1-7     | Sommo pontefice                                             |
| 1865/248.1-2   | Parigi, nunzio                                              |

*Segreteria di Stato – Spogli di cardinali e ufficiali di Curia*

a) Spoglio Flavio Chigi, busta unica

b) Spoglio Girolamo D'Andrea, 35 buste

|       |                                                                  |
|-------|------------------------------------------------------------------|
| 9A    | Documenti riguardanti l'ufficio di prefetto dell'Indice, 1854-55 |
| 9B    | Lettere di carattere privato e particolare, 1851-65              |
| 13B   | Lettere di carattere particolare e personale, 1852-65            |
| 14A   | Lettere di carattere familiare e ufficiale, 1842-51              |
| 14B   | Idem, 1842-56                                                    |
| 15A-B | Lettere private e particolari, 1852-65                           |
| 16A-B | Lettere di carattere particolare e personale, 1852-65, 1857-65   |
| 17A-B | Idem, 1852-68, 1860-68                                           |

c) Spoglio Francesco Nardi, busta unica

\* \* \*

## 2.5 Digione (Côte-d'Or)

1) Archives départementales de la Côte-d'Or (ADCO)

### *Fonds Foisset*

|          |                                                                                                                                                                                                           |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 34 J 52  | «Le Correspondant» et l'attitude vis-à-vis de la papauté                                                                                                                                                  |
| 34 J 83  | Lettres de Montalembert à Foisset, 1845-52                                                                                                                                                                |
| 34 J 84  | Idem, 1853-54                                                                                                                                                                                             |
| 34 J 85  | Idem, 1855-62                                                                                                                                                                                             |
| 34 J 86  | Idem, 1863-70                                                                                                                                                                                             |
| 34 J 89  | Lettres de Foisset à Montalembert, 1851-70 (copie)                                                                                                                                                        |
| 34 J 104 | Correspondances importantes de Foisset (Bougaud-Cazalès) <ul style="list-style-type: none"><li>- Albert Du Boys, 1828-66</li><li>- Albert de Broglie, 1853-72</li><li>- Louis de Carné, 1833-73</li></ul> |
| 34 J 105 | Idem (Champagny-Clerc) <ul style="list-style-type: none"><li>- Franz de Champagny (1842-72)</li></ul>                                                                                                     |
| 34 J 106 | Idem (Clerc et Cochin) <ul style="list-style-type: none"><li>- Augustin Cochin, 1855-70</li><li>- Lettres de Foisset à Cochin, 1855-71 (copie)</li></ul>                                                  |
| 34 J 107 | Idem (Colet-Doney) <ul style="list-style-type: none"><li>- Jean-Marie Doney, 1830-67</li></ul>                                                                                                            |
| 34 J 110 | Idem (Dumast et Dupanloup) <ul style="list-style-type: none"><li>- Félix Dupanloup, 1833-73</li><li>- Lettres de Foisset à Dupanloup, 1845-72 (copie)</li></ul>                                           |
| 34 J 111 | Idem (Eckstein-Frantin) <ul style="list-style-type: none"><li>- Alfred de Falloux, 1848-49, 1856-72</li></ul>                                                                                             |
| 34 J 112 | Idem (Gaillard-Leboeuf) <ul style="list-style-type: none"><li>- Léopold de Gaillard, 1863-72</li><li>- Philippe-Olympe Gerbet, 1821-59</li><li>- Alphonse Gratry, 1853-64</li></ul>                       |

- Jean-François Landriot, 1850-67
- Lettres de Foisset à Landriot, 1847-67 (copie)
- 34 J 113 Idem
  - Melchior Du Lac, 1836-52
  - Pierre Lacroix, 1862-63
  - Nicholas-Joseph Laforêt, 1855-57
  - Charles Lenormant, 1845-59
  - Hilaire Lorain, 1844-46
- 34 J 115 Idem (Maillard-Morlot)
  - Camille de Meaux et Elisabeth Montalembert, 1860-72
  - Gaspard Mermillod, 1851-72
  - François-Nicolas Morlot, 1837-62
- 34 J 117 Idem (Peignot-Riambourg)
  - Henry Perreyve, 1861-64
  - Jean-Baptiste Pitra, 1844-63
- 34 J 121 Autres correspondances de Foisset (A-E)
- 34 J 122 Idem (F-I)
  - Prosper Guéranger, 1833-62
- 34 J 123 Idem (M-O)
  - Frédéric de Marguerye, 1854-62
  - Adrien-Césaire Mathieu, 1852-69
  - Xavier de Mérode, 1851-57
- 34 J 124 Idem (P-W)
  - Pierre-Louis Parisi, 1846-57
  - Louis-Edouard Pie, 1858-60
  - André Sisson, 1857-60
  - Hyacinthe de Valroger, 1849-61

*Fonds Charles de Montalembert*

(Microfilm delle carte conservate negli archivi familiari di La Roche-en-Brenil)

- Dossier 344 Lettres d'adhésions ou d'encouragement, 1848-51
- Dossier 345 Idem, depuis 1851 (après le coup d'Etat)
- Dossier 362 Discours de réception à l'*Académie française*. Préparation et félicitations, 1851-52
- Dossier 443 Lettres de Montalembert à Félix de Mérode, 1836-57
- Dossier 444 Lettres de Montalembert à Xavier de Mérode, 1847-57
- Dossier 445 Idem, 1837-57. Lettres de la famille de Mérode à Montalembert
- Dossier 446 Lettres de Montalembert à Falloux, 1851-70
- Dossier 450 Lettres de Foisset à Montalembert, 1838-58
- Dossier 451 Idem, 1859-70
- Dossier 453 Lettres de Montalembert à Dupanloup, 1838-50
- Dossier 454 Idem, 1851-69
- Dossier 455 Lettres de Dupanloup à Montalembert, 1836-50
- Dossier 456 Idem, 1851-69
- Dossier 457 Lettres de Montalembert à Broglie, 1852-69
- Dossier 458 Lettres de Montalembert à Cochin, 1854-69
- Dossier 459 Lettres de Cochin à Montalembert, 1852-69
- Dossier 471 Correspondance de Montalembert avec Louis Besson, 1853-69

|               |                                                                        |
|---------------|------------------------------------------------------------------------|
| Dossier 472   | Papiers de Bresson relatifs à Xavier de Mérode et Montalembert         |
| Dossier 473   | Lettres de Théodore Combalot et Pitra à Montalembert, 1845-55          |
| Dossier 474   | Lettres de Montalembert à Gaillard, 1852-70                            |
| Dossier 476   | Lettres de Gratry à Montalembert, 1853-70                              |
| Dossier 477   | Correspondance entre Montalembert et Perreyve, 1856-65                 |
| Dossier 545   | Direction du «Correspondant». Mouvement catholique et libéral, 1861-62 |
| Dossier 546   | Idem, 1861-64                                                          |
| Dossier 547   | Idem                                                                   |
| Dossier 548   | Idem                                                                   |
| Dossier 552-3 | Documents relatifs à l'encyclique du 8 décembre 1864                   |
| Dossier 558   | Catholicisme libéral, 1862-63                                          |
| Dossier 568   | Correspondances épiscopales depuis le coup d'Etat, 1852-65             |
| Dossier 575   | Extraits du journal «L'Univers», 1845-60                               |
| Dossier 576   | Extraits des articles de Louis Veuillot dans «L'Univers», 1845-69      |
| Dossier 577   | Extraits du journal «Le Monde», puis «L'Univers», 1860-70              |
| Dossier 706   | Correspondances avec étrangers. Italie                                 |

\* \* \*

## 2.6 Langres (Haute-Marne)

### 1) Bibliothèque diocésaine de Langres (BDLA)

A. BRESSON, *Bibliothèque langroise, ou Dictionnaire bio-bibliographique des écrivains et des artistes langrois*, 2 voll. mss., 1905

#### *Archives du Grand Séminaire*

s.n.                    Registre des bourses fondées au Grand Séminaire de Langres  
s.n.                    Annales du Grand Séminaire de Langres, 1844-68

#### *Archives du Petit Séminaire*

14                    Entrées et appréciations sur les élèves, 1831-70

#### *Fonds Arthur Bresson*

356.1                L.-N. GODARD, *Histoire du Grand Séminaire*, ms. s.d. (arriva fino al 1855)

#### *Fonds Louis-Auguste Denis*

s.n.                    Papiers du Séminaire  
- Cahiers d'histoire ecclésiastique, 1860-62

*Fonds Léon-Nicolas Godard*

- 457 Histoire de l'Eglise d'Afrique  
457bis Aumônier à l'Armée d'Italie, 1859.  
Titres de propriété et papiers de famille  
459 Documents divers sur l'ouvrage *Les principes de 89 et la doctrine catholique*  
Correspondance, 1852-62  
460 Algérie – Tunisie. Notes archéologiques  
461 Notes sur le Maroc  
462 Cours d'écriture sainte. Notes liturgiques. Sermons. Papiers divers  
463 Les cloches. Notes sur le plain-chant et la musique religieuse  
464 Archéologie. Notes. Cahiers I-III  
465 Godard-Dallet. Réponse aux protestants  
466 Programme du cours d'histoire ecclésiastique, 1848-52  
467 Catalogue des ouvrages sur l'Afrique septentrionale  
468 L'Espagne  
Histoire de l'Afrique depuis le VII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne  
469 Histoire de l'Afrique septentrionale  
471 Notes. Italie, Egypte, Espagne  
473bis Lettres diverses à Godard  
Notes et lettres sur les manuscrits du cardinal de La Luzerne  
473ter Correspondances diverses  
- Papiers et lettres autour de la mort de Godard  
- Lettres au sujet des œuvres de La Luzerne  
- Lettres de Jacques Lecoffre à Godard, 1860-63  
- Lettres des éditeurs Mame, Lefort et Bray à Godard, 1856-62  
- Lettres des éditeurs Guyot et Pélagaud à Godard, 1853-54  
- Lettres de Charles Tanera à Godard, 1859-61  
- Lettres de Mme Poussielgue-Rusand à Godard, 1854-59  
- Lettres de Jean-Paul Migne à Godard, 1853-57  
- Correspondances diverses de Godard et ses sœurs  
- Correspondances de Godard avec Alger et autour de ses voyages en Afrique, 1851-63

*Manuscrits divers*

- s.n. CH. RONDOT, *Mémoires*, 1920  
389 Lettres autographes diverses, 1840-70  
- Justin Fèvre, 1870-1903  
- Parisis, 1835, 1860  
- Georges Darboy, 1831, 1835  
- Lettres. Divers (II)  
403 Missionnaires de St. Geosmes. Prêtres de Marie  
478 Lettres adressées à Fèvre par divers correspondants au nom connu (Parisis, Guerrin, Darboy, Montalembert)  
524 Manuscrits Daguin, voll. I-XXII  
660bis R. ROUSSEL, *Histoire du Petit Séminaire de Langres*, s.d.  
772 ID., *Histoire du Grand Séminaire de Langres*, 1946  
782/1 L.-F. GARNIER, *Cahiers de souvenirs*, vol. I  
782/4 Idem, vol. IV



## 2.7 Parigi

### 1) Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice (ACSS)

#### *Fonds Félix Dupanloup*

a) Journal de Mgr Dupanloup, 3 cart., 1849-78

b) Correspondance passive de Mgr Dupanloup

(Ordinata alfabeticamente, in cartoni e poi in fascicoli; senza numerazione)

### 2) Archives historiques de l'archevêché de Paris (AHAP)

|           |                                                                       |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------|
| 1 A 2, 1  | Documents et actes pontificaux                                        |
| 2 A 3, 1  | Relations avec Rome, 1854-1913                                        |
| 3 A 1     | Nonciature de Paris                                                   |
| 4 B 1, 4  | Lettres d'évêques à partir de 1866                                    |
| 4 B 1, 5  | Episcopat français. Correspondance, 1830-1924                         |
| 4 B 1, 7  | Dossier Dupanloup                                                     |
| 5 B 2, 1  | Aumônerie militaire                                                   |
| 5 B 2, 9  | Idem. Guerres du XIX <sup>e</sup> siècle. Crimée, Italie, Mexique     |
| 1 D 6     | Archives de Mgr Sibour, 1848-57                                       |
| 1 D 7     | Archives du cardinal Morlot, 1857-62                                  |
| 1 D 8     | Archives de Mgr Darboy, 1863-71                                       |
| 4 E 2, 1  | Affaires ecclésiastiques. Gallicans et ultramontains, 1853            |
| 5 K 1, 4  | «L'Univers». Correspondances de Louis Veuillot et d'autres rédacteurs |
| 4 Z 89    | Papiers et lettres de Victor Postel                                   |
| 4° r B 1  | Registre des prêtres étrangers au diocèse, 1857-63                    |
| 4° r D 9  | Lettres autographes de Darboy à Richard Thibouret, 1835-67            |
| 4° r F 7  | Copie-lettres des archevêques de Paris, 3 voll., 1840-81              |
| 8° r Z 16 | Journal de Postel, 7 voll., 1855-62, 1869-85                          |

### 3) Archives de l'Institut catholique de Paris (AICP)

#### *Archives Henri Maret*

|    |                                                                       |
|----|-----------------------------------------------------------------------|
| 2  | Papiers de famille. Titres et bulle de Maret. Notes autobiographiques |
| 4  | Affaires générales, 1850-60                                           |
| 5  | Idem, 1860-68                                                         |
| 6  | Idem, 1867-70                                                         |
| 14 | Faculté de théologie. Divers                                          |
| 22 | Copie dactylographiée des lettres de Maret à Lavigerie                |
| 23 | Correspondance passive. Cardinaux et évêques                          |
| 24 | Idem. Autres correspondants, A-I                                      |

|    |                                                                                                              |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 25 | Idem. Idem, L-Z                                                                                              |
| 26 | Correspondance avec le Saint-Siège, la nonciature, les ministères, l'ambassade de France près le Saint-Siège |
| 27 | Correspondance de famille et d'amis                                                                          |
| 38 | Varia                                                                                                        |

*Fonds «L'Univers»*

a) Correspondance

(Ordinata alfabeticamente per mittente e divisa in cartoni e fascicoli non numerati)

*Fonds Veuillot*

|    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 6  | Recherches bibliographiques sur la personne et l'œuvre de L. Veuillot<br>Lettres d'Eugène Veuillot à Louis et Elise Veuillot, 1850-72                                                                                                                                                                 |
| 16 | Recouvrement de lettres de L. Veuillot pour la publication<br>k) Lettres de Combalot à L. Veuillot, 1843-73<br>m) Lettres de Juan Donoso Cortès à L. Veuillot, 1851-53<br>n) Lettres de Foisset à L. Veuillot, 1841-60<br>t) Lettres de Gaston de Ségur à L. Veuillot, 1854-80                        |
| 18 | Correspondance de famille<br>g) Lettres d'Elise Veuillot à L. Veuillot, 1851-58<br>h) Idem, 1860-66<br>i) Idem, 1866-67<br>j) Idem, 1868-69<br>k) Idem, 1871                                                                                                                                          |
| 19 | Correspondance de famille. Autres correspondances<br>h) Lettres de L. Veuillot à Montalembert, 1843-55<br>i) Copie des lettres de Montalembert à L. Veuillot, 1846-52<br>j) Copie des lettres de Montalembert à Gustave de La Tour, 1846-50<br>l) Correspondance entre L. Veuillot et Du Lac, 1860-67 |
| 20 | Manuscrits de L. Veuillot<br>i) Cahier de notes prises par Veuillot sur lectures et journaux<br>m) Brefs de Pie IX à Veuillot, 1853-74                                                                                                                                                                |
| 21 | Divers de L. Veuillot. Dossier Paris                                                                                                                                                                                                                                                                  |

4) Archives du Ministère des Affaires étrangères (AMAE)

*Correspondance politique. Rome*

|      |                       |
|------|-----------------------|
| 1012 | Ottobre-dicembre 1859 |
| 1013 | Gennaio-marzo 1860    |
| 1014 | Aprile-giugno 1860    |
| 1019 | Gennaio-aprile 1862   |
| 1020 | Maggio-giugno 1862    |
| 1021 | Agosto-dicembre 1862  |

*Mémoires et documents. Rome*

- |     |                                                         |
|-----|---------------------------------------------------------|
| 107 | Concilio Vaticano I, 1868-70                            |
| 124 | Questione romana, 1860-64                               |
| 125 | Idem e altre questioni diplomatiche successive, 1865-83 |

5) Archives nationales de France (ANF)

*F 18. Administration de la Presse*

- |      |                                                                                       |
|------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| 331  | Presse, Paris. Dossiers des journaux, 1820-94 («Le Correspondant»)                    |
| 384  | Idem. Idem («Le Monde»)                                                               |
| 423  | Idem. Idem («L'Univers»)                                                              |
| 1789 | Imprimeurs, libraires et lithographes. Dossiers personnels, Paris, 1815-70 (Lecoffre) |

*F 19. Administration des Cultes*

- |           |                                                                                                                                |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1924      | Rapports avec Rome. Nonciatures, légats, primats, 1784-1899                                                                    |
| 1931      | Idem. Définition de l'Immaculée conception. Affaire de «L'Univers» et de «La Correspondance de Rome». Guerre d'Italie, 1853-62 |
| 1932-1933 | Idem. Guerre d'Italie et agitation romaine, 1859-63                                                                            |
| 1934-1936 | Idem. Encyclique et <i>Syllabus</i> du 8 décembre 1864, 1864-67                                                                |
| 1937      | Idem. Pouvoir temporel. Convention de septembre. Affaire Mortara                                                               |
| 1938      | Idem. Pouvoir temporel. Canonisation des martyrs du Japon, 1862                                                                |
| 1939      | Idem. Réunion des évêques à Rome, 1867. Concile du Vatican, 1869                                                               |
| 1947B     | Idem. Congrégations romaines, 1852-53. Index, 1852-69                                                                          |
| 1955-1957 | Idem. Nominations d'évêques et institutions canoniques                                                                         |
| 2450      | Personnel. Représentants ecclésiastiques français à Rome, an XII-1905                                                          |
| 2465      | Idem. Voyages <i>ad limina</i> , 1728-1887                                                                                     |
| 2493      | Idem. Archevêques et évêques. Arras (Parisis)                                                                                  |
| 2526      | Idem. Idem. Langres (Guerrin)                                                                                                  |
| 2553      | Idem. Idem. Orléans (Dupanloup)                                                                                                |
| 2590      | Idem. Idem. Troyes (Cœur)                                                                                                      |
| 3093-3096 | Idem. Aumôniers militaires, aumôniers des hôpitaux et de la marine                                                             |
| 5814      | Police des cultes. Langres, 1850-80                                                                                            |
| 6178      | Fonds du chapitre de Saint-Denis. Personnel, Le-Ra (Maret)                                                                     |
| 6427      | Confréries et associations religieuses (Cercle catholique de Paris)                                                            |

*Fonds du cardinal Donnet*

- |          |                                              |
|----------|----------------------------------------------|
| 160 AP 1 | Correspondance du cardinal Donnet, 8 dossier |
|----------|----------------------------------------------|

*Fonds Pierre-Antoine Berryer*

- |             |                                                                       |
|-------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 223 AP 3, 1 | Correspondance avec des personnalités légitimistes, 1834-67 (Du Boys) |
|-------------|-----------------------------------------------------------------------|

- 223 AP 4      Affaires religieuses
- 223 AP 5, 2    Affaires de presse. Journalistes, 1832-64 (Laurentie, Alfred Nettement)
- 223 AP 6, 5    Idem. Seconde République et Second Empire
- 223 AP 7, 1    Lettres de Dupanloup à Berryer, 1847-68
- 223 AP 7, 3    Correspondances diverses (Falloux, Montalembert)
- 223 AP 26, 1   Lettres (minutes et copies) de Berryer à divers, 1834-65
- 223 AP 31      Correspondance adressée à Berryer, C-D
  - Cochin
  - Francisque de Corcelle
  - Du Boys
  - Dupanloup
- 223 AP 33      Idem, E-H
  - Falloux

*Fonds Hippolyte Fortoul*

- 246 AP 24      Affaires des Cultes. Correspondance avec l'épiscopat, 1852-56 (dossier alfabetici)

*Papiers de Mgr Dupanloup (Fonds du Séminaire de Saint-Sulpice, AB XIX)*

- 520, 1          Lettres adressées à Dupanloup par ses élèves, 1839-48 (Foulon, Lavie-  
gerie, Postel)
- 524A, 1          Affaires religieuses diverses, 1840-78
- 524A, 3          Politique religieuse de la France. Catholicisme libéral. Gallicanisme. Ul-  
tramontanisme
- 524C, 8          Presse. «L'Univers». «La Correspondance de Rome», 1856-76
- 524C, 12        Dossiers divers. Notes et correspondances sur Lamoricière, 1865
- 526 (1-4)        Lettres reçues par Dupanloup (microfilm, 4 bobine)
  - Louis-Robert Debeauvais, 1852, 1858, 1861-68
  - Du Boys, 1850-68
  - Montalembert, 1852-66 (copie e tre originali)
  - Francis Nettement, 1855-73
  - Cochin, 1858-70
- 527              Lettres reçues par François Lagrange
  - Du Boys, 1860-89

6) Bibliothèque nationale de France (BNF)

(Tutto il materiale consultato appartiene alla serie *Nouvelles acquisitions françaises*. NAF)

- 11911          Correspondance de Mgr Landriot, 1847-67

*Lettres adressée à François Lagrange*

- 13334          Aboville-Buet
  - Du Boys, 1864-87

*Correspondance et papiers de Louis Veuillot (1<sup>ère</sup> série)*

- 24225 Lettres adressées à Louis Veuillot, 1839-52
- 24226 Idem, 1853-56
- 24227 Idem, 1857-61
- 24228 Idem, 1862-67
- 24234 Lettres adressées à la famille Veuillot, 1850-99
  - Lettres adressées à Elise Veuillot, 1855-78
  - Lettres adressées à Eugène Veuillot, 1850-99
- 24235 Correspondance des rédacteurs de «L'Univers», 1841-82
- 24236 Lettres de Montalembert à La Tour, 1850-53 (copie)
- 24239 «L'Univers». Histoire. Avertissements. Procès

*Papiers de Louis Veuillot (2<sup>e</sup> série)*

- 24620 Notes intimes. Pensées. Notes diverses
- 24633 Complément de lettres adressées à Louis Veuillot, 1840-62
- 24634 Idem, 1863-77
  - Lettres adressées à la famille Veuillot, 1848-84
- 24635 Papiers divers
  - Dossier Du Lac

*Lettres adressées à Mgr Dupanloup*

- 24672 Abbadie-Andraud
- 24673 André-d'Azy
- 24674 Babeu-Becquerel
- 24675 Bedon-Bizouard
- 24676 Blacas-Bourguet
- 24677 Bouriot-Buzonnière
- 24678 Cabanes-Cazenove
- 24680 Coblenz-Czartoryski
- 24681 Dabert-Denys
- 24682 Depéry-Druon
- 24684 Faa-Flesselles
- 24685 Fleuri-Fuster
- 24687 Gérard-Gourcy
- 24689 Gudin-Gyvès
- 24694 Laroche-Le François
- 24701 Pachot-Peyron
- 24702 Phébade-Pontalba
- 24707 Scalberg-Sylvain
- 24710 Lettres diverses

*Papiers de Mgr Dupanloup*

- 24711 Documents sur Marie-Antoinette et la Révolution française, 1865
- 24712 Lettres et documents relatifs à «L'Ami de la religion»

24714            Lettres et documents relatifs aux affaires de Rome et d'Italie

*Papiers d'Alfred de Falloux*

- 28125 (11)      Lettres de Falloux à Berryer, 1832-68
- 28125 (12)      Lettres de Berryer à Falloux, 1846-68 (digitalizzato)
- 28125 (24)      Lettres de Corcelle à Falloux, 1849-78 (idem)
- 28125 (24bis)   Lettres de Falloux à Cochin, 1855-72
- 28125 (25)      Correspondance entre Falloux et Dupanloup, 1848-78 (originali e copie)
- 28125 (26)      Lettres de Falloux à Montalembert, 1840-60
- 28125 (27)      Idem, 1861-70
- 28125 (38)      Lettres à Falloux (Bineau-Buttaoni)
  - Broglie
- 29125 (47)      Lettres à Falloux. (Macé-Mérode)
  - Camille de Meaux

\* \* \*

## 2.8 Roma

### 1) Archivio della Curia generalizia degli Assunzionisti (ACGA)

*Fonds Emmanuel d'Alzon*

- DZ 29-46        Lettres de Pitra à Alzon, 1845-75
- DZ 150-306     Lettres de Doney à Alzon, 1843-70
- DZ 390-405     Lettres de Charles Gay à Alzon, 1854-80
- DZ 433-461     Lettres de divers évêques à Alzon (A-G)
  - Gerbet, 1832-60
- DZ 462-503     Idem (L-V)
  - Parisi, 1851-56
  - Pie, 1861-79
  - Salinis, 1847-55
- DZ 576-611     Lettres de Chaillot à Alzon, 1853-65
- EA 193-202     Lettres de Ségur à Alzon, 1855-74
- EA 380-387     Lettres de Gaultier à Alzon, 1853-60
- EB 149-297     Lettres de Du Lac à Alzon, 1835-72

