



HAL
open science

L'Intransigenza nella Curia : il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)

Marco Ranica

► **To cite this version:**

Marco Ranica. L'Intransigenza nella Curia : il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822). History. Université Paris Saclay (COMUE); Università degli studi (Teramo, Italie), 2017. Italian. ⟨NNT : 2017SACLS101⟩. ⟨tel-01673813⟩

HAL Id: tel-01673813

<https://theses.hal.science/tel-01673813v1>

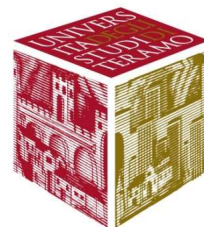
Submitted on 1 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



L'Intransigenza nella Curia : il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)

Thèse de doctorat dell'Università degli Studi di Teramo et de
l'Université Paris-Saclay préparée à l'Université Paris-Sud

École doctorale n°578 : Sciences de l'homme et de la société (SHS)
Dottorato in Storia dell'Europa dal Medioevo all'Età Contemporanea
Spécialité de doctorat: Histoire, Histoire de l'art et archéologie

Thèse présentée et soutenue à Teramo, le 6 juillet 2017, par

M. Marco Ranica

Composition du Jury :

Mme Irene Fosi, Professeure, Università « G. d'Annunzio » Chieti-Pescara	Présidente
M. Sylvio Hermann De Franceschi Directeur de recherche, EPHE	Examineur
M. Roberto Regoli Professeur, Pontificia Università Gregoriana	Examineur
M. François Jankowiak Professeur, Université Paris-Sud (– Unité de recherche)	Directeur de thèse

Alla mia grande famiglia

CREONTE: (Ad Antigone): Quanto a te, dimmi semplicemente, e senza giri di frase: conoscevi l'editto, che vieta proprio ciò che hai fatto?

ANTIGONE: Sì lo conoscevo. E come potevo ignorarlo? Era pubblico.

CREONTE: Eppure hai osato trasgredire questa norma?

ANTIGONE: Sì perché questo editto non Zeus proclamò per me, né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi; né avrei attribuito ai tuoi proclami tanta forza che un mortale potesse violare le leggi non scritte, incrollabili degli dei, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce. Io non potevo per paura di un uomo arrogante attirarmi il castigo degli dei.

Sofocle, *Antigone*

INDICE DELLA TESI

Introduzione	p. 5
1) Le biografie di Francesco Luigi Fontana, tra ricerca erudita, finalità encomiastiche e propaganda filopapale	p. 19
-Cenni biografici	p. 19
-Le biografie ottocentesche. Gli autori, i contesti e le finalità	p. 23
-Il Fontana di Antonio Maria Grandi e di Giuseppe Baraldi	p. 23
-Il Fontana di Gaetano Moroni	p. 42
-Il Fontana di Giovanni Piantoni	p. 44
2) Tra vita attiva e vita contemplativa: la spiritualità di Fontana e la necessità di un laicato più impegnato	p. 54
-Le Lettere spirituali a Carolina Trotti Durini	p. 55
-Carolina Trotti Durini e Fontana: una difficile dinamica relazionale	p. 57
-La complessa meccanica psicologica	p. 60
-Gli strumenti e i principi della guarigione: il salesianesimo	p. 63
-La devozione al sacro Cuore: contrapposizione al giansenismo e rispetto della gerarchia	p. 75
-Un laicato attivo nella riconquista cattolica della società	p. 90
-La Pia unione di carità e beneficenza	p. 90
-Il giuramento: la concretezza di una riflessione	p. 97
-La lotta per la “buona stampa” e l’erudizione	p. 100
3) Napoleone e Pio VII. Il confronto con la politica napoleonica e le riflessioni di Fontana	p. 108
- Il Conclave di Venezia, l’elezione di Pio VII e la scelta di dialogare con la modernità	p. 108
-Le correnti cardinalizie durante il conclave e la scelta di Barnaba Chiaramonti	p. 109
- Il “clima” del conclave e le scelte politiche	p. 111
- La ripresa delle relazioni con la Francia napoleonica: il concordato e le esigenze di Napoleone	p. 116
- Le esigenze della Curia	p. 119
-La reazione dei vescovi refrattari emigrati e la risposta di Fontana: <i>Consensus Ecclesiae e Receptio</i>	p. 122
-L’attacco di Alexandre de Lauzières de Thémines	p. 122
-La risposta di Fontana	p. 134
-Una Congregazione particolare sulle facoltà dei vescovi: il controllo del papato sulla gerarchia diocesana	p. 148
-La Formula X per la Chiesa gallicana: una congregazione particolare	p. 148
- Un equilibrio tra disciplina ecclesiastica e legge dello Stato	p. 162
4) Il Catechismo Imperiale del 1806	p. 174
-Comprendere il catechismo imperiale: una storia complessa	p. 174
-La catechesi francese tra XVII e XVIII secolo	p. 177
- Il XVII secolo: le <i>Grand Siècle</i> della catechesi	p. 177

-Il XVIII secolo in Francia: la continuità	p. 183
-Il XVIII secolo nella penisola italiana	p. 186
-Il magistero papale sulla questione catechetica: uniformità e varietà	p. 189
-Le critiche alla <i>dottrina</i> di Bellarmino	p. 191
-La Penisola tra giansenismo e giurisdizionalismo	p. 195
-Il catechismo napoleonico	p. 198
-Le valutazioni di Merenda, Muzzarelli, Rubbi e Toni	p. 204
-Il 3° dubbio e il voto di Fontana	p. 209
-La soluzione adottata	p. 214
-Una valutazione d'insieme dell'attività dei consultori	p. 220
5) Tra Francia e Roma: la prigionia, il cardinalato, la morte e le radici della propaganda <i>intransigente</i> (1809-1822)	p. 223
-La deportazione in Francia e <i>l'affaire D'Astros</i>	p. 223
-Il ritorno in Italia: da Parigi a Roma (maggio 1814 – dicembre 1815)	p. 263
-La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari	p. 270
-La concessione della porpora cardinalizia, le ragioni e le celebrazioni (8 marzo 1816)	p. 277
-La morte di Fontana e gli elogi postumi (1822)	p. 288
Conclusioni. L'intransigenza nella Curia: il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)	p. 295
Fonti archivistiche	p. 299
Fonti a stampa	p. 302
Bibliografia	p. 309
Appendici	p. 359
Synthèse en français de la thèse de doctorat	p. 367

INTRODUZIONE

Il dialogo tra Antigone –una delle figlie d’Edipo– e Creonte –il nuovo re di Tebe– rappresenta efficacemente i dilemmi drammatici che attanagliarono la Curia immersa in quella congerie di eventi –a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo– che la storiografia ha per convenzione designato come il passaggio travagliato dalla modernità alla contemporaneità. Come lo spettatore assiste rapito al confronto tra la tracotanza della volontà umana e la giustizia della legge divina, così lo storico è portato con altrettanto interesse a domandarsi come si ponga la Chiesa romana nei confronti della modernità¹, in che modo affronti le novità che le si presentano innanzi. La Chiesa accetterà un compromesso, *transigendo* con la modernità o si contrapporrà al sistema politico, giuridico e filosofico che progressivamente si va costituendo, per riaffermare la propria assoluta fedeltà alla disciplina tradizionale?

Naturalmente si conosce la conclusione sia delle vicissitudini di Antigone sia di quelle della Chiesa. Sebbene le fascinazioni sollecitate dall’*intransigenza* antigonea siano estremamente stimolanti, tuttavia questa tesi si concentra sulla storia della Chiesa tra la fine del XVIII secolo e i primi decenni dell’Ottocento. Attraverso la vicenda del barnabita Francesco Luigi Fontana –da utilizzarsi come un prisma per «filtrare altra e più chiara luce»² sul centro della Chiesa Romana–, si focalizzerà l’attenzione sulle dinamiche relazionali *intracuriali* e sulle sensibilità degli uomini che con lui cooperavano per trovare una soluzione alle numerose problematiche *intraecclesiali* ed *extraecclesiali* che si presentavano al pontefice. Si vuole dunque mostrare la dinamicità del processo decisionale e raffigurare una Curia non monolitica, nella quale più soluzioni erano considerate e discusse prima di giungere alla soluzione da adottare.

Corrispondentemente alla prospettiva scelta, sorgono una serie di problematiche relative al paradigma da utilizzare in quest’analisi e alle categorie che possono essere adoperate per interpretare le posizioni intellettuali, politiche ed ecclesiologiche dei membri della Curia. Inoltre ci si può domandare se una singola vicenda umana –seppur inserita in un rapporto dinamico con il contesto– possa aiutare a individuare alcuni nodi problematici fondamentali del periodo considerato, facilitando il riconoscimento di alcuni elementi di continuità della storia ecclesiastica passata. Infine non ci si può non interrogare sulle fonti da utilizzare.

Per quanto riguarda la questione paradigmatica, la ricognizione bibliografica ha mostrato un’evoluzione degli studi sulla Curia romana. Nella prima metà del XX secolo prevalse

¹ R. Regoli, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma, 2006, p. 11.

² V. Sgambati, *Le lusinghe della biografia*, in *Studi Storici*, 36 (1995), pp. 396-414.

l'impostazione positivista, attenta soprattutto a descrivere gli aspetti politico-diplomatici. Ad esempio, se si prendono in considerazione i lavori d'inizio Novecento di Ilario Rinieri³, si può osservare come egli spiegasse l'intera attività curiale attraverso una solida impalcatura storico-politica che sosteneva una riproduzione pedissequa dei documenti dei dicasteri curiali, facendo dello scritto una sorta di sunto archivistico, senza ulteriori approfondimenti⁴. Ancora nel 1941, Niccolò Del Re, autore di una delle prime e più importanti sintesi sul sistema curiale, si lamentava della scarsità di studi sulla Curia e sul personale curiale, proclamando in maniera ironica e allo stesso tempo preoccupata: *ne ignorata dammentur*⁵.

Un momento di svolta in questo ambito di studi si ebbe nel 1969, quando Lajos Pásztor presentava nella *Revue d'Histoire Ecclésiastique* un saggio intitolato *L'Histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'Église*. Dopo aver delineato la lenta evoluzione della Curia⁶, l'autore sottolineava come non fosse stato percepito negli studi istituzionali curiali la "dimensione vivente" degli organi di governo papali. Fin dalla fine degli anni '60 del '900 era dunque chiara la necessità di sviluppare una più stretta correlazione tra due domini «interdépendants, complémentaires», cioè la storia della Curia e la storia della Chiesa, ben sapendo che

il y a, sans doute, diverses études sur la vie et les œuvres des représentants les plus illustres de la Curie, ainsi que sur quelques-uns de ses dicastères. Mais les tentatives d'en reconstruire l'histoire interne font défaut, bien que ce soient des problèmes historiques importants que de préciser les cadres administratifs du gouvernement pontifical et de faire revivre ce monde

³ I. Rinieri, *Della Rovina di una Monarchia: Relazioni Storiche tra Pio VI e la Corte di Napoli negli Anni 1776-1799*, Torino, 1901, Id, *Napoleone e Pio VII*, Torino, 1906, Id, *La diplomazia pontificia nel secolo XIX*, Roma, 1902-1906. Id, *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (1814-1815): ricavata dall'Archivio segreto vaticano, corredata di sommarii e note, preceduta da uno studio storico sugli Stati d'Europa nel tempo dell'Impero napoleonico*, Torino, 1903. Su Ilario Rinieri: *È morto il padre gesuita corso Ilario Rinieri*, in *Il telegrafo*, 26 novembre 1941 (a. XX).

⁴ Ad esempio Augustin Canron, pubblicando una sua traduzione francese dell'Annuario pontificio, affermava che «on connaît peu la Cour de Rome en France» – A. Canron, *Rome, le souverain pontife et l'Église pour 1869*, Paris, 1869, p. X-. Luis Chevailler scrisse di «mystérieux échange entre le successeur de Pierre et ses conseillers» (in *Réflexions sociologiques sur la Curie romaine et sur ses méthodes de gouvernement durant le pontificat de Pie X*, in *études juridiques et historiques dédiées à Monsieur la Chanoine Raoul Naz*, Chambéry-La Tronche, 1971, pp. 23-29, cit., p. 23)-. Circa quarant'anni dopo la situazione molto probabilmente non era cambiata: Luis Céliér, presentando il proprio lavoro sulla Dataria Apostolica affermava che «la Curie, ses tribunaux, ses officiers, sont de choses fort peu et fort mal connues» (L. Céliér, *Les dataries du XV^e siècle et les origines de la Datarie apostolique*, Paris, 1910, p. 1).

⁵ N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970, p. XIII. La prima edizione è del 1941. La visione di una Curia come luogo di oscuri intrighi è un *topos* abbastanza comune. Ad esempio: L.-B. Bonjean, *Du pouvoir temporel de la papauté*, Paris, 1862 a p. 263 cita un rapporto dell'ambasciatore francese presso la Santa Sede, il cardinal de Bernis, dove si afferma che il papa non concede facilmente la sua confidenza: «où tout est mystère, secrets manèges».

⁶ L. Pásztor, *L'Histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'Église*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 64 (1969), pp. 353-366, cit., p. 353.

particulier d'hommes de loi, de diplomates, de théologiens, de cardinaux et de clercs qui d'est formé autour des dicastères⁷.

Dunque la storia “vitale” dell’istituzione, diventava la storia degli uomini operanti in una specifica struttura. Questo implicava in primo luogo la conoscenza della provenienza sociale, culturale e religiosa dei membri della Curia (metodo prosopografico) e, in secondo luogo, la riscoperta della preponderanza di alcune famiglie patrizie o di alcune congregazioni religiose nel governo della Chiesa, senza dimenticare la rilevanza dei problemi sottoposti alla Curia stessa dalla “periferia” e l’effettiva influenza della medesima nella risoluzione dei problemi.

Inoltre Lajos Pásztor lamentava la mancanza di un’analisi delle carte che percepisse la dinamica del processo decisionale, ossia i tentativi di sintesi fatti dai suoi membri, le continuità e le discontinuità delle differenti posizioni, le convergenze e le divergenze⁸.

Questi rilievi furono ripresi in un volume del 1998 dei *Mélanges de l'École française de Rome*, nel quale si proponevano le prime acquisizioni di un itinerario di ricerca sulla Segreteria di Stato nella contemporaneità. Sia nell’*Introduzione*, scritta da Andrea Riccardi, sia nelle *Conclusions* di Jean-Dominique Durand si lamentava la persistenza di un «cono d’ombra» nelle indagini «sul rapporto tra il Papa e la Curia e tra la Curia e la Chiesa nel suo complesso»⁹, di una «faiblesse de l’historiographie sur l’institution comme sur les hommes»¹⁰.

Nel medesimo numero dei *Mélanges de l'École française de Rome* era però fornito un esempio concreto di come potesse essere condotta una ricerca per colmare queste mancanze. Claude Prudhomme proponeva infatti di indagare la “dimensione umana” per mezzo della prosopografia, evitando «des circonstances, la spiritualité propre à la vocation sacerdotale, la conviction d’obéir à un appel»¹¹ per osservare lo sviluppo delle differenti carriere e la promozione delle élites nel seno della Chiesa. La prospettiva adottata tentava così di scomporre la struttura monolitica della Curia in

⁷ *Ibidem*.

⁸ Questa proposta metodologica era poi concretizzata attraverso uno studio sulla Congregazione degli Affari Ecclesiastici: «la conoscenza della struttura e del funzionamento dei dicasteri, delle persone che prendevano parte al disbrigo degli affari e del modo con cui vi furono trattate, discusse e risolte le questioni non solo aiuta a meglio comprendere vari problemi relativi alla storia della Chiesa stessa, ma costituisce [...] un non indifferente problema storico stesso» (L. Pásztor, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 6 (1968), pp. 191–318, cit. a p. 192) e Ivi a p. 202 «sarebbe molto interessante tratteggiare il profilo spirituale dei componenti della Congregazione. Senza conoscere infatti la loro personalità e la loro cultura, non si può valutare sufficientemente l’intensa e molteplice attività svolta dalla congregazione in servizio alla Chiesa».

⁹ A. Riccardi, *Introduzione*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110, (1998), pp. 439-443, cit., p. 441.

¹⁰ J.-D. Durand, *Conclusions*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 681-686. Le citazioni del paragrafo sono tratte da diverse pagine di questo intervento.

