

Introduzione

Da qualche decennio ha preso corpo una tendenza volta ad analizzare gli aspetti religiosi, considerati anche nelle loro interazioni politiche e sociali, di quel passaggio significativo che portò al superamento dell'antico regime; accanto alla tradizionale definizione del «Settecento riformatore» proposta da Franco Venturi, orientata soprattutto alla storia delle idee, a lato della rinnovata attenzione per un'interpretazione generale delle istituzioni e dei modi attraverso cui le spinte di riforma si realizzarono nella politica, nell'amministrazione, nell'economia, le indagini sul «Settecento religioso» hanno consentito di elaborare una percezione più articolata, più sfumata e spesso contraddittoria del secolo dei Lumi. Una tendenza particolarmente robusta nell'ambito della cultura storica italiana, ma riscontrabile anche a livello internazionale, in una prospettiva che sembra superare le barriere e i condizionamenti confessionali nonché le vecchie preoccupazioni delle istituzioni ecclesiastiche¹.

Molteplici, secondo gli studiosi, le ragioni di questo mutamento dell'orizzonte degli studi sul Settecento da

¹ Cf. l'Introduzione di M. ROSA al volume di D. MENOZZI (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, 11-17.

riconduurre da una parte all'attenuarsi, nell'attuale crisi delle ideologie, della categoria di «Illuminismo» in relazione ai parametri che l'hanno vista maturare a partire dagli anni '30 del secolo XX, dall'altra all'emergere di un'attenzione sempre più forte verso il fenomeno «religioso», considerato non solo nei suoi aspetti individuali e di pratica religiosa collettiva, ma anche e soprattutto nelle sue implicazioni politiche e istituzionali². Oltre alla consistente produzione sul giansenismo, sul riformismo politico-religioso³, abbiamo ormai a disposizione numerose ed originali ricerche sull'attività pastorale dei vescovi⁴, sul reclutamento e la formazione del clero⁵, sulla dif-

² ROSA, *Introduzione. Sulla problematicità del concetto di Lumi*: G. RICUPERATI (a cura di), *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, Leo S. Olschki, Firenze 2000; E. TORTAROLO, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Carocci Editore, Roma 1999.

³ P. STELLA (a cura di), *Il giansenismo in Italia. Collezione e documenti*, I, II, Pas-Verlag, Zürich 1969-1974; P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786. II. Introduzione storica e documenti inediti*, L. Olschki, Firenze 1986; C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Il Mulino, Bologna 1986; M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999; M. VERGA, *Il vescovo e il principe. Introduzione alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, in B. BOCCHINI CAMAIANI - M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, I, L. Olschki, Firenze 1990, 3-47.

⁴ C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Editori Laterza, Bari 1995, 321-389; G. DE ROSA, *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul Buon Vescovo*, in G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Editori Laterza, Roma-Bari 1978, 103-143; M. ROSA, *Tra cristianesimo e lumi: l'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 23 (1987), 240-278, ristampato anche in ROSA, *Settecento religioso*, 185-223.

⁵ X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in G. CHITTOLENI - G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, 573-628.; X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'Antico regime alla Restaurazione*, Il Mulino, Bologna 1979;

fusione di nuovi culti⁶, sulle dinamiche religiose considerate alla luce delle nuove sollecitazioni culturali⁷; tuttavia due sembrano essere i grandi filoni di ricerca che attualmente gli studiosi coltivano: da una parte l'esame a livello europeo su quell'*Aufklärung* cristiana che perseguì un dialogo non sempre facile con i Lumi e dall'altra, quasi in opposizione, l'indagine sulla costruzione da parte della Chiesa cattolica, nel periodo che va dalla soppressione della Compagnia di Gesù allo scoppio della Rivoluzione in Francia, di quelle strategie difensive «di conquista o di riconquista religiosa delle masse, che prefigurano già dallo scorcio del Settecento la definizione del cattolicesimo papale e autoritario e gli ideali della "società cristiana" propri dell'Ottocento»⁸.

Soprattutto in questa seconda prospettiva, nell'anno 2004, a distanza di pochi mesi, nella *Collection de l'École française de Rome*, sono usciti due imponenti volumi (mes-

M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in CHITTOLINI - MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia*, 629-715; G. MICCOLI, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in CHITTOLINI - MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia*, 881-928; E. BRAMBILLA, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia», 4 (1981), 12, 299-366.