### 2) Archivio della Curia generalizia dei Missionari d'Africa (ACGMA)

*Fonds Charles-Martial Lavigerie*

- A2, 100-103    Lavigerie, 1850-63

|              |                                                                                                                          |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| A2bis, 291-4 | Souvenirs de Lavigerie sur Lacroix, Dupanloup, Dauphin et Maret                                                          |
| A2bis, 295-6 | Souvenirs personnels de Lavigerie sur Maret                                                                              |
| B1, 160-296  | Lettres de Lavigerie à Bourret, 1854-92                                                                                  |
| B1, 297      | Lettres de Lavigerie à Donnet, 1865-66                                                                                   |
| B1, 661      | Lettres de Lavigerie à Maret, 1856-83                                                                                    |
| B1, 674-712  | Documents extraits des papiers de Maret et relatifs à Lavigerie                                                          |
| B1, 719-44   | Lettres de Lavigerie à Hugonin, 1859-69, 1888                                                                            |
| E2, 611-83   | Correspondances diverses                                                                                                 |
| E10, 4       | Rapport de Léon-Nicolas Godard sur les recherches faites en Espagne pour la cause du vénérable Geronimo, 31 janvier 1861 |

a) Correspondance générale de Lavigerie, voll. VIII (1861) – XII (1865)

### 3) Archivum romanum Societatis Iesu (ARSI)

#### *Provincia Tolosana. Epistolae*

1001                      1852-53

#### *Registri. Assistentia Galliae*

Vol. III                      1858-63

#### *Registri. Provincia Tolosana*

Vol. I                      1852-63

\* \* \*

## 2.9 Saint-Martin-de-la-Place (Maine-et-Loire)

### 1) Archives de la famille Du Boys (ADB)

(Nell'estate 2016 le carte della famiglia Du Boys sono state versate alle *Archives départementales de l'Isère*, a Grenoble, per cui la numerazione d'inventario qui fornita è da considerarsi solamente indicativa, perché verrà probabilmente modificata)

|          |                                                               |
|----------|---------------------------------------------------------------|
| 08.1.005 | Lettres d'Alexis Fontaine à Du Boys, 1823-60                  |
| 08.2.016 | Lettres de Lacordaire à Du Boys, 1841-61                      |
| 08.3.028 | Relations avec le comte de Chambord. Visite à Frohsdorf, 1852 |
| 08.3.059 | Bénédiction apostolique et félicitations de Pie IX, 1875      |
| 08.5A    | Mémoires et souvenirs                                         |
|          | - 03: cahier 2                                                |
|          | - 011: cahier 9                                               |

- 08.5B      Essais et divers
  - 021: *Du droit divin*
  - 022: *De la souveraineté élective et napoléonienne*
  - 023: *De la situation des partis et des chances de l'avenir*
- 08.6      Lettres reçues par Du Boys, A-F
  - Berryer, 1833-67
  - Broglie, 1855-86
  - Champagny, 1859, 1871-82
  - Cochin, 1855-70
  - Coquille, 1853
  - Debeauvais, 1858-63
  - Falloux, 1848-84
  - Foisset, 1844-72
- 08.7      Idem, G-P
  - Hugonin, 1857-89
  - Jandel, 1845-59
  - Lagrange, 1859-84
  - Lavedan, 1864-88
  - Meaux, 1861-84
  - Montalembert, 1849-62
- 08.8      Idem, R-Z
  - Veuillot, 1848-49, 1853
- 08.9.01    Lettres de Du Boys à sa femme, 1836-83
- 08.10      Correspondance de Du Boys avec Dupanloup, 1847-78
  - Du Boys à Dupanloup
  - Dupanloup à Du Boys

\* \* \*

## 2.10 Vanves (Hauts-de-Seine)

### 1) Archives françaises de la Compagnie de Jésus (AFCJ)

#### *Archives de la Province de Paris*

- E Pa 712      «Etudes», 1858-80
  - Correspondance, 1860-71

#### *Archives de la Province de Toulouse*

- BT 74      *Liber continens Diarium Provinciae*, 1854-82, vol. I
- BT 101      Lettres de Rome (général, assistant, etc.), 1850-1900
- BT 120      Lettres, notes et rapports parvenus à la Curie provinciale ou en provenant, 1858-70, 1871-75
- BT 251      Révisions



### *Fonds Henri Ramière*

|          |                                                                                                                                                                                                                                 |
|----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ERTm 56  | Notes de lecture                                                                                                                                                                                                                |
| ERTm 57  | Relations d'évènements marquants. Témoignages. Lettres                                                                                                                                                                          |
| ERTm 65  | Dossier Ramière versé par P. Vallin (2003). Lettres<br>- <i>Chronologie de la vie de H. Ramière, rédigée par le P. H. Martin</i> , ms.                                                                                          |
| ERTm 75  | Lettres de Ramière, en ordre chronologique, 1861-83                                                                                                                                                                             |
| ERTm 101 | Lettres reçues par Ramière, en ordre alphabétique des correspondants<br>- Du Lac, 1857-62<br>- Ivan Gagarin, 1856-58<br>- Eugène Gardereau, 1858-73<br>- Gratry, 1857-61<br>- Matteo Liberatore, 1857-62<br>- Veuillot, 1853-68 |
| ERTm 102 | Idem, sans date                                                                                                                                                                                                                 |
| ERTm 103 | Lettres reçues par Ramière, en ordre chronologique, 1853-1883                                                                                                                                                                   |
| ERTm 278 | Révision d'ouvrages de Ramière, 1860-78<br>- <i>L'Eglise et la civilisation moderne</i> , 1860-61<br>- <i>Les espérances de l'Eglise</i> , 1862<br>- Imprimatur, 1859, 1863                                                     |

\* \* \*

## 2.11 Verona

### 1) Archivio di Stato di Verona (ASVR)

#### *Archivio Della Torre – Giuliani – Torri. Buste Giuliani*

|    |                                                                               |
|----|-------------------------------------------------------------------------------|
| 3  | Note, appunti, discorsi                                                       |
| 6  | Varia<br>- «1860. Velleità di accuse fatte contro di me al vescovo Riccabona» |
| 11 | Varia<br>- «1861. Esame degli avvertimenti di mons. Panella e polemica»       |
| 13 | Varia<br>- «1864. Breve appendice al <i>Maudit</i> »                          |

### 2) Biblioteca civica di Verona (BCVR)

#### *Carte Giuliani*

|     |                                                                                               |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 555 | Corrispondenza, I serie alfabetica (Accordi-Ballerini)<br>- Giovan Battista Avignone, 1851-63 |
| 556 | Idem (Ballini-Biondi)                                                                         |
| 557 | Idem (Biraghi-Camuzzini)                                                                      |

- Boniardi-Pogliani
- 558 Idem
- 559 Idem (Ceccato-D'Arco)
- 560 Idem (Darra-Ferrucci)
- 561 Idem (Fiaccadori-Giorio)
- 562 Idem (Giovanelli-Lazanzky)
  - Minute di lettere di Giuliani, 1836-80
  - Lodovico Gonzati, 1843-75
  - Jean-Baptiste Lamy, 1863
- 563 Idem (Lechi-Marzolo)
  - Francesco Longhena, 1855-63
  - Vincenzo Maisner, 1864-79
- 564 Idem (Masante-Muzzarelli)
  - Antonio Missiaglia, 1849-78
- 565 Idem (Nanin-Passano)
- 566 Idem (Passarini-Pullè)
- 567 Idem (Racheli-Salina)
  - Antonio Rosmini, 1831-50
- 568 Idem (Salomoni-Solaro)
  - Pier Maria Salvago, 1868-77
- 569 Idem (Soli Muratori-Turrina)
- 570 Idem (Urbani-Zurla)
- 571 Corrispondenza, II serie alfabetica (Accademia d'agricoltura arti e commercio di Verona – Bartolini)
  - Guglielmo Audisio, 1878-81
- 574 Idem (Caneva-Clerc)
  - Luigi Canossa, 1836-69
- 580 Idem (Hadik-Monnom)
- 581 Idem (Marchi-Morpurgo)
  - Francesco Miniscalchi-Erizzo, 1831-64
- 582 Idem (Moretti-Pasini)
- 583 Idem (Passano-Regazzini)
- 584 Idem (Renier-Sauro)
- 585 Idem (Savoia-Sorio)
- 588 Lettere e carte diverse

\* \* \*

## 2.12 Vittorio Veneto

- 1) Biblioteca del seminario vescovile di Vittorio Veneto (BSVV)

*Cassaforte*

- a) Corrispondenza passiva di Francesco Nardi

(Si segnalano soprattutto le lettere di Pietro Balan, Cesare Cantù e Louis Veuillot)

### 3. FONTI EDITE

#### 3.1 Giornali e periodici

Tra parentesi vengono specificati, oltre al luogo di edizione, gli estremi del periodo su cui è stato effettuato lo spoglio, in alcuni casi sistematico, in altri cursorio, della testata.

«L'Ami de la religion» (Paris, 1851-62)

«L'Assemblée nationale» (Paris, 1851-52)

*L'Avenir, 1830-1831. Antologia degli articoli di Félicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori*, a cura di G. Verucci, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1967.

«Bibliographie de la France, ou Journal général de l'imprimerie et de la librairie» (Paris, 1851-70, 1889)

«La Civiltà cattolica» (Roma, 1851-70, 1889)

«Le Correspondant» (Paris, 1847-70, 1889)

«La Croix» (Paris, 1889)

«The Dublin Review» (London, 1861-65)

«L'Ere nouvelle» (Paris, 1848-49)

«Etudes religieuses, historiques et littéraires» (Paris, 1856-70)

«La Gazette de France» (Paris, 1851-52)

«Le Journal des villes et des campagnes» (Paris, 1860-65)

«Il Mediatore» (Torino, 1862-66)

«Le Monde» (Paris, 1860-70)

«L'Observateur catholique» (Paris, 1855-62)

«L'Opinion publique» (Paris, 1851)

«Revue catholique des institutions et du droit» (Grenoble-Paris, 1887-89)

«Revue de l'enseignement chrétien» (Nîmes-Paris, 1851-55)

«Revue du monde catholique» (Paris, 1861-70)

«Revue du mouvement catholique» (Paris, 1862-64)

«L'Union» (Paris, 1851-52)

«L'Union de l'Ouest» (Angers, 1851-52)

«L'Univers» (Paris, 1851-60, 1867-70, 1889)

\* \* \*

### 3.2 Corrispondenze e raccolte epistolari

E. D'ALZON, *Lettres du P. Emmanuel d'Alzon*, éd. par S. Vailhé, 3 voll. [1822-50], Paris, Maison de la bonne presse, 1923-26.

\_\_\_\_\_, *Lettres du P. Emmanuel d'Alzon*, voll. I-II [1851-58], éd. par P. Touveneraud, Rome, Maison généralice [des Assomptionnistes], 1978; voll. III-XIII [1859-80], éd. par D. Deraedt, idem, 1991-96; voll. XIV-XV [1832-80], éd. par J.-P. Périer-Muzet, idem, 2003.

R. AUBERT, J.-R. PALANQUE, *Lettres de Lady Blennerhassett à la marquise de Forbin d'Oppède au lendemain du concile du Vatican*, «RHE», 58 (1962), pp. 82-135.

*Il carteggio Antonelli-Sacconi (1858-1860)*, a cura di M. Gabriele, 2 voll., Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1962.

*Carteggio Montalembert-Cantù, 1842-1868*, a cura di F. Kaucisvili Melzi d'Eril, Milano, Vita e pensiero, 1969.

H. COCHIN, *Augustin Cochin, 1823-1872. Ses lettres et sa vie*, 2 voll., Paris, Bloud et Gay, 1926.

*Correspondance d'Alfred de Falloux avec Augustin Cochin (1854-1872)*, établie et annotée par J.-L. Ormières, Paris, H. Champion, 2003.

*Correspondance d'Alfred de Falloux avec Léon Lavedan (1862-1886)*, édition établie, éditée et annotée par J.-L. Ormières, 2 voll., Paris, H. Champion, 2013.

*Correspondance du cardinal Pie, évêque de Poitiers, et de Mgr Cousseau, évêque d'Angoulême, 1849-1873*, [publiée par A. Hiou], Tours, A. Cattier, 1896.

*Correspondance de Mgr Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de S.E. le cardinal Pie [1834-1891]*, 2 voll., Paris, H. Oudin, 1912.

*Correspondance de Montalembert et de Léon Cornudet 1831-1870*, faisant suite aux *Lettres à un ami de collège*, avec avant-propos de Léon Cornudet son petit-fils, Paris, H. Champion, 1905.

*Correspondance entre Charles de Montalembert et Adolphe Dechamps, 1838-1870*, éditée et annotée par R. Aubert, Bruxelles, Nauwelaerts, 1993.

I. VON DÖLLINGER, *Briefwechsel, 1820-90*, bearbeitet von V. Conzemius, 4 voll., München, C. H. Beck, 1963-81.

- F. DUPANLOUP, *Lettres choisies de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, publiées par F. Lagrange, 2 voll., Paris, J. Gervais, 1888.
- F. ECKSTEIN, *Le baron d'Eckstein et ses contemporains (Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Foisset, Michelet, Renan, Hugo, etc.). Correspondances, avec un choix de ses articles*, textes réunis par L. Le Guillou, Paris, H. Champion, 2003.
- A. GAYOT, *François Guizot et Mme Laure de Gasparin. Documents inédits (1830-1864)*, avec une introduction et des notes, Paris, B. Grasset, 1934.
- PH.-O. GERBET, *Lettres et pages inédites de Mgr Gerbet*, présentées par Mgr G. de Llobet, Lyon-Paris, E. Vitte, 1948.
- G. GOYAU, *Un roman d'amitié entre deux adversaires politiques, Falloux et Persigny*, Paris, Flammarion, 1928 [stralci della corrispondenza tra i due, amici di lunga data].
- F. GUÉDON, *Autour du Concile du Vatican*, «Les Lettres», 15 (1928), pp. 19-34, 190-206 e 314-31 [lettere del vescovo di Nancy-Toul Foulon all'abbé Tapié].
- F. GUIZOT, *Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis*, recueillies par Mme de Witt, née Guizot, Paris, Hachette, 1884.
- \_\_\_\_\_, *Lettres à sa fille Henriette (1836-1874)*, édition introduite et annotée par L. Theis, Paris, Perrin, 2002.
- S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma (1860-70)*, Bari, Laterza 1931.
- F. KAUCISVILI MELZI D'ERIL, *Cesare Cantù e i cattolici liberali francesi: due corrispondenze inedite con Albert Du Boys e mons. Félix Dupanloup*, «Cristianesimo nella storia», 14 (1993), pp. 323-74.
- \_\_\_\_\_, *Cesare Cantù e i cattolici liberali francesi: cinque corrispondenze con François-Alexis Rio, Albert Du Boys, Camille de Meaux, mons. Félix Dupanloup, Maxime de la Rocheterie*, Milano, Edizione "Amici del Museo del Risorgimento", 1994.
- Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite, 1830-1861*, textes réunis, classés et annotés par L. Le Guillou, Paris, Cerf, 1989.
- H. LACORDAIRE, *Lettres du R. P. Lacordaire à des jeunes gens*, recueillies et publiées par H. Perreyve, troisième édition, Paris, Douniol, 1863.
- \_\_\_\_\_, *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine*, publiée par A. de Falloux, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1864.
- \_\_\_\_\_, *Correspondance inédite du P. Lacordaire. Lettres à sa famille et à des amis*, suivies de *Lettres de sa mère*, d'un appendice et précédées d'une étude biographique et critique par H. Villard, 2<sup>e</sup> éd. revue et considérablement augmentée, Paris, V. Palmé, 1876.
- \_\_\_\_\_, *Lettres du R. P. H.-D. Lacordaire à Théophile Foisset*, publiées par J. Crépon, 2 voll., Paris, Poussielgue frères, 1886.

*Lettres du P. Lacordaire au comte de Falloux*, «Le Correspondant», 243 (1911), pp. 625-47 e 848-73.

J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits*, Paris, F. Alcan, 1930.

Mgr Darboy. *L'homme intime. Lettres inédites*, «Le Correspondant», 191 (1898), pp. 813-37 e 1016-48.

CH. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux, 1852-1870*, Paris, Cerf, 1970.

F. OZANAM, *Lettres de Frédéric Ozanam*, éd. critique sous la dir. de D. Ozanam, 5 voll., Paris, Bloud et Gay – Klincksieck, 1960-97.

J.-R. PALANQUE, *Une catholique libérale du XIX<sup>e</sup> siècle: la marquise de Forbin d'Oppède d'après sa correspondance inédite*, Louvain, Nauwelaerts, 1981.

J. DE PANGE, *Un chapitre de l'histoire du «Correspondant». Théophile Foisset et le prince de Broglie*, «Le Correspondant», CI (1929), t. 317, pp. 113-37.

*Papiers sauvés des Tuileries. Suite à la correspondance de la famille impériale*, publiés par R. Halt, Paris, E. Dentu, 1871.

H. PERREYVE, *Lettres de l'abbé Henri Perreyve, 1850-1865, avec une lettre de Mgr d'Orléans*, Paris, P. Téqui, 1912<sup>9</sup> [1872].

\_\_\_\_\_, *Lettres de Henri Perreyve à un ami d'enfance [Charles Perraud], 1847-1865*, huitième édition augmentée de plusieurs lettres inédites, Paris, P. Téqui, 1906 [1880].

P. POUPARD, *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi, internonce à Paris, et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon. Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet*, Rome, Presses de l'Université grégorienne – Paris, E. de Boccard, 1961.

*Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia*, III serie: 1848-1860, a cura di M. Fatica e M. Bettoni, 3 voll., Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1971-76 [la raccolta arriva solo fino al novembre 1853].

*La questione romana negli anni 1860-61. Carteggi del conte Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati*, 2 voll., Bologna, Zanichelli, 1961 [1929].

G.-X. DE RAVIGNAN, *Lettres inédites du R. P. de Ravignan à Mgr Dupanloup, 1840-1857*, Tours, A. Mame et fils, 1899.

L.-G. DE SÉGUR, *Lettres de Mgr de Ségur, de 1854 à 1881*, publiées avec une introduction et des notes par A. de Ségur, Paris, Bray et Retaux, 1882.

\_\_\_\_\_, *Lettres de Mgr de Ségur, second recueil*, publiées par A. de Ségur, Paris, Bray et Retaux, 1882.

L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, a cura di P. Pirri, Torino, Artigianelli, 1932.

A. TRANNOY, *Notes et lettres de Montalembert, 1848-52*, «Revue historique», 192 (1941), pp. 253-89 [doveva essere continuato, ma fu interrotto].

L. VEUILLOT, *Correspondance*, in ID., *Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> série, introduction et notes de F. Veillot, voll. XV-XXVI, Paris, P. Lethielleux, 1931-32.

———, *Propos d'amour, de religion, de politique et de littérature. La correspondance entre Louis Veillot et la comtesse Juliette de Robersart (1862-1869)*, texte établi, présenté et annoté par R. Mortier, Paris, H. Champion, 2006.

\* \* \*

### 3.3 Diari e memorie

P. DE BARANTE, *Souvenirs du baron de Barante, de l'Académie française, 1782-1866*, publiés par son petit-fils, C. de Barante, 8 voll., Paris, C. Lévy, 1890-1901.

A. DE BROGLIE, *Mémoires du duc de Broglie*, 2 voll., Paris, Calmann-Lévy, 1938-41.

S. BRUGAL [alias F. BOISSIN], *Excentriques disparus*, Bassac, Plein chant, 1995 [1890].

[L. CHAILLOT], *Souvenirs d'un prélat romain sur Rome et la cour pontificale au temps de Pie IX*, recueillis par P. Rocfer, Paris, Bureaux de la Revue britannique, 1895.

L. DE CARNÉ, *Souvenirs de ma jeunesse au temps de la Restauration*, Paris, Didier, 1873 [1872].

G. M. CROCE, *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: i manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, «AHP», 23 (1985), pp. 217-345; 24 (1986), pp. 273-363; 25 (1987), pp. 263-364.

G. DARBOY, *Le journal de Mgr Darboy au concile du Vatican (1869-1870)*, annotations de A. Duval et Y. Congar, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 54 (1970), pp. 417-52.

———, *Un journal inédit (années 1854-1862) de Mgr Darboy*, présenté et annoté par J.-C. Didier, «Mélanges de sciences religieuses», 30 (1973), pp. 65-143.

A. DARIMON, *Histoire de douze ans (1857-1869). Notes et souvenirs*, Paris, E. Dentu, 1883.

N. DU BOYS, *Souvenirs de La Combe (Mgr Dupanloup à La Combe)*, Paris, P. Téqui, 1912.

F. DUPANLOUP, *Journal intime de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, extraits recueillis et publiés par L. Branchereau, Paris, P. Téqui, 1902.

A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, 2 voll., Paris, E. Perrin, 1888.

- H. FORTOUL, *Journal d'Hippolyte Fortoul, ministre de l'Instruction publique et des Cultes (1811-1856). 1<sup>er</sup> janvier 1855 – 4 juillet 1856*, publié par G. Massa-Gille, 2 voll., Genève, Droz, 1979-89.
- G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. Martina, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972.
- A. GLORIA, *Cronaca di Padova dal 10 dicembre 1849 al 2 giugno 1867*, introduzione e note di G. Toffanin jr., Trieste, LINT, 1977.
- A. GRANIER DE CASSAGNAC, *Souvenirs du Second Empire*, 3 voll., Paris, E. Dentu, 1879-82.
- W. GUETTÉE, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris, Fischbacher – Bruxelles, Vve Monnom, 1889.
- J.-A. VON HÜBNER, *Neuf ans de souvenirs d'un ambassadeur d'Autriche à Paris sous le Second Empire, 1851-1859*, publiés par A. von Hübner, 2 voll., Paris, Plon-Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1904.
- V. HUGO, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin* [1877], notice et notes de J.-C. Fizaine, in ID., *Œuvres complètes*, publ. sous la dir. de J. Seebacher, vol. VI: *Histoire*, Paris, R. Laffont, 1987.
- A. HOUTIN, *Une vie de prêtre. Mon expérience, 1867-1912*, Paris, F. Rieder et C<sup>ie</sup>, 1926.
- H. D'IDEVILLE, *Journal d'un diplomate en Italie. Notes intimes pour servir à l'histoire du Second Empire*, 2 voll., Paris, Hachette, 1872-73.
- Laurentie. Souvenirs inédits*, publiés par J. Laurentie, Paris, Bloud et Barral, 1892.
- CH.-E. DE MAUPAS, *Mémoires sur le Second Empire*, 2 voll., Paris, E. Dentu, 1884-85.
- C. DE MEAUX, *Ma vie racontée à mes enfants, 1830-1907*, Paris, Louis de Soye, 1911.
- A. DE MELUN, *Mémoires du vicomte Armand de Melun*, revus et mis en ordre par le comte E. Le Camus, 2 voll., Paris, J. Leday, 1891.
- A. DE MUN, *Ma vocation sociale. Souvenirs de la fondation de l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers, 1871-1875*, précédé[s] d'une notice biographique par J. Zamanski, Paris, P. Lethielleux, 1950 [1908].
- CH. DE MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, texte établi, présenté et annoté par L. Le Guillou e N. Roger-Taillade, 8 voll., Paris, Champion, 1990-2009.
- A. DE MORNAY, *La genèse d'un coup d'Etat. Mémoire du duc de Morny publié par son petit-fils*, «Revue des deux mondes», 30 (1925), pp. 512-34.
- TH. MURET, *A travers champs. Souvenirs et causeries d'un journaliste*, 2 voll., Paris, Garnier frères, 1862.
- E. OLLIVIER, *Journal, 1846-1869*, texte choisi et annoté par T. Zeldin et A. Troisier de Diaz, 2 voll., Paris, R. Julliard, 1961.



P.-J. PROUDHON, *Carnets, 3 décembre 1851 – 15 janvier 1852*, présentés par M. Agulhon, «Revue française d'histoire des idées politiques», 13 (2001), pp. 129-89.

Prosper Dugas. *Vie et souvenirs*, Poitiers-Paris, Oudin, 1878.

V. TIZZANI, *Memorie di mons. Tizzani*, con biografia e note di F. Biagioni Gazzoli, Roma, Danesi, 1945.

\_\_\_\_\_, *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*, a cura di L. Pásztor, 2 voll., Stuttgart, Hiersemann, 1991-92.

\_\_\_\_\_, *Effemeridi romane*, vol. I: 1828-60, a cura di G. M. Croce, Roma, Gangemi, 2015.

N. TOMMASEO, *Cronichetta del 1865-66*, a cura di G. Gambarin, Firenze, Le Monnier, 1940.

L. VÉRON, *Nouveaux mémoires d'un bourgeois de Paris depuis le 10 décembre 1848 jusqu'aux élections générales de 1863. Le Second-Empire*, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et C<sup>ie</sup>, 1866.

H. DE VIEL-CASTEL, *Mémoires du comte Horace de Viel Castel sur le règne de Napoléon III (1851-1864)*, publiés d'après le manuscrit original [...] de l'auteur, avec une préface par L. Léouzon Le Duc, 6 voll., Paris, chez tous les libraires, 1883-84.

\* \* \*

### 3.4 Raccolte di documenti ufficiali

*Les constitutions de la France depuis 1789*, présentation par J. Godechot, Paris, Flammarion, 1993.

*La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par S. Rials, Paris, Hachette, 1989.

*Les déclarations des droits de l'homme. Du débat 1789-1793 au préambule de 1946*, textes préparés et annotés par L. Jaume, Paris, Flammarion, 1989.

*Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora e R. Simionati, vol. II: *Gregorio XVI, Pio IX, 1831-1878*, Bologna, EDB, 1996.

M.-N.-S. GUILLON, *Collection générale des brefs et instructions de Notre Très-Saint Père le pape Pie VI, relatifs à la révolution française*, 2 voll., Paris, chez Le Clère, 1798.

*Lois, décrets et règlements relatifs à l'administration des Cultes [1851-53]*, Paris, A. Durand, 1854.

*Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima: Acta exhibens quae ad Ecclesiam universam spectant*, 5 voll., Romae, Ex typographia bonarum artium, 1854-71.

A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800*, 2 voll., Paris, Firmin Didot frères, fils et C<sup>ie</sup>, 1857-58.

### 3.5 Discorsi, rapporti e atti parlamentari

*Annales du Sénat et du Corps législatif*. 1862, Paris, Administration du «Moniteur universel», 1862, vol. II.

*Annales du Sénat et du Corps législatif*. 1865, idem, 1865, vol. I.

*Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, imprimé [...] sous la dir. de J. Mavidal, E. Laurent et E. Clavel, 1<sup>ère</sup> série (1789 à 1799), vol. VIII, Paris, P. Dupont, 1875.

P.-A. BERRYER, *Œuvres de Berryer. Discours parlementaires*, vol. V, Paris, Didier, 1875.

L. N. BONAPARTE [NAPOLÉON III], *Discours, messages, lettres et proclamations de S. M. Napoléon III, empereur des Français, 1849-1861*, Paris-Mirecourt, Humbert, 1861.

PH.-J.-B. BUCHEZ, P.-C. ROUX, *Histoire parlementaire de la révolution française, ou journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815 [...]*, 40 voll., Paris, Paulin, 1834-38.

A. DE MUN, *Discours du comte Albert de Mun, député du Morbihan, accompagnés de notices par Ch. G. de Grandmaison*, vol. II: *Discours politiques*, Paris, C. Poussielgue, 1888.

*Recueil des documents relatifs aux séances des Etats généraux, mai-juin 1789*, sous la dir. de G. Lefebvre, vol. I/2: *La séance du 23 juin*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1962.

*Révision de la constitution. Discours prononcés pour ou contre cette question, qui intéresse toute la France*, Paris, P.-H. Krabbe, 1851.

A. THIERS, *Discours sur les principes de 1789, prononcé le 26 février au Corps législatif dans la discussion de l'adresse*, Paris, Cosse, Marchal et C<sup>ie</sup>, 1866.

A. DE TOCQUEVILLE, *Rapport fait par M. de Tocqueville, au nom de la Commission chargée d'examiner les propositions sur la révision de la Constitution [1851]*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. III.3: *Ecrits et discours politiques*, texte établi et annoté par A. Jardin, Paris, Gallimard, 1990, pp. 444-5.

\* \* \*

### 3.6 Scritti episcopali

J. M. J. BAILLÈS, *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon sur l'Index des livres prohibés*, Paris, J. Lecoffre, 1852.

\_\_\_\_\_, *La congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Paris, V<sup>ve</sup> Poussielgue et fils, 1866.

P.-F.-M. CRUICE, *De l'accord de la religion et de la liberté. Réponse aux accusations d'intolérance et d'immobilité portées contre l'Eglise et le Saint-Siège*, Paris, R. Ruffet, 1863.

- J.-M. DONEY, *Lettres et mandements de Mgr l'évêque de Montauban, 1844-61*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1861.
- F. DONNET, *Instructions pastorales, mandements, lettres et discours de S. E. le cardinal-archevêque de Bordeaux*, vol. II, Bordeaux, G. Gounouilhou – Paris, Sagney-Bary – Lyon, Perisse, 1855.
- F. DUPANLOUP, *De la pacification religieuse. Quelle est l'origine des querelles actuelles? Quelle en peut être l'issue?*, Paris, J. Lecoffre, 1845.
- \_\_\_\_\_, *Défense de la liberté de l'Eglise*, 2 voll., Paris, R. Ruffet – Lyon, Perisse frères, 1861.
- \_\_\_\_\_, *Lettre de Mgr l'évêque d'Orléans à un membre de l'Académie de Sainte-Croix, sur les études qui peuvent convenir aux loisirs d'un homme du monde*, Paris, Ch. Douniol, 1863.
- \_\_\_\_\_, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, Ch. Douniol, 1865.
- \_\_\_\_\_, *Oraison funèbre du général de LaMoricère, prononcée dans la cathédrale de Nantes, le mardi 17 octobre 1865*, Paris, Ch. Douniol – Orléans, A. Blanchard, 1865.
- Faculté de théologie de Paris. *Ouverture des cours, le 7 décembre 1863. Discours de M. l'abbé Hugonin. Rapport de Mgr l'évêque de Sura. Allocution de Mgr l'archevêque de Paris*, Paris, J. Delalain, 1864.
- CH.-E. FREPPEL, *Œuvres de Mgr Freppel, évêque d'Angers*, vol. I, Paris, A. Jouby et Roger, 1882.
- \_\_\_\_\_, *La révolution française, à propos du centenaire de 1789*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1889.
- PH.-O. GERBET, *La papauté, en réponse à l'écrit intitulé le Pape et le Congrès*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1860.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres de Mgr Gerbet, évêque de Perpignan. 1<sup>ère</sup> série. Mandements et instructions pastorales*, 2 voll., Paris, Tolra, 1876.
- TH. GOUSSET, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio*, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1832.
- \_\_\_\_\_, *Exposition des principes du droit canonique*, Paris, J. Lecoffre, 1859.
- L'encyclique et l'épiscopat français. Recueil complet contenant l'encyclique et le Syllabus, les réponses, lettres, circulaires, instructions pastorales et mandements de NN. SS. les archevêques et évêques et autres documents authentiques pour servir à l'histoire contemporaine de l'Eglise*, Paris, Gauguier et Pougeois, 1865.
- L'encyclique et les évêques de France. Recueil complet des lettres, lettres-circulaires, instructions pastorales et mandements de NN. SS. les archevêques et les évêques de France*, Paris, E. Dentu, 1865.
- C.-G. DE LA LUZERNE, *Œuvres complètes du cardinal de La Luzerne*, précédées d'une préface biographique et critique, 6 voll., Petit-Montrouge, J.-P. Migne, 1855-56.
- H. E. MANNING, *The Œcumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff. A Pastoral Letter to the Clergy*, London, Longmans, Green and Co., 1869.

H. MARET, *L'Eglise et l'Etat. Cours de Sorbonne inédit (1850-51)*, introduction et présentation de C. Bressolette, Paris, Beauchesne, 1979.

\_\_\_\_\_, *Discours sur la situation de l'Eglise, prononcé dans l'église de la Sorbonne, le 6 janvier 1862*, Paris, J. Delalain, 1862.

P.-L. PARISIS, *Des tendances. Que demande l'Eglise? – Que veut l'Etat?*, Paris, A. Sirou, 1845.

\_\_\_\_\_, *De la question liturgique*, Paris, A. Sirou – J. Lecoffre, 1846.

\_\_\_\_\_, *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques ou accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes*, Paris, J. Lecoffre – A. Sirou, 1847.

\_\_\_\_\_, *La démocratie devant l'enseignement catholique. Cas de conscience. Seconde série*, Paris, J. Lecoffre, 1849.

\_\_\_\_\_, *Discours de Mgr Parisis prononcés avant la distribution des prix de son petit séminaire*, Châtillon-sur-Seine, s.n., 1850.

\_\_\_\_\_, *Tradition et raison*, Paris, J. Lecoffre, 1858.

\_\_\_\_\_, *Cas de conscience sur les libertés publiques*, Paris, J. Lecoffre, 1865.

L.-E. PIE, *Œuvres de Mgr l'évêque de Poitiers*, voll. III-V, Paris, H. Oudin et C<sup>ie</sup>, 1883-84.

L.-A. DE SALINIS, *Mandements, instructions pastorales et discours divers de Mgr de Salinis*, recueillis et publiés par M. l'abbé Duval, Amiens, Lenoël-Hérouart, 1856.

\_\_\_\_\_, *Réponse à quelques questions sur le pouvoir temporel du pape*, Auch, E. Falières, 1860.

M.-D.-A. SIBOUR, *Second mandement pour développer et confirmer le décret du concile de Paris contre les erreurs qui renversent les fondements de la justice et de la charité (idée de la charité chrétienne)*, Paris, A. Le Clère et C<sup>ie</sup>, 1852.

\* \* \*

### 3.7 Publicistica

Sotto questa generica dicitura s'intendono raccogliere tutte le pubblicazioni non altrimenti specificate (libri, discorsi, opuscoli, pamphlet...) di cui ci si è serviti nel corso della ricerca.

E. ANSAULT, *M. Venillot et les évêques de France au Concile*, Paris, E. Dentu, 1869.

F. ARNAUD (DE L'ARIÈGE), *L'Italie*, 2 voll., Paris, Pagnerre, 1864.

\_\_\_\_\_, *La révolution et l'Eglise*, 2 voll., Bruxelles-Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et C<sup>ie</sup>, 1869.

- \_\_\_\_\_, *La révolution de 1869*, Paris, A. Le Chevalier, 1869.
- J. BALMES, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, 3 voll., Paris, Debécourt, 1842-44.
- A. BILLAULT, *Œuvres de Billault*, précédées d'une notice biographique [par A. Huet], 2 voll., Paris, Imprimerie impériale, 1865.
- A. BLANC DE SAINT-BONNET, *De la restauration française. Mémoire présenté au clergé et à l'aristocratie*, Paris, L. Hervé, 1851.
- \_\_\_\_\_, *Restauration française*, nouvelle éd., Tournai, Casterman – Paris, P. M. Laroche – Leipzig, L.-A. Kittler, 1872.
- L. N. BONAPARTE [NAPOLÉON III], *Des idées napoléoniennes*, Paris, Paulin, 1839.
- \_\_\_\_\_, *L'idée napoléonienne* [1840], in *Œuvres de Napoléon III*, vol. I, Paris, H. Plon, 1856, pp. 1-13.
- F. BRETTE, *Les principes de 89. Conférences sur la vie sociale*, Paris, Gaume et C<sup>ie</sup>, 1889.
- L. CAPELLE, *Les deux éditions des «Principes de 89 par M. l'abbé Godard». Etude comparée* [1873], in *Société littéraire de l'Université catholique de Louvain. Choix de mémoires*, vol. XII, Louvain, Ch. Peeters, 1877, pp. 149-81.
- L. DE CARNÉ, *Etudes sur les fondateurs de l'unité nationale en France*, 2 voll., Paris, Sagnier et Bray, 1848.
- \_\_\_\_\_, *L'Europe et le Second Empire*, Paris, Douniol, 1865.
- V. DE CLAYE, *L'Eglise et la révolution dans leurs rapports avec la civilisation moderne*, Paris, Douniol, 1868.
- \_\_\_\_\_, *La liberté, les principes de 89 et l'infailibilité du pape*, Paris, Poussielgue frères, 1870.
- [J. COGNAT], *L'Univers jugé par lui-même, ou études et documents sur le journal L'Univers de 1845 à 1855*, Paris, E. Dentu, 1856.
- J.-B.-V. COQUILLE, *Les légistes, leur influence politique et religieuse*, Paris, Durand, 1863.
- \_\_\_\_\_, *Politique chrétienne*, Paris, V. Palmé, 1868.
- J. CRÉTINEAU-JOLY, *L'Eglise romaine en face de la révolution*, 2 voll., Paris, H. Plon, 1859.
- La Curia romana e i gesuiti. Nuovi scritti del cardinale D'Andrea, di mons. F. Liverani, e del canonico E. Reali*, Firenze, G. Barbera, 1861.
- J. DONOSO CORTÉS, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Paris, aux bureaux de la Bibliothèque nouvelle, 1851.
- \_\_\_\_\_, *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, Brescia, Morcelliana, 1964.

C.-J. DRIoux, *Précis de l'histoire du moyen âge, depuis l'invasion des barbares jusqu'à la prise de Constantinople par le Turcs Ottomans*, Paris, Belin-Mandar, 1844.

J. DROZ, *Histoire du règne de Louis XVI pendant les années où l'on pouvait prévenir ou diriger la révolution française*, 3 voll., Paris, J. Renouard, 1839-42.

A. DU BOYS, *Des principes de la révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*, Lyon, J. B. Pélagaud et C<sup>ie</sup>, 1851; idem, 1852<sup>2</sup>; idem, 1854<sup>3</sup>.

\_\_\_\_\_, *Dei principî della rivoluzione francese considerati come principî generatori del socialismo e del comunismo*, versione dal francese con note ed analisi illustrativa dell'avvocato Giuseppe Giuliani, Macerata, Tip. di Alessandro Mancini, 1857.

J. A. DMOWSKI, *Institutiones philosophiae*, 3 voll., Romae, typis Ioannis Baptistae Marini et socii, 1840.

*L'encyclique du 8 décembre et la liberté. Adresse aux évêques*, Paris, E. Dentu, 1865.

A. DE FALLOUX, *Le parti catholique. Ce qu'il a été, ce qu'il est devenu*, Paris, A. Bray, 1856.

\_\_\_\_\_, *Le parti catholique. Ce qu'il a été, ce qu'il est devenu*, deuxième édition précédée d'une préface et suivie de notes, Paris, A. Bray, 1856.

\_\_\_\_\_, *Discours et mélanges politiques*, Paris, E. Plon, 1882.

\_\_\_\_\_, *Etudes et souvenirs*, Paris, E. Perrin, 1885.

L. DE GAILLARD, *Nicolas Bergasse, publiciste, avocat au Parlement de Paris, député de Lyon à l'Assemblée constituante. Discours de réception prononcé en séance publique de l'Académie de Lyon, le 8 avril 1862*, Lyon, Girardin et Josserand, 1862.

H. GAULTIER DE CLAUBRY, *L'Univers en présence de lui-même*, Paris, De Soye et Bouchet, 1856.

J.-J. GAUME, *La révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 12 voll., Paris, Gaume frères, 1856-59.

[L. N. GODARD], *Lettre d'un catholique aux bourgeois philosophes, sur l'état présent*, Chaumont, Ch. Cavaniol, 1849.

L.-N. GODARD, *Le cardinal de la Luzerne, sa vie et ses ouvrages*, Chaumont, Ch. Cavaniol, 1856.

\_\_\_\_\_, *La nouvelle Eglise d'Afrique. Introduction aux Œuvres de Mgr Pary, évêque d'Alger*, Paris, V<sup>ve</sup> Poussielgue-Rusand, 1858.

\_\_\_\_\_, *Le Maroc. Notes d'un voyageur (1858-1859)*, Alger, s.n., 1859.

\_\_\_\_\_, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, Paris, Lecoffre, 1861; seconda edizione, «revue et corrigée», idem, 1863.

\_\_\_\_\_, *Jean d'Andrea, ministre des finances et des affaires ecclésiastiques des Deux-Siciles*, Paris, V. Palmé, 1863.

- E. GRANDCLAUDE, *Les principes de 89 et le Concile*, Paris, E. Lethielleux, 1870.
- A. GRATRY, *Séance de l'Académie française du 26 mars 1868. Discours de réception de M. l'abbé Gratry. Réponse de M. Vitet*, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1868.
- \_\_\_\_\_, *La morale et la loi de l'histoire*, 2 voll., Paris, Douniol-Lecoffre, 1868.
- P. GUÉRANGER, *Essais sur le naturalisme contemporain. M. le prince A. de Broglie, historien de l'Eglise*, Paris, Julien, Lanier, Cornard et C<sup>ie</sup>, 1858 [poi riedito in ID., *Jésus-Christ roi de l'histoire*, Saint-Macaire, Association Saint-Jérôme, 2005].
- \_\_\_\_\_, *De la monarchie pontificale. A propos du livre de Mgr l'évêque de Sura*, Paris, V. Palmé, 1870.
- F. GUIZOT, *Discours de M. Guizot, en réponse au discours prononcé par M. le comte de Montalembert pour sa réception à l'Académie française, le 5 février 1852*, Paris, Didier, 1852.
- \_\_\_\_\_, *L'Eglise et la société chrétiennes en 1861*, Paris, Lévy frères, 1861.
- \_\_\_\_\_, *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, 2<sup>e</sup> série, Paris, Michel Lévy frères, 1866.
- \_\_\_\_\_, *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, 3<sup>e</sup> série, Paris, Michel Lévy frères, 1868.
- A. DE JOUFFROY, *Dictionnaire des erreurs sociales, ou Recueil de tous les systèmes qui ont troublé la société depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours*, Petit-Montrouge, J.-P. Migne, 1852.
- E. KELLER, *Histoire de France*, 2 voll., Paris, Ch. Douniol, 1859.
- \_\_\_\_\_, *L'encyclique et les libertes de l'Eglise gallicane*, Paris, Ch. Douniol, 1860.
- \_\_\_\_\_, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou L'Eglise, l'Etat et la liberté*, Paris, V<sup>ve</sup> Poussielgue et fils, 1865 [riedito nel 1866, senza modifiche].
- \_\_\_\_\_, *Kirche, Staat und Freiheit, oder, Die Encyclica vom 8. December 1864 und die Prinzipien von 1789*, vom Verfasser autorisierte deutsche Übersetzung nach der zweiten Auflage des Originals, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1866.
- \_\_\_\_\_, *Le général de La Moricière, sa vie militaire, politique et religieuse*, 2 voll., Paris, J. Du-maine – Poussielgue frères, 1874.
- \_\_\_\_\_, *Les Syllabus de Pie IX et Pie X et les principes de 1789, ou L'Eglise, l'Etat et la liberté*, troisième édition, Paris, P. Lethielleux, 1909.
- E. DE KERCKHOVE, *L'encyclique. Y a-t-il encore des catholiques-libéraux?*, Bruxelles, Impr. Bauvais et C<sup>ie</sup>, 1865.
- H. LACORDAIRE, *Discours sur la loi de l'histoire, prononcé dans la séance publique de l'Assemblée de législation de Toulouse, le 2 juillet 1854*, in *Œuvres du R. P. Henri-Dominique Lacordaire*, vol. VII, Paris, Poussielgue frères, 1872, pp. 263-99.

- \_\_\_\_\_, *De la liberté de l'Italie et de l'Eglise*, Paris, V<sup>ve</sup> Poussielgue-Rusand, 1860.
- \_\_\_\_\_, *Sermons, instructions et allocutions du R. P. Henri-Dominique Lacordaire (notices, textes, fragments, analyses)*, 3 voll., Paris, Poussielgue, 1884-88.
- F.-J. LAFERRIÈRE, *Histoire du droit français*, 2 voll., Paris, Joubert, 1838.
- \_\_\_\_\_, *Histoire des principes, des institutions et des lois, pendant la révolution française, depuis 1789 jusqu'à 1804*, 2<sup>e</sup> édition augmentée d'une introduction, Paris, Cotillon, 1851-52.
- L. DE LA RALLAYE, *Le libéralisme jugé par la Civiltà Cattolica, analyse et traduction de la revue romaine*, Paris, Etienne Giraud, 1864.
- J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France* [1797], éd. critique, texte établi, présenté et annoté par J.-L. Darcel, Genève, Slatkine, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*, précédés d'une notice biographique par son fils le comte R. de Maistre, 2 voll., Paris, A. Vaton, 1851.
- C. DE MEAUX, *La révolution et l'Empire 1789-1815. Etude d'histoire politique*, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1867.
- A. DE METZ-NOBLAT, *L'Eglise et l'Etat. Morceaux divers*, Paris, Ch. Douniol, 1867.
- CH. DE MONTALEMBERT, *Discours prononcé par M. le comte de Montalembert à l'Académie française, en venant prendre séance à la place de M. Droz, le 5 février 1852*, Paris, Sagnier et Bray, 1852.
- \_\_\_\_\_, *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. le comte de Montalembert, le 5 février 1852*, Paris, Firmin-Didot, 1852.
- \_\_\_\_\_, *Le père Lacordaire*, Paris, Ch. Douniol, 1862.
- \_\_\_\_\_, *L'Eglise libre dans l'Etat libre* [1863], précédé *Des intérêts catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle* [1852], textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Paris, Cerf, 2010.
- J. MOREL, *Inquisition et libéralisme. Avis doctrinal soumis à MM. Louis Veuillot, Albert Du Boys et le comte de Falloux*, Angers, Cosniet et Lachèse, 1857 [ma 1858].
- \_\_\_\_\_, *Les catholiques libéraux*, Paris, Giraud, 1864.
- \_\_\_\_\_, *Incartades libérales de quelques auteurs catholiques, laïques, prêtres, religieux, signalés au Concile Œcuménique*, Paris, V. Palmé, 1869.
- \_\_\_\_\_, *Somme contre le catholicisme libéral*, 2 voll., Paris, V. Palmé, 1876.
- \_\_\_\_\_, *M. de Mun et M. de Falloux*, Paris, R. Haton, 1879.
- F. NARDI, *Il cristianesimo causa primaria della moderna civiltà. Discorso inaugurale letto nella grand'aula dell'I. R. Università di Padova nel giorno 3 novembre nell'apertura solenne degli studi*, Padova, Penada, 1846.



- \_\_\_\_\_, *A Giuseppe Mazzini. Lettera del professor Nardi in risposta alla sua lettera a Pio IX*, Venezia, dal libraio Pietro Milesi al Ponte di S. Moisè, 1848.
- \_\_\_\_\_, *Sul danaro di S. Pietro. Discorso tenuto il 6 agosto [1861] nella Basilica Eudossiana di S. Pietro in Vincoli*, in ID., *Scritti a difesa della Santa Sede*, Torino, G. Marietti, 1862, pp. 73-103.
- \_\_\_\_\_, *Sui principî dell'Ottantanove. Discorso letto nell'Accademia pontificia di Religione cattolica il 12 giugno 1862*, Roma, Tip. dell'Osservatore romano, 1862.
- \_\_\_\_\_, *Sur les principes de 89. Discours lu à l'Académie pontificale de la Religion catholique le 12 juin 1862*, traduit par M. l'abbé L. Godard, Paris, J. Lecoffre, 1862.
- F. NETTEMENT, *Nouvelle histoire de la révolution de 1789*, 2 voll., Paris, A. Vaton, 1862.
- A. NICOLAS, *L'Etat sans Dieu, mal social de la France*, Paris, Vaton frères, 1872.
- \_\_\_\_\_, *La révolution et l'ordre chrétien*, Paris, E. Vaton, 1873.
- L. DE PONCINS, *Les cahiers de 89, ou les vrais principes libéraux*, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1866.
- \_\_\_\_\_, *Questions du jour. Le vrai 89*, Paris, Librairie de la Société bibliographique, 1872.
- J.-J.-F. POUJOULAT, *Histoire de la révolution française*, 2<sup>e</sup> édition, 2 voll., Tours, A. Mame, 1857 [1848].
- J. DE RAINNEVILLE, *Catholiques tolérants et légitimistes libéraux*, Paris, chez tous les libraires, 1862.
- H. RAMIÈRE, *L'Eglise et la civilisation moderne*, Lyon, Perisse – Paris, R. Ruffet, 1861.
- \_\_\_\_\_, *Les espérances de l'Eglise*, Lyon, Perisse – Paris, R. Ruffet, 1861 [ma 1862].
- \_\_\_\_\_, *Les espérances de l'Eglise*, édition corrigée et précédée d'une lettre écrite au nom de S. S. Pie IX, Paris, R. Ruffet et C<sup>ie</sup>, 1867.
- \_\_\_\_\_, *Les doctrines romaines sur le libéralisme, envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien, et avec les besoins des sociétés modernes*, Paris, Lecoffre, 1870.
- La réforme sociale et le centenaire de la révolution. Travaux du congrès tenu en 1889 par la Société d'économie sociale et les Unions de la paix sociale fondées par F. Le Play, précédés d'une lettre de M. H. Taine et d'une introduction sur les principes de 1789, l'ancien régime et la révolution*, Paris, Bureaux de la Réforme sociale, 1890.
- La révision de la constitution*, Paris, Plon Frères, 1851.
- L. RUPERT, *La liberté moderne jugée par l'Eglise. Encyclique Mirari vos de Grégoire XVI contre l'Avenir. Allocution Jamdudum de Pie IX contre le libéralisme*, Paris, Palmé, 1862.
- J. SAUZAY, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs de 1789 à 1801*, vol. I: *Le schisme*, Besançon, Turbergue, 1867.