¹¹ C. Prudhomme, *Les hommes de la Secrétairerie d'État. Carrières, réseaux, culture*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 475-493, cit. p. 475. La proposta quindi tendeva a sottolineare la necessità di uno studio che guardasse alla Curia come ad una semplice struttura burocratica.

differenti livelli (fino al papa stesso), e cercava di superare certe ricostruzioni tendenti a demonizzare la Curia rispetto alla figura del papa.

Successivamente al grande convegno del 1997 sui Segretari e sulla Segreteria di Stato, l'*École française de Rome* pubblicava diversi scritti sulla Curia tra Settecento e Ottocento, dove gli autori si misuravano su un argomento affine, declinando i loro progetti secondo differenti modalità. Nel 2002 fu dato alle stampe il volume di Philippe Boutry *Souverain et Pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*¹². L'autore presentava la seconda parte della sua tesi dottorale sostenuta nel 1994, dal titolo *La Restauration de Rome. Sacralité de la ville, traditions, croyances et recomposition de la Curie à l'Âge de Leon XII et de Grégoire XVI (1814-1846)*, un'immensa opera prosopografica imprescindibile per chi volesse approfondire lo studio della componente umana della Curia del tempo¹³.

Due anni più tardi fu pubblicata la tesi dottorale di Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution française. Théologie et politique du Saint-Siège devant la Révolution française*. Rispetto a Philippe Boutry Gérard Pelletier intrecciava storia politica e storia religiosa, per spiegare come si fosse comportata la Curia romana sollecitata dall'attività legislativa francese e dalla generale situazione politica. La storia evenemenziale forniva l'occasione per un'approfondita analisi dell'attività curiale e delle concezioni ecclesiologiche, sfatando il mito della Curia-sistema burocratico monolitico, in favore di una sua rappresentazione più dinamica e più variegata.

Il medesimo approccio era seguito da François Jankowiak, per i pontificati di Pio IX e Pio X. L'autore riconosceva l'affermarsi di una nuova tendenza storiografica che analizzava gli «itinéraires des principales figures de la Curie à travers une enquête prosopographique sur les formations, les itinéraires et l'exercice des charges de gouvernement»¹⁴. Inoltre evidenziava l'importanza della biografia, sposando la linea di Christoph Weber, per il quale uno studio sulla Curia non poteva prescindere da una familiarità con il personale di questa organizzazione burocratica¹⁵, secondo quello specifico approccio che sa legare «l'anatomie à la physiologie»¹⁶.

¹² P. Boutry, *Modalités de la recherche et principes d'exposition*, in *Souverain et Pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, 2002. Nell'introduzione (Ivi pp. IX-XVIII) vengono presentate le fonti e sono sottolineate alcune problematiche riguardanti la costruzione delle opere storiografiche. Alla nota n. 2 (p. XIII), vengono indicati i modelli di prosopografia sulle élites del XIX secolo, individuando il terreno da cui nasce la sua attività di ricerca.

¹³ Altre importanti fonti d'informazioni sono, G. Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française*, Rome, 2004, cit., pp. 577-632. Un'altra opera da tenere in considerazione è lo scritto di Jacques-Olivier Boudon *Les élites religieuses à l'époque de Napoléon*, Paris, 2002 e il volume di Jean Leblanc *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX^e siècle*, Montréal, 2007.

¹⁴ F. Jankowiak, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Rome, 2007, cit. p. 10.

¹⁵ C. Weber, *Das Kardinalskollegium in den letzten Jahren Pius IX*, in *Archivum historiae pontificiae*, 11 (1973), pp. 323-351.

Accanto infatti ai motivi personali (come la volontà di fare carriera) e delle particolari simpatie e antipatie, ogni uomo nella Curia aderisce ad una visione specifica di Chiesa, che condiziona l'agire del singolo all'interno del dicastero e, di conseguenza, quello di una porzione di Chiesa al di fuori della Curia. Simile era l'impostazione adottata da Roberto Regoli nel suo volume *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*¹⁷, nel quale si mostrava in maniera plastica la tensione tra elemento umano e dimensione istituzionale, tra realtà politica e dibattito teologico-ecclesiologico¹⁸. Riferendosi alla possibilità d'indagare i meccanismi di un'istituzione attraverso la "componente umana", lo storico scriveva:

la novità del lavoro sta proprio [...] nell'analizzare come diverse decisioni di un segretario di Stato pontificio non possono essere disgiunte da quella che oggi noi chiamiamo ecclesiologia. [...] senza considerare gli uomini non si capiscono le istituzioni. Solo attraverso gli uomini si può arrivare ad una storia generale della Chiesa significativa ed esatta¹⁹.

Faceva così propria la posizione epistemologica di Maria Luisa Trebiliani, la quale suggeriva di completare gli studi sui singoli dicasteri curiali con quelli biografici, per una chiarificazione di tutte le dinamiche interne alla Curia, sia dal punto di vista ecclesiastico-ecclesiologico, sia da quello più prettamente politico²⁰.

Infine, nel 2012, a seguito di questa ricca stagione di studi, François Jankowiak e Laura Pettinaroli, lanciarono un appello di ricerca dal titolo *Cardinaux et cardinalat, une élite à l'épreuve de la modernité (1775-1978)*²¹. Riconoscendo che il modello storiografico degli studi sulla Curia romana si era oramai posizionato sul binomio istituzioni-uomini, i due storici espressero la volontà «d'écriture une histoire incarnée du gouvernement central de l'Église catholique, mettant en lumière

¹⁶ F. Jankowiak, *La curie romaine*, cit., p.12.

¹⁷ R. Regoli, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma, 2006.

¹⁸ Ivi, p. 12: «Il presente lavoro vuole essere un contributo all'approfondimento storico del volto della Chiesa Romana all'inizio del XIX secolo, focalizzando l'attenzione su due componenti, quella teologica e quella politica». Dei lavori collaterali su argomenti affini: R. Regoli, *L'evoluzione del Collegio cardinalizio al tempo di Leone XIII. Una questione di cappelli e di teste giuste*, in *L'Osservatore Romano*, (21 aprile 2010), p. 4, Id, *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España» durante el trienio liberal*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 141-166, Id, *Il cardinale Luigi Lambruschini tra Stato e Chiesa*, in *Barnabiti studi*, 28 (2011), pp. 309-331, Id, *Decisioni cardinalizie ed interventi papali. Il caso della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, in *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel*, L. Pettinaroli (a cura di), Rome 2013, pp. 481-501, Id, *Il Sacro Collegio tra cardinali navigati e nuove creature (1823-1829)*, in *La corte papale nell'età di Leone XII*, I. F. Sermattei e R. Regoli Consiglio Regionale – Assemblea legislativa delle Marche, [Ancona], 2015, pp. 22-34.

¹⁹ Ivi pp. 14-16.

²⁰ M. L. Trebiliani, *La Curia romana (1815-1846)*, in J. Leflon, *Restaurazione e crisi liberale (1815-1846)*, in *Storia della Chiesa*, A. Fliche V. Martin (dir.), vol. XX, Torino, 1977, p. 1058 (questo è direttamente citato da R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 160).

²¹ F. Jankowiak - L. Pettinaroli, *Cardinaux et cardinalat, une élite à l'épreuve de la modernité (1775-1978). Réflexions autour d'un projet collectif*, in *Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 20 (2012), pp. 363-365.

tant les institutions (congrégations, offices et tribunaux) que les hommes qui les peuplent et les animent»²².

Riaffermavano quindi la validità dell'approccio del 1998 e, nel contempo, sfruttando il nuovo materiale messo a disposizione dalle più recenti ricerche prosopografiche, proponevano di porre l'attenzione al cardinalato, che «comme corps (le sacré collège) et comme groupe social d'élite [...] reste encore lacunaire pour la période des XIX^e et XX^e siècles»²³, sebbene i porporati avessero avuto (e hanno tuttora) un ruolo di primo piano nel governo della Chiesa, essendo a capo dei diversi dicasteri della Curia e consigliando il pontefice.

I due storici promuovevano, dunque, una compenetrazione delle storiografie che tenesse conto delle analisi di lungo periodo, sia degli studi sulla costruzione della statualità pontificia²⁴, sia del tema del personale curiale²⁵. In secondo luogo richiama –attraverso l'esempio del *Senatus Divinus*²⁶–, una necessaria trasversalità tra dicasteri, per presentare la Curia nel suo insieme. Il cardinalato, per usare una formula degli stessi storici, era così «une clé d'entrée dans l'histoire de la Curie et de l'Église»²⁷, perché come aveva affermato in precedenza Vecchi nel volume *Correnti*

²² L. Pettinaroli, *Introduction: les approches du cardinalat entre histoire, droit, théologie et archivistique*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), edizione online.

²³ Utilizzo un concetto simile espresso in L. Pásztor, *L'Histoire de la curie romaine*, cit., 363.

²⁴ La storiografia sulla Curia moderna si nutre di diverse linee storiografiche. Il tema della Curia romana ha avuto una duplice modalità di trattazione. Da una parte si è evidenziato il tema del disciplinamento –P. Schiera, *Disciplina, Stato moderno disciplinamento: considerazioni a cavallo tra sociologia del potere e la storia costituzionale*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, P. Prodi e C. Penuti (a cura di), Bologna, 1994, pp. 21-46–, dall'altra si è sottolineato il ruolo attivo dei chierici –*I canonici al servizio dello Stato in Europa secoli XIII-XVI*, H. Millet (a cura di), Modena, 1993, G. Fragnito, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti*, in *Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Chittolini G., Molho A. Schiera P. (a cura di), Bologna 1994, pp. 493-513 e R. Bizzocchi, *Chiesa, religione Stato agli inizi dell'età moderna*, in *Origini dello Stato*, cit., pp. 531-550–. È inoltre fondamentale il testo: P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.

²⁵ Paolo Prodi (Id, *Il sovrano pontefice*, cit., p. 7) riconosce che vi sono ancora molte «zone d'ombra» sulla questione del potere pontificio. Cfr. *Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle) charges, hommes, destins*, A. Jamme et O. Poncet (sous la direction de), Rome, 2005. Sono inoltre importanti: Christoph Weber, *Legati e governatori dello Stato pontificio (1550-1809)*, Roma, 1994 e S. Kettering *Patrons, Brokers and Clients in Seventh France*, Oxford, 1986. Più nello specifico si può fare riferimento agli interventi inseriti nella parte intitolata *Amici creature e parenti: la corte romana osservata da storici tedeschi*, facente parte del secondo numero del 2001 della rivista *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, dove sono contenuti degli interessanti interventi sulla componente umana nella Curia romana. Particolarmente interessanti sono l'*Introduzione* -in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2001), pp. 53-57- elaborata da Irene Fosi (autrice del volume *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma, 1997) e il volume di Renata Ago (*Carriere e clientele nella Roma barocca*, Roma-Bari, 1990). Queste opere sono inseribili in un ampio alveo di ricerca: P. Hurtubise, *Familiarité et fidélité à Rome au XVI^e siècle: les «familles» des cardinaux Giovanni, Bernardo e Antonio Maria Salvati*, in *Hommages à Roland Mousnier*, Y. Durand (sous la direction de), Paris, 1982, pp. 336-350, G. Fragnito, «*Familia*» e «*familiari*» nelle corti cardinalizie del Rinascimento, in «*Familia*» de Principe e famiglia aristocratica, II vol., vol. II, Roma, 1988, pp.565-587, M. A. Visceglia, *Burocrazia, mobilità sociale e patronage alla corte di Roma tra Cinque e Seicento. Alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca*, in *Roma moderna e contemporanea*, 3 (1995), pp. 11-55.

²⁶ C. Weber, *Senatus divinus*, Frankfurt am Main, 1996. Il richiamo di quest'opera permette anche di fare riferimento agli importanti contributi sulla Curia di Mario Rosa, con cui Christoph Weber ebbe un intenso scambio intellettuale negli anni '70 del Novecento. Cfr. M. Verga M. A. Visceglia, *Introduzione*, in M. Rosa, *La Curia romana nell'età moderna*, Roma, 2013, pp. XI-XXIII.

²⁷ L. Pettinaroli, *Introduction: les approches du cardinalat entre histoire, droit, théologie et archivistique*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), online.

religiose nel Sei-Settecento veneto, «è palese che in campo ecclesiastico [...] gli uomini “debbono” tramutarsi in strumenti delle idee, delle scuole, degli istituti, delle regole, della tradizione»²⁸.

Così, su uno specifico sfondo, quello curiale, si staglia la relazione paradigmatica Curia-uomo-ecclesiologia. Questo trinomio propone un'analisi approfondita che tenga conto non soltanto degli aspetti giuridico-istituzionali, ma anche di quelli legati alle biografie dei singoli individui, aprendosi inoltre alla dimensione teologico-ecclesiologica, da intendersi come la percezione del proprio agire nella Curia (che determina anche l'applicazione di alcune dottrine, le quali inevitabilmente influenzano l'intero sistema decisionale), e di una più generale percezione della Chiesa nel mondo (cioè delle relazioni tra Stato e Chiesa e dei rapporti tra Papato ed Episcopato).

L'individuazione del paradigma lascia insoluta, però, la questione delle categorie. Il trinomio precedentemente presentato propone in maniera quasi immediata una specifica metodologia d'indagine del rapporto Curia-uomo, in cui le diverse storiografie (storia istituzionale, storia politico-diplomatica, storia culturale, prosopografia e biografia) si fecondano vicendevolmente. Al contempo, però, non individua i concetti attraverso i quali possa essere analizzato l'operato degli uomini di Curia, la loro visione ecclesiologica e il loro rapporto con la contemporaneità.

Per quanto riguarda tale problematica, la bibliografia dimostra come non vi sia stata, nel passato, una convergenza tra gli storici. È prevalso, al contrario, un certo grado di *sperimentazione terminologica*.

Se si considerano innanzitutto gli scritti di Raffaele Colapietra²⁹, si evince facilmente come la storiografia intorno agli anni '60 desse per assodato l'utilizzo del concetto di *ultramontanismo* per indicare genericamente le posizioni filoromane e filopapali, distinguendo in un secondo tempo, nella realtà curiale, due gruppi (*zelanti* e *politicanti* – detti anche «opportunisti»³⁰), divisi da una diversa sensibilità nell'approcciare la modernità (dal punto di vista culturale e sociale) e dal differente modo d'intendere le relazioni Stato-Chiesa³¹.

Tale impostazione fu criticata tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, come dimostrano il volume di Anton Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration* (del

²⁸ A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, p. XIII. Particolarmente interessante è il saggio di É. Fouilloux, *Cardinal ou cardinaux*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), online, dove il tema delle biografie cardinalizie è messo in relazione a quello delle prosopografie e si compiono alcune interessanti riflessioni d'insieme e di confronto su questi due generi, applicati nello specifico al tema dei cardinali e del cardinalato.

²⁹ Mi riferisco a: R. Colapietra, *Il Diario Brunelli del Conclave del 1823*, in *Archivio Storico Italiano*, 120 (1962), pp. 76-146, Id, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963, Id, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Roma, 1966.

³⁰ R. Colapietra, *Il Diario Brunelli*, cit., pp. 83-83.

³¹ Si semplifica un discorso che per la verità è molto più ampio, in quanto, ad esempio lo stesso Colapietra suddivide il gruppo zelante in sottogruppi, cercando poi di individuare esattamente le appartenenze (ad esempio nel conclave del 1823), sottolineando come la tendenza *politicante* fosse poi in rapido declino dopo la fine del pontificato di Pio VII. R. Colapietra, *Il Diario Brunelli*, cit., pp. 76-85.

1979) e lo scritto di Marcel Chappin *Pie VII et les Pays-Bas. Tensions religieuses et tolérance civile (1814-1817)*³².