⁶ G. DE ROSA, *Storie di santi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1990; R. RUSCONI (a cura di), *Santi della Chiesa nell'Italia contemporanea*, in «Cristianesimo nella storia», 18(1997), 3; S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Japadre Editore, Roma-L'Aquila 1984. Sulla santità come problema storico-religioso, S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷ M. CAFFIERO, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1996; S. NANNI (a cura di), *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1994); P. VISMARA, *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Biblioteca Francescana, Milano 2002.

⁸ ROSA, *Introduzione*, 12.

si insieme fanno più di 1670 pagine), il primo è scritto da Gérard Pelletier, il secondo, più documentato, è opera di Luigi Fiorani e Domenico Rociolo, che affrontano il tema del rapporto tra Roma, la Curia romana e la Rivoluzione francese⁹. Lontani ormai dalle celebrazioni centenarie della Rivoluzione francese, essi hanno l'ambizione di rileggere criticamente, attraverso la presentazione di nuove fonti documentarie, le grandi fasi del conflitto che oppose la Santa Sede alla Francia; la seconda parte del testo di Luigi Fiorani e Domenico Rociolo presenta anche un repertorio delle fonti vaticane, inedite o poco conosciute (*Fonti vaticane per la storia dei rapporti tra Roma, le Corti europee e la Francia rivoluzionaria 1789-1799*), dovuto a Domenico Rociolo, un censimento che ha messo in evidenza alcuni grandi poli di informazione, quali per esempio la corrispondenza delle nunziature, utili a far emergere il quadro assai articolato della politica pontificia di fronte agli sconvolgimenti dell'ultimo decennio del secolo XVIII. È sulla scorta di tale nuova documentazione che Luigi Fiorani (*Una lettura romana della Rivoluzione francese, 1789-1799. Pio VI e il grand renversement*) tenta un'interpretazione globale, più puntuale, della politica romana di fronte alla Rivoluzione. Un volume che ha il pregio di mettere in evidenza, proprio attraverso la ricomposizione della straordinaria complessità delle fonti informative della Santa Sede, le difficoltà di recuperare

⁹ Si tratta del volume di G. PELLETIER, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, École française de Rome, Rome 2004 (Collection de l'École française de Rome, 319) e del volume di L. FIORANI - D. ROCCILO, *Chiesa romana e Rivoluzione francese. 1789-1799*, École française de Rome, Rome 2004 (Collection de l'École française de Rome, 336).

una linea di lettura unitaria delle vicende; la molteplicità dei canali di informazione, le incertezze pastorali e la prudenza diplomatica resero difficile e lenta la risposta di Pio VI, che, comunque, quasi subito, percepì la dimensione radicale dello scontro: la Rivoluzione non era un fenomeno da confinare nell'ambito delle questioni internazionali o, peggio, di politica interna della Francia, ma si configurava come un evento che metteva radicalmente in discussione l'ordine e la tradizionale concezione del mondo.

Dunque, un nuovo e fondamentale apporto alla conoscenza della politica romana per troppo tempo contaminata dal volume di Albert Mathiez che, in un contesto polemico e senza un'adeguata conoscenza delle fonti e della realtà romana, attribuiva alla volontà di conservare Avignone il ritardo con cui Pio VI condannò la *Costituzione civile del clero*¹⁰. Un'interpretazione assolutamente parziale, inadeguata a spiegare le reazioni di papa Braschi e della sua Curia alla *Costituzione civile del clero* e agli sviluppi della Rivoluzione, come dimostra l'altro volume in questione, quello di Gérard Pelletier che, attraverso l'analisi della documentazione conservata nella Congregazione romana per gli affari di Francia, rivelando come gli eventi francesi vengano trattati parallelamente alle questioni sollevate dal Sinodo di Pistoia, spiega il formarsi di una scuola teologica romana che si contrappone al gallecanesimo, al giansenismo e alle correnti riformatrici di matrice illuminista. Al centro del suo interesse la ricostruzione del clima teologico e delle spinte che portarono

¹⁰ A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constitution civile du clergé, l'affaire d'Avignon*, Librairie A. Colin, Paris 1911.

a maturazione la linea intransigente: un confine che determinerà la rottura tra Roma e Parigi. Pelletier passa in rassegna le diverse correnti di pensiero interne alla Chiesa, i conflitti teologici che si aprirono sul primato di giurisdizione del pontefice, sulla necessità di riformare la disciplina della Chiesa, sull'estensione del potere dei vescovi e dei parroci, sull'utilità di un Concilio per dare risposta alla inedita situazione della Chiesa di Francia.