- L.-G.-A. DE SEGUR, *La révolution*, Paris, Tolra et Haton, 1861, poi in *Opuscules de Mgr de Ségur*, Lyon-Paris, J.-B. Pélagaud, 1862, vol. II.
- H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, vol. I: *L'ancien régime*, Paris, Hachette, 1876.
- L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, 2 voll., Roma, Tip. della Civiltà cattolica, 1854.
- \_\_\_\_\_, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, opera [...] corretta e accresciuta dall'autore, 2 voll., Roma, Tip. della Civiltà cattolica, 1855.
- A. DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, Paris, Michel Lévy frères, 1856.
- E. TROGAN, *L'équivoque sur la révolution française. Réponse à Mgr Freppel*, Paris, Perrin et C<sup>ie</sup>, 1889.
- G. VENTURA, *Discorso funebre pei morti di Vienna recitato il giorno 27 novembre 1848 nell'insigne chiesa di S. Andrea della Valle*, Roma, Tipografia in via del Sudario, 1848.
- \_\_\_\_\_, *Le pouvoir politique chrétien. Discours prononcés à la chapelle impériale des Tuileries pendant le carême de l'année 1857*, accompagnés de notes, et précédés d'une introduction par L. Veuillot, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1858.
- \_\_\_\_\_, *Essai sur le pouvoir public, ou exposition des lois naturelles de l'ordre social*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1859.
- G. VÉRAN, *La question du dix-neuvième siècle*, Paris, E. Dentu, 1866.
- L. VEUILLLOT, *Le parti catholique. Réponse à M. le comte de Falloux*, Paris, L. Vivès, 1856.
- \_\_\_\_\_, *Le parfum de Rome*, 2 voll., Paris, V. Palmé, 1867 [1862].
- \_\_\_\_\_, *Le guépier italien*, Paris, V. Palmé, 1865.
- \_\_\_\_\_, *L'illusion libérale*, Paris, V. Palmé, 1866 [réédition avec préf. de J. Ploncard d'Assac, Dion-Valmont, Dismas, 1989].
- \_\_\_\_\_, *Paris pendant les deux sièges*, 2 voll., Paris, V. Palmé, 1872<sup>2</sup> [1871].
- \_\_\_\_\_, *Rome pendant le Concile*, 2 voll., Paris, V. Palmé, 1872.
- \_\_\_\_\_, *Mélanges*, in ID., *Œuvres complètes*, 3<sup>e</sup> série, introduction et notes de F. Veuillot, voll. XXVII-XL, Paris, P. Lethielleux, 1933-38.

#### 4. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

##### 4.1 Volumi e saggi relativi a singole personalità

###### **Affre, Denys-Auguste**

R. LIMOUZIN-LAMOTHE, J. LEFLON, *Mgr Denys-Auguste Affre, archevêque de Paris (1793-1848)*, Paris, J. Vrin, 1971.

###### **Alzon, Emmanuel de**

G. BERNOVILLE. *Un promoteur de la renaissance catholique au XIX<sup>e</sup> siècle. Emmanuel d'Alzon, 1810-1880*, Paris, B. Grasset, 1957.

*Emmanuel d'Alzon dans la société et l'Eglise du XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de R. Rémond et E. Poulat, Paris, Centurion, 1982.

J.-M. MAYEUR, *La philosophie politique et sociale du père d'Alzon*, in ID., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, pp. 141-53.

A. SAGE, *Un maître spirituel du XIX<sup>e</sup> siècle. Les étapes de la pensée du P. d'Alzon*, Rome, Maison générale de l'Assomption, 1956.

S. VAILHÉ, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon, vicaire général de Nîmes, fondateur des Augustins de l'Assomption (1810-1880)*, 2 voll., Paris, Maison de la Bonne Presse, 1926-34.

###### **Antonelli, Giacomo**

F. J. COPPA, *Cardinal Giacomo Antonelli and Papal Politics in European Affairs*, Albany, State University of New York Press, 1990.

C. FALCONI, *Il cardinale Antonelli. Vita e carriera del Richelieu italiano nella Chiesa di Pio IX*, Milano, Mondadori, 1983.

A. OMODEO, *Antonelli Giacomo, cardinale*, «RSR», 47 (1960), pp. 319-24.

P. PIRRI, *Il cardinale Antonelli tra il mito e la storia*, «RSCI», 12 (1958), pp. 82-120.

###### **Arnaud, Frédéric (de l'Ariège)**

T. BOUCHET, *Frédéric (dit Arnaud de l'Ariège) Arnaud*, in *Dictionnaire biographique du fouriérisme* [online]: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article427>

G. BOURGIN, *Un homme de 1848: Arnaud de l'Ariège*, «1848. Revue des révolutions contemporaines», 47 (1950), n. 185, pp. 6-13.

E. DESCOLA, *Frédéric Arnaud*, in ID., *L'émancipation départementale*, Paris, E. Maillet, 1869, pp. 75-125.

H. DUCLOS, *Histoire des Ariégeois (comté de Foix et vicomté de Couserans). De l'esprit et de la force intellectuelle et morale dans l'Ariège et les Pyrénées centrales*, vol. IV, Paris, Didier, 1885, pp. 595-639, 660-709, 996-9, e 1008-13.

E. DE PRESSENSÉ, *Un catholique libéral. Arnaud de l'Ariège*, «Revue politique et littéraire. Revue bleue», 14 (1878), pp. 1190-92.

A. SCHWEITZ, *Les parlementaires de la Seine sous la Troisième République*, vol. II: *Dictionnaire biographique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, pp. 28-9.

J. SIGNOREL, *Portraits politiques. Arnaud de l'Ariège (1819-78)*, Nîmes, C. Lacour, 2001 [1901].

### **Baillès, Jacques-Marie-Joseph**

L. DELHOMMEAU, *Un évêque légitimiste sous le Second Empire: Mgr Baillès, évêque de Luçon*, in *L'Histoire des croyants, mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, Paris, s.n., 1989, vol. II, pp. 697-709.

L. HILLÉRITEAU, *Un chapitre de l'histoire du diocèse de Luçon. La démission de Mgr Baillès en 1856*, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Fontenay-le-Comte, Lussaud frères, 1942.

### **Baroche, Pierre Jules**

J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX<sup>e</sup> siècle. Baroche, ministre de Napoléon III, d'après ses papiers inédits*, Paris, F. Alcan, 1936.

### **Berryer, Pierre-Antoine**

C. DE LACOMBE, *Vie de Berryer (d'après des documents inédits)*, 3 voll., Paris, Firmin-Didot, 1894-1895.

E. LECANUET, *Berryer, sa vie et ses œuvres, 1790-1868*, Paris, Bloud et Barral, [1893].

### **Blanc de Saint-Bonnet, Antoine**

M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un grand philosophe et sociologue méconnu: Blanc de Saint-Bonnet*, Paris, Beauchesne, 1949.

G. MATON, *De Joseph de Maistre à Léon Bloy. Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle (1815-1880)*, Lyon, E. Vitte, 1961.

J. RUIZ DE CHASTENET, *Le sens métaphysique de la révolution chez Blanc de Saint-Bonnet*, in *Le livre noir de la révolution française*, sous la dir. de R. Escande, Paris, Cerf, 2008.

### **Bonnechose, Henri-Marie-Gaston**

L. BESSON, *Vie du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen*, 2 voll., Paris, Retaux-Bray, 1887.

### **Bouvier, Jean-Baptiste**

A. SIFFLET, *Les évêques concordataires du Mans*, vol. IV: *Mgr Jean-Baptiste Bouvier*, t. II: 1845-1854, Le Mans, Imprimerie Monnoyer, 1927.

### **Broglie, Albert de**

P. ALLARD, *Le duc de Broglie historien de l'Eglise*, «Le Correspondant», 202 (1901), pp. 464-75.

G. FAGNIEZ, *Le duc de Broglie, 1821-1901*, Paris, Perrin, 1902

A. GRUBB, *The Politics of Pessimism. Albert de Broglie and Conservative Politics in the Early Third Republic*, Newark, University of Delaware Press, 1996.

V. DE PANGE, *Le duc de Broglie et la liberté d'expression sous le Second Empire*, [Paris], Revue de Paris, 1970.

### **Clausel de Montals, Claude-Hippolyte**

E. SEVRIN, *Un évêque militant et gallican au XIX<sup>e</sup> siècle. Mgr Clausel de Montals, évêque de Chartres, 1769-1857*, 2 voll., Paris, J. Vrin, 1955.

### **Cochin, Augustin**

A. DE FALLOUX, *Augustin Cochin*, Paris, Didier, 1875.

C. GIURINTANO, *Riformismo e liberalismo in Augustin Cochin (1823-1872)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, [2007].

\_\_\_\_\_, *Augustin Cochin e il «Correspondant». Scritti sulla "Questione italiana" (1860-62)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2012.

M. GRIFFO, *Augustin Cochin, le società di pensiero e il processo rivoluzionario*, «Il Poliedro», 5 (1988), pp. 77-89.

L. DE LANZAC DE LABORIE, *Augustin Cochin et le «Correspondant». A propos d'une récente publication*, «Le Correspondant», 303 (1926), pp. 690-702.

L. LEFÉBURE, *Augustin Cochin, son action sociale et religieuse*, «Revue des deux mondes», 13 (1903), pp. 274-310.

L. H. WINNIE, *Family Dynasty, Revolutionary Society. The Cochins of Paris, 1750-1922*, Westport-London, Greenwood Press, 2002.

## **Cœur, Pierre-Louis**

A. DAUPHIN, *Les dernières années de la vie de Mgr Pierre-Louis Cœur, évêque de Troyes, d'après des notes, des lettres et des documents intimes*, Troyes, Impr. de Bertrand-Hu, 1865.

E. SOCARD, *Mort et funérailles de Mgr P.-L. Cœur, évêque de Troyes*, Troyes, Bouquot, 1860.

## **Cognat, Joseph**

A. MOSER, *M. Cognat. Sa vie, ses œuvres et ses écrits*, Paris, Bloud et Barral, 1889.

## **Crétineau-Joly, Jacques**

J. BARBEY D'AUREVILLY, *Crétineau-Joly* [1875], in ID., *Les œuvres et les hommes*, vol. XV: *Journalistes et polémistes, chroniqueurs et pamphlétaires*, Genève, Slatkine, 1968 [1895], pp. 247-62.

G. CASTELLA, *Comment fut composée l'Histoire du Sonderbund de Crétineau-Joly (1850)*, in *Mélanges offerts à M. Marcel Godet*, Neuchâtel, P. Attinger, 1937, pp. 201-16.

J.-C. DROUIN, *La thèse du complot chez Crétineau-Joly, un publiciste légitimiste et catholique*, in *Le complot*, «Politica hermetica», 6 (1992), pp. 102-18.

J. KRUMENACKER, *Crétineau-Joly, Jacques*, in *Les sciences religieuses. Le XIX<sup>e</sup> siècle, 1800-1914*, sous la dir. de F. Laplanche [*Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 9], Paris, Beauchesne, 1996, pp. 168-70.

R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Crétineau-Joly*, in DBF, 9 (1961), coll. 1234-35.

U. MAYNARD, *Jacques Crétineau-Joly, sa vie politique, religieuse et littéraire*, d'après ses mémoires, sa correspondance et autres documents inédits, Paris, Firmin-Didot et C<sup>ie</sup>, 1875.

## **Curci, Carlo Maria**

P. CARUSI, *Qualche osservazione su alcune lettere di Carlo Maria Curci*, «RSR», 83 (1996), pp. 339-76.

G. DE ROSA, *La Civiltà cattolica e Carlo Maria Curci*, «Rassegna di politica e di storia», 9 (1963), pp. 6-13.

G. MARTINA, *Curci, Carlo Maria*, in DBI, 31 (1985), pp. 417-22.

G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Roma, Edizioni «La Civiltà Cattolica», 1986.

\_\_\_\_\_, *Carlo Maria Curci, il fondatore della «Civiltà cattolica»*, Roma, Studium, 1988.

C. PICCIRILLO, *Le «idee nuove» del padre Curci sulla questione romana*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, a cura di R. Aubert, A. M. Ghisalberti, E. Passerin d'Entrèves, Padova, Antenore, 1962, vol. II, pp. 607-57.

### **Darboy, Georges**

E. AMBROISE, *Notes sur Mgr Darboy d'après sa correspondance et ses papiers intimes*, 4 fascicoli, Nancy 1924.

J.-O. BOUDON, *Une promotion épiscopale sous le Second Empire: l'abbé Darboy à l'assaut de Paris*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 39 (1992), pp. 465-82.

\_\_\_\_\_, *Mgr Darboy (1813-1871), archevêque de Paris entre Pie IX et Napoléon III*, Paris, Cerf, 2011.

J.-C. DIDIER, *Rapports de Mgr Darboy avec le cardinal Morlot et quelques autres Langrois*, «Bulletin de la société historique et archéologique de Langres», 16 (1972), pp. 173-86.

J.-A. FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy, archevêque de Paris*, Paris, Poussielgue, 1889.

J. GADILLE, *Georges Darboy, archevêque de Paris*, in *Mélanges offerts à M. le doyen André Latreille*, Lyon, Audin, 1972, pp. 187-97.

J. MARTIN, *Pourquoi Mgr Darboy ne fut jamais cardinal*, «Etudes» 335, (1971), n. 5, pp. 609-23.

\_\_\_\_\_, *Pio IX e Monsignor Darboy, in base a documenti d'archivio in parte inediti*, «Pio IX», 1 (1972), pp. 363-95.

*Mgr Darboy et le Saint-Siège. Documents inédits*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», 12 (1907), pp. 240-81.

A. PIERRON, *Mgr Darboy. Esquisses familières*, Paris, Laplace, Sanchez et C<sup>ie</sup>, 1872.

*La vérité sur Mgr Darboy. Etude précédée d'une lettre à S. E. le cardinal Foulon, archevêque de Lyon*, Gien, P. Pigelet, 1889.

### **Dechamps, Adolphe**

E. DE MOREAU, *Un frère d'armes de Montalembert, Adolphe Dechamps (1807-1875)*, Bruxelles, A. Dewit, 1911.

### **Döllinger, Ignaz von**

F. X. BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger, 1799-1890, in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1997.

*Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers*, hrsg. von G. Denzler und E. L. Grasmück, München,ewel, 1990.

I. W. GRAF, *Ignaz von Döllinger (1799-1890)*, in *Münchener Historiker zwischen Politik und Wissenschaft. 150 Jahre Historisches Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität*, hrsg. von K. Weigand, München, H. Utz, 2010, pp. 57-78.

*Ignaz von Döllinger (1799-1890). Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident. Aus Anlass seines 200. Geburtstags*, hrsg. von M. Weitlauff, «Münchener theologische Zeitschrift», 50 (1999), pp. 306-95.

S. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, 1823-1871*, München, Beck, 1955.

### **Doney, Jean-Marie**

L. BESSON, *Eloge de Mgr Jean-Marie Doney, évêque de Montauban*, «Procès-verbaux et mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Besançon et de Franche-Comté», 1876-77, pp. 1-27.

### **Donoso Cortés, Juan**

J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés. Théologien de l'histoire et prophète*, Paris, Beauchesne, 1956.

J. T. GRAHAM, *Donoso Cortés. Utopian Romanticist and Political Realist*, Columbia, University of Missouri press, 1974.

F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona, Eunate, 1997.

### **Dreux-Brézé, Pierre Simon de**

P. PELLETIER, *Pierre Simon de Dreux-Brézé, évêque de Moulins (1850-1893)*, éd. par D. Moulinet, Charroux-en-Bourbonnais, Ed. des «Cahiers bourbonnais», 1994.

### **Du Boys, Albert**

P. DADOLLE, *Albert Du Boys, notice biographique*, Lyon, E. Vitte, 1892.

J. GADILLE, *Albert Du Boys, ses "Souvenirs du Concile du Vatican, 1869-1870". L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I*, Louvain, Bureaux de la «RHE», 1968.

B. JACQUIER, *Jalons pour une chronique grenobloise. Du coup d'Etat au chemin de fer. Décembre 1851 – Juillet 1857*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1998, pp. 27-36.

### **Dupanloup, Félix**

R. AUBERT, *Mgr Dupanloup et le Syllabus*, «RHE», 51 (1956), pp. 79-142, 471-512 e 837-915.



- \_\_\_\_\_, *Dupanloup, Félix*, in DHGE, 14 (1960), coll. 1070-122.
- \_\_\_\_\_, *Mgr Dupanloup au début du Concile du Vatican*, in *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1961, pp. 96-117.
- A. DE FALLLOUX, *L'évêque d'Orléans [Mgr Dupanloup]*, Paris, Didier, 1879.
- E. JARNO, *Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Ketteler und Dupanloup, nach unveröffentlichten Dokumenten aus der Nationalbibliothek und dem Nationalarchiv Paris*, in *Jahrbuch für Bistum Mainz*, vol. V, Mainz, 1950, pp. 442-54.
- F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, 3 voll., Paris, Poussielgue, 1883-84.
- C. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup (1849-1878). Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_, *La diocèse d'Orléans au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sirey, 1964.
- J.-M. MAYEUR, *Mgr Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874*, «Revue d'histoire de la spiritualité», 48 (1972), pp. 193-204.
- U. MAYNARD, *Mgr Dupanloup et M. Lagrange son historien*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1884 [in polemica con la biografia di Lagrange].
- Mgr Dupanloup et les problèmes politiques de son temps*. Actes du colloque d'Orléans, 17-18 novembre 1978, «Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais», n. hors-série (1980).
- M. R. O'CONNELL, *Ultramontanism and Dupanloup. The Compromise of 1865*, «Church History», 53 (1984), pp. 200-17.
- V. PELLETIER, *Mgr Dupanloup. Episode de l'histoire contemporaine, 1845-1875*, Paris, Haton, 1876.

### Falloux, Alfred de

- A. DE CASTELLANE, *Essais de psychologie politique. Le comte de Falloux*, «La Nouvelle revue», 52 (1888), pp. 54-83.
- G. GOBBI, *Le comte de Falloux 1811-1886. Entre Eglise et monarchie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- CH. DE MAZADE, *Les illusions et les mécomptes d'un royaliste. Le comte de Falloux*, «Revue des deux mondes», 116 (1893), pp. 481-515 e 721-63.
- J.-L. ORMIÈRES, *Falloux et les catholiques libéraux (1848-83)*, in *Catholiques entre monarchie et république. Mgr Freppel en son temps, 1792-1892-1992*. Actes du colloque de l'Université catholique de l'Ouest, Angers, 23-25 septembre 1992, publiés sous la responsabilité de B. Plonger, Paris, Letouzey et Ané, 1995, pp. 25-36.

R. RANCŒUR, *Falloux et Dom Guéranger*, in *Missions et démarches de la critique. Mélanges offerts au professeur J. A. Vier*, Paris, Klincksieck, 1973, pp. 297-312.

\_\_\_\_\_, *Falloux de 1835 à 1848*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque international d'histoire religieuse, Grenoble, 30 septembre – 3 octobre 1971, sous la dir. de J. Gadille, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1974, pp. 307-36.

\_\_\_\_\_, *Un académicien angevin au XIX<sup>e</sup> siècle: le comte de Falloux*, in *Les Angevins de la littérature*. Actes du colloque, 14-16 décembre 1978, Angers, Presses de l'Université, 1979, pp. 251-74.

E. VEUILLLOT, *Le comte de Falloux et ses mémoires*, Paris, V. Palmé, 1888.

### **Fèvre, Justin**

J.-P. CHAUMONT, *Le mouvement ultramontain en France, en Belgique et au Canada au XIX<sup>e</sup> siècle. Mgr Justin Fèvre (1829-1907), polémiste anti-libéral*, 3 voll., thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 1991.

\_\_\_\_\_, *Silence ou publicité? La presse haut-marnaise, parisienne et française face aux polémiques de Mgr Justin Fèvre (1829-1907)*, «Les Cahiers haut-marnais», 220-21 (2000), pp. 97-114.

J. FÈVRE, *Mgr Justin Fèvre par lui-même*, «Revue du monde catholique», 171 (1907), pp. 641-73.

*Mgr Justin Fèvre*, «Le Clergé contemporain», 11, Paris, Société des revues indépendantes, 1896.

A. SAVAETE, *Mélange. Un caractère*, «Revue du monde catholique», 164 (1905), pp. 149-54 e 461-75.

### **Foisset, Théophile**

H. BEAUNE, *M. Th. Foisset. Notice biographique*, Dijon, Lamarche, 1874.

H. BOISSARD, *Théophile Foisset*, Paris, E. Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1891.

F. KAUCISVILI MELZI D'ERIL, *Théophile Foisset viaggiatore in Italia e la sua corrispondenza con l'ultimo Pellico*, in *Dalla forma allo spirito. Scritti in onore di Nina Kauchtschischwili*, a cura di R. Casari, U. Persi e G. P. Piretto, Milano, Guerini e associati, 1989, pp. 229-54.

S. MILBACH, *La gestation d'un libéralisme catholique: l'itinéraire de Théophile Foisset sous la Restauration*, «Annales de Bourgogne», 70 (1998), pp. 91-130.

### **Forbin d'Oppède, Roselyne**

N. CADÈNE, *Une historienne à l'œuvre: la marquise de Forbin d'Oppède (1822-1884)*, in *Histoire(s), mémoire(s) et Europe. Hommage au professeur Charles-Olivier Carbonell*, sous la dir. de Ch. Amalvi, Toulouse, Privat, 2002, pp. 113-23.

C. GIURINTANO, *Temi politici e religiosi in Roselyne Forbin d'Oppède (1822-1884)*, in *Percorsi dell'Humanum. Studi in onore di Francesco Conigliaro*, a cura di G. Barbaccia, S. Muscolino e C. Scordato, Palermo, Carlo Saladino Editore, 2015, pp. 395-430.

\_\_\_\_\_, *Roselyne Forbin d'Oppède: politica, democrazia e religione nel dibattito legitimista francese della seconda metà del XIX secolo*, in *La democrazia in Europa: due secoli di dibattito politico, Studi in memoria di Salvo Mastellone*, «Il Pensiero politico», 48 (2015), pp. 179-92.

J.-R. PALANQUE, *Le cercle de Mme de Forbin et le premier Concile du Vatican*, «RHEF», 145 (1962), pp. 54-79.

\_\_\_\_\_, *Montalembert et la marquise de Forbin d'Oppède*, «RHEF», 56 (1970), pp. 115-30.

A. DE SÉGUR, *La marquise de Forbin d'Oppède*, «Le Correspondant», 102 (1885), pp. 57-81, 512-41.

### **Fortoul, Hyppolite**

P. RAPHAEL, M. GONTARD, *Hippolyte Fortoul, 1851-1856. Un ministre de l'Instruction publique sous l'Empire autoritaire*, Paris, PUF, 1975.

### **Freppel, Charles-Emile**

J.-O. BOUDON, *Le parcours de Mgr Freppel avant son élection au siège d'Angers*, in *Catholiques entre monarchie et république* cit., pp. 81-94.

J.-C. MARTIN, *Mgr Freppel et la révolution française*, «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 102 (1995), pp. 75-88, pubblicato anche, in versione leggermente ridotta, in *Catholiques entre monarchie et république* cit., pp. 111-22.

C. MULLER, *Mgr Freppel et "sa chère Alsace" (1870-1891)*, in *Catholiques entre monarchie et république* cit., pp. 95-110.

F. PASCAL, *Mgr Freppel, 1820-1891*, 2 voll., Saint-Perres-lès-Vaude, Ed. de la Contre-réforme catholique, 1999-2002.

E. TERRIEN, *Mgr Freppel, sa vie, ses ouvrages, son influence et son temps d'après des documents inconnus et inédits, 1827-1891*, 2 voll., Angers, chez l'auteur, 1931-32.

### **Gaillard, Léopold de**

J. GADILLE, *Gaillard, Léopold de*, in DHGE, 19 (1981), coll. 680-1.

P. GOURINARD, *Trois penseurs legitimistes vauclusiens: Gustave de Bernardi, Léopold de Gaillard et Armand de Pontmartin*, in *Actes Augustin Cochin. Contre-révolution et ordre naturel à l'époque contemporaine*, Paris, Editions de la Nouvelle aurore, 1976, pp. 117-33.

\_\_\_\_\_, *Les royalistes français devant la France dans le monde (1820-1859)*, Nîmes, C. Lacour, 1992, pp. 202ss.

### **Garibaldi, Antonio**

P. DROULERS, *La nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de juillet*, in *Saggi storici intorno al papato dei professori della facoltà di Storia ecclesiastica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1959, pp. 401-63.

J.-P. MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis Philippe, 1830-1848. Contribution à l'histoire de la diplomatie pontificale au XIX<sup>e</sup> siècle, d'après les correspondances diplomatiques et divers documents inédits des archives secrètes vaticane*, Paris, Beauchesne, 1949, pp. 75-268.

P. POUPARD, *Garibaldi, Antonio*, in DHGE, 19 (1981), coll. 1268-71.

### **Gaultier, Olivier-Marie-Mathurin**

[V. DAUVIN], *Notice sur le R. P. Gaultier, assistant général de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie*, Paris, Le Clère, 1869.

X. DE MONTCLOS, *Gaultier, Olivier-Marie-Mathurin*, in DHGE, 20 (1984), col. 62.

B. NOËL, *Mathurin Gaultier, ami de Jacques-Paul Migne et la lutte contre les idées gallicanes*, in *Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque, Saint-Flour, 7-8 juillet 1975*, éd. par A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 119-43 [riedito con modifichie in *Claude-François Poullart Des Places et les spiritains. De la fondation en 1703 à la restauration par Libermann en 1848*, sous la dir. de P. Coulon, Paris, Karthala, 2009, pp. 563-87].

### **Gaume, Jean-Joseph**

E. MANGENOT, *Gaume, Jean-Joseph*, in DTC, 6 (1913), coll. 1168-71.

D. MOULINET, *L'abbé Gaume et la pastorale de la confession au XIX<sup>e</sup> siècle*, «MEFRIM», 103 (1991), pp. 297-325.

\_\_\_\_\_, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume (1802-1879)*, Paris, Cerf, 1995.

\_\_\_\_\_, *Mgr Gaume: une vision intransigeante des événements contemporains*, in *Rêves de chrétienté, réalités du monde. Imaginaires catholiques*, sous la dir. de L. van Ypersele et A.-D. Marcelis, Paris, Cerf – Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2001, pp. 169-84.