Questi due tomi possono essere considerati come speculari, perché entrambi gli autori si occupavano del medesimo periodo storico e dell'attività politica svolta dalla Curia romana. Al di là delle specifiche tematiche (rispettivamente le problematiche italiane e quelle dei Paesi Bassi), gli storici analizzavano il fondamento ideologico e dottrinale delle decisioni prese dai dicasteri curiali, sollecitati dalla politica degli Stati. Van de Sande, ad esempio, riflettendo sul concetto di *zelantismo*, ne evidenziava le diverse sfaccettature, sottolineando come l'individualità, il sentire particolare di ogni persona operante in Curia e le fluttuazioni di amicizie e relazioni rendessero difficile una classificazione univoca³³. Egli allora proponeva di introdurre nuovi elementi interpretativi accanto al binomio *zelante-politicante* e, in particolare, presentava un nuovo concetto, quello dei *martyrs*, che individuava un gruppo ristretto di cardinali «qui voulaient rendre à l'Église son ancienne influence et qui [...] n'hésitaient pas reprendre des idées vieilles de deux siècles»³⁴. La stessa sperimentazione concettuale contro l'antica gabbia *zelanti-politicanti*, veniva intrapresa da Chappin, il quale proponeva il binomio *realisti-ideologi*, cercando di arricchire la riflessione sistematica di lungo periodo³⁵ iniziata da Colapietra e Van de Sande, con gli studi sulla propaganda cattolica e sull'ecclesiologia dell'età rivoluzionaria e napoleonica. I *realisti* erano dunque coloro che riaffermavano il ruolo del papato nella società attraverso una politica di relazione con l'autorità politica, sempre nei limiti della morale e del dogma cattolico, mentre i secondi, definibili anche *providentialistes*, avevano l'obiettivo di ristabilire la «société théocratique»³⁶.

Un nuovo *focus* terminologico fu proposto da Roberto Regoli nel suo volume *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*. Riconoscendo che alla prova delle singole figure i concetti *zelante* e *politicante* (che continuano ad essere ampiamente utilizzati) erano difficilmente applicabili –data la fluttuazione relazionale e politica di cui si scriveva in precedenza–, egli proponeva di ritornare all'origine «parlando dei singoli uomini, delle loro decisioni, della loro personale teologia e politica» per avere «un'idea più adeguata alla realtà»³⁷. Dunque si spostava l'accento dalla questione terminologica all'elemento umano, prediligendo la ricezione e la

³² A. Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration Le problème de la continuité dans la politique de restauration du Saint-Siège en Italie, 1814-1817*, 's Gavenhage, 1979, M. Chappin, *Pie VII et les Pays-Bas. Tensions religieuses et tolérance civile (1814-1817)*, Rome, 1984.

³³ A. Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration*, cit., pp. 1-3.

³⁴ Ivi p. 54.

³⁵ Lo *zelantismo* può essere riscontrato anche alla fine del XVII secolo: S. Tabacchi, *Cardinali zelanti e fazioni cardinalizie tra fine Seicento e inizio Settecento*, in *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, G. Signorotto, M.A. Visceglia, Roma, 1998, pp. 139-165.

³⁶ M. Chappin, *Pie VII et les Pays-Bas*, cit., pp. 13-45.

³⁷ Rinvio globalmente a: R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., pp. 157-162.

contestualizzazione della singola decisione, piuttosto che la sussunzione di una posizione in un gruppo o in una corrente di pensiero.

La soluzione adottata da Roberto Regoli e, più in generale, la *sperimentazione terminologica*, oltre a dimostrare la crescita dell'interesse per la componente umana che agisce nell'istituzione, esprime una difficoltà nell'utilizzo di una categoria di sintesi, che invece era molto utilizzata da Colapietra, l'*ultramontanismo*. Tale difficoltà è spiegata nel lemma *ultramontanismo*, presente nel *Dictionnaire Historique de la Papauté*³⁸. Ripercorrendo la storia dell'applicazione di questo termine, l'autore francese evidenziava una triplice debolezza. Innanzitutto vi è una debolezza geografica: etimologicamente «ultramontano», significa «ciò che sta dall'altra parte dei monti», ma come si ricorda «on l'est toujours, de part et d'autre des Alpes, l'ultramontain de son voisin»³⁹. In secondo luogo Boutry denuncia la natura composita del termine, un agglomerato di sfaccettature comprendente tutto ciò che può essere caratterizzato come filopapale e filocuriale. Tale varietà corrispondeva alla «inconsistance de ces définitions, déterminées par des conjonctures historiques variées et des logiques intellectuelles fluctuantes»⁴⁰, riflessione che porta inevitabilmente a sottolineare «leur imprécision de contenu, [...] leur caractère intrinsèquement polémique»⁴¹. Da tale constatazione deriva la terza debolezza: la possibilità di utilizzare una terminologia più specifica per indicare le posizioni intellettuali, politiche (e ecclesiologiche?) della macchina curiale, cui segue il giudizio conclusivo: «*ultramontanisme* concept fallacieux, à ranger selon le cas dans un magasin des accessoires de polémique historique ou dans un dictionnaire des idées reçues»⁴².

Boutry proponeva, ritornando su questo tema nel 2004⁴³, di sostituire il concetto di *ultramontanismo* con un'altra categoria –quella di *intransigenza*⁴⁴– la quale permette l'identificazione delle grandi linee politico-diplomatiche ed ecclesiologiche del *filocurialismo* e del *filoromanesimo*. Ricollegandosi alla proposta interpretativa di altri storici⁴⁵, egli definiva come *intransigente*, quella disposizione intellettuale e affettiva, che rifiuta

³⁸ P. Boutry, *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire Historique de la Papauté*, P. Levillain (dir.), Paris, 1994, pp. 1651-1653.

³⁹ Ivi p. 1651. In un altro articolo -P. Boutry, *Papauté et culture au XIX^e siècle. Magistère, orthodoxie, tradition*, in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 28 (2004), pp. 31-58, a p. 37-, affermava che per gli storici italiani «la notion d'ultramontanisme n'a naturellement aucun sens: que serait un "pape ultramontain"?».

⁴⁰ P. Boutry, *Ultramontanisme*, cit., p. 1653.

⁴¹ Ivi p. 1651.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ P. Boutry, *Papauté et culture au XIX^e siècle*, cit.

⁴⁴ P. Boutry, *Ultramontanisme*, cit., p. 1653. Cfr. G. Martina, *Le monde catholique sous Pie IX*, in *Histoire générale du christianisme*, J.-R. Armogathe Y.-M. Hilaire (dir.), 2 voll., vol. II, pp. Paris, 2010, pp. 607-640, cit. p. 624.

⁴⁵ Gli autori di riferimento, oltre al già ricordato Philippe Boutry, sono: Émile Poulat (*Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, 1977), Philippe Levillain (*Albert de Mun. Catholicisme romain et catholicisme français du Syllabus au Ralliement*, Rome, 1983), Jean-Marie Mayeur (*Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, 1996), e Andrea Riccardi (*Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari, 1996).

de tout recul, de toute concession, de tout accommodement, de tout compromis, de toute compromission qui mettrait en péril la conservation et la tradition (au sens dynamique de transmission intégrale, [...]) de la foi, des dogmes et de la discipline catholiques; elle est ainsi, à la fois et inséparablement, défensive et offensive, affirmation et condamnation, et parfois même, d'un seul mouvement, provocation⁴⁶

Dunque l'*intransigenza* non è *tradizionalismo*, non è una ripetizione statica di un *depositum Fidei*, impermeabile ai valori della modernità. Piuttosto, è un atteggiamento dinamico; è una trasmissione integrale, propositiva e reattiva, fatta di momenti di «difesa» e «offesa», che si configurano come *Traditio*⁴⁷, cioè «une fidélité sans faille à la discipline et aux dogmes, aux sacrements, aux rites, aux dévotions et aux usages, aux enseignements et aux traditions de l'Église catholique (*qui*) détermine un attachement passionnel à une "orthodoxie" dogmatique et spirituelle»⁴⁸. In questa «trasmissione» il fedele non nega la realtà. All'opposto esprime una particolare sensibilità alla storia e alla cultura⁴⁹, che si traduce nella ricerca di una coerenza tra vita di fede ed esistenza quotidiana nella città terrena –naturalmente in opposizione alla modernità e ai suoi valori⁵⁰–, che si fa testimonianza, cioè, «étymologiquement, un martyr [...] une dimension sacrificielle de la fidélité»⁵¹.

Il concetto d'*intransigenza* colma così il vuoto «categoriale» del trinomio paradigmatico Curia-uomo-ecclesiologia perché permette d'intersecare tutti e tre gli elementi da considerare: esso esprime innanzitutto una visione ecclesiologica, attraverso la quale si individua e si spiega la funzione del singolo fedele nella Chiesa e –più specificamente–, dell'uomo nella Curia. Più in generale, però, l'*intransigenza* è un modo di porsi nei confronti della contemporaneità, con cui si instaura un rapporto dialettico e dinamico, per testimoniare la propria fedeltà all'ortodossia e al magistero tradizionale pontificio.

Bisogna sottolineare come la storiografia tenda ad adoperare il concetto d'*intransigenza* soprattutto per il periodo successivo al pontificato di Pio VII. Dunque tale categoria non sarebbe pienamente utilizzabile per interpretare l'operato di Fontana. A tal proposito, pur rispettando le ovvie specificità determinate dalla storia evenemenziale, si può osservare che molti elementi che caratterizzarono l'*intransigenza* contemporanea erano presenti già nell'età napoleonica e dalla metà

⁴⁶ P. Boutry, *Papauté et culture au XIX^e siècle*, cit., p. 37 e J.-M. Mayeur, *Conscience religieuse et démocratie*, in *Archives de sociologie des Religions*, 19 (1965), pp. 211-212.

⁴⁷ P. Boutry, *Papauté et culture au XIX^e siècle*, cit., p. 37.

⁴⁸ Ivi, p. 38

⁴⁹ J.-M. Mayeur, *Catholicisme intransigeant*, cit., p. 486.

⁵⁰ A. Riccardi, *Intransigenza e modernità*, cit., pp. 33-35 e J. Le Brun, «Catholicisme» et histoire du catholicisme moderne, in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 108 (1999), pp. 35-54, cit., pp. 51-52. Cfr. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, 1966.

⁵¹ *Ibidem*.

del secondo decennio dell'Ottocento⁵². Su tale questione Van de Sande affermò che nella Curia della Restaurazione postnapoleonica si riscontra una continuità con l'epoca precedente, sia dal punto di vista della composizione del personale⁵³, sia da quello delle idee:

L'esprit de Gerdil, c'est-à-dire la hantise des courants anti-romains du catholicisme éclairé condamnés dans *Auctorem Fidei* se perpétuait dans la Curie, en tout cas chez [...] Fontana. (Son) premier soin fut de chercher les moyens de protéger dorénavant avec efficacité le bastion romain, contre ce qui passait pour les racines de la Révolution: gallicanisme, jansénisme fébronianisme et protestantisme⁵⁴.

Questo passaggio risponde sia al dubbio precedentemente posto, sia al quesito indicato all'inizio di questa introduzione, relativo alla possibilità di sfruttare la vicenda particolare di Fontana come uno strumento per ricavare alcuni elementi di continuità della storia ecclesiastica passata e futura. Come si potrà osservare meglio nel prosieguo della tesi, i contenuti ecclesiologici dell'*intransigenza* e un certo modo di relazionarsi con la contemporaneità attestano l'esistenza di questa continuità: essi nascono alla fine del XVIII secolo, si rafforzano nell'età napoleonica e si diffondono progressivamente, fino a diventare un tratto caratteristico della storia della Chiesa della contemporaneità. L'utilizzo della vicenda di Fontana da una parte concretizza il trinomio paradigmatico di cui si è scritto precedentemente e dall'altra permette l'individuazione degli elementi d'*intransigenza* presenti a cavallo tra XVIII e XIX secolo. Questo è possibile perché l'analisi di alcune specifiche vicende biografiche del barnabita richiede sempre una forte contestualizzazione che consenta –nella dinamica che si crea tra il singolo e lo sfondo su cui esso si staglia–, di «filtrare altra e più chiara luce» sull'epoca storica da lui vissuta.

La ricerca delle fonti si è svolta in sette archivi: gli archivi storici barnabiticci di Milano e Roma, l'archivio della Biblioteca Trivulziana presso il Castello Sforzesco a Milano, la Biblioteca Estense (Modena), l'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede, l'Archivio Segreto Vaticano (entrambi nella Città del Vaticano) e gli Archives Nationales de France a Parigi⁵⁵. Negli archivi barnabiticci e nell'Archivio della Biblioteca Trivulziana è conservato del materiale personale di Fontana, ed in particolare numerose lettere. Questo disperso epistolario ha fornito diverse informazioni di contorno sull'esistenza del barnabita, sulle sue frequentazioni, sui suoi interessi culturali e sulle sue opinioni. L'epistolario ha così permesso di scavare e tratteggiare con

⁵² H.-J. Pottmeyer, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, in *Cristianesimo nella Storia*, 12 (1991), pp. 527-555. (nello scritto si analizza l'*Ultramontanismo*, ma è interessante la prospettiva temporale utilizzata).

⁵³ A. Van de Sande, *La Curie romaine*, cit., p. 17.

⁵⁴ Ivi p. 65.

⁵⁵ Di questi archivi, quello barnabiticco romano e le buste relative all'Epoca Napoleonica dell'ASV sono in fase di riordino, dunque le indicazioni archivistiche da me fornite potrebbero essere variate.

maggior profondità Fontana come individuo, dando alla tesi un maggior spessore, anche biografico. Negli archivi vaticani sono presenti i documenti e le notizie necessarie a comprendere e a descrivere i vari meccanismi curiali sia dal punto di vista del funzionamento istituzionale, sia da quello della collaborazione umana, avendo così la possibilità di penetrare la Curia, evitando di darle una rappresentazione eccessivamente monolitica. Il confronto tra le carte private di Fontana e i suoi *vota* – o le sue *positiones* – ha favorito un ulteriore approfondimento delle dinamiche relazionali e delle concezioni ecclesiologiche e politiche secondo il trinomio Curia-uomo-ecclesiologia, che è alla base di questa ricerca. Infine negli Archives Nationales de France, utilizzati soprattutto nell'ultimo capitolo di questa tesi, è custodito moltissimo materiale relativo all'esperienza francese del barnabita (*in primis* sull'*Affaire D'Astros* e sulle indagini della polizia napoleonica contro la cosiddetta *Ligue ultramontane* dei fautori di Pio VII). Altrettanto importanti sono le fonti a stampa, che costituiscono un patrimonio difficilmente non considerabile in una qualsiasi ricerca che si occupi di Settecento e Ottocento, sia dal punto di vista culturale sia da quello religioso o politico-propagandistico. A tal proposito bisogna evidenziare che la propaganda è uno degli elementi costitutivi dell'*Intransigenza*. Non a caso la presente ricerca affronta anche questo tema attraverso le poesie, le cantate e i sonetti scritti per celebrare il ritorno nella Penisola di Fontana dopo la prigionia, la concessione della porpora cardinalizia o per piangerne la morte⁵⁶.

Dopo questa introduzione, in cui si cerca di delineare il metodo e le fonti utilizzate, la tesi propone un primo capitolo che presenta dei cenni biografici su Francesco Luigi Fontana, per dare al lettore la possibilità di iniziare ad inquadrare il contesto e l'individuo. Successivamente vengono analizzate le tre principali biografie ottocentesche del barnabita, prestando attenzione anche al quadro socio-culturale da cui esse emergono, per mostrare l'esistenza di una propaganda *intransigente* veicolata – anche polemicamente – attraverso una biografia.

Il secondo capitolo, ripercorre cronologicamente i primi decenni dell'esistenza di Fontana, concentrandosi particolarmente sull'attività di direzione spirituale da lui svolta per aiutare una nobildonna milanese, Carolina Trotti Durini, melanconica e spiritualmente in crisi. Nel capitolo saranno identificate le principali linee della spiritualità di Fontana, fornendo anche molte informazioni relative alla sua *forma mentis* e alla sua cultura. Inoltre si dimostra come Fontana propose, favorì e sostenne – presentando consigli e proposte concrete a Carolina Trotti Durini – un'apertura della donna alla realtà circostante, indicandole la via dell'evangelizzazione sia domestica sia sociale, al fine di riconquistare alla cattolicità una società considerata dal barnabita come pervasa e sviata dagli ideali rivoluzionari e giacobini. Il capitolo diviene quindi una sorta d'introduzione per le parti seguenti della tesi, proprio perché fornisce le coordinate socio-culturali e

⁵⁶ Alcuni di questi sono stati anche inseriti nelle appendici.

ideologico-politiche che guidano l'intera esistenza di Fontana ed è, nel contempo, un'occasione per presentare uno spaccato della storia religiosa italiana tra Sette e Ottocento e dei travagli che caratterizzavano il cattolicesimo di quel periodo.