Letti in parallelo, i due corposi volumi, quasi ingrandosi, forniscono le linee attraverso le quali andò maturando all'interno della Chiesa romana la sensazione che il moto rivoluzionario avesse avviato una terribile spirale distruttiva dell'assetto civile e religioso e delineano i contorni della risposta che, alla fine, giudicherà la Rivoluzione un complotto ordito ai danni della religione. Proprio nel 1791, comparve a Roma una traduzione, molto adattata, dell'opera di Edmund Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione...* che esprimeva bene lo stato d'animo di uno stuolo di scrittori, più o meno famosi, tutti convinti dell'impossibilità di costruire una nuova civiltà fondata sul culto della ragione e della tolleranza¹¹, ma nello stesso

¹¹ I titoli completi di due delle versioni italiane più diffuse: *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia e sulle operazioni di alcune società a Londra riguardanti questo avvenimento. Opera scritta in inglese da M. Edmund-Burke. E dalla traduzione francese trasportata nell'italiana favella*, Colonia (ma Roma) 1791; *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia in forma di una lettera, che a principio dovea essere indirizzata ad un giovane parigino... compendiate, e per ciò che riguarda le materie ecclesiastiche volgarizzate distesamente da un giornalista romano* [Giovanni Battista Marchetti], G. Zempel, Roma 1791. Altre opere di Burke in traduzione italiana sono segnalate in V. CREMONA - R. DE LONGIS - L. ROSSI (a cura di), *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1789-1799*. Saggi introduttivi di L. Guerci e S. Woolf, Vivarium, Napoli 1993. Sulla realtà romana nel biennio 1789-1791: L. FIORANI, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, in «Ricerche per la Storia religiosa di Roma», 9 (1992), 65-154.

anno Nicola Spedalieri, nell'opera *De' diritti dell'uomo...*, si interrogava circa la possibilità di accogliere i diritti dell'uomo entro i confini dell'antropologia cristiana¹². Da queste e altre testimonianze si ricava la convinzione che nel 1790 la Santa Sede, pur nutrendo profonda avversione per tutto ciò che la Rivoluzione iniziava a rappresentare, non avesse ancora ricavato le prove per una sua specifica condanna e che, almeno in certi ambienti, permaneva la speranza di riuscire a conciliare la realtà ecclesiastica con i nuovi eventi¹³.

Ma l'illusione durò pochi mesi, e cioè fino a quando l'approvazione della *Costituzione civile del clero* (12 luglio 1790), riorganizzando la Chiesa di Francia, non pose problemi di rapporti tra Chiesa e Stato, tra il papato e i vescovi e il clero francesi. Il dibattito sulla *Costituzione* durò dalla fine di maggio alla metà di luglio del 1790. Già la storiografia ha messo in evidenza il carattere deludente degli interventi; François Furet giudica il dibattito dell'Assemblea alimentato da un «cattolicesimo sfinito» e da

¹² N. SPEDALIERI, *De' diritti dell'uomo libri VI, ne' quali si dimostra, che la più sicura custode de' medesimi nella società civile è la religione cristiana, e che però l'unico progetto utile alle presenti circostanze è di far fiorire essa religione*, in Assisi 1791. Sul teologo romano E. PII, *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, in D. MENOZZI (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 47-74; inoltre F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri. I dilemmi della sovranità*, in P. CORSINI - D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Morcelliana, Brescia 1993, 85-105.

¹³ Uno degli ultimi esempi, in ordine cronologico, di questo stato d'animo è offerto dal profilo di uno dei personaggi più autorevoli del fronte intransigente delineato da A. GUERRA, *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Franco Angeli, Milano 2004, in particolare 98; inoltre E. PII, *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Cet, Firenze 1992.