A. WENGER, *La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du Ver rongeur de M. Gaume (1851-1853)*, in *Les fondations nationales dans la Rome pontificale. Actes du colloque de Rome, 16-19 mai 1978*, Rome, Ecole française de Rome, 1981, pp. 821-49.

## **Gay, Charles**

B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie. Sa vie, ses œuvres*, 2 voll., Tours, A. Mame et fils, [1921].

J. LAHACHE, *Mgr Charles Gay, 1815-1892. Esquisse biographique*, Ligugé, Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1992.

G. DE PASCAL, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire du cardinal Pie, d'après sa correspondance*, Paris, Librairie des Saints-Pères, 1912.

## **Gerbet, Philippe-Olympe**

L. BESSON, *Etude sur la vie et les œuvres de Mgr Gerbet*, Besançon, Jaquin, 1865.

G. BORDET, *Jalons pour une étude de l'ultramontanisme. Religieuses et prêtres franc-comtois à Rome au XIX<sup>e</sup> siècle (1789-1870)*, in *Les fondations nationales* cit., pp. 767-819.

H. BREMOND, *Gerbet*, Paris, Bloud, 1907.

\_\_\_\_\_, *Gerbet écrivain*, introduction à PH.-O. GERBET, *Dernières conférences d'Alberic d'Assise*, Paris, Bloud, 1908, pp. 3-18.

J.-R. DERRÉ, *La théologie sociale de Gerbet*, in *L'actualité de Lamennais*. Colloque de La Tourette, 2-4 juin 1978, préface par J. Lacroix, Strasbourg, CERDIC, 1981, pp. 127-44.

P. HARISPE, *Lamennais et Gerbet*, Paris, Société d'édition française et étrangère, 1909.

C. DE LADOUE, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, 3 voll., Paris, Tolra et Haton, 1870.

G. DE LLOBET, *Mgr Gerbet*, Paris, Maison de la Bonne presse, 1946.

A. RICARD, *Gerbet, sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1881.

\_\_\_\_\_, *Gerbet et Salinis*, seconde édition refondue et complétée, Paris, Plon, 1883.

\_\_\_\_\_, *Gerbet, Salinis et Robrbacher*, Paris, Plon, Nourrit, 1886.

C.-A. SAINTE-BEUVE, *L'abbé Gerbet* [1852], in *Causeries du lundi*, vol. VI, Paris, Garnier, s.d., pp. 378-96.

## **Godard, Léon-Nicolas**

R. AUBERT, *Godard, Léon-Nicolas*, in DHGE, 21 (1986), coll. 375-7.

J.-B. CARNANDET, *L'abbé Léon Godard, chanoine honoraire d'Alger, professeur au Grand séminaire de Langres. Portrait et biographie*, Paris, V. Palmé, 1863.

J. FÈVRE, *Personnages catholiques contemporains: L.-N. Godard*, «La Semaine du clergé», 4 (1874), pp. 107-10 e 135-7.

### **Gousset, Thomas-Marie-Joseph**

J. FÈVRE, *Histoire de S. E. Mgr le cardinal Gousset, archevêque de Reims*, Paris, V. Lecoffre, 1882.

J. GOUSSET, *Le cardinal Gousset, sa vie, ses œuvres, son influence*, Besançon, Bossanne, 1903.

J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1973.

### **Gratry, Alphonse**

*Alphonse Gratry (1805-1872). Marginal ou précurseur?*, sous la dir. d'O. Prat, Paris, Cerf, 2009.

A. CHAUVIN, *Le père Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre, d'après des documents inédits*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Bloud et C<sup>ie</sup>, 1911 [1901].

G. CUCHET, *L'affaire Gratry et la «question d'Honorius» (1870)*, in *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps post-tridentins (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, textes réunis par S. H. De Franceschi, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», 11 (2010), pp. 123-44.

\_\_\_\_\_, *Penser le christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle. L'éclectisme mystique d'Alphonse Gratry (1805-1872)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 98 (2014), pp. 75-101.

A. PERRAUD, *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres*, Paris, Téqui, 1900.

### **Guéranger, Prosper**

J. CUTHBERT, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Introduction à son œuvre liturgique*, trad. fr. par A. Gillet, Paris, Téqui, 1988 [1984].

[P. DELATTE], *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, 2 voll., Paris, Plon-Nourrit, 1909-10 [riedizione anastatica in un vol. Sablé-sur-Sarthe, Abbaye de Solesmes, 1984].

C. JOHNSON, *Prosper Guéranger, 1805-75, a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1984.

*Mélanges dom Guéranger. Histoire, liturgie, spiritualité*, Solesmes, Ed. de Solesmes, 2005.

G.-M. OURY, *Dom Guéranger, moine au cœur de l'Eglise, 1805-1875*, Solesmes, Ed. de Solesmes, 2001.

L. ROBERT, *Dom Guéranger chez Pie IX, 1851-1852. Conférence*, Solesmes, Association des Amis de Solesmes, 1960.

L. SOLTNER, *Solesmes et dom Guéranger, 1805-1875*, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye de St-Pierre de Solesmes, 1974.

\_\_\_\_\_, *Le diocèse de Langres et dom Guéranger*, «Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres», 16 (1976), pp. 482-93.

### **Guibert, Joseph-Hyppolite**

J. PAGUELLE DE FOLLENAY, *Vie du cardinal Guibert, archevêque de Paris*, 2 voll., Paris, C. Poussielgue, 1896.

### **Guizot, François**

*Actes du colloque François Guizot (Paris, 22-25 octobre 1974)*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1976, supplemento a «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français», 122 (1976).

G. DE BROGLIE, *Guizot*, nouvelle édition, Paris, Perrin, 2002 [1990].

*François Guizot et la culture politique de son temps*. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer, textes rassemblés et présentés par M. Valensise, Paris, Seuil, 1991

P.-Y. KIRSCHLEGER, *La religion de Guizot*, Genève, Labor et Fides, 1999.

P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

L. THEIS, *François Guizot*, Paris, Fayard, 2008.

### **Jaquemet, Alexandre**

M. LAUNAY, *Le diocèse de Nantes sous le Second Empire. Mgr Jaquemet, 1849-1869*, 2 voll., Nantes, Cid, 1982.

V. MARTIN, *Vie de Mgr Jaquemet, évêque de Nantes*, Paris, C. Poussielgue, 1889.

### **Keller, Emile**

R. EPP, *Emile Keller*, in ID., *Figures du catholicisme en Alsace, 1789-1965*, Strasbourg, Ed. Coprur, 2007, pp. 211-5.

G. GAUTHEROT, *Un demi-siècle de défense nationale et religieuse. Emile Keller (1828-1909)*, Paris, Plon-Nourrit et C<sup>ie</sup> – Evreux, Ch. Hérissey, 1922.

PH. LEVILLAIN, *Révolution et contre-révolution: Emile Keller*, «Communio. Revue catholique internationale», 14 (1989), nn. 3-4, pp. 81-8 [ripubblicazione senza modifiche delle pp. 166-74 della sua biografia su Albert de Mun].

## Lacordaire, Henri-Dominique

- P. BARON, *De Jean Jacques Rousseau à Lamennais: la jeunesse de Lacordaire*, Paris, Cerf, 1961.
- P. M. BATTS, *Henri-Dominique Lacordaire's Re-Establishment of the Dominican Order in Nineteenth-century France*, Lewistown (New York), The Edwin Mellen Press, 2004.
- J. CABANIS, *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion*, Paris, Gallimard, 1982.
- B. CHOCARNE, *Le R. P. H.-D. Lacordaire. Sa vie intime et religieuse*, 2 voll., Paris, V<sup>e</sup> Poussielgue et fils, 1866.
- P. FESCH, *Lacordaire journaliste (1830-1848)*, Paris, Delhomme et Brigueat, 1897.
- TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 voll., Paris, Lecoffre fils, 1870.
- R. P. GUIHAIRE, *Lacordaire et Ozanam*, Colmar-Paris, Alsatia, 1939.
- Lacordaire et quelques autres... religion et politique*. Actes de deux colloques, Recey-sur-Ource, 7 juillet 2002 et Sorèze, 24-25 octobre 2002, publiés sous la dir. de M.-O. Munier, Toulouse, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 2003.
- Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, sous la dir. de G. Bedouelle, Paris, Cerf, 1991.
- CH.-A. MARTIN, 1848. *Lacordaire et l'opinion publique*, Paris, Cerf, 2010.
- D. MOULINET, *Lacordaire: un catholique libéral*, «Lumière et vie», 60 (2011), n. 289, pp. 57-66.
- A. PHILIBERT, *Lacordaire et Lamennais: la route de la Chênaie, 1822-1832*, Paris, Cerf, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Lacordaire, lecteur de Joseph de Maistre*, «Lumière et vie», 60 (2011), n. 289, pp. 67-75.
- \_\_\_\_\_, *Henri Lacordaire*, Paris, Cerf, 2016.

## Laurentie, Pierre-Sébastien

- J.-C. DROUIN, *Un écrivain royaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876)*, «Revue française d'histoire du livre», 2 (1972), pp. 195-217.
- \_\_\_\_\_, *Noblesse et roture autour de Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876) porte-parole du légitimisme français*, in *La noblesse de la fin du XVI<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, un modèle social?*, textes réunis par J. Pontet, M. Figeac et M. Boisson, Anglet, Atlantica, 2002, vol. II, pp. 221-36.
- \_\_\_\_\_, *Pierre-Sébastien Laurentie (1793-1876): le dernier légitimiste du XIX<sup>e</sup> siècle. Ultraroyalisme et ultramontanisme*, in *Contributions à une histoire du catholicisme. Papauté, Aquitaine, France et Outre-mer*. Mélanges offerts à Marc Agostino, sous la dir. de N. Champ, C. Laux et J.-P. Moisset, Paris, Karthala, 2013, pp. 211-26.



### **Lavigerie, Charles-Martial (Allemand-)**

- R. AUBERT, *Lavigerie, Charles-Martial, Allemand-*, in DHGE, 30 (2010), coll. 1222-5.
- J.-O. BOUDON, *Mgr Lavigerie et l'Etat, de la Seconde République au Ralliement*, in *Cardinal Lavigerie. Passion de l'homme, passion de Dieu*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 95 (1994), pp. 107-34.
- J. GADILLE, *Le cardinal Lavigerie, homme d'Eglise et entraîneur d'hommes*, *ivi*, pp. 57-78.
- X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Eglise, de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII, 1846-1878*, Paris, E. de Boccard, 1965.
- F. RENAULT, *Le cardinal Lavigerie, 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992.

### **Lecoffre, Jacques**

- A. NETTEMENT, *Notice sur Jacques Lecoffre*, Paris, S. Raçon et C<sup>ie</sup>, 1866.

### **Lenormant, Charles**

- L. DE CARNÉ, *M. Charles Lenormant*, «Le Correspondant», 48 (1859) pp. 593-601.
- TH. FOISSET, *M. Lenormant*, *ivi*, 49 (1860), pp. 195-220.
- H. WALLON, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Lenormant*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres», 22 (1878), pp. 263-310.
- J. DE WITTE, *Notice sur Charles Lenormant*, «Annuaire de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique», 27 (1861), pp. 129-86.

### **Loyson, Charles (Hyacinthe)**

- A. HOUTIN, *Le père Hyacinthe dans l'Eglise romaine, 1827-1869*, Paris, E. Nourry, 1920.
- \_\_\_\_\_, *Le père Hyacinthe, réformateur catholique, 1869-1893*, Paris, *idem*, 1922.
- \_\_\_\_\_, *Le père Hyacinthe, prêtre solitaire, 1893-1912*, Paris, *idem*, 1924.
- L. PORTIER, *Christianisme, Eglises et religions. Le dossier Hyacinthe Loyson, 1827-1912. Contribution à l'histoire de l'Eglise de France et à l'histoire des religions*, Louvain, Centre d'histoire des religions, 1982.
- V. ZUBER, *Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre in L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875). Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, «Problèmes d'histoire des religions», 9 (1998), pp. 197-214.

## Maistre, Joseph de

- M. FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Classiques Garnier, 2010.
- J. GRONDEUX, *Le providentialisme de Joseph de Maistre*, «Historiens et géographes», 85 (1994), n. 345, pp. 337-49.
- Joseph de Maistre*, dossier conçu et dirigé par Ph. Barthelet, Lausanne, L'Age d'homme, 2005.
- C. LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté*, Paris, Hachette, 1906.
- M. MATUCCI, *Joseph de Maistre e la teoria della Provvidenza*, in *Saggi e ricerche di letteratura francese*, vol. VI, Pisa, Libreria goliardica editrice, 1965, pp. 173-211.
- J.-M. MONTMASSON, *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre*, Lyon, E. Vitte, 1928.
- J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004.

## Maret, Henri

- G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret, évêque de Sura, archevêque de Lépante. Son temps et ses œuvres*, 3 voll., Paris, Berche et Tralin, 1891.
- C. BRESSOLETTE, *Civilisation et démocratie chrétiennes dans la théologie de l'abbé Maret en 1848-1849*, in *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-R. Derré et alii, Paris, Beauchesne, 1975, pp. 281-99.
- \_\_\_\_\_, *Les derniers combats de Mgr Maret pour le maintien de la Faculté de théologie de Sorbonne*, in *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, publiés par C. Kannengiesser et Y. Marchasson, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 49-69.
- \_\_\_\_\_, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-51*, Paris, Beauchesne, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Introduction*, in MARET, *L'Eglise et l'Etat* cit., pp. 15-80.
- \_\_\_\_\_, *Histoire et philosophie du dogme dans l'apologétique de l'abbé Maret*, in *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Actes du colloque de Metz, 20-22 octobre 1978*, publiés par M. Baude et M.-M. Münch, Paris, PUF, 1980, pp. 11-20.
- \_\_\_\_\_, *Le père D'Alzon et Mgr Maret. Deux types d'homme, deux modèles d'Eglise dans la société*, «RSLR», 18 (1982), pp. 392-411.
- \_\_\_\_\_, *Le pouvoir dans la société et dans l'Eglise. L'ecclésiologie politique de Mgr Maret, doyen de la faculté de théologie de Sorbonne au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Les relations du père Gratry et de Mgr Maret*, in *Alphonse Gratry (1805-1872). Marginal ou précurseur?* cit., pp. 43-65.

CH. LAVIGERIE, *Quelques souvenirs personnels sur Mgr Maret*, «Revue de Lille», 15 (1896-97), pp. 245-77.

A. RICCARDI, *La formazione giovanile di Henri Maret*, «RSLR», 11 (1975), pp. 413-52.

\_\_\_\_\_, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna, Il Mulino, 1976.

\_\_\_\_\_, *Alle origini del neo-gallicanesimo di Henri Maret. La sua formazione nella vita della Chiesa di Parigi tra i progressi ultramontani ed il colpo di Stato bonapartista*, «AHP», 14 (1976), pp. 219-64.

P. SCOPPOLA, *Note sul pensiero di Henri Maret*, «RSLR», 3 (1967), pp. 267-78.

R. THYSMAN, *Le gallicanisme de Mgr Maret et l'influence de Bossuet*, «RHE», 52 (1957), pp. 401-65.

### **Mathieu, Jacques-Marie-Adrien-Césaire**

J.-F. BERGIER, *Supplément à la Vie du cardinal Mathieu, en son vivant archevêque de Besançon*, Besançon, J. Bonvalot, 1883 [risposta polemica all'opera di Besson].

L. BESSON, *Vie de S. E. Mgr le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, 2 voll., Paris, Bray et Re-taux, 1882.

### **Mazenod, Charles-Joseph-Eugène de**

J. LEFLON, *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1782-1861*, 3 voll., Paris, Plon, 1957-65.

J.-M. SALGADO, *Relations personnelles du bienheureux Charles Joseph Eugène de Mazenod avec le pape Pie IX de 1846 à 1854*, «Pio IX», 4 (1975), pp. 419-52.

\_\_\_\_\_, *Pie IX et le Bienheureux de Mazenod. Incidence de la question romaine sur une promotion cardinalice*, ivi, 5 (1976), pp. 340-65.

### **Melun, Armand de**

A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité. Armand de Melun, 1807-1877*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1961.

L. BAUNARD, *Le vicomte Armand de Melun, d'après ses mémoires et sa correspondance*, Paris, Poussiel-gue frères, 1880.

### **Mérode, Xavier de**

R. AUBERT, *La chute de Mgr de Mérode en 1865. Documents inédits*, «RSCI», 9 (1955), pp. 331-92 [cfr. anche le puntualizzazioni di P. PIRRI, ivi, 11 (1957), pp. 272-5].

\_\_\_\_\_, *Mgr de Mérode, ministre de la guerre sous Pie IX*, «Revue générale belge», 92 (1956), pp. 1102-16 e 1316-32.

L. BESSON, *Frédéric-François-Xavier de Mérode, ministre et aumônier de Pie IX, archevêque de Mélitène, sa vie et ses œuvres*, Paris, Retaux-Bray, 1886.

H. D'IDEVILLE, *Mgr Xavier de Mérode*, Paris, E. Vaton, 1874.

J. MARTIN, *Pie IX et Mgr de Mérode*, «Pio IX», 4 (1975), pp. 3-27.

### **Migne, Jacques Paul**

R. H. BLOCH, *Il plagiaro di Dio*, trad. it. di A. Lovisolo, Milano, S. Bonnard, 2002 [1994].

A.-G. HAMMAN, *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1975.

*Migne et le renouveau des études patristiques*. Actes du colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975, éd. par A. Mandouze et J. Fouilheron, Paris, Beauchesne, 1985.

*La science catholique. L'«Encyclopédie théologique» de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, sous la dir. de C. Langlois et F. Laplanche, Paris, Cerf, 1992.

### **Montalembert, Charles de**

B. ASPINWALL, *Montalembert et l'Angleterre*, «RHEF», 56 (1970), pp. 3-16.

R. AUBERT, *L'intervention de Montalembert au congrès de Malines en 1863*, «Collectanea Mechliniensia», 35 (1950), pp. 524-51.

\_\_\_\_\_, *Montalembert et Adolphe Dechamps. Contribution à l'histoire des relations de Montalembert avec la Belgique*, «RHEF», 56 (1970), pp. 91-113.

M. CASTILLON DU PERRON, *Montalembert et l'Europe de son temps*, Paris, F.-X. de Guibert, 2009.

B. CATTANÉO-BRISSARD, *Montalembert et les Moines d'Occident*, in *Lacordaire, son pays, ses amis* cit., pp. 325-33.

*Centenaire de Montalembert*, Tour de l'Orle d'or, 20 août 1970, organisé par la Société des sciences historiques et naturelles de Semur-en-Aussois, Dijon, Darantière, 1971.

*Charles de Montalembert. L'Eglise, la politique, la liberté*, sous la direction d'A. de Meaux et E. de Montalembert, Paris, CNRS éditions, 2012.

V. CONZEMIUS, *Montalembert et l'Allemagne*, «RHEF», 56 (1970), pp. 17-46.

J.-R. DERRÉ, *Montalembert et Metternich en 1849*, *ivi*, pp. 71-89.

- A. JARDIN, *Tocqueville et Montalembert*, in *Hommes, idées, journaux. Mélanges en l'honneur de Pierre Guiral*, études réunies par J. A. Gili et R. Schor, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988, pp. 123-34.
- R. LADOUS, *Guizot et Montalembert sous le Second Empire, d'après leur correspondance inédite*, in *Actes du colloque François Guizot* cit., pp. 341-54.
- P. DE LALLEMAND, *Montalembert et ses amis dans le romantisme (1830-1840). Etude d'après des documents inédits*, Paris, H. Champion, 1927.
- \_\_\_\_\_, *Montalembert et ses relations littéraires avec l'étranger jusqu'en 1840. Etude avec des documents inédits*, Paris, idem, 1927.
- M. LASSÈRE, *Montalembert. Dieu, l'amour et la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- A. LATREILLE, *Les dernières années de Montalembert*, «RHEF», 54 (1968), pp. 281-314.
- E. LECANUET, *Montalembert*, 3 voll., Paris, Poussielgue, 1895-1902.
- J. LECLER, *Montalembert et le baron d'Eckstein. En suivant leur correspondance inédite (1845-1858)*, «RHEF», 56 (1970), pp. 47-70.
- R. MARLIN, *La dernière tentative électorale de Montalembert aux élections législatives de 1863*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 17 (1970), pp. 999-1018.
- C. DE MEAUX, *Montalembert*, Paris, C. Lévy, 1897.
- Montalembert et ses contemporains*, sous la dir. de J.-N. Dumont, Paris, Cerf, 2012.
- Montalembert pensatore europeo*, a cura di M. Ceretta e M. Tesini, Roma, Studium, 2013.
- PH. TOLLU, *Montalembert. Les libertés sous le Second Empire*, Paris, Albatros, 1987.
- A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris, Bloud et Gay, 1942.
- \_\_\_\_\_, *Responsabilités de Montalembert en 1848*, «RHEF», 35 (1949), pp. 177-206.

### **Morlot, Nicolas**

- F. BONAFÉ, *Le cardinal Morlot, archevêque de Paris, grand aumônier de l'empereur. Une vie, une époque*, avec la collaboration d'A. Schuh, Paris-Orbec, Rozé, 1983.

### **Mun, Albert de**

- PH. LEVILLAIN, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au ralliement*, Rome, Ecole française de Rome, 1983.
- B. F. MARTIN, *Count Albert de Mun. Paladin of the Third Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978.

CH. MOLETTE, *Albert de Mun, 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique, d'après des documents inédits*, Paris, Beauchesne, 1970.

### **Nardi, Francesco**

S. CASELLATO, *Francesco Nardi*, in *Professori di materie scientifiche all'Università di Padova nell'Ottocento*, a cura di S. Casellato e L. Pigatto, Trieste, LINT, 1996, pp. 219-20.

V. RUZZA, *Mons. Francesco Nardi, da patriota risorgimentale a strenuo difensore dei diritti della Chiesa*, in *Trevigiani illustri tra Settecento e Ottocento*, a cura di F. Scattolin, vol. II, Treviso, ISTRIT, 2011, pp. 361-78.

### **Nettement, Alfred**

E. BIRÉ, *La presse royaliste de 1830 à 1852. Alfred Nettement, sa vie et ses œuvres*, Paris, V. Lecoffre, 1901.

### **Ollivier, Emile**

R. DECKER, *Trois préfets de la Haute-Marne: Emile Ollivier, Anatole de Ségur, Auguste Spuller*, «Les Cahiers Haut-Marnais», 160 (1985), pp. 1-14.

E. DI RIENZO, *Révolution française, Second Empire, Troisième République. À propos d'Emile Ollivier*, «Nuova rivista storica», 100 (2016), pp. 1-12.

J. GADILLE, *Emile Ollivier et l'Eglise catholique*, in *Regards sur Emile Ollivier*, études réunies par A. Troisier de Diaz, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, pp. 283-306.

P. SAINT-MARC, *Emile Ollivier, 1825-1913*, avec des documents inédits, Paris, Plon, 1950.

T. ZELDIN, *Emile Ollivier and the Liberal Empire of Napoleon III*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

### **Ozanam, Antoine-Frédéric**

G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.

*Frédéric Ozanam (1813-1853). Un universitaire chrétien face à la modernité*, sous la dir. de B. Barbiche et Ch. Franconnet, Paris, Cerf, 2006.

R. P. GUIHAIRE, *Lacordaire et Ozanam*, Colmar-Paris, Alsatia, 1939.

H. LACORDAIRE, *Frédéric Ozanam*, Paris, A. Bray, 1856.

*Ozanam. Livre du centenaire*, Paris, Beauchesne, 1913.

## **Parisis, Pierre-Louis**

- L. BERTHE, *Les papiers de Mgr Parisis*, «Mélanges de science religieuse», 36 (1979), pp. 97-8.
- \_\_\_\_\_, *Parisis, Pierre-Louis*, in *Catholicisme*, 10 (1985), coll. 662-4.
- J.-O. BOUDON, *Parisis, Pierre-Louis*, in *Les sciences religieuses* cit., pp. 514-5.
- C. COSTANTIN, *Parisis, Pierre-Louis*, in *DTC*, 11 (1931), coll. 2039-40.
- V. GLACHANT, *Mgr Parisis et le ministère de l'Instruction publique. D'après de documents inédites*, «La Quinzaine», 66 (1905), pp. 223-32.
- CH. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, 3 voll., Pas-des-Calais/Arras, Brunet – Paris, Lecoffre-Gabalda, 1916-24.
- J. FÈVRE, *Histoire de Mgr Parisis*, «Revue du monde catholique», 169 (1907), pp. 182-97, 257-72, 564-80, 661-81; 170 (1907), pp. 3-17, 129-39, 291-311 e 402-12.
- L. FOLLIOLEY, *Montalembert et Mgr Parisis, d'après des documents inédits (1843-1848)*, Paris, Lecoffre, 1901.
- M. ROBITAILLE, *Vie de Mgr P.-L. Parisis, évêque d'Arras et de Saint-Omer*, Arras, Didier, 1866.
- L. VEUILLOT, *Mgr Parisis*, Paris, V. Palmé, 1864.
- P. VIARD, *Parisis (Pierre-Louis)*, in *DSP*, 12.1 (1984), coll. 236-7.