Il terzo e quarto capitolo concentrano la loro attenzione sull'attività curiale di Fontana, considerando una sua opera apologetica e analizzando l'attività corale di due congregazioni particolari create per affrontare due problemi sorti con l'Impero napoleonico (la questione delle facoltà da concedersi ai vescovi dell'Impero e il catechismo napoleonico). Nei due capitoli, a cavallo tra storia religiosa e storia politica, si presta particolare attenzione alla Curia romana, cuore nevralgico del potere papale e luogo di confronto tra le diverse correnti cardinalizie e le diverse opzioni politiche adottate –o adottabili– dal papato per confrontarsi con Napoleone. Da una parte si focalizzerà l'attenzione su Fontana, su come operò e su quali concetti adoperò nella sua riflessione (soprattutto sulle questioni ecclesiologiche legate alla relazione papato-episcopato e al binomio Chiesa-Stato). Dall'altra si farà riferimento alle interazioni tra i consultori e i cardinali, facendo particolare attenzione alle alleanze, alle consonanze di vedute e alle frizioni tra i componenti delle congregazioni, per dimostrare concretamente come venissero prese le decisioni nella Curia del tempo e come funzionassero i meccanismi curiali, concretizzando il trinomio Curia-uomo-ecclesiologia e presentando possibili consonanze che inducono a proporre l'esistenza di una "prospettiva intransigente" che univa, dal punto di vista politico-intellettuale-ecclesiologico, differenti personalità della Curia.

Il quinto capitolo guarda invece alla seconda fase dell'esistenza di Fontana, all'occupazione di Roma, alla sua deportazione in Francia, al suo imprigionamento in quanto implicato nell'*Affaire D'Astros*, al suo ritorno nella Penisola e al suo diventare cardinale, dopo la nomina a segretario di una nuova congregazione, quella degli Affari Ecclesiastici Straordinari. In questo capitolo si presterà attenzione nel tracciare il progressivo accrescersi della notorietà di Fontana, dando poi particolare rilievo al processo di costruzione dell'immaginario *intransigente* della Restaurazione, dimostrando come Fontana incarni tutte le caratteristiche di un *milieu* culturale *intransigente*, che si compone dei medesimi prelati, consultori ed eruditi con i quali il barnabita aveva collaborato. Questo capitolo dovrà quindi essere letto in continuità con il primo della tesi, perché ne è il compimento.

Infine, nella conclusione –*nomen omen*–, sarà proposta una sintesi di quanto ricavato dall'indagine sulla componente umana della Curia, attraverso il particolare punto di vista adottato, cioè Francesco Luigi Fontana. Di qui il titolo della tesi: *L'intransigenza nella Curia: il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)*.

Ringraziamenti

Lo storico –o chi vorrebbe esserlo– sa che un’opera storiografica non gli appartiene mai completamente. Essa è infatti costruita su delle fonti che sono prodotte –volontariamente o involontariamente– da altri esseri umani. Egli studia una bibliografia che è il frutto delle ricerche di numerosi intellettuali e si nutre della contemporaneità, dei suoi enigmi e dei fertili dialoghi con altri studiosi. Di conseguenza, alla fine di una ricerca, si ha sempre un debito di gratitudine che deve essere saldato. Innanzitutto vorrei ringraziare i miei tutors ed il mio cotutor: la Prof.ssa Irene Fosi, il Prof. François Jankowiak e il Prof. Roberto Regoli, per la loro instancabile guida, i costanti dialoghi, i molti consigli, le indicazioni e la collaborazione che mi hanno offerto nella costruzione di quest’opera. In secondo luogo vorrei dire il mio grazie ai padri barnabiti Filippo Lovison e Rodrigo Nilo per l’ospitalità offertami nei loro archivi e per le stimolanti chiacchierate. Vorrei esprimere la mia gratitudine a padre Marcel Chappin S.J., che nei momenti iniziali del mio progetto mi ha aiutato ad orientarmi nell’Archivio Segreto Vaticano e al Prof. Mario Rosa, con cui ho intrattenuto un lungo e fertile colloquio in un pomeriggio romano.

Un grazie speciale va alla mia grande famiglia (sia numericamente sia qualitativamente) che in tutti questi anni mi ha supportato e sopportato. Il loro affetto, il loro incoraggiamento e il loro sostegno è un tesoro inestimabile, di cui non sempre sono degno. Ringrazio particolarmente mia zia Carolina, per le infinite –ma piacevoli– discussioni sullo stile, sulla forma e sull’utilità della ricerca storica.

Infine vorrei ricordare la Prof.ssa Paola Vismara. Senza di lei non mi sarei interessato alla storia della Chiesa tra Settecento e Ottocento e non avrei intrapreso questo percorso dottorale. La sua scomparsa prematura ha lasciato un grande vuoto e dispiace moltissimo di non aver più la possibilità di godere dei suoi suggerimenti e dei suoi consigli. Questo piccolo ricordo –tra i molti che le sono già stati tributati– sia segno della mia gratitudine.

CAPITOLO I

Le biografie di Francesco Luigi Fontana, tra ricerca erudita, finalità encomiastiche e propaganda filopapale

La tesi, quasi paradossalmente, comincia dalla fine. Riconoscendo come Francesco Luigi Fontana non sia un personaggio di primissimo piano, in questo capitolo si delinea innanzitutto –ad ampie pennellate– l’esistenza del barnabita. Successivamente si analizzano le biografie postume, osservando sia le loro proprie caratteristiche sia, più in generale, gli ambienti culturali da cui esse emersero e gli autori che le elaborarono, per tentare di individuare le finalità a partire dalle quali furono scritte. Questo capitolo può essere considerato, dunque, come una sorta di ricerca preliminare, che permette di cogliere come queste biografie, siano state utilizzate dal mondo curiale *intransigente*, per diffondere la conoscenza delle vicende di un cardinale, sottolineandone, a fini propagandistici ed educativi, alcuni aspetti piuttosto che altri. Queste diversità non sono mai frutto del caso, ma attestano come i biografi siano stati influenzati dai dibattiti *intraecclesiali* ed *extraecclesiali* contemporanei, che essi proiettavano –o individuavano nella loro origine– nel passato e nell’esperienza del barnabita. Di conseguenza questa produzione biografica può costituire un buon punto di partenza per cominciare una disamina dell’esistenza di Fontana e delle coordinate attraverso le quali può essere interpretata la sua vita e la sua attività nella Curia.

Cenni biografici

Francesco Luigi Fontana nacque a Casalmaggiore il 27 agosto 1750¹. Le principali informazioni riguardanti la sua famiglia e la sua condizione all’ingresso nell’ordine barnabito furono inserite nel fascicolo *Recapiti per l’accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.^r Luigi Fontana* presente nell’Archivio Storico dei Barnabiti di Milano, dove sono raccolte due interessanti lettere di Giacinto Maria Castelli, preposto barnabito della città mantovana. Evidenziava il mittente:

(ha) anni quattordecim, e mesi nove in dieci circa, è legitimo nato di legalino matrimonio [...]. Ha Padre e Madre vivi, i quali abitano in Casalmaggiore, Città e Patria loro. Il P.re si chiama Francesco Fontana, la Madre Teresa Fontana. Sono mercanti, e vivono parte d’entrata e parte di guadagno. Hanno al secolo figli maschi due, il primo dei quali si chiama Giuseppe, il secondo

¹ ASBM, MS 10.3, *Litterae de Recipiendis in Congreg.^{ne} et ab ea dimittendis sub Rev.do P. Praep^o Prov.li D. Silvio M^a Vaini ab an.^o 1758 ad an.^{um} 1764: Recapiti per l’accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.^r Luigi Fontana*, f. 1: «a di ventisette agosto millesettecentocinquanta Aloysio Maria [...] è stato battezzato da me Gio. Batt.a Zuccavi Can. Curato: Nato la notte passata ad h. 8:00». Il nome della madre da nubile era Berta.

Giovanni, e figlie femine quattro; due maritate: la prima si chiama Mariana, la seconda Giustina, e due da Maritarsi²

A questa prima lettera del 3 luglio ne seguì una seconda del 13, in cui si informava la casa madre di Milano che Fontana, studente da tre anni nel collegio barnabítico³, era stato accettato nella congregazione dopo aver letto le costituzioni e dopo che furono vagliate la sua «coscienza» e la sua «effettiva vocazione» da padre Pietro Calderoni⁴. Come giustificazione furono rimarcati soprattutto due aspetti: le qualità intellettuali, in particolare retoriche, e le doti fisico-psicologiche.

Sano, e di complessione forte, di natura sanguigna e lieta, di faccia virile, di statura mediocre. Da segni di accortezza e prudenza, come dal discorso tenuto seco son venuto scoprendo; d'ingegno non ordinario, come dall'esame fatto di lui, e dal suo modo di discorrere s'è compreso. Scrive assai bene, ne per istudio o altra occupazione ha mai patito, e patisce dolore, o debolezza di capo o d'altro; né esso, né suoi parenti patirono giammai humori malinconici. Non è scrupoloso. [...] Mostrasi desideroso d'ubidire e sottomettersi; è humile e divoto⁵.

Tra i documenti presenti nel fascicolo ci sono varie *fedi* sullo stato di Fontana, per attestare che non vi erano impedimenti al suo ingresso nella congregazione dei chierici regolari di san Paolo, e una *Brevis Horatii Patris ad Romanum Populum allocutio*, un suo esercizio di scrittura e di oratoria in latino, seguito da una poesia dedicata alla conversione di san Paolo –il santo patrono dell'ordine barnabítico–, attraverso i quali si dimostrava la sua padronanza della lingua latina.

Entrato nei barnabiti, Fontana cominciò il suo noviziato in Monza –nel collegio di Santa Maria di Carrobiolo (21 ottobre 1766)⁶ – e lo proseguì a Milano nel collegio di Sant'Alessandro, dove studiò filosofia sotto la guida del p. Ermenegildo Pini⁷. Infine risiedé a Bologna (dove approfondì le materie teologiche), divenendo all'età di vent'anni maestro di belle lettere.

² ASBM, MS 10.3, *Litterae de Recipiendis in Congreg.^{ne} et ab ea dimittendis sub Rev.do P. Praep^o Prov.li D. Silvio M^a Vaini ab an.^o 1758 ad an.^{um} 1764: Recapiti per l'accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.^r Luigi Fontana*, f.2r, lettera di Giacinto Maria Castelli del 3 luglio 1765. Ai due figli «al secolo» si devono aggiungere altri due fratelli già facenti parte dell'ordine barnabítico, Angelo e Mariano: A. M. Grandi, *Vita del R.mo P. poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, pp. I-XLI, in F.L. Fontana, *Operette devote del R.mo P. poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, Roma, 1823, p. III e G. Baraldi, *Notizia biografica sul Cardinale Francesco Fontana*, Modena, 1824.

³ F.M. Lovison, *Le scuole dei barnabiti. Pietà e scienza nell'Età dei Lumi*, in *Barnabiti Studi*, 26 (2009), pp. 111-157.

⁴ ASBM, MS 10.3, *Litterae de Recipiendis in Congreg.^{ne} et ab ea dimittendis sub Rev.do P. Praep^o Prov.li D. Silvio M^a Vaini ab an.^o 1758 ad an.^{um} 1764: Recapiti per l'accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.^r Luigi Fontana*, ff. 8-9.

⁵ ASBM, MS 10.3, *Litterae de Recipiendis in Congreg.^{ne} et ab ea dimittendis sub Rev.do P. Praep^o Prov.li D. Silvio M^a Vaini ab an.^o 1758 ad an.^{um} 1764: Recapiti per l'accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.^r Luigi Fontana*, f.2r-v, lettera di Giacinto Maria Castelli del 3 luglio 1765.

⁶ G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. II, cit., pp. 35-51, a p. 35 e L. M. Levati e I. M. Clerici, *Menologio dei barnabiti*, XII voll., vol. III, Napoli, 1933-1937, pp. 187-199, cit. a p. 187.

⁷ G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. III, cit., pp. 176-193.

A partire da questi eventi, l'esistenza di Fontana può essere distinta in tre grandi fasi. La prima copre gli ultimi decenni del XVIII secolo e si conclude con il suo trasferimento a Roma (1801). La seconda si sviluppa fino al ritorno nella Penisola dopo la cattività parigina (maggio 1814). La terza fase corrisponde agli ultimi anni di vita di Fontana, alla sua nomina cardinalizia e alla morte, avvenuta il 19 marzo 1822.

Sulla prima fase le fonti documentarie sono piuttosto scarse e le biografie, che aiutano limitatamente a colmare i vuoti documentari, evidenziando tre principali elementi: un viaggio a Vienna, le attività da lui svolte a Bologna e Milano e il legame con il cardinale barnabita Giacinto Sigismondo Gerdil. La prima vicenda ad essere ricordata è il viaggio a Vienna del 1772⁸. Ermenegildo Pini fu invitato da Maria Teresa d'Austria a percorrere tutti i suoi stati ereditari per «visitarvi i letterati stabilimenti e gli istituti delle scienze e delle arti, e in Germania e nell'Ungheria peculiarmente osservarvi le miniere»⁹. Egli ubbidì e, avendone le facoltà, scelse Fontana come compagno di viaggio, proposta accettata dal Generale De Noguez¹⁰, che accordò al giovane barnabita il permesso di partire per tentare di «ristorargli la salute, ormai guasta e rotta dallo smisurato amor di studio»¹¹.

Tornato in Italia l'anno seguente, Fontana raggiunse suo fratello Mariano, che era stato nominato rettore del collegio di San Luigi¹² e, in agosto, dopo essere stato annoverato tra i dottori di Sacra Teologia del Seminario bolognese, fu ordinato sacerdote. L'esperienza bolognese non durò molto: l'anno successivo (1774) fu richiamato a Milano per insegnare Poesia, prima nelle Scuole Arcimbolde e poi nel Collegio Reale de' Nobili¹³. L'insegnamento e l'attività di predicazione gli permisero di penetrare nel tessuto culturale della città e lo fecero entrare in contatto con l'élite nobiliare milanese. Queste peculiarità, oltre alle proprie qualità, pesarono molto nella sua elezione a provinciale (1797)¹⁴. In questa veste conobbe il cardinal Gerdil, il quale passava a Milano per

⁸ O. M. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Settecento*, Roma, 1925, pp. 277-279.

⁹ G. Piantoni, *Vita del Cardinale Luigi Fontana*, Roma, 1859, p. 49.

¹⁰ G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, vol. I, cit., pp. 605-606.

¹¹ *Ibidem*. La lettera con cui il generale dei barnabiti De Noguez informava Fontana della prossima partenza è conservata in ASBM, MS 203, Lettera del Generale De Noguez, Roma, 30 Gennaio 1773 «Sarà V. S. già prevenuta da Milano di essere tralciata per andare a Vienna in Germania per Compagno del R. P. Ermenegildo Pini per colà abilitarsi alla Lettura di Sant'Alessandro della Storia Naturale, profittando delle ampie raccolte del Museo Imperiale per le osservazioni, e dei lumi che potrà ricevere dai Assessori del medesimo. Ora essendo venuta nuova insinuazione da S. A. Il Sig. Principe di Kaunitz di partir subito, do avviso a V. R. di tenersi pronto alla partenza. Non gli dia fastidio non saper la Lingua Tedesca., perché la imparerà giunto in Vienna con difficoltà appena mediocre. Non la sua Gracile complessione, perché viaggerà con ogni comodo, e questo lungo viaggio servirà moltissimo a fortificare il suo temperamento. Ne' pensi al Danaro; perché sarà provveduto e delle spese lasci la Cura al P. Pini. Ma subito che gli verrà l'avviso di partire dal R. Pré Marietti, o dallo stesso P. Pini, V. S. Si porti a Mantova, ove si unirà allo stesso P. Pini per proseguire il suo Cammino. Le bramo in esso ogni felicità e la prego di tenermi presente nelle sue orazioni».

¹² G. Boffito e F. Fracassati, *Il collegio di San Luigi dei PP. Barnabiti a Bologna*, Firenze, 1925, pp. 94-96.

¹³ A. M. Grandi, *Vita del R.mo P. poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, cit., pp. V-VII.