«una rivoluzione raggomitolata sul suo potere»¹⁴. Un dibattito tra sordi, con il confronto di posizioni troppo diverse nel concepire e interpretare il ruolo della religione nella società¹⁵; mons. Boisgelin, arcivescovo d'Aix, rifiutava la soppressione dei capitoli e l'elezione popolare dei vescovi¹⁶; la risposta dei deputati dell'Assemblea, di fronte alle resistenze al processo di riforma, che alcuni storici definiscono anche «la rivincita del partito gianse-nista»¹⁷, fece leva sulla collusione che c'era stata tra la Chiesa e l'antico regime; non era la religione a essere messa sotto accusa, ma gli abusi e i disordini, le sue collusioni e i suoi legami con il passato. La *Costituzione civile del clero* non aveva altro obiettivo, per i membri del comitato ecclesiastico, che quello di restituire la Chiesa alla purezza delle origini. In realtà il testo si presenta come il risultato di numerosi compromessi e di diverse mani e simboleggia l'affermazione dell'autosufficienza dell'Assemblea, che considera la Chiesa di Francia autonoma, la identifica con la nazione e dunque si sente autorizzata a mettere in atto ogni tipo di intervento, anche sulla disciplina¹⁸. L'ordine religioso, fondato su una nuova sovranità legittimata e rappresentata dall'elezione popolare, venne allineato con quello civile e l'organizzazione della Chiesa doveva ricalcare quella dello Stato; la Chiesa francese venne sconvolta e se in certi ambienti il testo apparve accettabile, perché in definitiva l'impianto

¹⁴ F. FURET, *Costituzione civile del clero*, in F. FURET - M. OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1988, 492.

¹⁵ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 110.

¹⁶ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 111.

¹⁷ FURET, *Costituzione civile del clero*, 493.

¹⁸ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 109.

del provvedimento restava nella tradizionale linea dei re di Francia di intervento del potere politico su quello spirituale, le opposizioni si fecero agguerrite e non accettarono che il nuovo edificio ecclesiastico innalzato dipendesse in tutto e per tutto dal potere temporale.

Uno dei punti più discussi fu la possibilità da parte dell'Assemblea di riformare la disciplina ecclesiastica in modo unilaterale e fu ancora mons. Boisgelin a proporre un Concilio nazionale della Chiesa gallicana come luogo di conciliazione tra le esigenze dello Stato e gli interessi della religione; la proposta venne tuttavia respinta. Si trattava infatti di una soluzione che l'Assemblea non poteva accettare in quanto temeva che la convocazione del Concilio potesse essere giudicata come un contropotere, ma che non trovava consenso nemmeno a Roma che preferiva riservarsi direttamente la questione¹⁹. Il voto finale avvenne il 12 luglio 1790; il re, invitato a firmare il testo, prese tempo nella speranza di trovare con Roma una sistemazione canonica che evitasse una divisione nella Chiesa. Ma Pio VI, già con un breve del 10 luglio, aveva messo in guardia il sovrano circa il carattere scismatico dei decreti e del conseguente turbamento che un'approvazione avrebbe provocato²⁰; ciò nondimeno il dibattito nell'Assemblea aveva messo in luce la necessità di rispettare i diritti del papa (art. 5, titolo 1) e il 1° agosto giunsero a Roma le proposte della corte di Parigi, con le quali il re manifestava l'intenzione di assumere

¹⁹ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 308-312.

²⁰ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 113 che utilizza i documenti presentati nel primo volume di A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires de la France 1790 à 1800 extraits des Archives Secrètes du Vatican*, Firmin Didot, Paris 1857-1858.

le misure necessarie per mettere in esecuzione i decreti. Secondo tale proposta il papa doveva provvisoriamente approvare la nuova distribuzione delle metropoli e l'erezione di Reims a tale ruolo, la nuova suddivisione delle diocesi, i mutamenti nelle chiese cattedrali, con la soppressione dei capitoli e la creazione del collegio episcopale, la scelta dei vescovi per elezione e la concessione della facoltà ai medesimi di accordare dispense matrimoniali, prima riservate al papa.

Le cinque proposte della Corte di Francia furono sottoposte all'esame della Congregazione per gli affari di Francia che, come ha dimostrato Pelletier, lavorava in parallelo con quella deputata all'esame dei decreti del Sinodo di Pistoia²¹; i punti vennero giudicati non accettabili e tuttavia i documenti presentati permettono di delineare un'immagine non granitica della Curia romana e di prendere atto delle diverse opinioni. Se una parte dei cardinali componenti la Congregazione, con in testa Livizzani e Roverella, ritenevano che l'accettazione dei cinque punti proposti dalla corte francese non avrebbe cambiato il corso della storia che ormai era sempre più orientata verso lo sconvolgimento della Chiesa di Francia; i cardinali Antonelli, Gerdil, Borgia, Carandini, Braschi, Rezzonico e Pallotta, pur con divergenze sulle singole proposizioni proposte, si mostrarono concordi nel condannare l'intervento unilaterale dell'Assemblea sugli affari ecclesiastici francesi, ma ritenevano un eventuale scisma il male peggiore. Una circostanza quest'ultima che doveva essere evitata, anche attraverso la conduzione di una trattativa sui cinque punti presentati dalla corte di Parigi, in