## **Passaglia, Carlo**

- G. ARRIGHI, *Carlo Passaglia e i suoi opuscoli anonimi del 1861*, «Atti dell'Accademia lucchese di scienze, lettere e arti», n.s., 12 (1965), pp. 95-135.
- L. BIGINELLI, *Biografia del Sac. Prof. Carlo Passaglia, con documenti*, Torino, Tip. e Lib. B. Canonica e Figli, 1887.
- G. CARLIN, *L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812-1887)*, Munster, Lit Verlag, 2001.
- A. GIOVAGNOLI, *La crisi spirituale del Padre Passaglia*, «RSLR», 14 (1978), pp. 173-200.
- \_\_\_\_\_, *Passaglia, Carlo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. 462-5.
- \_\_\_\_\_, *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour*, Brescia, Morcelliana, 1984.
- W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962.

G. RAMBALDI, *I due tempi della riconciliazione con la Chiesa di Carlo Passaglia. Con documenti inediti*, «Archivum historicum Societatis Iesu», 55 (1986), pp. 87-128.

H. SCHAUF, *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologieggeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1938.

\_\_\_\_\_, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologieggeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen K. Passaglia und C. Schrader*, Freiburg i. Br., Herder, 1941, pp. 1-40.

C. SOMMERVOGEL, *Passaglia, Charles*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, vol. VI, Bruxelles, O. Schepens – Paris, A. Picard, 1895, coll. 333-5.

P. WALTER, *Carlo Passaglia. Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie*, in *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von P. Neuner und G. Wenz, Darmstadt, Wiss. Buchges, 2002, pp. 165-82.

### **Perreyve, Henri**

G. CUCHET, *Un théologien libéral au XIX<sup>e</sup> siècle, Henri Perreyve (1831-65)*, «RHEF», 95 (2009), pp. 239-51.

A. GRATRY, *Henri Perreyve*, Paris, Douniol-Lecoffre, 1866.

*Notice sur l'abbé Henri Perreyve*, in *Lettres de l'abbé Henri Perreyve* cit., pp. VII-XVII.

C. PEYROUX, *L'abbé Perreyve raconté par lui-même*, Paris, Ed. Spes, 1933.

### **Persigny, Jean-Gilbert-Victor Fialin de**

H. FARAT, *Persigny, un ministre de Napoléon III, 1808-1872*, Paris, Hachette, 1957.

P. CLÉMENT, *Persigny, l'homme qui a inventé Napoléon III*, Paris, Perrin, 2006.

### **Pie, Louis-Edouard**

B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Mgr Pie et l'enseignement*, «RHEF», 81 (1995), pp. 105-19 [riedito in *L'enseignement catholique en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de G. Cholvy et N.-J. Chaline, Paris, Cerf, 1995, pp. 105-19].

L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, 2 voll., Poitiers, H. Oudin – Paris, Pous-sielgue, 1886.

E. CATTÀ, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie, 1815-1882*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1991<sup>2</sup> [1959].



\_\_\_\_\_, *Mgr Edouard Pie, Pie IX, le Syllabus et le premier Concile du Vatican d'après les œuvres de l'Evêque de Poitiers*, «Pio IX», 3 (1974), pp. 346-409; 5 (1976), pp. 3-50.

A. GOUGH, *The Conflict in Politics. Bishop Pie's Campaign against the Nineteenth Century*, in *Conflicts in French Society. Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, ed. by T. Zeldin, London, G. Allen and Unwin, 1970, pp. 94-168.

M. MATHIEU, *Mgr Pie, évêque de Poitiers, 1849-80. Un prélat dans la tourmente de l'Eglise*, Poitiers, Société des antiquaires de l'Ouest, 2013.

### **Plantier, Claude-Henri-Augustin**

M. BRUYÈRE, *Mgr Plantier, évêque de Nîmes (1813-1875). L'activité apologétique d'un évêque sous le Second Empire*, Lyon, E. Vitte, 1925.

### **Postel, Victor-Charles-Auguste**

[A. FOULON], *Mgr Postel, sa vie et ses œuvres*, Paris, A. Josse, 1885.

F. GUÉDON, *Le journal de l'abbé Postel*, «Le Correspondant», 11 avril 1937, pp. 18-30.

F. LAPLANCHE, *Postel, Victor*, in *Les sciences religieuses* cit., p. 541.

### **Ramière, Henri**

P. GALTIER, *Ramière, Henri*, in DTC, 13.2 (1937), coll. 1650-1.

*Le père Henri Ramière de la Compagnie de Jésus*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1934.

E. REGNAULT, *Notice biographique sur le P. Henri Ramière*, in H. RAMIÈRE, *L'Apostolat de la prière, ligue du Cœur de Jésus*, VII<sup>e</sup> édition augmentée, Toulouse, s.d.

P. VALLIN, *Le père Henri Ramière (1821-1884)*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 86 (1985), pp. 24-34.

\_\_\_\_\_, *Ramière, Henri*, in DSP, 13 (1988), coll. 63-70.

### **Ravignan, Gustave-Xavier de**

J. P. MARTIN, *Le P. Ravignan journaliste*, «Etudes», 289 (1956), pp. 344-63.

A. DE PONTLEVOY, *Vie du R. P. Xavier de Ravignan de la Compagnie de Jésus*, 2 voll., Paris, Ch. Douniol, 1860.

J.-J.-F. POUJOULAT, *Le père de Ravignan. Sa vie, ses œuvres*, Paris, Ch. Douniol, 1859.

## **Rouher, Eugène**

*Eugène Rouher*. Actes des journées d'étude de Riom et de Clermont-Ferrand, 16-17 mars 1984, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif central, 1984.

R. SCHNERB, *Rouher et le Second Empire*, Paris, A. Colin, 1949.

## **Rouland, Gustave**

A. DU MENIL, *Rouland, Gustave*, in *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, publié sous la dir. de F. Boisson, 1<sup>ère</sup> partie, vol. II, Paris, Hachette, 1888, pp. 2632-9.

F. DUTACQ, *Gustave Rouland, ministre de l'Instruction publique, 1856-1863*, Tulle, Mazeyrie, 1910.

## **Ségur, Gaston de**

M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1957.

S. HEYWOOD, *Catholicism and Children's Literature in France. The comtesse de Ségur (1799-1874)*, Manchester, Manchester Univ. Press, 2011; sulla famiglia de Ségur cfr. pp. 119-51.

\_\_\_\_\_, *'The Apostolate of the Pen': Mgr De Ségur and the Mobilization of Catholic Opinion in Second Empire France*, «French History», 26 (2012), pp. 203-21.

J. MARTIN, *Pie IX et Mgr de Ségur*, «Pio IX», 6 (1977), pp. 145-68.

*Mgr de Ségur, 1820-1881*. Actes du colloque organisé en juin 2007 par l'Œuvre de Saint-François-de-Sales, sous la dir. de D. Pannier, Versailles, Via Romana, 2008.

D. PANNIER, *Mgr de Ségur, l'Œuvre de Saint-François de Sales et la préparation du Concile*, in *Pie IX, le pape du Concile*. Actes du colloque du 19 juin 2010, organisé par l'Institut universitaire Saint-Pie X, «Vu de haut», 17 (2011), pp. 59-81.

E. POULAT, *Le petit monde et le grand monde des Ségur. Trois générations à travers les révolutions*, in ID., J.-P. LAURANT, *L'antimaçonisme catholique. Les Francs-Maçons par Mgr de Ségur*, Paris, Berg International, 1994, pp. 103-93.

A. DE SÉGUR, *Mgr de Ségur. Souvenirs et récits d'un frère*, 2 voll., Paris, Bray et Retaux, 1882.

## **Sibour, Marie-Dominique-Auguste**

M. A. GABBERT, *Bishop avant tout: Archbishop Sibour's Betrayal of the Second Republic*, «The Catholic Historical Review», 64 (1978), pp. 337-56.

\_\_\_\_\_, *The Limits of French Catholic Liberalism: Mgr Sibour and the Question of Ecclesiology*, «French Historical Studies», 10, (1978), pp. 641-63.

J. MANCEAU, *Mgr Marie-Dominique-Auguste Sibour, archevêque de Paris, 1848-1857*, Paris, Beauchesne, 1987.

J.-J.-F. POUJOLAT, *Vie de Mgr Sibour, archevêque de Paris, ses œuvres, sa mort*, Paris, E. Repos, 1857.

### **Taparelli d'Azeglio, Luigi**

L. DI ROSA, *Luigi Taparelli, l'altro d'Azeglio*, Milano, Cisalpino, 1991.

R. JACQUIN, *Un frère de Massimo d'Azeglio: le P. Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Sa vie, son action et son œuvre*, Paris, P. Lethielleux, 1943.

F. VALENTINI, *Il P. Taparelli d'Azeglio e il giornalismo cattolico*, in *Miscellanea Taparelli*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1964, pp. 503-28.

### **Tizzani, Vincenzo**

E. COLOMBI, *Belli e Tizzani a Terni*, in *Studi belliani nel centenario di Giuseppe Gioachino Belli*, Roma, Colombo, 1965, pp. 67-73.

G. M. CROCE, *Monsignor Vincenzo Tizzani e il Concilio Vaticano I. A proposito di una recente pubblicazione*, «AHP», 31 (1993), pp. 307-48.

\_\_\_\_\_, *Introduzione*, in TIZZANI, *Effemeridi romane cit.*, vol. I, pp. XXIII-CDLIV.

P. DE ANGELIS, *Terni di Tizzani e Reminescenze ternane di mons. Vincenzo Tizzani, vescovo di Terni (1843-1847)*, [Terni], ISTESS, 2002.

*L'episcopato di mons. Vincenzo Tizzani a Terni (1843-1847) nei documenti dell'Archivio vescovile*, a cura di C. Romani, Terni, Nuova editoriale, 1993.

E. FLAIANI, *Su alcune vicende universitarie di Vincenzo Tizzani*, «Memoria storica», 18 (2009), pp. 135-70.

M. GHILARDI, *Giuseppe Gioachino Belli, mons. Vincenzo Tizzani e l'archeologia cristiana*, in *Belli e l'archeologia*. Atti delle giornate di studio. Roma, 4-5 dicembre 2009, a cura di I. Consales e G. Scalessa, Roma, Aracne, 2011, pp. 29-53.

*Vincenzo Tizzani. Vescovo di Terni*. Atti del convegno. Terni, 5-6 dicembre 2003, Milano, Leonardo International, [2004].

### **Troplong, Raymond-Théodore**

E. DUFOUR, *M. Troplong, son œuvre et sa méthode*, Paris, Amyot, 1869.

A. GIUDICELLI, *Biographie expliquée de Raymond-Théodore Troplong*, «Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique», 20 (1999), pp. 95-122.

## Ventura, Gioacchino

- G. BERGAMASCHI, *Padre Gioacchino Ventura. Fra tradizionalismo e neotomismo*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1992.
- E. DI CARLO, *P. Gioacchino Ventura*, in *I cattolici italiani dall'800 ad oggi*, Brescia, Morcelliana, 1964, vol. I, pp. 49-82.
- Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, Atti del seminario internazionale. Erice, 6-9 ottobre 1988, a cura di E. Guccione, Firenze, Olschki, 1991.
- C. GIURINTANO, *Un inedito del 1833 di Gioacchino Ventura che anticipa le origini del liberalismo cattolico in Italia*, «Il Pensiero politico», 32 (1999), pp. 120-8.
- M. TESINI, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Roma, Studium, 1988.
- L. TOMEUCCI, «*Libertà e religione*» nel pensiero di P. Gioacchino Ventura, «Archivio storico messinese», 55 (1954-55), n. 6, pp. 21-62.

## Veillot, Louis

- M. L. BROWN, *Louis Veillot. French Ultramontane Catholic Journalist and Layman, 1813-83*, Durham, Moore, 1977.
- P. FERNESOLE, *Les origines littéraires de Louis Veillot (1813-1843)*, Paris, J. de Gigord, 1923.
- J. GADILLE, *Autour de Louis Veillot et de «L'Univers»*, «Cahiers d'histoire», 14 (1969), pp. 275-88.
- B. LE ROUX, *Louis Veillot, un homme, un combat*. Paris, Téqui, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Catholiques d'abord? Louis Veillot*, in *Catholiques entre monarchie et république cit.*, pp. 37-53.
- Louis Veillot en son temps*. Actes du colloque historique organisé à l'occasion du 100<sup>e</sup> anniversaire de sa mort, «Revue de l'Institut catholique de Paris», 10 (1984).
- J. F. McMILLAN, *Remaking Catholic Europe: Louis Veillot and the Ultramontane Project*, «Kirchliche Zeitgeschichte», 14 (2001), pp. 112-22.
- \_\_\_\_\_, *Rediscovering Louis Veillot: the Politics of Religious Identity in Nineteenth-Century France*, in *Visions/Revisions. Essays on Nineteenth-Century French Culture*, ed. by N. Harkness et alii, New York, P. Lang, 2003, pp. 305-22.
- \_\_\_\_\_, *Louis Veillot, «L'Univers» and the ultramontane network in nineteenth-century France*, in *Liens personnels, réseaux, solidarités en France et dans les îles Britanniques (XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 221-36.
- E. POULAT, *La mort de Louis Veillot*, «RHE», 67 (1972), pp. 5-25.

- R. RANCEUR, *L'amitié de dom Guéranger et de Louis Veuillot d'après des documents inédits au Département des Manuscrits*, «Bulletin de la Bibliothèque Nationale», 5 (1980), pp. 23-7.
- P. PIERRARD, *Louis Veuillot*, Paris, Beauchesne, 1998.
- E. TAVERNIER, *Louis Veuillot. L'homme, le lutteur, l'écrivain*, Paris, Plon, 1913.
- E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, continué par F. Veuillot, 4 voll., Paris, P. Lethielleux, 1913.
- F. VEUILLOT, *Louis Veuillot, sa vie, son âme, son œuvre*, avec un document inédit, Paris, Alsatia, 1937 [a pp. 238-64 sono editi i *Souvenirs inédits de L. Veuillot sur sa jeunesse*].

### **Ward, William George**

- H. R. DAVIS, *William George Ward, the «Dublin Review» and Neo-Ultramontanism*, in *Authority, Dogma and History. The Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debate*, ed. by K. L. Parker and M. J. G. Pahls, Palo Alto, Academica Press, 2009, pp. 129-56.
- K. T. HOPPEN, *W. G. Ward and Liberal Catholicism*, «The Journal of Ecclesiastical History», 23 (1972), pp. 323-44.
- \_\_\_\_\_, *Church, State and Ultramontanism in Mid-Victorian England. The Case of William George Ward*, «Journal of Church and State», 18 (1976), pp. 289-309.
- W. WARD, *William George Ward and the Catholic Revival*, London, Longmans, Green and Co., 1912 [1893].

\* \* \*

## **4.2 Chiesa e cattolicesimo nel XIX secolo**

### **4.2.1 Santa Sede e magistero pontificio**

- K. VON ARETIN *Les papes et le monde moderne, 1800-1963*, texte français de G. Duchet-Suchaux, Paris, Hachette, 1970.
- R. AUBERT, *Vatican I*, Paris, Editions de l'Orante, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Il pontificato di Pio IX*, trad. it. di S. Marsili, 2<sup>a</sup> ed. it. ampliata a cura di G. Martina, 2 voll., Torino, SAIE, 1976 [1952].
- \_\_\_\_\_, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX<sup>e</sup> siècle sur le libéralisme*, in *Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé*, Paris-Tournai, Casterman, 1952, pp. 75-103.

PH. BOUTRY, *L'Eglise et la civilisation moderne de Pie IX à Pie X*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Actes du colloque, Rome, 28-30 mai 1986, Rome, Ecole française de Rome, 1989, pp. 47-63.

\_\_\_\_\_, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, Ecole française de Rome, 2002.

\_\_\_\_\_, *Papauté et culture au XIX<sup>e</sup> siècle. Magistère, orthodoxie, tradition*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 31-56.

S. M. CECCHIN, *L'Immacolata concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano, Pontificia academia mariana internationalis, 2003.

N. DEL RE, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, 4<sup>a</sup> ed. aggiornata e accresciuta, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1998 [1970].

J. DE VOLDER, *Secrétairerie d'état et secrétaires d'état (1814-1978). Acquis historiographiques sur l'institution et les hommes*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 445-59.

P. FERNESOLE, *Pie IX (1792-1878)*, 2 voll., Paris, P. Lethielleux, 1960-63 [recensione di G. MARTINA in «RSCI», 18 (1963), p. 518].

C. M. FIORENTINO, *La questione romana intorno al 1870. Studi e documenti*, Roma, Archivio Guido Izzì, 1997.

T. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican, depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, d'après les documents authentiques*, édité par le P. C. Kirch, S.J. et traduit de l'allemand par des religieux de la même Compagnie, 6 voll., Bruxelles, A. Dewit, 1907-14.

P. HÉGY, *L'autorité dans le catholicisme contemporain: du 'Syllabus' à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1975.

B. HORAIST, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878) d'après les archives de la Bibliothèque apostolique vaticane*, Rome, Ecole française de Rome, 1995.

F. JANKOWIAK, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Eglise et la fin des Etats pontificaux (1846-1914)*, Rome, Ecole française de Rome, 2007.

L. LONDEI, *L'ordinamento della Segreteria di Stato tra antico regime ed età della Restaurazione*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 461-73.

G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana, 1970.

\_\_\_\_\_, *Pio IX*, 3 voll., Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974-1990.

\_\_\_\_\_, *Pio IX, Chiesa e mondo moderno*, Roma, Studium, 1976.

\_\_\_\_\_, *I segretari di Stato della S. Sede. Metodi e risultati di una ricerca*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 553-68.

- D. MENOZZI, *Contro la modernità politica. L'Immacolata concezione di Maria*, «Politica e religione», 2014, pp. 149-76.
- E. D. O'CONNOR, *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1958.
- A. PIOLANTI, *L'Accademia di Religione cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1977.
- P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, 3 voll., Roma, Università Gregoriana Editrice, 1944-1951 [il vol. I è stato riedito nel 1980 con un'introduzione storiografica di G. MARTINA].
- C. PRUDHOMME, *Les hommes de la Secrétairerie d'Etat. Carrières, réseaux, culture*, «MEFRIM», 110 (1998), pp. 475-93.
- K. SCHATZ, *Vaticanum I., 1869-1870*, 3 voll., Paderborn, Schöningh, 1992-94.
- J.-L. SOETE, *The Roman Question, Catholic Mobilization and Papal Diplomacy during the Pontificate of Pius IX (1846-78)*, in *The Black International, 1870-1878. The Holy See and militant Catholicism in Europe*, ed. by E. Lamberts, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 2002, pp. 135-78.
- A. ZAMBARBIERI, *La devozione al papa*, in *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri [*Storia della Chiesa*, vol. XXII/2], Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1990, pp. 9-81.

### ➤ Congregazione dell'Indice e censura libraria

- PH. BOUTRY, *La congregazione dell'Inquisizione e dell'Indice dal 1814 al 1917*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 88 (2008), pp. 547-55.
- M. I. PALAZZOLO, *L'ultimo secolo dell'Indice. La censura ecclesiastica nell'800*, «Passato e presente», 71 (2007), pp. 145-56.
- \_\_\_\_\_, *Il ruolo dell'Indice nelle società liberali. Dibattiti giornalistici e polemiche nella Curia*, «MEFRIM», 121 (2009), pp. 379-97 [poi confluito in *La perniciosa lettura*].
- \_\_\_\_\_, *La perniciosa lettura. La Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Roma, Viella, 2010.
- \_\_\_\_\_, *La congregazione dell'Indice nell'Ottocento*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 14 (2012), n. 1, pp. 59-81.
- H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, 2 voll. Bonn, M. Cohen und Sohn, 1883-85.
- H. WOLF, *Storia dell'Indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, trad. it. di S. Bacin, Roma, Donzelli, 2006 [2006].

➤ **Enciclica *Quanta cura* e *Sillabo***

R. AUBERT, *Les réactions suscitées par la publication du Syllabus*, «Collectanea Mechliniensia», 39 (1949), pp. 309-317.

\_\_\_\_\_, *Mgr Dupanloup et le Syllabus*, «RHE», 51 (1956), pp. 79-142, 471-512 e 837-915.

\_\_\_\_\_, *Les catholiques constitutionnels belges face au Syllabus*, «Scriinium lovaniense», 24 (1961), pp. 543-60.

\_\_\_\_\_, *Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles au Syllabus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* [*Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, serie I, XIX], Münster, Aschendorff, 1962, pp. 281-304.

\_\_\_\_\_, *Un centenaire: le Syllabus de décembre 1864*, «Revue nouvelle», 40 (1964), pp. 369-85 e 481-99.

\_\_\_\_\_, *La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours*, in *Essais sur la liberté religieuse*, «Recherches et débats», 50 (1965), pp. 13-25.

\_\_\_\_\_, *La réaction du «Correspondant» au Syllabus*, in *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Mgr H. Wagnon*, Louvain-la-Neuve, Faculté de droit canonique, 1976, pp. 45-88.

C. DUMOULIN, *A propos de l'interdiction du Syllabus. Quand les évêques de France écrivaient à Monsieur le Ministre des Cultes (2 janvier – 7 mars 1865)*, «Pio IX», 21 (1992), pp. 156-73.

H. HASQUIN, *Le libéralisme belge, Quanta Cura et le Syllabus*, in *L'intelligentsia européenne* cit., pp. 67-84.

C. LANGLOIS, *Lire le Syllabus*, ivi, pp. 85-103.

G. MARTINA, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*, Roma, Editrice Stella matutina, 1959.

\_\_\_\_\_, *Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo* in *Chiesa e Stato nell'Ottocento* cit., vol. II, pp. 419-523.

\_\_\_\_\_, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, «AHP», 6 (1968), pp. 319-369.

\_\_\_\_\_, *La confutazione di Luigi Bilio ai discorsi di Montalembert a Malines nell'agosto 1863. Un passo verso il Sillabo. Un momento significativo della storia della tolleranza*, in *Pius IX. und der Kirchenstaat in den Jahren 1860-1870 – Pio IX e lo Stato Pontificio degli anni 1860-1870. Ein deutsch-italienisches Kolloquium*, hrsg. von T. Heydenreich, Erlangen, Universitätsbund Erlangen-Nürnberg e.V., 1995, pp. 55-69.

\_\_\_\_\_, *Verso il Sillabo. Il parere del barnabita Bilio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, «AHP», 36 (1998), pp. 137-81.

\_\_\_\_\_, *L'Eglise, la société moderne et les droits de l'homme. Du Syllabus à Dignitatis humanae*, «RHE» 95 (2000), pp. 595-612.



C. G. RINALDI, *Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico*, con appendice di documenti, Roma, presso l'amministrazione della «Civiltà cattolica», 1888.

*Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, introduzione di D. Menozzi, Bologna, CLUEB, 2012.

*Le Syllabus de Pie IX*, a cura di P. Christophe et R. Minnerath, Paris 2000.

\* \* \*

#### **4.2.2 Cattolicesimo, cultura e società contemporanea**

*L'anticléricalisme croyant (1860-1914). Jalons pour une histoire*, sous la dir. de Ch. Sorrel, Chambéry, Université de Savoie, 2004.

R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 11-55.

*Le catholicisme en congrès, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, textes réunis par C. Langlois et Ch. Sorrel, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», 8 (2009).

*Les «chrétiens modérés» en France et en Europe (1870-1960)*, sous la dir. de J. Prévotat et J. Vavasseur-Desperriers, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013.

*Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-R. Derré et alii, Paris, Beauchesne, 1975.

C. CLARK, *The New Catholicism and the European Culture Wars*, in *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, ed. by C. Clark and W. Kaiser, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle cit.*, pp. 77-114.

G. CUCHET, *Comment Dieu est-il acteur de l'histoire? Le débat Broglie-Guéranger sur le «naturalisme historique»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012), pp. 33-55 [ora in ID., *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 189-221].

\_\_\_\_\_, «Thèse» doctrinale et «hypothèse» pastorale. *Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine*, «Recherches de science religieuse», 103 (2015), pp. 541-65.

J.-R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, Klincksieck, 1962.

E. L. FORTIN, *Sacred and Inviolable: 'Rerum Novarum' and Natural Rights* [1992], ora in ID., *Human Rights, Virtue and the Common Good. Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. by J. B. Benestad, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, pp. 191-222.