¹⁴ Sull'attività di Fontana come Provinciale di Lombardia: O. M. Premoli, *Storia dei barnabiti*, cit., pp. 400-403.

raggiungere il conclave di Venezia, che portò all'elezione del benedettino Barnaba Chiaramonti¹⁵. Gerdil apprezzò enormemente il giovane barnabita e su suo consiglio¹⁶ Pio VII, che stava ricostituendo la Curia dopo la fine della Repubblica romana e della successiva occupazione napoletana, lo chiamò a Roma. Iniziò così la seconda fase dell'esistenza di Fontana. Egli si sistemò nella casa barnabita di San Carlo ai Catinari¹⁷, continuando l'ascesa iniziata in Lombardia e assumendo incarichi di sempre maggior prestigio nella congregazione: prima fu nominato Procuratore (1801) e poi fu eletto Preposto Generale (25 aprile 1807)¹⁸, carica che mantenne per il resto della sua esistenza. Allo stesso tempo si inserì nella vita culturale e curiale della città: fu membro dell'Accademia di Religione Cattolica¹⁹, fu teologo personale del papa nel viaggio compiuto per l'incoronazione imperiale (1804)²⁰ e assunse diversi incarichi in numerose congregazioni²¹, in un quadro internazionale caratterizzato dal progressivo deteriorarsi delle relazioni tra pontefice e imperatore francese. Dopo l'occupazione dei territori pontifici e della stessa Roma (2 febbraio 1808) da parte delle truppe napoleoniche, Fontana chiese il permesso al pontefice di ritirarsi a Macerata, ma questi non soltanto non gli consentì di partire, ma lo coinvolse nell'elaborazione della bolla di scomunica di Napoleone (*Cum memoranda*, 10 giugno 1809)²².

Conseguentemente a questo atto, il papa fu prelevato dal palazzo del Quirinale (6 luglio 1809); stessa sorte toccò a Fontana (13 agosto 1809), che fu trasportato in Francia insieme ad altri tre generali di congregazione (il p. Gaddi dei domenicani, il p. Quarantotti dei Frati Minori e il padre teatino Gualengo). Fu accompagnato in questo viaggio dal fedele fratel Sambiagi e risiedé ad

¹⁵ O. Favaro, *Gerdil abate di San Michele della Chiusa*, in *Barnabiti Studi*, 18 (2001), pp. 265-320, pp. 317-318. Gerdil conosceva già Fontana sia per la sua attività nella congregazione, sia perché nel 1797 gli era stata inviata una *Scrittura sulla causa del Ven. Antonio M. Zaccaria fondatore dei Chierici Regolari di San Paolo*, un'opera di erudizione scritta dallo stesso Fontana e rimasta inedita, oggi presente nell'ASBM. Cfr. G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, vol. II, cit., pp. 47-48.

¹⁶ T. M. Abbiati, *Il secondo fondatore dei barnabiti nel secolo XIX*, in *I Barnabiti studi*, XIV (1936), pp. 1-12, p. 2. La figura di Gerdil svolse un ruolo centrale nelle celebrazioni e negli elogi per Fontana. Questo forte legame si tradusse anche in un'intesa attività culturale: fu Fontana a spronare i padri barnabiti Scati e Grandi a raccogliere le opere edite e inedite del cardinale savoiardo per stamparne l'*opera omnia: Opere edite e inedite del cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil, [...] a cura di Leonardo Scati e Antonio M. Grandi*, XX voll., 1806-1821. Così Fontana e Gerdil, come cardinali, divennero per la collettività due figure speculari. Un esempio è quanto afferma il camaldolese Zurla nella sua *Orazione* declamata alle esequie di Fontana, celebrate il 26 marzo 1822 in S. Carlo ai Catinari a Roma: «Come Eliseo ereditò il doppio spirito di Elia, così in Fontana quello di Gerdil si trasfuse» (P. Zurla, *Nelle solenni esequie celebrate in San Carlo de' Catinari all'Eminentissimo Sig. Card. Fontana. Elogio Funebre*, Roma, 1822, p. 20).

¹⁷ A. M. Grandi, *Vita del R.mo P. poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, cit., p. XII.

¹⁸ O. M. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Settecento*, cit., p. 445.

¹⁹ A. Piolanti, *L'Accademia di Religione Cattolica*, Roma, 1977. Sulla produzione erudita di Fontana cfr. *Infra* pp. 106-107.

²⁰ J. M. Ticchi, *Le voyage de Pie VII à Paris pour le Sacre de Napoléon*, Paris, 2013.

²¹ Tra le principali ricordo quella a consultore nella Congregazione dei Riti e quella a segretario della Congregazione per la correzione dei libri della Chiesa orientale. Cfr. P. Boutry, *Souverain et pontife: recherches prosopographiques sur la Curie Romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, 2002, pp. 383-384 e H. Wolf, *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, vol. I, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2005, pp. 597-601.

²² G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. II, cit., p. 46.

Arcis-sur-Aube (nella regione della Champagne)²³, fino a quando fu richiamato a Parigi dallo stesso Napoleone che, molto probabilmente, voleva utilizzare Fontana come intermediario a Savona, dove Pio VII era imprigionato.

Il barnabita si dimostrò inizialmente disponibile, ma progressivamente assunse un ruolo sempre più attivo di contrapposizione all'Imperatore ed ai suoi progetti ecclesiastici, venendo infine arrestato nel 1811 in quanto implicato nell'*affaire D'Astros*²⁴.

Rilasciato il 1° aprile 1814, Fontana riprese soltanto il mese successivo la strada per Milano, dove avrebbe voluto fermarsi rinunciando alla carica di generale dell'ordine. Le insistenze del papa e di numerosi barnabiti lo spinsero però a tornare a Roma, per occuparsi della restaurazione della congregazione²⁵ e per riprendere la sua attività in Curia²⁶.

La terza fase dell'esistenza del barnabita è segnata da due principali elementi: la concessione della porpora da parte di Pio VII (8 marzo 1816), con il titolo di Santa Maria Sopra Minerva²⁷ e l'attività in diverse Congregazioni curiali, come il S. Ufficio e *Propaganda Fide*²⁸.

Fontana morì il 19 marzo 1822²⁹. I funerali furono celebrati solennemente il 23 marzo nella chiesa di San Carlo ai Catinari, dal card. De Gregorio, suo amico e compagno di prigionia, nominato cardinale lo stesso giorno del barnabita³⁰.

Le biografie ottocentesche. Gli autori, i contesti e le finalità

Il Fontana di Antonio Maria Grandi e di Giuseppe Baraldi

²³ G. Baraldi, *Notizia biografica sul cardinale Francesco Fontana*, cit., p. 25. Su Carlo Sambiagi: L. M. Levati e I. M. Clerici, *Menologio dei barnabiti*, vol. I, cit., pp. 240-244 e F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio e l'inedito «Giornale del viaggio in Francia del P. Fontana» per ordine di Napoleone (1809)*, in P. Van Geest e R. Regoli, *Suavis Laborum memoria*, Città del Vaticano, 2013, pp. 269-286.

²⁴ G. De Bertier de Sauvigny, *Un épisode de la résistance catholique sous le Premier Empire: l'affaire D'Astros*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 35/125 (1949), pp. 49-58. Fu recluso prima a Vincennes e poi, dal gennaio 1814, a La Force. Cfr *infra* pp. 224-264.

²⁵ T. M. Abbiati, *Il secondo fondatore dei barnabiti nel secolo XIX*, in *I Barnabiti studi*, XIV (1936), pp. 1-12 e XV (1937), pp. 97-104.

²⁶ La principale tra le attività di Fontana in questa fase è sicuramente quella svolta nella congregazione degli affari ecclesiastici straordinari. L. Pásztor, *La Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, in *Archivum Historia Pontificia*, 6 (1968), pp. 319-370 e L. Pettinaroli, *Les sessions de la congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires: évaluation générale (1814-1938) et remarques sur le cas russe (1906-1923)*, in *Mélange de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 122/2 (2010), pp. 493-537.

²⁷ O. M. Premoli, *Storia dei barnabiti*, cit., p. 488. Dalle biografie o dalle fonti non compare un particolare legame tra Fontana e i domenicani. L'ipotesi più plausibile è che Pio VII volle ricompensare la fedeltà del barnabita concedendogli una sede prestigiosa.

²⁸ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Roma, 1° maggio 1816.

²⁹ ASBM, MS 208, Sambiagi a Mantegazza, Roma, 20 marzo 1822.

³⁰ G. Moroni, *Fontana Francesco Luigi*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai giorni nostri*, vol. XXV, Firenze, 1844, pp. 150-155. Sul De Gregorio: M. Caffiero, *De Gregorio, Emanuele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, Roma, 1988, pp. 212-215. Cfr. P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 357-358. G. Barluzzi, *Elogio Storico del Cardinal Emmanuele De Gregorio*, Roma, 1840.

La figura di Francesco Luigi Fontana si incontra spesso nelle ricostruzioni storiografiche novecentesche della Curia di età napoleonica, senza però che gli sia mai stato riconosciuto lo spazio adeguato o, tantomeno, gli sia mai stata tributata una particolare attenzione. La ragione di questo scarso interesse è stata già evidenziata nell'introduzione, spiegando come soltanto ultimamente sia emerso un interesse per la componente umana nelle istituzioni curiali³¹. Nell'Ottocento, invece, il barnabita è stato oggetto di maggiore considerazione, come dimostrano i numerosi rimandi in diverse riviste o dizionari e le tre biografie, qui analizzati di seguito.

La prima biografia del cardinale barnabita, scritta da Antonio Maria Grandi, suo più stretto collaboratore e designato suo successore, fu pubblicata postuma, nel 1823³², posta a conclusione delle *Operette divote*, un volume nel quale furono raccolte una serie di meditazioni devozionali elaborate da Fontana nel periodo della sua reclusione nelle carceri francesi³³.

Lo scritto di Grandi ha un carattere fortemente encomiastico, generato dall'intrecciarsi di tre principali filoni argomentativi: l'ortodossia di Fontana (e la conseguente pratica pastorale), la fedeltà al pontefice e l'attività intellettuale.

Per tale ragione Narducci³⁴ – che dopo la morte di Grandi prese le redini del progetto di pubblicazione degli scritti del cardinale – presentando la biografia, esclama:

serve a far conoscere lo spirito pieno di virtù, e di pietà dell'Autore [...] a rappresentarcelo quale Uomo che occupò fra sommi Letterati un posto distinto, ammirabile per la prudenza, e destrezza nel maneggio degli affari, fornito d'ogni maniera di sapere³⁵.

Nello scritto di Grandi, più che le singole indicazioni biografiche, sono interessanti il modo e le argomentazioni utilizzate per presentare questi aspetti. Così, a proposito della devozione di Fontana, nel corso della ricostruzione si esalta non soltanto la «strada della perfezione», da lui imboccata, ma il suo essere «di esempio, e di stimolo»³⁶. Per l'autore questa ansia pastorale fu

³¹ Cfr. *infra* pp. 5-11. Non a caso qualche riferimento più puntuale al barnabita si ritrova nelle prosopografie di fine '900 ed inizio XXI secolo.

³² F. L. Fontana, *Operette divote*, Roma, MDCCCXXIII, pp. VI-VII: scrive Carlo Maria Narducci, colui che portò a compimento il progetto di Grandi dopo la sua dipartita: «Ma una morte, ah! Troppo immatura, togliendo lui di questa vita mentre si versavano per noi calde lagrime sulle ceneri ancor calde di Fontana, tolse il conforto di vedere con l'elegante e dotta penna del Grandi, raccomandato onorevolmente il Fontana eziandio sotto tutti quei grandi rispetti alla memoria de' Posterì». Grandi pubblicò nel 1812 un'altra biografia su Mariano, il fratello di Fontana: A. M. Grandi, *De vita et scriptis Mariani Fontanae commentarium*, Romae, 1822.

³³ La pubblicazione delle *Operette divote* è inoltre espressione di uno degli elementi caratterizzanti l'esperienza dell'imprigionamento di molti religiosi durante le deportazioni napoleoniche, che segregati insieme riscoprirono la loro vocazione sacerdotale e trovarono nella preghiera comune un sostegno. Su tale questione cfr. *infra* pp. 290-291.

³⁴ G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. III, cit., pp. 22-24. Cfr. P. Boutry, *Souverain et pontife*, cit., p. 726.

³⁵ F. L. Fontana, *Operette divote*, cit., p. VI.

³⁶ A. M. Grandi, *Vita del Rmo Padre poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, in F. L. Fontana, *Operette divote*, cit., p. IV.

molto benefica, tanto da «disingannare molti che erano stati infelicemente sedotti, dalle perniciose massime, che purtroppo in que' tempi dominavano, e moltissimi altri ne prevenne, affinché non si lasciassero sedurre»³⁷. Ne emerge quindi un encomio in cui è associata, alle capacità intellettuali, la volontà di mettere a disposizione, per il bene dei fedeli e della Chiesa, le «tante cognizioni» da lui acquisite nel corso del tempo, fondate sulle «fonti delle Scritture Sacre e delle Tradizioni» e sulla «Storia Ecclesiastica col soccorso della Cronologia, e della Geografia»³⁸. Questa dimensione dinamica dell'ortodossia viene rimarcata non soltanto attraverso la fattiva contrapposizione alle teorie antiromane e antipapali (giansenismo e giurisdizionalismo), ma ricordando l'attività apologetica da lui svolta nell'Accademia di Religione Cattolica e richiamando l'attenzione nei confronti dei suoi domestici, con l'istituzione di un «regolamento» –una sorta di «metodo di vita»– che doveva, secondo uno schema piuttosto “tradizionale”, disciplinare la loro attività e la loro esistenza. Nella medesima prospettiva “tradizionale” si può interpretare il richiamo alla sua devozione per san Giuseppe ed il «premio accordatogli» di morire nel giorno a questi dedicato nel calendario liturgico (19 marzo)³⁹.

Altrettanto interessanti sono il lessico, le immagini, le affermazioni che accompagnano la descrizione della prudenza politica del barnabita e della sua fedeltà alla causa del successore di Pietro. L'autore utilizza uno stile piuttosto elevato citando la «religiosa prudenza [...] al non prestarsi alle premurose insinuazioni»⁴⁰. Così, quando Grandi descrive i risultati del colloquio voluto da Napoleone per indurre il barnabita a farsi latore delle missive imperiali, esclama:

non si poté però da Lui ottenere quanto desideravasi, perché non combinavansi colle sue massime le pretensioni del Governante, né volea Fontana a qualunque costo proporre a Sua Santità cosa alcun, della quale non fosse pienamente persuaso in coscienza, per lo che nulla si fece⁴¹.

Infine, spiegando la scelta di Fontana come membro della congregazione degli affari ecclesiastici straordinari, l'autore si appella alla sua «profonda dottrina» e alla sua «lunga esperienza»⁴².

La descrizione delle qualità umane di Fontana e delle benemerienze acquisite come uomo di Curia, si dipana progressivamente e con tale forza davanti al lettore, che l'encomio sublima in agiografia.

³⁷ Ivi, p. IX.

³⁸ Ivi, p. IX.

³⁹ Ivi, p. XXXVIII.

⁴⁰ Ivi, p. VI.

⁴¹ Ivi, p. XX.

⁴² Ivi, p. XXVIII.

Questa dimensione agiografica è evidente nella narrazione delle malattie del barnabita e in riferimento al progressivo deteriorarsi delle sue condizioni di salute per le energie profuse nei suoi impegni curiali e per le sofferenze patite durante l'imprigionamento. Tale consunzione fisica indica una sorta di "martirio della pazienza" –virtù che gli viene attribuita insieme all'umiltà e alla prudenza– a cui il barnabita è stato sottoposto, per la sua fedeltà alla causa pontificia (un tema che ritorna più volte nel corso della narrazione). Aggiungendo questi elementi a quanto si affermava in precedenza sull'ortodossia e sulle premure pastorali, si comprende come Fontana possa essere stato scelto come un utile strumento per esaltare le benemeritenze dell'intero ordine barnabito. In quel momento di oggettiva debolezza della congregazione –che, ancora nel 1822, aspettava la sua ricostituzione in alcune parti d'Italia, come, ad esempio, nel territorio di origine dei barnabiti, la Lombardia⁴³– la figura del barnabita spiccava per la sua fedeltà alla Chiesa.

Altri interessanti elementi sulla biografia di Grandi emergono dal carteggio Baraldi, conservato nella Biblioteca Estense. Modena fu «senza dubbio il centro motore della controrivoluzione»⁴⁴ e l'abate Giuseppe Baraldi fu uno dei massimi rappresentanti della Restaurazione cattolica⁴⁵ attraverso le *Memorie di religione, morale e letteratura*⁴⁶.

Come afferma Guido Verucci, Le *Memorie* modenesi condussero

una tenace lotta contro le idee liberali e rivoluzionarie e contro le tendenze giansenistiche e regalistiche ancora vivaci anche a Modena. Esse svilupparono particolarmente il motivo della necessità del cattolicesimo per il benessere della società, e, pur difendendo il principio del legittimismo, affermavano, esprimendo un concetto originale e fondamentale della polemica cattolica conservatrice della Restaurazione, la superiorità della Chiesa sui principi, anche nel campo temporale⁴⁷.