²¹ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 83.

modo tale da permettere ai vescovi di esercitare il loro ministero. In questo gruppo di particolare rilievo, per l'autorità del personaggio e per il ruolo che ricopriva all'interno della Curia romana, appaiono le posizioni espresse dal cardinal Borgia, che, mostrandosi convinto che nella maggioranza dei casi lo scisma evolveva fatalmente in eresia, riteneva utile la convocazione di un Concilio nazionale per la soluzione delle questioni più controverse, come quella dell'elezione popolare dei vescovi²². Anche se il 30 ottobre 1790 trenta vescovi, deputati dell'Assemblea nazionale, firmarono l'*Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé*, di fatto una confutazione dei decreti dell'Assemblea, la sensazione è che a Roma le posizioni restavano molto aperte, pur con un orientamento prevalente che giudicava le richieste di Parigi, così come erano state formulate, non accettabili. In questa situazione di calma precaria, la Costituente decise di forzare le tappe: un decreto del 26 novembre concedeva due mesi ai sacerdoti in carica per prestare giuramento alla Costituzione e di conseguenza alla *Costituzione civile del clero* che ne faceva parte.

A quel punto il problema si spostò dall'Assemblea al paese: cominciarono gli scontri tra i due schieramenti, tra coloro che si dichiararono favorevoli al giuramento e coloro che invece lo ritenevano un atto blasfemo;

²² PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 131-133. Il cardinale Borgia era convinto che la convocazione di un Concilio avrebbe permesso di proporre delle regole sicure e uniformi: «Il clero a molto perduto del suo credito e della sua autorità per aver ommesso la celebrazione de' Concili, che in sostanza sono istrumenti di buone opere, e de' quali, incominciando da s. Pietro, si è sempre servita la Chiesa per togliere gli errori, e per determinare la verità della fede, e le giuste regole della morale» (ivi, p. 158 nota 134).

Timothy Tackett ha delineato una «geografia dei rifiuti», una prima mappa delle resistenze popolari alla Rivoluzione, insistendo anche sul dramma del clero francese messo di fronte a una scelta lacerante che, oltre alla tradizionale dialettica tra l'autorità dello Stato e la propria coscienza, veniva a coinvolgere l'inedita dimensione del rapporto tra nuova cittadinanza e universalità della Chiesa²³. Alla fine dell'anno 1790, soprattutto dopo che Luigi XVI ha firmato la *Costituzione* (26 dicembre), a Roma prende corpo la sensazione che Parigi avanzi senza attendere risposte: si lavora alla messa a punto del breve di rifiuto, *Quod aliquantum differre*, datato 10 marzo 1791 e subito inviato ai vescovi e al re; seguito, il 13 aprile, da un secondo breve, *Charitas*, che, richiamando le condanne dottrinali enunciate nel primo, esplicita le pene canoniche per gli ecclesiastici «giurati»²⁴. La linea principale di difesa della Curia romana è basata sulla questione della giurisdizione e sul tema dell'autorità dei vescovi; in molte parti il breve *Quod aliquantum* riprende i *voti* e le posizioni espresse dai cardinali componenti la Congregazione per gli affari di Francia, soprattutto nelle riunioni del 24 settembre e del 16 dicembre 1790²⁵.

Ed è proprio sull'autorità del papa rispetto al potere dei sovrani e sull'origine della giurisdizione episcopale che le visioni ecclesiologiche di Roma e dei «non-roma-

²³ T. TACKETT, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton University Press, Princeton 1985; tradotto in francese, con una prefazione di M. Vovelle, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, Le Cerf, Paris 1986.

²⁴ Sul contenuto e sulle conseguenze PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 168-174.

²⁵ PELLETIER, *Rome et la Révolution*.