- L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*, Paris, J. Vrin, 1955.
- E. FOUILLOUX, *Intransigeance catholique et «monde moderne» (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)*, «RHE», 96 (2001), pp. 71-87.
- M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- J. D. HOLMES, *More Roman than Rome. English Catholicism in the Nineteenth Century*, London, Burns & Oates – Shepherdstown, Patmos Press, 1978.
- J. ICKX, *La S. Sede tra Lamennais e San Tommaso D'Aquino. La condanna di Gerard Casimir Ubaghs e della dottrina dell'Università cattolica di Lovanio (1834-1870)*, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2005.
- T. A. KSELMAN, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1983.
- M. LAGRÉE, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1999.
- E. LAMBERTS, *La lotta con il Leviatano. Percorsi di un ordine politico conservatore in Europa (1815-1965)*, trad. it. di T. Montone, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016 [2011].
- C. LANGLOIS, *Le catholicisme au XIX<sup>e</sup> siècle entre modernité et modernisation*, «Recherches de science religieuse», 79 (1991), 325-36.
- J.-P. LAURANT, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1992.
- J. LECLERC, *A propos de la distinction de la «thèse» et de l'«hypothèse»*, «Recherches de science religieuses», 41 (1953), pp. 530-4.
- L. MALUSA, *Vincenzo Gioberti e le dimensioni «europee» dell'ontologismo nel secolo XIX*, in *Rosmini e Gioberti: pensatori europei*, a cura di G. Beschin e L. Cristellon, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 47-88.
- J. MARX, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Editions du Centre d'action laïque, 2005.
- D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 765-806.
- \_\_\_\_\_, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.
- \_\_\_\_\_, *La Chiesa e la modernità*, «Storia e problemi contemporanei», 26 (2000), pp. 7-24.
- \_\_\_\_\_, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

- \_\_\_\_\_, *Chiesa e diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- \_\_\_\_\_, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna, idem, 2014.
- G. MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido...». *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, nota introduttiva a *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. VII-XXXIII.
- \_\_\_\_\_, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.
- J.-C. MONOD, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.
- X. DE MONTCLOS, *Réformer l'Eglise. Histoire du réformisme catholique en France de la révolution jusqu'à nos jours*, Paris, Cerf, 1998.
- E. POULAT, *L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir*, «Archives de sciences sociales des religions», 37 (1974), pp. 5-21.
- \_\_\_\_\_, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.
- Questions d'histoire. Religion et culture de 1800 à 1914. Allemagne – France – Italie – Royaume-Uni*, collectif coordonné par H. Fréchet, Paris, Ed. du Temps, 2001.
- B. REARDON, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1975.
- L. SANDONI, *Political mobilizations of ecstatic experiences in late nineteenth-century Catholic France: the case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his "Stigmatisées" (1868–73)*, «Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion», 16 (2014), pp. 19-41.
- C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.
- J.-L. SOETE, *Structures et organisations de base du parti catholique en Belgique, 1863-1884*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1996.
- P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972.
- I. VECA, «Le nazioni cattoliche non muoiono». *Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)*, in *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo. Catholicism, Nation and Nationalism*, a cura di D. Menozzi, Pisa, Edizioni della Normale, 2015, pp. 11-39.
- V. VIAENE, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX, 1831-1859. Catholic revival, society and politics in 19th century Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2001.
- G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, nouvelle édition, Paris, F. Alcan, 1929.

H. WOLF, *Il vizio e la grazia. Lo scandalo delle monache di Sant'Ambrogio*, trad. it. di F. Gimelli, Milano, Mondadori, 2015 [2013].

### ➤ Cattolicesimo liberale

R. AUBERT, J.-B. DUROSELLE, A. C. JEMOLO, *Les libéralisme religieux au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. V: *Storia contemporanea*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 303-83.

E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France. Du Concile du Vatican à l'avènement de S. S. Benoît XV (1870-1914)*, 6 voll., Bordeaux, G. Delmas, 1923-24.

P. G. CAMAIANI, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo conciliatorista*, «RSLR», 11 (1975), pp. 72-105.

*Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque international d'histoire religieuse, Grenoble, 30 septembre - 3 octobre 1971, sous la dir. de J. Gadille, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1974.

C. CONSTANTIN, *Libéralisme catholique*, in DTC, 9 (1926), coll. 506-629.

V. CONZEMIUS, *Katholizismus und Moderne. Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung*, «Stimmen der Zeit», 214 (1996), pp. 173-85.

M. DEAMBROSIS, *Conciliatoristi e riformisti italiani dell'Ottocento*, «RSR», 49 (1962), pp. 272-312.

J. FÈVRE, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII*, Saint-Dizier, Imp. de J. Thevenot, 1897.

*Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, hrsg. von M. Schmidt und G. Schwaiger, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

A. C. JEMOLO, *Il cattolicesimo liberale dal 1815 al 1848*, in *Il problema politico del cattolicesimo nel Risorgimento. Atti dell'XI convegno storico toscano*, «Rassegna storica toscana», 4 (1958), pp. 239-50.

A. LEROY-BEAULIEU, *Les catholiques libéraux, l'Eglise et le libéralisme, de 1830 à nos jours*, Paris, E. Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1885.

*Le libéralisme catholique*, textes choisis et présentés par M. Prélot, avec la collaboration de F. Gallouédec Genuys, Paris, A. Colin, 1969.

*Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*. Colloque international, 12-14 novembre 1987, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989.

S. MILBACH, *Les catholiques libéraux en révolution avant l'heure*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 59-78.

- \_\_\_\_\_, *Cattolicesimo intransigente e cattolicesimo liberale nel XIX secolo*, in *Storia religiosa della Francia*, sotto la direzione di A. Tallon e C. Vincent, a cura di L. Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 2013, vol. II, pp. 491-522.
- J. N. MOODY, *French Liberal Catholics, 1840-1875*, in *French Society and Culture since the Old Regime*, edited by E. M. Acomb and M. L. Brown, New York-Chicago-San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1966, pp. 150-71.
- J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*, Gap, Editions Ophrys, 1962.
- E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il cattolicesimo liberale dopo il 1848*, in *Il problema politico del cattolicesimo nel Risorgimento* cit., pp. 287-307.
- C. SAVART, *L'abbé Jean-Hippolyte Michon, 1806-1881. Contribution à l'étude du catholicisme libéral au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano, Marzorati, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Le origini del cattolicesimo liberale*, in ID., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 11-24.
- M. L. TREBILIANI, *Indicazioni su alcuni gruppi del clero nazionale italiano nel decennio 1860-70*, «RSR», LXVIII (1956), pp. 561-75.
- \_\_\_\_\_, *Clero liberale e intransigente nel Risorgimento italiano*, in *Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877)*. Convegno di studi nel centenario della morte, Mantova, 14-16 ottobre 1978, a cura di L. Bosio e G. Manzoli, Mantova, s.n., 1980, pp. 235-58.
- G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Genève, Slatkine, 1979 [1909].

### ➤ Intransigentismo, ultramontanismo, (neo-)gallicanesimo

- Antiromanismo doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme post-tridentin, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Actes de la journée d'études de Lyon, 30 novembre 2007, réunis par S. H. De Franceschi, Lyon, RESEA, 2008.
- C. BRESSOLETTE, *Ultramontanisme et gallicanisme engagent-ils deux visions de la société?*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 38 (1991), pp. 3-26.
- PH. BOUTRY, *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire historique de la papauté* cit., pp. 1651-3.
- \_\_\_\_\_, *Ce catholicisme, qu'on pourrait dire intransigeant*, avant-propos à M. SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, Mémoires et documents de l'Ecole des Chartes, 1998, pp. XIII-XXIII.
- Y. BRULEY, *La romanité catholique au XIX<sup>e</sup> siècle: un itinéraire romain dans la littérature française*, «Histoire, économie et société», 21 (2002), pp. 59-70.

- K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München, Kösel-Verlag, 1963.
- P. CHRISTOPHE, *Ultramontanisme*, in *Catholicisme*, 15 (1997), coll. 440-8.
- V. CONZEMIUS, *Ultramontanismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 34 (2002), pp. 253-63.
- R. F. COSTIGAN, *Robrbacher and the Ecclesiology of Ultramontanism*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1980.
- S. H. DE FRANCESCHI, *L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme catholique et régaliste des Lumières. Réminiscences doctrinales de Bellarmin et de Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques de la mi-XVIII<sup>e</sup> siècle à la mi-XIX<sup>e</sup> siècle*, «AHP», 38 (2000), pp. 119-63.
- \_\_\_\_\_, *Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste. Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la mi-XX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 88, (2002), pp. 103-49.
- \_\_\_\_\_, *Approches de la romanité ecclésiale du concile de Trente au «Syllabus». L'idée romaine dans la définition de l'Eglise: parcours d'une interrogation critique*, in *L'idée de Rome: pouvoirs, représentations, conflits*, sous la dir. de H. Multon et Ch. Sorrel, Chambéry, Université de Savoie, 2006, pp. 47-65.
- \_\_\_\_\_, *Les problématiques ecclésiologiques françaises au prisme des lectures italiennes. Gallicanisme et antiromanisme janséniste au temps de la papauté intransigente (de la mi-XVIII<sup>e</sup> siècle à la mi-XIX<sup>e</sup> siècle)*, in *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés*, textes réunis par F. Meyer et S. Milbach, Chambéry, Univ. de Savoie, 2010, pp. 59-78.
- \_\_\_\_\_, *Antiromanisme historiographique et gallicanisme jansénisant. René-François Guettée et la mise à l'Index de son Histoire de l'Eglise de France (1852)*, in *Histoires antiromaines*, textes réunis par S. H. De Franceschi, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», 15 (2011), pp. 115-49.
- \_\_\_\_\_, *L'ultime surgeon de la tradition historiographique gallicane. La romanité ecclésiale jugée par l'Histoire de l'Eglise de France (1847-1856) de René-François Guettée*, in *Histoires antiromaines II*, textes réunis par F. X. Bischof et S. H. De Franceschi, ivi, 23 (2014), pp. 181-210.
- J. GADILLE, *L'ultramontanisme français du XIX<sup>e</sup> siècle* in *Les ultramontains canadiens-français*, sous la dir. de N. Voisine et J. Hamelin, Montréal, Boréal Express, 1985, pp. 27-66.
- A. HOUTIN, *Un dernier gallican. Henri Bernier, chanoine d'Angers (1795-1859)*, Paris, E. Nourry, 1904.
- C. MAIRE, *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*, «Annales de l'Est», 57 (2007), pp. 13-43.
- L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., Milano, IPL, 1986-89.
- A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme*, Paris, PUF, 1973.

- J.-M. MAYEUR, *Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne*, «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 27 (1972), pp. 483-99 [ora in ID., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, pp. 17-45].
- S. MILBACH, «*Les coups de cette épée dont la poignée est à Rome et les coups partout*». 1825-1826: Lamennais et Montlosier, un tournant antiromain?, in *Histoires antiromaines II* cit., pp. 157-79.
- D. MOULINET, *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHE», 92 (1997), pp. 70-125.
- Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Actes de la journée d'études de Lyon, textes réunis par S. H. De Franceschi, Lyon, RESEA, 2010.
- H. J. POTTMEYER, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, «Cristianesimo nella storia», 12 (1991), pp. 527-51.
- H. RAAB, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes «Ultramontan» im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, «Historisches Jahrbuch», 81 (1962), pp. 159-73.
- L. SÉCHÉ, *Les derniers jansénistes, depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours, 1710-1870*, vol. III, Paris, Perrin, 1893.
- Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, hrsg. von G. Fleckenstein und J. Schmiedl, Paderborn, Bonifatius, 2005.
- G. VERUCCI, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, «Rassegna storica toscana», 4 (1958), pp. 251-85, ora in ID., *I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie cristiane» al modernismo. Ricerche e note critiche*, Padova, Liviana, 1968, pp. 5-51.
- O. WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», 41 (1978), pp. 821-78.

\* \* \*

#### **4.2.3 Chiesa, Stato e società in Francia**

- R. AUBERT, *Les catholiques français de 1815 à 1870*, in *Il problema politico del cattolicesimo nel Risorgimento* cit., pp. 333-49.
- D. AVON, PH. ROCHER, *Les jésuites et la société française, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Toulouse, Privat, 2001.
- B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le jeu concordataire dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle. Le clergé devant le Conseil d'Etat*, Paris, PUF, 1988.
- S. BLENNER-MICHEL, *Sanctifier le dimanche, ou le vain combat de l'épiscopat français au XIX<sup>e</sup> siècle*, «Histoire, Economie et Société», 28 (2009), n. 3, pp. 35-53.

- 
- \_\_\_\_\_, *L'autorité épiscopale dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle*, «Histoire@Politique. Politique, culture, société», n. 18, septembre-décembre 2012 [www.histoire-politique.fr].
- J.-O. BOUDON, *Le Saint-Siège et les nominations épiscopales en France au XIX<sup>e</sup> siècle, à partir des sources romaines*, «MEFRIM», 102 (1990), pp. 111-61.
- 
- \_\_\_\_\_, *L'influence de la 'Congrégation' sur les nominations épiscopales dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 78 (1992), pp. 21-34.
- 
- \_\_\_\_\_, *L'épiscopat français et le développement des hautes études ecclésiastiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 81 (1995), pp. 219-35.
- 
- \_\_\_\_\_, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905). Origines, formation, nomination*, Paris, Cerf, 1996.
- 
- \_\_\_\_\_, *Paris et l'Eglise de France sous le Second Empire*, dossier présenté pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris-Sorbonne, 1997.
- 
- \_\_\_\_\_, *Les catholiques sociaux parisiens au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 85 (1999), pp. 55-73.
- 
- \_\_\_\_\_, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001.
- 
- \_\_\_\_\_, *Le décor religieux de la nouvelle Rome: Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*, in *Capitales culturelles, capitales symboliques. Paris et les expériences européennes, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de C. Charle et D. Roche, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 217-29.
- PH. BOUTRY, *Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire*, in *Histoire de la France religieuse*, sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond, vol. III, Paris, Seuil, 1991, pp. 423-52.
- 
- \_\_\_\_\_, *La romanisation du clergé secondaire français du concordat de 1801 au premier concile du Vatican*, in *Le bas clergé catholique au dix-neuvième siècle. Approche comparative d'une population pastorale en voie de changement*. Colloque international de Montréal, 11-13 mai 1992, sous la dir. de L. Rousseau, «Les Cahiers de recherches en sciences de la religion», 12 (1995), pp. 23-44.
- 
- \_\_\_\_\_, *Dieu*, in *Histoire des droites en France*, sous la dir. de J.-F. Sirinelli, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 2006 [1992], vol. III, pp. 209-49.
- PH. BOUTRY, J. COSTE, *Les visites 'ad limina' des évêques française pendant la période concordataire*, in *Les chemins de Rome. Les visites 'ad limina' à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, sous la dir. de Ph. Boutry et V. Bernard, Rome, Ecole française de Rome, 2002, pp. 249-64.
- M. BREJON DE LAVERGNÉE, *Le Play et les milieux catholiques des années 1850 aux lendemains de la Commune*, in *Frédéric Le Play. Parcours, audience, héritage*, sous la dir. d'A. Savoye et F. Cardoni, Paris, Ecole des mines de Paris, 2007, pp. 159-80.
- 
- \_\_\_\_\_, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul au XIX<sup>e</sup> siècle. Un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008.



- J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, vol. I: *La Restauration catholique, 1815-1871*, Paris, P. Lethielleux, 1933.
- J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, 4 voll., Paris, Beauchesne, 1914-22.
- J.-P. CHANTIN, *Le régime concordataire français. La collaboration des Eglises et de l'Etat, 1802-1905*, Paris, Beauchesne, 2010.
- G. CHOLVY, *La restauration catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle (1801-1860)*, in *Migne et le renouveau des études patristiques* cit., pp. 61-89.
- \_\_\_\_\_, *Gallicans et ultramontains. Mgr Ramadié successeur de Mgr Gerbet à Perpignan (1864)*, in *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte*. Mélanges offerts à Jacques Gadille, sous la dir. de J.-D. Durand et R. Ladous, Paris, Beauchesne, 1992, pp. 301-16.
- \_\_\_\_\_, *Christianisme et société en France au XIX<sup>e</sup> siècle, 1790-1914*, nouvelle édition, Paris, Seuil, 2001 [1997].
- \_\_\_\_\_, *L'émergence d'un laïcat catholique: le premier XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHE», 95 (2000), pp. 274-88.
- G. CHOLVY, Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. I: *1800-1880*, Toulouse, Privat, 1985.
- P. CHRISTOPHE, *Les choix du clergé dans les révolutions de 1789, 1830 et 1848*, 2 voll., Lille, chez l'auteur, 1975-76.
- \_\_\_\_\_, *L'Eglise de France dans la révolution de 1848*, Paris, Cerf, 1998.
- Conflicts in French Society. Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, ed. by T. Zeldin, London, G. Allen and Unwin, 1970.
- A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. I: *De la révolution à la Troisième République*, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Paris, Flammarion, 1952 [1948].
- A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870*, Genève, Slatkine, 1977 [1898]
- \_\_\_\_\_, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République (1870-1906)*, vol. I: *1870-89*, Paris, F. Alcan, 1906.
- P.-M. DIOUDONNAT, *Paroles d'évêques, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Une anthologie du cléricalisme français*, Paris, Sedopols, 2005.
- J.-B. DUROSELLE, *L'attitude politique et sociale des catholiques français en 1848*, «RHEF», 34 (1948), pp. 44-62.
- \_\_\_\_\_, *Les catholiques et le problème ouvrier en 1848*, in *Actes du Congrès historique du centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, PUF, 1948, pp. 267-75.

- \_\_\_\_\_, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, PUF, 1951.
- L'enseignement catholique en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de G. Cholvy et N.-J. Chaline, Paris 1995.
- R. EPP, *Le mouvement ultramontain dans l'Eglise catholique en Alsace au XIX<sup>e</sup> siècle, 1802-70*, 2 voll., Lille, Service de reproduction des thèses de l'Université – Paris, H. Champion, 1975.
- J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III<sup>e</sup> République, 1870-83*, 2 voll., [Paris], Hachette, 1967.
- \_\_\_\_\_, *L'épiscopat français au premier concile du Vatican*, «RHEF», 56 (1970), pp. 327-46.
- \_\_\_\_\_, *Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du colloque François Guizot* cit., pp. 329-40.
- A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. par M. Lagrée, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions ouvrières, 1996 [1986].
- H. GUILLEMIN, *Histoire des catholiques français au XIX<sup>e</sup> siècle (1815-1914)*, Paris, Ed. d'Utovie, 2003 [1947].
- C. E. HARRISON, *Romantic Catholics. France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- Y.-M. HILAIRE, *Une chrétienté au XIX<sup>e</sup> siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, 2 voll., Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Les évêques mennaisiens au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Eglise. Actes de la 7<sup>e</sup> rencontre d'histoire religieuse*, Fontevraud, 14-15 octobre 1983, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1984, pp. 181-9.
- L'histoire religieuse de la France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Paris, Beauchesne, 1975.
- F. KAUCISVILI MELZI D'ERIL, *Alcune questioni storico-religiose nella corrispondenza di Cesare Cantù con Camille de Meaux, mons. Dupanloup e Maxime de la Rocheterie (1867-1879)*, in *Cesare Cantù nella vita italiana dell'Ottocento*, a cura di F. Della Paruta, C. Marcora, E. Travi, Milano, Mazzotta, 1985, pp. 255-68.
- J. LAFON, *Les prêtres, les fidèles et l'Etat. Le ménage à trois du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, 1987.
- M. LAGRÉE, *Religion et modernité. France XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, textes rassemblés par E. Fouilloux et J. Sainclivier et présentés par C. Langlois, Rennes, Presses Univ. de Rennes, 2002.
- J. LALOUETTE, *La politique religieuse de la Seconde République*, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 28 (2004), pp. 79-94.
- \_\_\_\_\_, *La séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

- M. LAUNAY, *Rome et la conscience catholique dans l'Ouest (1860-70)*, «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 90 (1983), pp. 145-55
- \_\_\_\_\_, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Les séminaires français au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2003.
- A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, vol. III: *La période contemporaine*, Paris, Spes, 1962.
- E. LECANUET, *L'Eglise de France sous la Troisième République*, 4 voll., nouvelle édition, Paris, F. Alcan, 1930-31 [1910].
- J. LECLER, *La Loi Falloux sur la liberté de l'enseignement*, «Etudes», 266 (1950), pp. 3-25.
- J. LEFLON, *L'Eglise de France et la Révolution de 1848*, Paris, Bloud et Gay, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Les grands séminaires de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «Etudes», 319 (1963), pp. 175-86.
- \_\_\_\_\_, *Les petits séminaires de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 61 (1975), pp. 25-35.
- J.-M. LENIAUD, *L'organisation et l'administration des Cultes (1801-1911)*, in *Administration et Eglise. Du Concordat à la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, Genève, Droz, 1987, pp. 17-46.
- \_\_\_\_\_, *L'administration des Cultes pendant la période concordataire*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1988.
- A. MARTIN-FUGIER, *La formation des élites: les «conférences» sous la Restauration et la Monarchie de Juillet*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 36 (1989), pp. 211-44.
- J. MARX, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Editions du Centre d'action laïque, 2005.
- J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, F. Alcan, 1930.
- S. MILBACH, *Liberté de l'enseignement secondaire (1839-1847). Jalons et perspectives*, in *Education et religion, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de C. Sorrel, Chambéry 2006, pp. 73-93.
- \_\_\_\_\_, *Les chaires ennemies. L'Eglise, l'Etat et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, H. Champion, 2015.
- B. NEVEU, *Pour une histoire du gallicanisme administratif de l'an IX à nos jours*, in *Administration et Eglise cit.*, pp. 57-108.
- \_\_\_\_\_, *Les facultés de théologie catholique de l'Université de France, 1808-1885*, Paris, Klincksieck, 1998.
- E. OLLIVIER, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, 2 voll., Paris, Garnier, 1879.
- J.-L. ORMIÈRES, *Politique et religion en France*, Bruxelles, Ed. Complexe, 2002.

- V. PETIT, *Eglise et Nation. La question liturgique en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Catholiques et Comtois. Liturgie diocésaine et identité régionale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2011.
- C. PEYROUX, *Cercle catholique du Luxembourg. Union catholique des étudiants. Maison diocésaine des étudiants*, in *Catholicisme*, 2 (1949), coll. 820-1.
- P. PICHOT-BRAVARD, *Le pape ou l'empereur. Les catholiques et Napoléon III, 1848-1870*, Perpignan, Tempora, 2008.
- P. PIERRARD, *Aux origines de la liberté d'enseignement supérieur en France*, in *Humanisme et foi chrétienne* cit., pp. 3-40.
- \_\_\_\_\_, *Les laïcs dans l'Eglise de France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, Paris, Ed. ouvrières, 1988.
- A. RASI MAY, *The Fourth Estate within the First Estate: Independence or Control – France, 1841-47*, «Societas. A Review of Social History», 4 (1974), pp. 303-25.
- \_\_\_\_\_, *Is "Les Deux France" a valid Framework for interpreting the Nineteenth-Century Church? The French Episcopate as a Case Study*, «The Catholic Historical Review», 73 (1987), pp. 541-61.
- R. RÉMOND, *La fille aînée de l'Eglise*, in *Les lieux de mémoire*, sous la dir. de P. Nora, Paris, Gallimard, 1984, vol. III/3, pp. 541-81.
- M. SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, Mémoires et documents de l'Ecole des Chartes, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La question protestante en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Fictions et réalité*, in *Questions d'histoire. Religion et culture de 1800 à 1914* cit., pp. 177-92.
- C. SAVART, *A propos d'une lettre inédite de l'abbé Verger, l'assassin de Mgr Sibour*, in *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte* cit., pp. 497-516.
- \_\_\_\_\_, *Deux siècles d'enseignement épiscopal. Les lettres pastorales des archevêques de Paris, 1802-1966*, «RHEF», 86 (2000), pp. 119-84.
- L. SECONDY, *Place et rôle des petits séminaires dans l'enseignement secondaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «RHEF», 66 (1980), pp. 243-59.
- \_\_\_\_\_, *L'enseignement secondaire catholique de 1850 à 1914: les grandes options éducatives*, in *Questions d'histoire. Religion et culture de 1800 à 1914* cit., pp. 71-92.
- PH. SPENCER, *Politics of Belief in Nineteenth-Century France*. Lacordaire, Michon, Veuillot, London, Faber and Faber, 1953.
- P. VALLIN, *La nouvelle Compagnie en France*, in *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris, Beauchesne – Rome, Centrum Ignatianum, 1974, pp. 155-96.

M.-H. VICAIRE, *Le catholicisme français au XIX<sup>e</sup> siècle*, «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 4 (1949), pp. 316-26.

B. WACHÉ, *L'Ecole des Carmes, 1845-1875*, «RHEF», 81 (1995), pp. 237-53.

\* \* \*

#### **4.2.4 Stampa ed editoria cattolica**

R. BELLET, *Presse et journalisme sous le Second Empire*, Paris, A. Colin, 1967.

M. P. DOUGHERTY, *The Parisian Catholic Press and the February 1848 Revolution*, «RHE», 100 (2005), pp. 83-123.

C. FILLON, *La «Revue catholique des institutions et du droit», le combat contre-révolutionnaire d'une société de gens de robe (1873-1906)*, in *Elites et sociabilité au XIX<sup>e</sup> siècle. Héritages, identités*, sous la dir de H. Leuwers, J.-P. Barrière et B. Lefebvre, Villeneuve d'Ascq – Douai – Arras, 2001, pp. 199-218.

E. HATIN, *Histoire du journal en France, 1631-1853*, Paris, P. Jannet, 1853.

L. LARCHER, *Radiographie de la «Revue des questions historiques»*, «La Revue des revues», 23 (1997), pp. 69-84.

T. LOUÉ, *Une révolte culturelle: l'entrée en catholicisme de la «Revue des deux mondes» (1895-1906)*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», 87 (2002), pp. 61-79.

O. MAJOLO-MOLINARI, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, 2 voll., Roma, Istituto di studi romani, 1963.

S. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la presse entre 1831 et 1855*, «Le Mouvement Social», 215 (2006), n. 2, pp. 9-34.

J. N. MOODY, *The French Catholic Press in the Education Conflict of the 1840s*, «French Historical Studies», 7 (1972), pp. 394-415.

A. RASI MAY, *The Falloux Law, the Catholic Press, and the Bishops: Crisis of Authority in the French Church*, «French Historical Studies», 8 (1973), pp. 77-94.