⁴³ Essa sarà restaurata solo nel 1826.

⁴⁴ F. Leoni, D. De Napoli, A. Ratti, *L'integralismo cattolico in Italia (1789/1859)*, Napoli, 1981, p. 34. Cfr. F. Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia*, Napoli, 1975, p. 163: «Francesco IV (*Duca di Modena ndA*) fu forse l'unico sovrano –sia pure per ragioni egemoniche– a concepire un disegno di organizzazione controrivoluzionaria a livello italiano. Convinto come era della potenza delle idee, riteneva [...] che attivando un movimento d'opinione in tutta la penisola il pericolo di tentazioni rivoluzionarie potesse essere contenuto».

⁴⁵ Per un approfondimento generale: Cfr. M. Lupi, *Il Cristianesimo dal primo Ottocento agli stati liberali*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. IV *L'Età contemporanea*, G. Vian (a cura di), Roma, 2015, pp. 73-121.

⁴⁶ F. Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia*, cit., p. 165: «Una delle componenti più cospicue dell'ala controrivoluzionaria fu il mondo ecclesiastico modenese». Cfr. G. Verucci, *Baraldi, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma, 1963, pp. 772-774.

⁴⁷ G. Verucci, *Baraldi Giuseppe*, cit. Sulla situazione modenese: A. Berselli, *Momenti politici e sociali a Modena dal 1796 al 1859*, in *Aspetti e problemi del Risorgimento a Modena*, Modena, 1963, pp. 11-66. Così come è importantissimo il volume di G. Manni, *La polemica cattolica nel Ducato di Modena (1815-1861)*, Modena, 1969, relativamente alle pp. 95-183.

Questa pubblicistica, nata nella congerie dei moti rivoluzionari del 1820-1821⁴⁸, ma erede dell'apologetica antirivoluzionaria⁴⁹, risentì della fortissima influenza culturale del cattolicesimo reazionario francese⁵⁰ e della sua «concezione teocratica, in cui la religione era linfa vitale della società e al tempo stesso veniva a comprendere in sé ogni altra espressione della vita umana»⁵¹.

Baraldi attraverso questa rivista, fu, dunque, un punto di riferimento per tutti quegli eruditi che si riconoscevano nelle posizioni filopapali o, più in generale, per tutti coloro che trattavano tematiche legate all'erudizione sacra. Egli inoltre ricercò la collaborazione di importanti personaggi della cultura reazionaria del tempo, creando una vera e propria rete di contatti e amicizie, che gli proponevano saggi o riflessioni e gli permettevano di avere una vasta ed approfondita conoscenza del mondo magmatico della cultura cattolica *intransigente*⁵². Nella sua rete di contatti epistolari, figuravano anche molti barnabiti: tramite questi Baraldi giunse a conoscenza di quanto si stesse facendo per ricordare e celebrare Fontana.

Baraldi intuì subito che l'esperienza del barnabita si prestava bene ad essere utilizzata poiché nelle *Memorie di Religione* la polemica teorica era spesso veicolata da dei cammei propagandistici attraverso i quali si esaltava il cattolicesimo contro i mali della contemporaneità (protestantesimo, idee rivoluzionarie e liberalismo)⁵³. L'abate modenese non soltanto conosceva le

⁴⁸ R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, cit., p. 69, per il quale la «stampa ultramontana, venuta di massima a fioritura, è bene notarlo, subito dopo le convulsioni liberali del 1820».

⁴⁹ P. Alvazzi del Frate, *Roma e la rivoluzione francese: l'ottantanove e il giornalismo politico romano*, Roma, 1989, p.3.

⁵⁰ F. Leoni, D. De Napoli, A. Ratti, *L'integralismo cattolico*, cit., a p. 31 si descrive addirittura una sorta di «sudditanza dottrinale» nei confronti della realtà francese.

⁵¹ A. Foa, *Gli intransigenti, la Riforma e la rivoluzione francese*, Aquila, 1975, pp. 7-8. Sul quadro più generale della situazione culturale di quel periodo rinvio a tre scritti fondamentali di Guido Verucci che, sebbene datati, mantengono la loro freschezza: *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in *Rassegna storica toscana*, IV (1958), pp. 251-285, *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, L (1963), pp. 513-524 e *I cattolici e il liberalismo dalle Amicizie cristiane al modernismo*, Padova, 1968. Sulla dottrina dei reazionari: F. Leoni, D. De Napoli, A. Ratti, *L'integralismo cattolico in Italia*, cit., pp. 67-82. Rimando inoltre a: A. Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, 1970, che si colloca nella medesima linea interpretativa offerta da L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942 e da Walter Maturi nello scritto *Il Principe di Canosa*, Firenze, 1944. Più in generale il movimento cattolico italiano è descritto nel volume di Gabriele de Rosa *Storia del movimento cattolico in Italia*, Roma-Bari, 1966. Sono inoltre importanti: G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma*, Roma, 1974 e l'intervento di A. M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia. Aspetti e ideologie. Atti del XLVII congresso di Storia del Risorgimento italiano*, Roma, 1976, pp. 233-250.

⁵² A. M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano*, cit., p. 225. Famosa è a questo proposito la lettera scritta da Baraldi al padre teatino Gioacchino Ventura, esponente della cultura ultramontana napoletana e promotore di un giornale reazionario (Leoni, D. De Napoli A. Ratti, *L'integralismo cattolico in Italia*, pp.165-171), in cui –siamo nel 1822–, teorizza una sorta di collaborazione per la difesa della cattolicità contro le idee della modernità: «nel primo fascicolo delle medesime (*Memorie di Religione* ndA) dando cenno d'altro giornale religioso che esce a Torino (*L'Amico d'Italia* ndA) accennai anche alla sua *Enciclopedia*. [...], i giornali ecclesiastici d'Italia sono geograficamente ben disposti. Torino a settentrione, Napoli al meridione e Modena al centro». Cfr. F. Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia*, cit., p. 168. Cfr. S. Fontana, *La Controrivoluzione cattolica in Italia*, Brescia, 1968, pp. 72-73.

⁵³ Cfr. N. Del Corno, *Giuseppe Baraldi e le "Memorie di Religione" di Modena*, in *L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870)*, Q. Marini, G. Sertoli, S. Verdino, L. Cavaglieri (a cura di), Novi Ligure, 2013, pp. 183-193, cit. pp. 186-187. L'autore propone come esempio concreto della relazione biografia/propaganda la serie di

vicende di Fontana, ma lo aveva contattato più volte durante il periodo della sua prigionia francese, quando l'abate modenese gli scriveva, per recare un po' di conforto a uno dei "martiri" che si immolavano per la fedeltà al pontefice e per la causa della religione cattolica⁵⁴. Fu quindi con piacere e interesse che Baraldi seguì lo sviluppo dei progetti dei barnabiti.

Nel carteggio dell'abate modenese le prime notizie relative alle ricerche biografiche di Grandi sono riscontrabili in una lettera del 25 maggio 1822, dove lo stesso barnabita affermava di attendere da Milano vari scritti di Fontana perché «forse si pubblicherà qualche cosa»⁵⁵. L'intento fu ancora più evidente in un altro messaggio, datato 12 giugno 1822, dove Grandi espresse la speranza di «farne una Vita»⁵⁶.

Baraldi si mosse in sincrono con i barnabiti, dando grande spazio nella sua rivista ad altri membri illustri della congregazione⁵⁷. Non a caso Grandi lo ringraziò in un'epistola del 26 luglio 1822, esprimendo i «sentimenti di gratitudine per la menzione frequente che fa della mia congregazione e degl'individui della medesima»⁵⁸.

Non deve stupire che il modenese fosse estremamente allarmato dalla notizia della morte di Grandi, avvenuta il 6 novembre 1822: egli temeva che l'improvvisa scomparsa del barnabita corrispondesse alla fine dei suoi progetti. Fu però rincuorato da Narducci che il 1° marzo 1823 lo rassicurò che a breve gli sarebbero state inviate «le *Operette divote* del card. Fontana con una breve vita a lui scritta dal Grandi, il tutto dedicato al card. De Gregorio, uscita in questi giorni alla luce»⁵⁹.

Il cardinale De Gregorio fu un'altra importantissima fonte d'informazioni per Baraldi. In una lettera del 18 settembre 1822, fu lui a confermare Baraldi che si stava impostando una

cammei biografici proposti per le conversioni dal protestantesimo al cattolicesimo. Sul grande dibattito della Restaurazione sul legame tra Riforma, Rivoluzione e Liberalismo: cfr. A. Foa, *Gli intransigenti, la Riforma e la Rivoluzione Francese*, cit.; A. Carrino, *La rivoluzione francese secondo Barruel alle origini della storiografia reazionaria*, Napoli, 1989; M. Riquet, *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux jacobins franc-maçon. 1741-1820*, Paris, 1989 e P. Bianchini, *Le annotazioni manoscritte di Augustin Barruel ai "Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme"*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXXIII (1999), pp. 367-443 e N. Del Corno, *Gli «Scritti sani» dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano, 1992, pp. 26-28.

⁵⁴ Cfr. *infra* pp. 266-267.

⁵⁵ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, Grandi a Baraldi, Roma, 25 maggio 1822.

⁵⁶ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, Grandi a Baraldi, Roma, 12 giugno 1822.

⁵⁷ Per fare soltanto un esempio nel primo tomo delle *Memorie di Religione* (corrispondente all'anno 1822) vengono presentate due brevi biografie di Gerdil (p. 95) e di Fontana (p. 247). Questo ringraziamento si può comprendere solo se si ricorda che Grandi fu "erede fiduciario" del Card. Fontana e alla morte di questi fu nominato vicario generale dell'ordine (27 marzo 1822). Egli aveva interesse ad accrescere il prestigio della congregazione. Cfr. C. Preti, *Grandi, Antonio Maria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, Roma, 2002, pp. 467-470. Cfr. P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 565-566.

⁵⁸ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, Grandi a Baraldi, Roma, 26 luglio 1822.

⁵⁹ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1086=alfa.L.6.16, Narducci a Baraldi, Roma, 1° marzo 1823.

Stampa, [...] di alcune Meditazioni, e di varie novene composte dal defonto nella Fortezza appunto di Vincennes, che facevamo insieme, che aveva presso di me, di carattere dell'Autore e che ho già passate al Suddetto Rmo (*Grandi ndA*)⁶⁰.

Questa lettera è di per sé molto interessante perché mostra come l'impresa editoriale delle *Operette Divote* fosse stata intrapresa dai barnabiti per impulso di questo cardinale⁶¹. Nella medesima lettera De Gregorio sottolineava tutto il suo apprezzamento per «il raccorre tutto ciò che può servire a rendere sempre più gloriosa la memoria del tanto benemerito delle Lettere, della Religione e della S. Sede Emo Fontana»⁶². Parole che dimostrano ulteriormente la congiunzione del fine encomiastico con quello propagandistico, di cui de Gregorio, un cardinale piemontese ben inserito nella Curia, romana era ben cosciente. Inserire infatti la biografia elaborata da Grandi in un'opera contenente le orazioni e le meditazioni scritte da Fontana durante la prigionia francese comportava il presentare l'intera esistenza del barnabita attraverso una specifica chiave interpretativa, quella antinapoleonica, esaltando, per giustapposizione, la Restaurazione e il nuovo ordine contro il passato rivoluzionario. Tale interessamento di De Gregorio è confermato in un'altra missiva del 15 febbraio 1823, nella quale rassicurava Baraldi, affermando che «il defonto Pre Grandi non averne altrimenti omissso d'occuparsene (*della biografia ndA*)»⁶³ e confermando che nel giro di pochi giorni sarebbe stato pubblicato il volume con le meditazioni di Fontana.

Baraldi non ebbe però soltanto un ruolo passivo di sprone e pungolo dell'attività editoriale barnabita. Egli operò autonomamente su tre livelli. Innanzitutto ricercò nuove fonti e testimonianze per arricchire quanto già si conosceva. In secondo luogo decise di ospitare nelle sue *Memorie*, articoli e notizie biografiche relative a Fontana⁶⁴. Infine egli stesso stese una biografia.

Per quanto riguarda il primo elemento è ancora il carteggio Baraldi a fornire delle utili indicazioni. Dalle lettere si evince che egli richiese agli uomini più vicini a Fontana delle informazioni sulla sua esistenza. In particolare sono rimaste le testimonianze di De Gregorio e di Lambruschini⁶⁵. Il primo, per la verità, lo rinviò semplicemente alla *Vita* elaborata da Grandi⁶⁶. Il secondo fu, invece, più prodigo di notizie e in diverse lettere fornì moltissime informazioni su

⁶⁰ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, De Gregorio a Baraldi, Roma, 18 settembre 1822.

⁶¹ Oltre a spiegare in maniera definitiva il perché della dedica contenuta nelle *Operette Divote*, scritta da Narducci a De Gregorio.

⁶² *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, De Gregorio a Baraldi, Roma, 18 settembre 1822.

⁶³ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, De Gregorio a Baraldi, Roma, 15 febbraio 1823.

⁶⁴ Nel triennio 1822-1824 Fontana è indicato più volte nelle *Memorie di Religione*. Rinvio a: G. Baraldi, *Memorie di Religione*, di Morale di Letteratura vol. I-II, Modena, 1822, pp. 247-251 e pp.302-306, vol. III (1823), pp. 515-517 e vol. V (1824), pp. 445-489 (corrisponde alla biografia di Fontana scritta da Baraldi e pubblicata anche separatamente).

⁶⁵ L. M. Manzini, *Il cardinale Luigi Lambruschini*, Milano, 1960. Cfr. G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. II, cit., pp. 312-336 e P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 402-405.

⁶⁶ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12, De Gregorio a Baraldi, Roma, 18 settembre 1822: «Non le faccia però specie se non deferisco alle premure che mi fa per la comunicazione di que' tratti, che potei rilevarne».

Fontana, anche su aspetti più intimi e difficilmente rintracciabili, come quelli relativi alla sua infanzia. In particolare è interessante la lettera datata 4 maggio 1822 in cui il vescovo di Genova ripercorreva le vicende del barnabita di Casalmaggiore fin dall'ingresso nella congregazione. Egli esaltava la profondità del suo pensiero e il «criterio finissimo di cui era fornito», che lo resero capace d'insegnare ogni genere di letteratura. Saggiunge anche che «grande pure si fece riconoscere nel maneggio degli affari». Accanto all'erudizione e alle qualità intellettuali, Lambruschini volle però sottolineare un altro aspetto, già incontrato nella vita del Grandi: l'assoluta –quasi innata– fedeltà al soglio pontificio. Scrive Lambruschini:

coll'istessa ingenuità mi disse un giorno un'altra cosa di sé, la quale riempì subito di un'estrema consolazione il mio cuore; e questo fu, ch'egli giovanetto ancora, e non ancor profondo Teologo (come lo divenne dappoi) sentiva sì forte devozione verso la Sagrosanta Sede Romana per cui udiva fin d'allora con orrore, e riguardava come tendenti all'eresia, ed eretiche certe dottrine, le quali col sacro decoro ne offendono li troppo santi privilegi, e la divina autorità. Fece ciò non pertanto molti sforzi il Giansenismo e in Italia e in Germania per fare acquisto di lui; ma sempre inutilmente, perché sempre rigettò con isdegno li rei inviti di una setta indegna che si attirò subito il suo disprezzo e della quale fu costantemente il Fontana uno de' suoi capitali nemici⁶⁷.

Questo posizionamento dottrinale viene rimarcato con forza anche nella lettera del 12 maggio 1822, dove Lambruschini informa di voler contribuire all'opera di Baraldi con delle informazioni legate al «carattere» e allo «spirito» di Fontana⁶⁸, dove vengono esaltate la sua semplicità, la sua umiltà e la sua fedeltà, secondo un richiamo costante a quelle qualità che lo stesso Grandi avrebbe posto in evidenza nella sua *Vita*. Questa missiva è importante perché fornisce un'indicazione ulteriore sulle modalità attraverso le quali si diffusero la conoscenza delle vicende e della morte di Fontana. Lambruschini infatti indica a Baraldi un articolo apparso su un «foglio di Genova» in cui sottolinea «la pubblica testimonianza di venerazione e di stima, che io volli dare alla memoria del mio dottissimo e piissimo amico»⁶⁹.