ni» entrano in conflitto: giurisdizionalismo, giansenismo e gallicanesimo avevano reclamato la completa indipendenza del sovrano e assegnato al papa una sorta di diritto alla «legittima difesa», da esercitare allorché la salute spirituale dei fedeli fosse in pericolo e il libero esercizio della religione impedito; da parte romana, invece, restava fondamentale il riferimento a Bellarmino e alla sua distinzione tra *Dominium*, esercitato dai sovrani, garanti dell'organizzazione sociale, e *Potestas*, appartenente al pontefice²⁶. Circa il secondo punto, la questione che si poneva era invece la seguente: la giurisdizione dei vescovi veniva dal papa o direttamente da Dio per mezzo dell'ordinazione sacramentale? Il Concilio di Trento, anche in questo caso, non aveva trovato la soluzione definitiva del problema; sempre Bellarmino sosteneva la «sacramentalità dell'episcopato», considerava i vescovi collaboratori del papa e necessari ministri, attraverso i Concili provinciali o generali, per l'elaborazione delle linee dottrinali e pastorali della Chiesa universale. Negli stessi anni, tuttavia, Richer, formulava la teoria della Chiesa come «monarchia aristocratica», secondo la quale il potere supremo apparteneva a tutta la Chiesa e il pontefice esercitava solo un'autorità pratica, un potere esecutivo, comunque sottoposto ai canoni e ai Concili. Una posizione che individuò nei vescovi i successori degli apostoli e che si profilava nettamente ostile al cardinalato²⁷.

²⁶ G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, Roma 1964; inoltre la sintesi di PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 209-266.

²⁷ ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina* e PELLETIER, *Rome et la Révolution*, soprattutto 212-214.

La *Costituzione civile del clero* rianimò questi dibattiti che avevano lungamente tormentato il tema ecclesiologico nei secoli XVII e XVIII; la questione del pontefice, il ruolo della Chiesa all'interno degli Stati, tornarono a essere argomenti discussi, in una guerra di libelli e di opuscoli teologici che agitarono tutta l'Italia²⁸. Fu in questo clima che, probabilmente, vide la luce l'opuscolo *Idee sull'organizzazione*, un testo che vuole ricucire con le «chiese francesi», facendo risaltare la frattura avvenuta tra costituzionali e refrattari, pervaso da un evidente pragmatismo in cui la convocazione di un Concilio diventa quasi un pretesto per andare verso un indirizzo che non è quello del *Quod aliquantum*. Rispetto all'impor-si della teoria del complotto, che individuava nella *Costituzione civile del clero* la conseguenza del gallicanesimo e del giansenismo, l'opuscolo assume una posizione che nega sostanzialmente l'efficacia di atteggiamenti di chiusura e di netta ostilità alle innovazioni prodotte da un evento la cui origine non poteva essere semplicisticamente ricondotta a una congiura. Un giudizio storico radicalmente negativo rispetto ai moti dell'89 serviva a poco ed era invece necessario un confronto con la Rivoluzione; l'autore intuì che era caduto un mondo, quello legato allo Stato assoluto, e che era necessario per la Chiesa affermare i suoi valori in questa nuova situazione.

Una posizione che esprime il coraggio di un confronto con una società in via di secolarizzazione, senza più privilegi per la Chiesa, non più considerata di Stato, come voleva Pio VI; un confronto con nuove istituzioni politiche che promettevano di garantire la libertà di tutti,

²⁸ PELLETIER, *Rome et la Révolution*, 208.

non solo dei cattolici. Se già in quegli anni la linea prevalente è quella del pessimismo, di una rottura che ormai si è consumata inevitabilmente, il testo invece è pervaso di un generale ottimismo e può essere ricollegato, in senso generale, al clima culturale del riformismo illuminato, con accanto elementi del giansenismo; del resto, a suo modo, l'autore è un illuminista: l'opuscolo è carico di buona volontà, e anche se talvolta non va fino in fondo nel dipanare e nel capire le incongruenze o i limiti o le difficoltà delle riforme proposte, dimostra una fiducia senza riserve per il suo progetto e desidera solo che sia applicato; l'importante era riformare, colpire i privilegi e portare avanti la riorganizzazione delle istituzioni ecclesiastiche. Ne esce delineato un quadro ecclesiologico verticistico, incentrato sul pontefice e sulla Curia, ma alla fine la riorganizzazione proposta, imperniata nella valorizzazione delle istanze rappresentative, sia pure particolari, su scelte dosate e sempre equilibrate, assume il volto di una vera riforma. La Curia resta senza dubbio il motore della Chiesa universale; il papa, al quale è indirizzata la petizione perché questo rinnovamento potesse in qualche modo prodursi, nonostante la scelta conciliare, riconferma e aumenta il suo potere; tuttavia, la necessità e il vincolo di ascoltare le voci della periferia, la ricezione del tema della sinodalità, così come svolto in quegli anni da Grégoire, ma con più forte attenzione ai Concili provinciali, asse portante di una struttura ecclesiastica, l'interpretazione del collegio cardinalizio come sinodo perpetuo, il fatto che i beni ecclesiastici siano giudicati proprietà della nazione, ma al tempo stesso se ne richieda l'amministrazione da parte del clero con una partecipazione laicale, appaiono una serie di elementi di note-