E. TEXIER, *Histoire des journaux. Biographie des journalistes*, Paris, Pagnerre [1850].

#### **«L'Ami de la Religion»**

M. P. DOUGHERTY, *The Rise and Fall of «L'Ami de la Religion». History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaper*, «The Catholic Historical Review», 77 (1991), pp. 21-41.

\_\_\_\_\_, *«L'Ami de la Religion» et les évêques français sous le Concordat, 1815-1850*, «RHE», 89 (1994), pp. 577-621.

E.-G. LEDOS, *«L'Ami de la Religion»*, in DHGE, 2 (1914), coll. 1225-30.

### «L'Avenir»

R. L. WHITE, *«L'Avenir» de La Mennais. Son rôle dans la presse de son temps*, Paris, Klincksieck, 1974.

### «La Civiltà cattolica»

F. DANTE, *Storia della «Civiltà cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma, Studium, 1990.

G. DE ROSA, *La «Civiltà cattolica» e la sua prima organizzazione*, «Rassegna di politica e di storia», 9 (1963), n. 103, pp. 11-18.

\_\_\_\_\_, *La «Civiltà cattolica» e la censura napoletana*, ivi, n. 104, pp. 23-30.

\_\_\_\_\_, *Alle origini della «Civiltà cattolica»*, ivi, n. 107, pp. 7-16.

\_\_\_\_\_, *La «Civiltà cattolica». 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999*, Roma, La Civiltà cattolica, 1999.

G. GRECO, *La «Civiltà cattolica» nel decennio 1850-59*, «Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di lettere e filosofia», s. III, 6 (1976), n. 3, pp. 1051-95.

G. SALE, *La «Civiltà Cattolica» tra censura borbonica e svolta «intransigentista»*, in *Chiesa e Risorgimento nel Mezzogiorno*, a cura di U. Dovere, «Campania sacra», 43 (2012), pp. 157-86.

### «Le Correspondant»

F. AUGUSTINE, *Le «Correspondant». French Liberal Catholic Journal, 1843-1855*, Washington, Catholic University of America Press, 1958.

C. A. GIMPL, *The «Correspondant» and the Founding of the French Third Republic*, Washington, Catholic University of America Press, 1959.

M. E. KENNY, *The «Correspondant»: Catholic Liberalism in the Cultural Press in Nineteenth-century France*, «The American Benedictine Review», 38 (1987), pp. 243-60.

M. LUIRARD, *Les abonnés du «Correspondant» dans la Loire, l'Isère et le Rhône*, in *Les catholiques libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 209-26.

J. PRADON, *L'école du «Correspondant»*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 4 (1955), pp. 97-113.

O. RUDELLE, *Constitutionnalisme et modération. L'exemple du «Correspondant». Un siècle de modération*, in *Les «chrétiens modérés» en France et en Europe* cit., pp. 31-44.

J. VORMBROCK, *«Le Correspondant» und das Second Empire*, Münster, Westfälische Wilhelms-Universität, 1998.

#### «The Dublin Review»

J. L. ALTHOZ, *The «Dublin Review», 1836-1900*, in *The Wellesley Index to Victorian Periodicals, 1824-1900*, ed. by W. E. Houghton, vol. II, Toronto, Toronto University Press, 1972, pp. 9-128.

\_\_\_\_\_, *Daniel O'Connell and the «Dublin Review»*, in «The Catholic Historical Review», 74 (1988), pp. 1-12.

P. SCOTT, *Out of Due Time. Wilfrid Ward and the «Dublin Review»*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2006.

J. WARREN, *The «Dublin Review» (1836-75), its Reviewers and a Philosophy of Knowledge*, «Recusant History», 21 (1992), pp. 86-98.

#### «L'Ere nouvelle»

CH. MOREL, *Un journal démocrate chrétien en 1848-1849: «L'Ere nouvelle»*, «RHEF», 63 (1977), pp. 25-55.

#### «Etudes»

J. LECLER, *Dans la crise du catholicisme libéral*, «Etudes», 291 (1956), pp. 196-211.

#### «L'Univers»

J. GADILLE, *Autour de Louis Veuillot et de «L'Univers»*, «Cahiers d'histoire», 14 (1969), pp. 275-88.

J. F. McMILLAN, *Louis Veuillot, «L'Univers» and the ultramontane network in nineteenth-century France*, in *Liens personnels, réseaux, solidarités en France et dans les îles Britanniques (XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 221-36.

\* \* \*

### 4.3 Storia istituzionale e politica della Francia del XIX secolo

- J.-J. CHEVALLIER, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à 1958*, Paris, A. Colin, 2001.
- M. DESLANDRES, *Histoire constitutionnelle de la France de 1789 à 1870*, 3 voll., Paris, E. Duchemin – Vaduz, Topos Verlag, 1977 [1932].
- L. GIRARD, *Histoire et constitution, 1851-1855*, «Bulletin de la Société d'histoire moderne», 62 (1963), n. 25, pp. 6-9.
- J. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, PUF, 1989 [1951].
- F. HÉLIE, *Les constitutions de la France*, Paris, A. Marescq aîné, 1880 [1878].
- Histoire des droites en France*, sous la dir. de J.-F. Sirinelli, 3 voll., nouvelle édition, Paris, Gallimard, 2006 [1992].
- R. RÉMOND, *La vie politique en France depuis 1789*, vol. II: 1848-1879, nouvelle éd. revue et mise à jour, Paris, Pocket, 2005.
- P. ROSANVALLON, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2006.

### Seconda Repubblica

- M. AGULHON, *1848 ou l'apprentissage de la République, 1848-1852*, édition mise à jour, avec une postface de Ph. Boutry [*Nouvelle histoire de la France contemporaine*, 8], Paris, Seuil, 2002.
- P. DE LA GORCE, *Histoire de la Seconde République française*, 2 voll., Paris, E. Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1898.
- A. GRANIER DE CASSAGNAC, *Histoire de la chute du roi Louis-Philippe, de la République de 1848 et du rétablissement de l'Empire (1847-1855)*, 2 voll., Paris, Plon, 1857.
- R. PRICE, *The French Second Republic. A Social History*, London, Batsford, 1972.
- Revolution and Reaction. 1848 and the Second French Republic*, ed. by R. Price, London, C. Helm – New York, Barnes and Noble, 1975.
- CH. SEIGNOBOS, *La Révolution de 1848. Le Second Empire (1848-1859)*, [*Histoire de la France contemporaine*, 6], Paris, Hachette, 1932.
- A.-J. TUDESQ, *L'élection présidentielle de Louis-Napoléon Bonaparte. 10 décembre 1848*, Paris, A. Colin, 1965.
- P. VIGIER, *La Seconde République*, Paris, PUF, 2001<sup>8</sup> [1967].



## Colpo di Stato del 1851

E. ANCEAU, *Les représentants du peuple et le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, «Parliaments, Estates and Representation», 23 (2003), pp. 69-87.

\_\_\_\_\_, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851 ou la chronique de deux morts annoncées et l'avènement d'un grand principe*, «Parlement[s]. Revue d'histoire politique», 2009/2, pp. 24-42.

*Autour de Décembre 1851*, sous la dir. de R. Huard, «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 22 (2001).

*Comment meurt une république. Autour du 2 Décembre 1851*, sous la dir. de S. Aprile, N. Bayon, L. Clavier et alii, Paris, Créaphis, 2004

G. CUCHET, S. MILBACH, *The Great Fear of 1852*, «French History», 26 (2012), pp. 297-324.

A. DECAUX, *Coup d'Etat à l'Elysée. Le 2 décembre 1851*, Paris, Perrin, 2008.

H. GUILLEMIN, *Le coup du 2 décembre*, Bats, Ed. d'Utovie, 2006 [1951].

A.-D. HOUTE, *Louis Napoléon Bonaparte. Le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, Paris, Larousse, 2011.

R. LAHLOU, *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851*, Paris, B. Giovanangeli, 2009.

R. R. LOCKE, R. E. CUBBERLY, *A New Mémoire on the French Coup d'Etat of December 2, 1851*, «French Historical Studies» 12 (1982), pp. 564-88.

J. DE PINS, *Deux Décembre (Coup d'Etat du)*, in DSE, pp. 418-28.

*Le prince, le peuple et le droit. Autour des plébiscites de 1851 et 1852*, sous la dir. de F. Bluche, Paris, PUF, 2000.

E. TÉNOT, *Paris en décembre 1851*, Paris, A. Le Chevalier, 1868.

C. VIGOUREUX, *Maupas et le coup d'Etat de Louis-Napoléon. Le policier du Deux-Décembre 1851*, Paris, SPM, 2002.

L. WILLETTE [pseud. di L. BIHL], *Le coup d'Etat du 2 décembre 1851. La résistance républicaine au coup d'Etat*, Paris, Aubier, 1982.

## Secondo Impero

H. BERTON, *L'évolution constitutionnelle du Second Empire (doctrine, textes, histoire)*, Paris, F. Alcan, 1900.

L. M. CASE, *French Opinion on War and Diplomacy during the Second Empire*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1954.

A. DANSETTE, *Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir. Le Second Empire*, édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Hachette, 1973 [1961].

- \_\_\_\_\_, *Du 2 décembre au 4 septembre. Le Second Empire*, Paris, Hachette, 1972.
- P. DE LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, 7 voll., Paris, Plon-Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1894-1905.
- T. DELORD, *Histoire du Second Empire (1848-1869)*, 6 voll., Paris, G. Baillière, 1869-75.
- M. FLORY, *L'«appel au peuple» napoléonien*, «Revue internationale d'histoire politique e constitutionnelle», (1952), pp. 215-22.
- L. GIRARD, *Problèmes politiques et constitutionnels du Second Empire*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1964.
- S. HAZAREESINGH, *From Subject to Citizen. The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- P. MIQUEL, *Le Second Empire*, Paris, Plon, 1992.
- E. OLLIVIER, *L'Empire libéral. Etudes, récits, souvenirs*, 18 voll., Paris, Garnier frères, 1895-1918.
- H. C. PAYNE, *The Police State of Louis Napoleon Bonaparte, 1851-1860*, Seattle, University of Washington Press, 1966.
- A. PLESSIS, *De la fête impériale au mur des fédérés, 1852-1871*, édition revue et mise à jour [*Nouvelle histoire de la France contemporaine*, 9], Paris, Seuil, 1979.
- Pourquoi réhabiliter le Second Empire?* Actes du colloque de Paris, 21 octobre 1995, sous la dir. de J. Tulard, nouvelle édition, Paris, B. Giovanangeli, 1998.
- M. PRÉLOT, *La signification constitutionnelle du Second Empire*, «Revue française de science politique», 3 (1953), pp. 31-56.
- R. PRICE, *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- R. W. REICHERT, *Anti-Bonapartist Elections to the Academie Française during the Second Empire*, «The Journal of Modern History», 35 (1963), pp. 33-45.
- V. WRIGHT, *Le Conseil d'Etat sous le Second Empire*, Paris, A. Colin, 1972.
- J.-C. YON, *Le Second Empire. Politique, société, culture*, seconde éd. revue et augmentée, Paris, A. Colin, 2012 [2004].
- T. ZELDIN, *The Political System of Napoleon III*, London, Macmillan, 1958.

### **Napoleone III e bonapartismo**

- E. ANCEAU, *Napoléon III. Un Saint-Simon à cheval*, Paris, Tallandier, 2008.
- F. BLUCHE, *Le bonapartisme. Aux origines de la droite autoritaire, 1800-1850*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1980.

- J.-O. BOUDON, *Napoléon III et la religion*, in *Napoléon III, l'homme, le politique*. Actes du colloque de la Fondation Napoléon, 19-20 mai 2008, sous la dir. de P. Milza, Saint-Cloud, Editions Napoléon III, 2008, pp. 325-41.
- R. DARGENT, *Napoléon III. L'empereur du peuple*, Paris, Grancher, 2009.
- L. GIRARD, *Napoléon III*, Paris, Fayard, 2002 [1986].
- J. GLIKMAN, *L'image de l'oncle: Napoléon III et la politique du souvenir*, in *Napoléon III, l'homme, le politique* cit., pp. 181-96.
- \_\_\_\_\_, *La monarchie impériale. L'imaginaire politique sous Napoléon III*, Paris, Fondation Napoléon, 2013.
- P. GONNARD, *Les origines de la légende napoléonienne. L'œuvre historique de Napoléon à Sainte-Hélène*, Genève, Slatkine, 1976 [1906].
- H. GUILLEMIN, *M. Louis Bonaparte*, «Les temps modernes», 22 (1967), pp. 1217-68, ora in ID., *Vérités complémentaires*, Paris, Seuil, 1990, pp. 269-324.
- S. HAZAREESINGH, *La légende de Napoléon*, trad. fr. par A. Sebag, Paris, Tallandier, 2005 [2004].
- M. LYONS, *Napoleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution*, London, Macmillan, 1994.
- J. MARTIN, *Une opération manquée: le couronnement de Napoléon III par Pie IX à Notre Dame de Paris*, «AHP» 10 (1972), pp. 211-40.
- J. F. MCMILLAN, *Napoleon III*, London, Longman, 1991.
- B. MÉNAGER, *Les Napoléon du peuple*, Paris, Aubier, 1988.
- P. MILZA, *Napoléon III*, Paris, Perrin, 2004.
- G. DE MOLINARI, *Napoléon III publiciste. Sa pensée cherchée dans ses écrits. Analyse et appréciation de ses œuvres*, Bruxelles, A. Lacroix, Van Meenen et C<sup>ie</sup>, 1861.

### **Terza Repubblica**

- F. BROCHE, *La III<sup>e</sup> République, 1870-1895. De Thiers à Casimir-Périer*, Paris, Pygmalion-Watelet, 2001.
- D. HALÉVY, *La fin des notables*, réédition avec corrections et une préface de H. Robert, Paris, Hachette, 1995 [1930].
- \_\_\_\_\_, *La république des ducs*, réédition avec corrections, Paris, Hachette, 1995 [1937].
- Y. MARCHASSON, *La diplomatie romaine et la République française. A la recherche d'une conciliation, 1879-1880*, Paris, Beauchesne, 1974.

## Liberalismo

J.-O. BOUDON, *Génération libérale*, in *Le XIX<sup>e</sup> siècle. Science, politique et tradition*, sous la dir. de I. Poutin, Paris, Berger-Levrault, 1995, pp. 313-42.

L. GIRARD, *Les libéraux français, 1814-1875*, Paris, Aubier, 1985.

L. JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

## Legittimismo e orleanismo

G. DE BROGLIE, *L'orléanisme. La ressource libérale de la France*, Paris, Perrin, 1980.

PH. BOUTRY, *La légitimité et l'Eglise en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Catholiques entre monarchie et république* cit., pp. 165-76.

M. L. BROWN, *Catholic-Legitimist Militancy in the Early Years of the Third French Republic*, «The Catholic Historical Review», 60 (1974), pp. 233-54.

H. DE CHANGY, *Le mouvement légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1833-1848)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

J. CHARBONNEL, *Les légitimistes. De Chateaubriand à de Gaulle*, Paris, La Table ronde, 2006.

J.-F. CHIAPPE, *La France et le roi, de la Restauration à nos jours, 1814-1994*, Paris, Perrin, 1994.

M. DENIS, *Les royalistes de la Mayenne et le monde moderne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Klincksieck, 1977.

C.-N. DESJOYEUX, *La fusion monarchique, 1848-73, d'après des sources inédites*, Paris, Plon-Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1913.

R. HERVÉ, *L'orléanisme*, Paris, PUF, 1992.

B. JACQUIER, *Le légitimisme dauphinois (1830-1870)*, Grenoble, CRHESI, 1976.

S. D. KALE, *Legitimism and the Reconstruction of French Society, 1852-1883*, Baton Rouge, Louisiana University Press, 1992.

\_\_\_\_\_, *French Legitimists and the Politics of Abstention, 1830-1870*, «French Historical Studies», 20 (1997), pp. 665-701.

R. R. LOCKE, *French Legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

S. M. OSGOOD, *French Royalism since 1870*, 2<sup>nd</sup> enlarged edition, The Hague, M. Nijhoff, 1970.

S. RIALS, *Légitimisme et catholicisme (1830-1883)*, in ID., *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albatros, 1987, pp. 193-219.

\_\_\_\_\_, *Le légitimisme*, Paris, PUF, 1983.

O. TORT, *Les stratégies des légitimistes sous le Second Empire, ou le triomphe de l'irrésolution*, «Parlement[s]. Revue d'histoire politique», 2008/3, pp. 116-31.

\* \* \*

#### 4.4 Ottantanove, rivoluzione e contro-rivoluzione

*L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Torino, Einaudi, 1989.

*L'An 1 des droits de l'homme*, textes réunis par A. de Baecque et présentés par Id., W. Schmale et M. Vovelle, Paris, Presses du CNRS, 1988.

M. ANGENOT, 1889. *Un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1989 [riedito online nel 2013, con una nuova introduzione dell'autore, sul sito: <http://www.medias19.org/>].

S. BERNARD-GRIFFITHS, *Autour de 'La révolution' d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté*, in *Religion et révolution en mémoire*, «Archives des sciences sociales des religions», 66 (1988), pp. 53-64.

O. BÉTOURNÉ, A. I. HARTIG, *Penser l'histoire de la révolution. Deux siècles de passion française*, Paris, La Découverte, 1989.

L. BOROUMAND, *La guerre des principes. Les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation, mai 1789-juillet 1794*, Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1999.

A. BRETTE, *La séance royale du 23 juin 1789, ses préliminaires et ses suites*, «La Révolution française», 22 (1892), pp. 5-44, 120-54, 416-52; 23 (1892), pp. 55-76.

*Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre, 1889-1989*. Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris, 9-11 mars 1989, textes réunis sous la dir. de P. Colin, Paris, Beauchesne, 1989.

A. CHÉREST, *La chute de l'ancien régime, 1787-1789*, 3 voll., Paris, Hachette, 1884-86.

B. COUSIN, M. CUBELLS, R. MOULINAS, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la révolution française*, Paris, Centurion, 1989.

P. DAWSON, *Le 6<sup>e</sup> Bureau de l'Assemblée nationale et son projet de déclaration des droits de l'homme, juillet 1789*, «Annales historiques de la Révolution française», n. 232 (1978), pp. 161-79.

G. DENZLER, *Das Papsttum und die Menschenrechte im 19. Jahrhundert. Im Kampf gegen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit*, «liberal. Beiträge zur Entwicklung einer freiheitlichen Ordnung», 19 (1977), pp. 926-47.

J.-C. DUBOS, *Jules Sauzay historien de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs*, «Mémoires de la Société d'émulation du Doubs», 32 (1990), pp. 1-43.

*L'Eglise catholique et la déclaration des droits de l'homme*. Actes de la XIII rencontre d'histoire religieuse, Fontevraud, 6-7 octobre 1989, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1990.

Y. FAUCHOIS, *Révolution française, religion et logique de l'Etat*, in *Religion et révolution en mémoire cit.*, pp. 9-24.

L. FIORANI, D. ROCCIOLO, *Chiesa romana e rivoluzione francese, 1789-99*, Roma, Ecole française de Rome, 2004.

J. FLAMMERMONT, *Le second ministère de Necker*, «Revue historique», 16 (1891), vol. XLVI, pp. 1-67.

F. FURET, *Penser la révolution française*, nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1986 [1978].

\_\_\_\_\_, *La gauche et la révolution au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, textes présentés par M. Valensise, Paris. Hachette, 1986.

\_\_\_\_\_, *La révolution française*, vol. II: *Terminer la révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry, 1814-1880*, nouvelle édition [*Histoire de France Hachette*], Paris, Fayard, 2010.

M. GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

G. GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques*, Paris, Le Grand Livre du Mois, 1999 [1989].

A. GÉRARD, *La rivoluzione francese, miti e interpretazioni (1789-1970)*, trad. it. di G. Vignini, Milano, Mursia, 1982 [1970].

J. GODECHOT, *Le grandi correnti della storiografia della rivoluzione francese dal 1789 ai nostri giorni*, in *Nuove questioni di storia moderna*, vol. II, Milano, Marzorati, 1970, pp. 1343-92.

\_\_\_\_\_, *La révolution après la révolution*, in *L'état de la France pendant la révolution 1789-1799*, sous la dir. de M. Vovelle, Paris, La Découverte, 1989.

Y.-M. HILAIRE, *Droits de l'homme, droits de la personne. Un siècle de conflits, un siècle de convergence entre l'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme*, «Communio. Revue catholique internationale», 14 (1989), nn. 3-4, pp. 140-52.

Y. KNIBIEHLER, *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1973.

\_\_\_\_\_, *Une révolution «nécessaire»: Thiers, Mignet et l'école fataliste*, «Romantisme», 10 (1980), pp. 279-88.

P. LADRIÈRE, *La révolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, in *Religion et révolution en mémoire cit.*, pp. 87-112.

- M. LAGRÉE, *Le clergé breton et le premier centenaire de la révolution française*, «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 91 (1984), pp. 249-67.
- C. LANGLOIS, *Religions et révolution. Présentation*, in *Religion et révolution en mémoire* cit., pp. 5-8.
- A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la révolution française*, 2 voll., Paris, Cerf, 1970<sup>2</sup> [1946-50].
- G. LEFEBVRE, *La révolution française*, éd. revue et augmentée, Paris, PUF, 1989 [1930].
- S. MILBACH, *Les catholiques libéraux et la révolution française autour de 1848*. «Elle est toujours vivante: elle nous entoure, nous domine», «Annales historiques de la révolution française», n. 362 (2010), pp. 55-77.
- X. DE MONTCLOS, *Catholicisme social et contre-révolution en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Alban de Villeneuve-Bargement et Armand de Melun*, in *Ecrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Etienne Fouilloux*, sous la dir. d'A. Becker et alii, Paris, Karthala, 2013, pp. 15-25.
- H. MULTON, *Dire et écrire la révolution à l'âge romantique. La pensée de Joseph de Maistre, aux sources d'un certain catholicisme intransigeant*, in *L'historiographie romantique*, sous la dir. de F. Claudon, A. Encrevé et L. Richer, Bordeaux, Bière éditions, 2007, pp. 139-50.
- \_\_\_\_\_, *Un vecteur de la culture politique contre-révolutionnaire: la décadence dans la littérature apocalyptique*, in *La décadence dans la culture et la pensée politiques. Espagne, France et Italie (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, études réunies par J.-Y. Frégné et F. Jankowiak, Rome, Ecole française de Rome, 2008, pp. 129-44.
- P. ORY, *Le centenaire de la Révolution française*, in *Les lieux de mémoire* cit., vol. I, pp. 523-60.
- \_\_\_\_\_, *Une nation pour mémoire. 1889, 1939, 1989, trois jubilés révolutionnaires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.
- J. PALARD, *Ultramontanisme et contre-révolution en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, «The Tocqueville Review», 10 (1989-90), pp. 65-83.
- G. PELLETIER, *Rome et la révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution française (1789-1799)*, Roma, Ecole française de Rome, 2004.
- P. PIERRARD, *L'Eglise et la révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Les catholiques devant les révolutions: 1789 – 1830 – 1848*, in *Catholiques entre monarchie et république* cit., pp. 17-24.
- B. PLONGERON, *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la révolution française*, Paris, Picard, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Théologie et politique au siècle des Lumières, 1770-1820*, Genève, Droz, 1973.
- \_\_\_\_\_, *L'Eglise et les déclarations des droits de l'homme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Nouvelle revue théologique», 101 (1979), pp. 358-77.

- 
- , *Débats et combats autour de l'historiographie religieuse de la révolution (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, «RHEF», 197 (1990), pp. 257-302.
- M. PRICE, *The Road from Versailles. Louis XVI, Marie Antoinette, and the Fall of French Monarchy*, New York 2003.
- I principi dell'Ottantanove*, a cura e con un saggio introduttivo di P. Bagnoli, Siracusa-Palermo-Milano, Arnaldo Lombardi Editore, 1990 [ampliamento dell'edizione Aix-Marseille 1989].
- G. PUFTIN, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789 – septembre 1791)*, «Annales historiques de la Révolution française», n. 232 (1978), pp. 180-200.
- Religion et révolution*. Colloque de Saint-Florent-le-Vieil, 13-14-15 mai 1993, sous la dir. de J.-C. Martin, Paris, Anthropos, 1994.
- S. RIALS, *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albatros, 1987.
- J.-P. RISSOAN, *Traditionalisme et révolution. Les poussées d'extrémisme des origines à nos jours*, vol. I: *Du Moyen-Age à 1914-1918*, Lyon, Aléas, 2007.
- M. SEPET, *Le serment du Jeu de paume et la déclaration du 23 juin*, «Revue des questions historiques», 49 (1891), pp. 491-546.
- T. TACKETT, *La révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791*, trad. fr. par A. Spiess, Paris, Cerf, 1986 [1986].
- The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, ed. by F. Furet and M. Ozouf [*The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. III], Oxford [etc.], Pergamon Press, 1989.
- B. VAN DER HERTEN, *La révolution française: prélude à la fin des temps*, «RHE», 89 (1994), pp. 29-53.
- P. VIALLANEIX, *Jules Michelet, évangéliste de la révolution française*, in *Religion et révolution en mémoire* cit., pp. 43-51.
- Le XIX<sup>e</sup> siècle et la révolution française*. Actes des journées d'études de Nanterre, octobre 1989, organisées par la Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle, Paris, Ed. Créaphis, 1992.
- V. ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014.