⁶⁷ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1083=alfa.L.6.13, Lambruschini a Baraldi, Genova, 4 del 1822.

⁶⁸ Le informazioni descritte in questa seconda lettera si legano a due principali eventi dell'esistenza di Fontana: la produzione dell'*Elogio* di Gerdil e la vicenda dell'arresto a Parigi. Attraverso il primo si esalta «l'ingegno sublime», tale per cui «la Dottrina del Fontana era (*così ndA*) vasta, ed estesa», che lo rese «a un tempo profondo Filosofo, sicuro Teologo, giudizioso Canonista, valente Critico, e Letterato rinomatissimo. Scrittore nelle tre difficili lingue greca, latina e italiana». Per mezzo del secondo evento si esalta invece «la grande umiltà, e semplicità di cuore», la «delicatezza e fermezza del suo carattere».

⁶⁹ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1083=alfa.L.6.13, Lambruschini a Baraldi, Genova, 12 maggio 1822. Si è riscontrata questa notizia in: *Notizie interne*, in *Gazzetta di Genova: giornale ufficiale per l'inserzione degli atti amministrativi e giudiziari della Provincia*, 1822, p. 104.

Si potrebbe così pensare che l'articolo *Morte del Card. Fontana*⁷⁰ pubblicato da Baraldi nella parte riservata alle *Notizie ecclesiastiche* del secondo fascicolo delle *Memorie di religione*, fosse il risultato di questa testimonianza. Non è però così. Delle informazioni contenute nella lettera del 12 maggio 1822 non vi è traccia nel detto articolo. Il perché è spiegato in un'altra epistola, datata 24 luglio dello stesso anno, in cui Lambruschini si lamentava che la lettera scritta da Baraldi il 27 maggio gli fosse giunta solo il 22 luglio, dicendosi inoltre rattristato che la sua lettera di maggio non fosse giunta in tempo prima dell'uscita del secondo fascicolo, contenente il suddetto articolo biografico.

Nella stessa lettera del 24 luglio Lambruschini rimarcava come «il carattere e lo spirito» fossero le prime cose «che si cerca negli elogi degli uomini grandi» e che invece questo pregio «si lascia molto a desiderare negli elogisti del nostro porporato»⁷¹. Questo tema era già stato toccato precedentemente nella lettera del 12 maggio. Scriveva infatti:

penso che nell'*Elogio Funebre* del Ch. P. Zurla (che io non conosco ancora) vi troverà le bramate notizie della sua vita. [...] Ella coll'aurea sua penna metterà i talenti, la dottrina e le virtù del piissimo defunto porporato in quella luce, nella quale meritano appunto di essere collocate. Egli è degno di avere un articolo nel *Giornale modenese*⁷².

In questo breve estratto ci sono due elementi interessanti: il richiamo all'*Elogio Funebre* elaborato da Placido Zurla⁷³ (che riconferma quanto si scriveva in precedenza sulla circolazione delle informazioni relative a Fontana) e l'invito a Baraldi a proseguire nel presentare e diffondere le notizie relative all'esistenza di Fontana.

L'*Elogio Funebre* di Placido Zurla è costruito a partire dai primi due versi vergati nel Siracide per lodare il Sacerdote Simeone, figlio di Onia: *in vita sua suffulsit Domum, in diebus suis corroboravit Templum*⁷⁴.

E ben vedete, Signori, come sotto questo duplice aspetto si può tutta agevolmente trascorrere, e ridurre la vita dell'inclito Porporato; aprendosi così il campo di considerarlo, e nella sua prima condizione privata, e nella pubblica susseguente, nel suo stato di Religioso, e di Preside zelantissimo di sua Congregazione; e nella sua destinazione a difficili delicatissimi Affari di

⁷⁰ G. Baraldi, *Morte del Card. Fontana*, in *Memorie di Religione di morale e di letteratura*, vol. I, Modena, 1822, pp. 247-251.

⁷¹ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1083=alfa.L.6.13, Lambruschini a Baraldi, Genova, 24 luglio 1822.

⁷² *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1083=alfa.L.6.13, Lambruschini a Baraldi, Genova, 12 maggio 1822.

⁷³ A. Grego, *Il cardinale Placido Zurla*, Roma 1934, A. Zavaglio, *Il cardinale Placido Zurla*, Crema, 1935 e P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 485-487.

⁷⁴ Sir 50,1.

Santa Chiesa sia prima, che dopo la sua elevazione alla Dignità Cardinalizia; verificandosi nella prima parte: che *in vita sua suffulsit Domum* = e nell'altra che *in diebus suis corroboravit Templum*⁷⁵

Nella prima parte quindi si prendono in considerazione i pregi di Fontana, le sue qualità e l'attività nell'ordine barnabite, cioè a tutto ciò che diede lustro alla «Casa» (da intendersi sia come famiglia “naturale”, sia come congregazione religiosa). Nella seconda parte invece si prendono in considerazione la cattività parigina, la fedeltà al pontefice e la sua attività nella Curia della Restaurazione, con le quali rafforzò, tramite l'esempio, la Curia stessa e la Chiesa Universale. Dunque a causa del medesimo intento encomiastico, l'*Elogio* e la biografia di Grandi –che è cronologicamente posteriore–, sono caratterizzati da una grandissima continuità tematica. Eppure per Lambruschini l'*Elogio* di Zurla merita un'attenzione particolare, per la maggiore rilevanza data agli aspetti psicologici, all'interiorità e alla spiritualità di Fontana.

Per quanto riguarda invece il secondo punto toccato nell'estratto di lettera di Lambruschini, sottolineo come vengano già poste le basi per ulteriori pubblicazioni su Fontana. Questa esigenza era sentita anche da altri, come ad esempio dal cardinal De Gregorio, che in una lettera inviata a Baraldi il 15 febbraio 1823, aggiungeva di proprio pugno «uscita che sarà questa nuova vita della Ch. M. del Card. Fontana (*si riferisce a quanto è stato pubblicato nelle Operette devote ndA*) parmi che potrà allora ed opportunamente tornare a parlarne nelle egregie sue memorie», indicazione che preparavano la strada allo scritto *Una notizia biografica del Cardinal Francesco Luigi Fontana*⁷⁶ elaborato dallo stesso Baraldi ed edito nel 1824.

L'opera, a dimostrazione dello scambio epistolare tra Baraldi e Lambruschini, si apre con una dedica del modenese all'arcivescovo di Genova, datata 21 giugno 1824, in cui il primo significativamente afferma che

la notizia biografica infatti, che oso intitolare, o Monsignore, lungi dall'essere un'offerta mia, che povera e disadorna non mirerebbe a tanto, è piuttosto una restituzione di memorie preziose, di documenti, e di pensieri ch'Ella s'è degnata procurarmi, è un secondamento volenteroso e pronto al gentile invito più volte da Lei esternatori di compilarla. A dir meglio, è tutta cosa più sua, che mia, con questa differenza però che suo è il pensiero, sue le memorie, e che mia è l'esecuzione e la tessitura del lavoro⁷⁷.

⁷⁵ P. Zurla, *Nelle solenni esequie*, cit., p. 7.

⁷⁶ G. Baraldi, *Una notizia biografica del Cardinal Francesco Luigi Fontana*, in *Memorie di Religione di Morale e di Letteratura*, vol. V, Modena, 1824, pp. 445-489.

⁷⁷ Ivi, pp. 3-4.

Baraldi riconosce non soltanto l'importanza del contributo di Lambruschini alla stesura dell'opera ma cita direttamente ampi brani delle sue lettere nel testo. Una prima volta Lambruschini è chiamato a dar ragione del rapporto tra Gerdil e Fontana e della conoscenza profonda di quest'ultimo dello spirito del primo. Fontana diviene così l'erede spirituale e intellettuale del cardinale savoiaro:

su tal argomento si degnò di scriverci un altro lume chiarissimo della Congregazione de' Barnabiti, Monsignor Luigi Lambruschini Arcivescovo di Genova. L'elogio, letterario, ch'egli scrisse del Cardinal Gerdil (ove pure, mancassero altre prove, delle quali anzi abbondiamo assai) basterebbe anche solo a farlo riguardare per un ingegno sublime. L'Oratore vi delineò un saggio così preciso e tanto luminoso delle opere gerdiliane, che ben si vede, ch'egli non solo le avea tutte a perfezion comprese, ma che comune avea pure lo spirito e la mente coll' immortale autore, che le dettò. Io che per più anni ebbi l'onore d'essere ammesso alle più intime sue confidenze, posso dire, che lo trovai gran maestro in ogni genere di umane e sagre discipline, e che pari a Gerdil nell'amore del vero, non era a lui inferiore nella chiarezza e precisione delle idee, nell'abituale felicità di promoverle e manifestarle con ordine e con evidenza, e nella sicurezza de' suoi giudizj tanto che a me non avvenne mai di udirne da lui un solo, il quale in ogni sua parte vero non fosse e maturo. Egli fu a un tempo profondo filosofo, sicuro teologo, giudizioso canonista, valente critico, e letterato rinomatissimo⁷⁸.

Successivamente Baraldi richiama Lambruschini sul tema dell'erudizione.

Finché la divina Provvidenza ci lasciò vivere insieme uniti come di spirito, così anche di corpo, era sì stretta l'intimità nostra e tanto forte la reciproca brama di conferire insieme, che in mezzo alle molte e gravi occupazioni, nelle quali affogavamo entrambi pel servizio della S. Sede l'unico nostro desiderio e conforto consisteva quando in una, e quando in due ore di conversazione tranquilla, che facevamo ogni giorno chiusi insieme nel suo Gabinetto, e per lo più di notte per non essere da verun visitati, né uditi. Si parlava or di letteratura ed or di scienze, e da quelle conversazioni (delle quali serberò sempre viva e grata la memoria anche per il vantaggio che io ne ritrassi) ho potuto rilevare quanto estese fossero e quanto profonde le sue cognizioni in ogni genere di sapere. Una volta si parlò tra noi delle cause della decadenza de' buoni studj sì profani che sacri, intorno al qual argomento il Fontana esternò pensieri così veri, e tanto felici, che avrebbero potuto somministrare il modo di scrivere in proposito una dotta ed utile dissertazione. A dir tutto in breve i talenti acquisiti parevano in lui gareggiare coi naturali,

⁷⁸ Ivi p. 19. Qui Baraldi cita una lettera conservata nel suo epistolario, la già ricordata missiva del 12 maggio 1822.

ch'erano affatto sublimi, e che si facevano ancor più apprezzare per quel suo raro criterio, onde li governava, e per cui avveniva che il suo giudizio sempre vero fosse e sicuro⁷⁹.

La citazione diretta di alcuni brani delle lettere di Lambruschini ha sicuramente un carattere encomiastico (Baraldi sembra quasi voler fare di Lambruschini il successore di Fontana, così come questi lo era di Gerdil)⁸⁰, ma dà altresì autorevolezza allo scritto e permette una variazione di tono nella biografia stessa, che assume un andamento più intimo, quasi narrativo. Si può presupporre che Baraldi, andando incontro al gusto dei lettori, volesse trovare un punto di sintesi tra lo spirito storico-erudito-celebrativo e una tendenza quasi romanzesca, per favorire ulteriormente l'affermarsi del suo intento apologetico-propagandistico.

La dimensione propagandistica veicolata attraverso l'erudizione, è evidente quando si fa riferimento al concetto di «decadenza de buoni studj». Al di là di tutti gli aspetti ideologici o epistemologici che il termine “decadenza” reca con sé⁸¹, tale riferimento assume nella cultura settecentesca una precisa connotazione, di cui tutti gli intellettuali del tempo erano coscienti: come dimostra Le Goff⁸², nel Settecento la decadenza era associata soprattutto alla Roma antica. La stessa *Encyclopédie*, analizzava il vocabolo *décadence* associandolo al termine *ruine*. Era infatti spiegato attraverso un esempio: «la *décadence* de l'empire romain après Théodose annonçoit la *ruine* totale»⁸³. Tale concezione comportava una duplice valutazione dei fenomeni storici. Da una parte si generava una riflessione di carattere antropologico-morale sulla natura dell'essere umano, sulle costruzioni socio-politiche, sul ruolo della libertà e dell'educazione⁸⁴. Dall'altra gli illuministi erano portati ad interrogarsi sulle ragioni storiche di questa crisi e a valutare conseguentemente in maniera negativa –in un ritorno alle «pagan presuppositions»⁸⁵– il medioevo i cui elementi precipui

⁷⁹ Ivi p. 48. Ancora una volta Baraldi richiama una lettera del suo epistolario, quella datata 24 maggio 1824.

⁸⁰ A quanto è dato comprendere, questa successione si fonderebbe su due elementi: l'attestazione di Lambruschini della sua personale vicinanza al cardinale barnabita e, in generale, il suo essere stato scelto al posto dello stesso Fontana come vescovo nel Regno di Sardegna. Su questo secondo elemento non citato da Baraldi cfr *infra* pp. 280-283.

⁸¹ Cfr. P. Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, 1981, p.9 e R. Starn, *Meaning-Levels in the Theme of historical Decline*, in *History and Philosophy. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XIV, 1975, pp. 1-31. Dal punto di vista metodologico e ideologico: R. Koselleck, *Histoire sociale et histoire des concepts*, in *L'expérience de l'histoire*, Paris, 1997, pp. 101-119, J. Frenud, *La décadence, histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, 1984, pp. 23-26 e J.-F. Dunyach, *Les lumières face à la décadence*, in *La décadence dans la culture et la pensée politique (XVIII^e-XX^e siècle) en Espagne, en France et en Italie*, J.-Y. Frégné et F. Jankowiak (études réunies par), Rome, 2008, pp.73-95, cit. pp.73-81.

⁸² J. Le Goff, *Decadenza*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 4, Torino, 1978, pp. 389-420.

⁸³ *Décadence, Ruine*, in *Encyclopédie, dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, t. IV, Paris, MDCCLIV, p. 659.

⁸⁴ Ne è un esempio lo scritto di Mably *parallèle des Romaines et des Français* del 1740 (Cfr. S. Mazzarino, *La fin du monde antique, avatars d'un thème historiographique*, Paris, 1973, L. Guerci, *Libertà degli antichi e dei moderni. Sparta e Atene e i 'philosophes' nella Francia del Settecento*, Napoli, 1979 e C. Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, 1993, pp. 66-72).

⁸⁵ P. Gay, *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, London, 1967.

(cristianesimo-religione-barbarie) erano all'origine della fine del mondo antico⁸⁶. Queste riflessioni non circolarono soltanto in ambito erudito, ma determinarono delle conseguenze sul piano politico, perché costituirono il preludio e la radice di quel grande spirito di rinnovamento che avrà la sua massima espressione nella Rivoluzione francese⁸⁷. La Rivoluzione, che proponeva una palingenesi alternativa a quella cristiana, per la prima volta offriva un progetto sociale concorrente a quello cristiano-cattolico, per il quale, scriveva Henri-Irénée Marrou, la condizione necessaria di sussistenza era «le rapport entre l'homme et Dieu [...] dont la solution conditionne tout le reste; d'où l'importance exceptionnelle qui s'attache à la notion d'orthodoxie, la vigilance et la passion qu'on met nécessairement à l'établir et à la défendre»⁸⁸. Il concetto di decadenza non era però tipico solo dell'illuminismo. Era presente anche negli ambienti giansenisti, dove si associava all'idea di un progressivo oscurarsi delle verità consegnate da Gesù Cristo alla Chiesa, causato dalla volontà dei pontefici di attribuirsi prerogative che non erano loro proprie; i giansenisti si percepivano, così, come il resto d'Israele, i veri fedeli che custodivano l'ortodossia (sia teologico-morale sia ecclesiologico-disciplinare) nell'attesa di una riforma della Chiesa per ritornare alla purezza delle origini⁸⁹.