vole interesse. L'autore del testo è un esperto di diritto canonico, dimostra di avere rapporti con la Curia, o meglio con la sua corrente sensibile alla riforma delle istituzioni ecclesiastiche, non è certamente un giansenista, ma, dal punto di vista religioso, appare un uomo aperto alle esigenze della riforma ecclesiastica, con qualche apertura all'*Aufklärung* cattolica, dimostrata dall'attenzione ai poveri, dall'auspicio di veder diminuita la pletera ecclesiastica, dall'esigenza di ridurre tutte le compagnie laicali ad una sola confraternita, dall'insofferenza per gli scontri tra le scuole teologiche, dall'opportunità di ridurre la molteplicità delle associazioni religiose ad un solo ordine. Soprattutto l'accento finale alla costituzione ecclesiastica come parte integrante dei diritti dell'uomo sembra rivelatrice di questo indirizzo, orientato chiaramente dal confronto con la *Costituzione civile del clero*, più che col Sinodo di Pistoia²⁹.

Il nostro autore ritiene che la *Costituzione* rappresenti il portato di una inderogabile necessità di riforma, ma ritiene anche che le sue soluzioni non siano corrette. Le esigenze di rinnovamento presenti nella carta francese andavano, a suo giudizio, purificate alla luce di un'esperienza di governo che solo la Curia romana possedeva; la soluzione prospettata per le vicende francesi appare, così, straordinaria: era necessario convocare a Concilio i vescovi costituzionali, come del resto all'interno della Congregazione per gli affari di Francia i *voti* di alcuni cardinali avevano auspicato, riconoscendone quindi la legittimità, ma nel contempo non era possibile accettare la nuova

²⁹ M. TOSTI, *La proposta di un Concilio ecumenico alla fine del Settecento*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2000), 101-117.

divisione delle circoscrizioni diocesane, proclamata dall'Assemblea nazionale, perché occorre anche il consenso dell'autorità ecclesiastica, ribadendo il peso della tradizione che non poteva essere eluso.

La lettura delle pagine del volume, comunque, rende sempre più evidente che il tema del Concilio non è il problema di questo testo: la questione centrale è quella della trasformazione della struttura ecclesiastica; il Concilio è la via che può consentire, data l'eccezionalità del momento, questo mutamento, non c'è un discorso sul Concilio in quanto tale e nel testo uno dei temi tipici del conciliarismo, la regolare convocazione del Concilio ecumenico, è del tutto ignorato.

Dominante, invece, è il discorso sulle riforme: quello che veramente preme all'autore del testo è il tema della sinodalità della Chiesa; non concede molta attenzione al sinodo diocesano, che, di fatto, è esautorato dal collegio dei preti cittadini, che formano il Senato del vescovo, ma insiste molto sul Concilio provinciale e sulla sua regolare convocazione. La convocazione del Concilio ecumenico non è funzionale a una gestione orizzontale della Chiesa universale, la suggerisce solo l'eccezionalità del momento e la necessità di dar vita a una riforma che dovrebbe rimanere permanente; in realtà, avendo il collegio dei vescovi il suo erede nel collegio dei cardinali, non ci sarà più bisogno di un altro Concilio: il papa e il collegio cardinalizio formeranno, a Roma, un «perpetuo Concilio ecumenico».

Se è vero che a volte l'esposizione dettagliata dei meccanismi «equilibrati» proposti per la nomina ai vari uffici di governo, a tutti i livelli, rendono simile il libretto a un «manuale burocratico» e che, in fondo, idee intimamente

religiose e di alta politica ce ne siano veramente poche, è altrettanto vero che l'autore dimostra una invidiabile capacità di lettura critica della storia e anche la sua posizione, rispetto alle finalità attribuite al Concilio, risulta probabilmente frutto della sintetica valutazione della sorte che le proposte di Concilio ecumenico avevano avuto nel corso del XVIII secolo; sia le persone che i gruppi che in tempi diversi auspicarono nel Settecento un Concilio ecumenico, dagli appellanti francesi agli antigesuiti, si trovarono di fronte a fattori bloccanti, condivisi dai sovrani cattolici, dal papato e persino dai *philosophes*, che non resero conveniente la convocazione di un'assise così autorevole. Probabilmente negli anni della Rivoluzione francese un Concilio ecumenico non avrebbe solamente rianimato e reso inflessibile la psicologia dell'assedio, facendola prevalere sul confronto con la società moderna, ma avrebbe ulteriormente acuito nelle élites religiose la ricerca di vie uscite da quel crinale tra umanità e compagine cattolica che gli ultimi giansenisti leggevano come segno dell'apostasia quasi totale dall'antica Chiesa dei Gentili. Forse proprio per questo il testo luganese finì presto nel dimenticatoio; quei pochi che poterono averlo in mano non valutarono la sua proposta una tappa importante del percorso del riformismo ecclesiastico ma, preso in sé, resta un interessante documento della permeabilità tra cultura religiosa sensibile alle strutture amministrative e iniziative del riformismo politico tra assolutismo e rivoluzione.

Esiste una forte analogia tra le vicende editoriali del testo presentato in Appendice e quelle del presente volume: entrambi, prima di vedere la luce, hanno dovuto

attendere qualche anno. Il primo a causa di censure ed eventi storici che cambiarono il mondo, il secondo, più modestamente, per cause che attengono a un ordine di cose squisitamente umane e quotidiane. Comune ai due testi è anche la genesi; se il volume *Idee sull'organizzazione*, pur presentandosi con un suo autore, sembra piuttosto il frutto di un *entourage* di probabili ispiratori, anche le pagine che seguono devono moltissimo agli stimoli e alle idee di una cerchia di colleghi e amici che in diversi momenti mi hanno amabilmente trasmesso.

Fermo restando, ovviamente, che la responsabilità di quanto scritto è solo mia, non posso che ringraziare Pietro Stella, Daniele Menozzi, Mario Rosa, Marina Caffiero, Bruna Bocchini, Pier Giorgio Camaiani, David Armando, per la partecipazione all'incontro di studio *La dimensione del Concilio nella Chiesa italiana alla fine del Settecento*, tenutosi a Perugia, nei giorni 3-4 ottobre 2001³⁰; le osservazioni e i consigli emersi in quella circostanza sono stati per me estremamente preziosi, a tutti esprimo la mia gratitudine. Riconoscenza devo altresì manifestare al prof. Giuseppe Alberigo, che mi ha invitato a tenere un seminario sull'argomento presso l'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, e al prof. Stanislao da Campagnola, per gli utili suggerimenti bibliografici proposti. Per portare a termine un lavoro abbastanza impegnativo, il sostegno degli amici e delle persone care è di grande importanza; ringrazio dunque Alberto Monticone, Angelo Sindoni, Rita Chiac-

³⁰ Un resoconto dell'iniziativa in C. COLETTI, *L'istanza di un Concilio negli anni della Rivoluzione. Appunti in margine al seminario su «La dimensione del Concilio alla fine del Settecento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), 461-471.

chella per gli stimoli e l'incoraggiamento che non mi hanno mai fatto mancare e tutti i colleghi della sezione di Studi storico-artistici del Dipartimento di Scienze umane e della Formazione dell'Università di Perugia. Desidero, infine, esprimere il mio più vivo ringraziamento al dott. Massimo Baucia e a Pietro Poggi, della Biblioteca Comunale Passerini Landi di Piacenza, per la gentilezza con la quale mi hanno messo a disposizione il materiale documentario del Fondo Antico.

Dedico il volume alla memoria di Vittorio Emanuele Giuntella: la ricerca sulla crisi religiosa del Settecento era il tema che ci univa. L'idea che mi ripeteva spesso, trattando la questione del rapporto tra cattolicesimo e Rivoluzione francese, era quella che la vera Rivoluzione cominciò il 4 maggio 1789 con la grande processione che, partendo dalla chiesa di Notre-Dame a Versailles, giunse allo Spirito Santo per cantare il *Veni Creator*, una processione che era il simbolo della crisi spirituale della Chiesa, della sua marcata compromissione con l'antico regime. Per questo amava tanto Benedetto XIV, la voce più critica, secondo lui, della crisi della Chiesa di antico regime. Non accettava l'idea della Rivoluzione francese come frutto di una congiura e ripeteva che nella ricostruzione storica non bisognava farsi prendere da giudizi frettolosi poiché, allora, la storia poteva diventare un grosso equivoco e il mestiere dello storico molto pericoloso. Lo storico, amava dire, può solo capire l'uomo del passato e ciò gli è utile per capire meglio l'uomo. E basta.