La prospettiva filopapale rispose a questo accerchiamento sia filosofico sia teologico, sostenendo che la vera decadenza non aveva avuto origine con l'affermarsi del papato o del cristianesimo, ma dal diffondersi delle idee illuministe, dall'irreligione, dai continui attacchi all'ordine costituito e alla Chiesa. Come ha sottolineato François Jankowiak nel suo saggio

⁸⁶ Lo dimostrano la *Dissertation sur l'incertitude des quatre premiers siècles de Rome* di Levesque de Pouilly (1729) e le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* di Montesquieu (1734), scritto che influenzò profondamente l'opera di Gibbon, *Decline and fall of the Roman empire*, (editi tra il 1776 e il 1788): su questi temi rinvio al volume collettaneo *Gibbon et Rome à la Lumière de l'historiographie moderne*, P. Ducrey (publié par), Genève, 1977). Naturalmente la proposta di Gibbon fece sorgere delle forti polemiche: *Religious scepticism: contemporary responses to Gibbon*, D. Womersley (ed.), Bristol, 1997 e J. A. G. Pocock, *Barbarism and Religion*, 5 voll., Cambridge, 1999-2010-. Altrettanto interessante è la spiegazione fornita da H. I. Marrou, *La décadence de l'antiquité classique*, in *Christiana tempora*, 35 (1978), pp. 31-47, in particolare le pp. 31-33.

⁸⁷ E. Leso, *Lingua e rivoluzione*, Venezia, 1991, pp. 153-155 e J. Starobinski, *1789, I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, 1981 e M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria*, Roma-Bari, 1987). M. Ozouf nel *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, F. Furet e M. Ozouf (ed.), Paris, 1988, pp. 748-758 (voce *Régénération*) evidenzia come questa idea avesse una fortissima connotazione religiosa, così come vari studi di Marina Caffiero dimostrano la duplice valenza politica/religiosa di moltissimi degli elementi della rivoluzione (Ead, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, 1991 e Ead, *La repubblica della città del papa: Roma 1798*, Roma, 2005), proprio nel tentativo di saldare riforma politica e riforma religiosa per una completa rigenerazione dell'umanità: D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani*, Firenze, 1943, p. 175 e Id, *Illuministi e giacobini*, in *La cultura illuministica in Italia*, M. Fubini (a cura di), Torino, 1964, pp. 281-299 e M. Caffiero, *Dalla decadenza alla rigenerazione*, in *La décadence dans la culture et la pensée politique*, cit., pp.58-71, nello specifico pp. 66-71.

⁸⁸ H. I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive*, Paris, 1977, p. 72:

⁸⁹ P. Stella, *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla Bolla «Auctorem fidei» (1786-1794)*, in *Salesianum*, 43 (1981), pp. 731-756. Sulla dinamica dei "giansenisti-resto d'Israele" e sulla connotazione millenarista: C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998 e M. Caffiero, *La verità crocifissa. Dal sinodo di Pistoia al millenarismo giansenistico nell'età rivoluzionaria*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXV (1989), pp. 48-65-. Cfr *infra* p.130.

*Décadence et société parfaite dans l'ecclésiologie du XIX^e siècle*⁹⁰, questa difesa si sviluppò in tre nodi concettuali. Innanzitutto si ebbe la progressiva ripresa del tomismo come forma di pensiero cardine del cattolicesimo⁹¹ e –specificamente in ambito ecclesiologico– la riproposizione del concetto bellarminiano di *societas iuridica perfecta*⁹². Il secondo punto riguarda l'esaltazione di una netta contrapposizione, individuata da Henri-Irenée Marrou, tra Gerusalemme e Babilonia⁹³, un aggiornamento del confronto tra la *Città terrena* e la *Città Celeste* di agostiniana memoria. Questi punti sono poi racchiudibili nel terzo nodo concettuale che, in relazione al diffondersi delle idee romantiche all'esaltazione del medioevo⁹⁴, metteva il papato al centro di una Chiesa assediata dai suoi nemici storici (costruiti secondo la linea maistriana riforma protestante- rivoluzione francese- liberalismo), nucleo e vertice di una *ecclesia militans* che nello stesso tempo è una *societas iuridica perfecta*, anche se *perseguitata*. Si riorientava così, in chiave storica il bagaglio sapienziale e giuridico maturato attraverso i secoli mettendo «en œuvre “une éternisation du présent et une modernisation du passé”»⁹⁵. Dunque Baraldi e Lambruschini, richiamandosi al concetto di decadenza degli studi sia sacri sia profani, da una parte registravano un cambiamento nel paradigma intellettuale europeo e dall'altra, contrapponendosi all'interpretazione giacobino-illuminista della “decadenza”, proponevano la prospettiva “filopapale”. Ancora una volta erano così mescolate erudizione, ideologia ed impegno apologetico-propagandistico⁹⁶.

Anche la seconda tendenza, quella narrativo-romanzesca, è ben individuabile in moltissimi passaggi dello scritto. Baraldi infatti interrompe spesso la narrazione degli eventi inserendo delle piccole esclamazioni o dei brevi pensieri espressi in prima persona, che da una parte colorano la narrazione accelerandone il ritmo narrativo e dall'altra, con ampie pennellate, riescono a far emergere la drammaticità del momento, chiarendone il contenuto e dando vita ad una sorta di rappresentazione teatrale dai toni a volte farseschi a volte drammatici. A titolo esemplificativo posso citare due brani. Nel primo, situato temporalmente dopo la seconda occupazione francese di Roma, ad un Fontana che chiede di spostarsi a Macerata Pio VII risponde

⁹⁰ F. Jankowiak, *Décadence et société parfaite dans l'ecclésiologie du XIX^e siècle*, in *La décadence dans la culture et la pensée politique*, cit., pp. 115-128.

⁹¹ A. Piolanti, *Accademia di religione cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, 1977.

⁹² Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *Revue des sciences religieuses*, 34 (1960), pp. 77-114.

⁹³ Id, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.

⁹⁴ G. Miccoli, *Fra mito della cristianità medievale e secolarizzazione*, Milano, 1985 e D. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), pp. 540-549 e Id, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali IX*, G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, 1986, pp. 767-786.

⁹⁵ F. Jankowiak, *Décadence*, cit., pp. 117-118. Si confronti: A. Mazzacane, *Problemi e correnti di storia del diritto*, in *Studi storici*, 17 (1976), pp. 5-24 e J.-M. Aubert, *Les grandes encycliques et la société moderne*, in *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Église et sociétés*, Paris, 1984, pp. 467-486.

⁹⁶ Cfr *infra* pp. 100-107.

decisamente e con fermo tuono di voce: *no, no, Ella deve rimanere con noi*. Ubbidi il Fontana, e sin da quel primo momento si considerò vittima generosa dell'imminente persecuzione, e preparossi coll'orazione, e colla fedeltà al supremo Gerarca a dividerne le pene, e l'amarissimo calice⁹⁷.

Questa parte è seguita dal seguente racconto:

dagli agenti dell'invasore, avvezzi già alla doppia guerra della violenza aperta e della seduzione scaltra non potea non prendersi di mira il Fontana, i meriti e il credito del quale rendeanlo soggetto utilissimo a guadagnarsi. Il General Miollis nulla tralasciò per riuscirvi, ma l'arti sue che altrove sedur seppero alcuni dotti inebbrati dagli applausi e dalle lodi d'un guerriero che vantavasi cultore e protettor delle lettere, nulla valsero contro il Fontana, perchè la dottrina sua sovra basi certissime poggiando, ben gli faceva ravvisare in quell'uomo, un eroe da commedia, e un agente insidioso dei nemici della religione. Miollis invitollo seco a mensa, dandogli nel viglietto i titoli che convenivano alla sua dignità, cioè al Rev.mo Padre Generale de' Barnabiti. Il Fontana per disimpegnarsene gli addusse i motivi di sua gracil salute, che non gli permettevano né cambiamento di cibi, né alterazion d'ore. Fece insistenza Miollis onde almeno volesse visitarlo, bramando assai la sua compagnia, e facendo elogi al suo merito. Con modestia e buona grazia se ne scusò il Fontana, che pochi giorni dopo ricevè un altro viglietto d'invito a pranzo colla seguente direzione: A Francesco Fontana uomo di lettere; vi rispose egli con molto spirito, che Francesco Fontana uomo di lettere essendo lo stesso che il Generale de' Barnabiti, non potea pe' motivi di sua gracil salute né cambiar cibi, né alterar le ore del pranzo. Vedendosi deluso Miollis recossi in persona a visitarlo, e il Fontana che sapeva a che miravano queste visite, prevenutone a tempo, uscì di casa, e così finirono le insidiose arti di quell'astuto⁹⁸.

Il secondo passo è relativo all'arrivo di Fontana ad Arcis-sur-Aube, luogo del suo esilio in Francia. Ha per protagonisti il barnabita e il fratello converso Carlo Sambiagi, che lo aveva seguito in Francia.

A notte inoltrata condotti all'albergo del Leon d'oro, ove prima avean fatto capo, trovarono che loro venne da una scortesissima albergatrice negato ogni soccorso, poiché li teneva per preti spagnuoli, né li voleva ad alcun patto. Fecero essi di tutto onde disingannare e placar costei, la quale alla fine e a stento diede loro una cameruccia con due letti. Era tanta la stanchezza loro, che vi presero qualche riposo, benché il luogo anziché stanza fosse piuttosto un miserabil cantuccio, e che tappeti sdrusciti ne formassero le pareti. Alla mattina tornò quella furia ad

⁹⁷ G. Baraldi, *Una notizia biografica del Cardinal Francesco Luigi Fontana*, cit., p. 21.

⁹⁸ Ivi pp. 21-22.

insistere che sloggiasse, né ragioni, né anticipazioni di denaro, né reclami all'autorità valevano. Il Fratello Carlo lagnavasi di tanta crudeltà col Fontana, e andava dicendo, che non si avrebbe peggior trattamento cadendo nelle mani degli assassini. Il Fontana non s'alterò mai nella sua calma, e diceva, *andiam pure avanti, che non è ancor finita*. Il Fratello soggiunse: *andrem forse in una torre? È probabile*, disse il Fontana. *Ma almeno*, replicò l'altro, *avremo un alloggio sicuro ed insieme*: e il Fontana soggiunse: *oh questo poi non lo so, se potrem stare assieme*; [...] Nel dopopranzo cadde un pezzo della soffitta della cameruccia loro, e niente se ne curò quell'albergatrice, tranne di tirarvi sopra alla meglio un logoro tappeto⁹⁹.

Così se nel primo caso la presa di Roma è descritta secondo i due punti di vista, quello del dramma (del papa e degli uomini a lui fedeli) e quello della commedia dell'arte, che associa la farsa, l'inganno e il motto di spirito (vicenda tra Miollis e Fontana), nel secondo il discorso diretto serve ad aumentare il *pathos* e a drammatizzare l'intera situazione. Questi aspetti stilistici rendono lo scritto meno schematico e sintetico di quello elaborato da Antonio Maria Grandi, ma allo stesso tempo ne accrescono l'efficacia.

Occorre ora occuparsi delle fonti a partire dalle quali lo scritto di Baraldi fu elaborato, evidenziando i temi affrontati nell'opera.

Sul primo punto sono state già date delle indicazioni relative alla diretta testimonianza di Lambruschini e all'influenza che l'opera di Grandi ebbe su questo scritto¹⁰⁰. Così mentre Lambruschini è celebrato nella dedica, Grandi è invece indicato nel testo come «altro degnissimo lume di sua Congregazione, amico, successor del Fontana, e troppo presto per la morte a lui ricongiunto»¹⁰¹.

Altre importanti fonti, seppur utilizzate marginalmente, sono i due elogi funebri di Placido Zurla e Cesare Rovida¹⁰². Questi elogi servono soltanto a scandire ulteriormente il ritmo della narrazione, aggiungendo un po' di *varietas* allo scritto, al fine di mantenere vivo l'interesse del lettore. Naturalmente hanno anche la funzione di fornire qualche altra informazione sull'esistenza di Fontana e sono utili rimandi bibliografici. Così l'*Elogio* di Zurla viene richiamato per introdurre in maniera poetica il primo arrivo di Fontana a Roma e il suo progressivo inserimento nella Curia di Pio VII ad opera di Gerdil¹⁰³. Un brano di Cesare Rovida viene adoperato per presentare l'attività di

⁹⁹ Ivi a p. 26.

¹⁰⁰ La figura di Grandi primeggia nello scritto di Baraldi non soltanto per la quantità di rimandi e citazioni della sua *Vita* su Fontana, ma anche per la loro qualità. Ad esempio, si può osservare come tra tutti i biografi di Fontana ricordati, soltanto a Grandi è riservata una lunga nota celebrativa e dettagliata, dove viene anche richiamata la sua vicenda biografica (Baraldi, *Una notizia biografica*, cit., pp. 44-46, nota 46).

¹⁰¹ Baraldi, *Una notizia biografica*, cit., p. 6.

¹⁰² Su questi due elogi cfr. *Infra* p. 290.

¹⁰³ Ivi a p. 16. Si tratta di un richiamo marginale volto soprattutto a indicare la presenza di un elogio scritto dal camaldolese Zurla.

Fontana durante la tempesta rivoluzionaria che colpì l'Italia settentrionale, dando un tono epico alla sua attività pastorale e alla sua gestione delle strutture barnabite¹⁰⁴.

Più interessanti sono invece i richiami a due altre testate del cattolicesimo militante della prima metà dell'Ottocento: *L'Amico d'Italia* e *L'Ami de la Religion et du Roi*. Già di per sé è importante evidenziare come tre delle più rinomate riviste cattoliche intransigenti del tempo (le due sopra citate e le *Memorie di Religione*) trattassero il medesimo argomento e si richiamassero vicendevolmente: questo dimostra l'esistenza di un reticolo di conoscenze e contatti comuni. Interessante è anche il modo con cui fu presentata la figura di Fontana. L'articolo *Notice sur M. le cardinal Fontana* pubblicato nel numero 804 della rivista *L'Ami de la Religion et du Roi*, è un piccolo cammeo che ripercorre in maniera abbastanza schematica le vicende del barnabite, soffermandosi sulle questioni relative alla sua presenza in Francia e al suo arresto, con un intento fortemente agiografico. Così, per quanto riguarda il periodo della prigionia, ecco che l'anonimo autore dell'articolo esalta l'aver avuto «sa part de la persécution». Egli è dunque un vero e proprio «exemple de la résignation et de la patience»¹⁰⁵.

Questa caratterizzazione corrisponde agli obiettivi della rivista, definita da Patricia Dougherty come una «press of opinion than a press of information»¹⁰⁶. L'autrice infatti sostiene che lo scopo principale degli autori della rivista –indirizzata al clero, ai padri di famiglia e a tutti gli amici delle lettere e della religione¹⁰⁷– era quello di esprimere e difendere una data interpretazione del fatto storico (o di cronaca)¹⁰⁸, per diffondere le principali notizie ecclesiastiche e per indirizzare e influenzare l'agire politico della classe dirigente francese¹⁰⁹. *L'Ami de la Religion* può essere considerato come la massima espressione del cattolicesimo ultrarealista in contrapposizione sia al liberalismo sia, più in generale, a tutte le tendenze emerse con la Rivoluzione francese e l'età napoleonica. Non a caso il 20 aprile 1814, nove giorni dopo la caduta di Napoleone, veniva pubblicato il primo numero, che celebrava il nuovo governo di Luigi XVIII come «saggio, legittimo e paterno» nonché consolatorio¹¹⁰. Quindi la presentazione e la caratterizzazione di Fontana si inseriscono all'interno di un quadro polemico ben definito, volto a demonizzare la fase napoleonica e ad esaltare l'alleanza trono-altare della Restaurazione legitimista.

¹⁰⁴ Ivi p. 20.

¹⁰⁵ *Notice sur M. le cardinal Fontana*, in *L'Ami de la Religion et du Roi*, t. XXXI, Paris, 1822, pp. 321-325, cit., pp. 322-323.

¹⁰⁶ M. P. Dougherty, *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion: history purpose and readership of a French Catholic Newspaper*, in *Catholic Historical Review*, LXXVII, (1991), pp. 21-41, cit a p. 21. Si legga inoltre l'articolo della medesima autrice intitolato: *L'Ami de la Religion et les évêques français sous le Concordat 1815-1850*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXXIX (1994), pp. 577-621.

¹⁰⁷ M. P. Dougherty, *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion*, cit. a p. 21. Cfr. *L'Ami de la Religion et du Roi*, vol. I, Paris, 1814, pp. 1- 4, p. 4.

¹⁰⁸ *L'Ami de la Religion et du Roi*, vol. I, Paris, 1814, pp. 1-4.

¹⁰⁹ Ivi p. 29.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Le medesime caratteristiche, sebbene legate alla realtà piemontese, sono presenti nella rivista *L'Amico d'Italia*, che la storiografia ha presentato come «il periodico ufficiale» dell'*Amicizia cattolica* di Torino, erede di quella *Amicizia Cristiana* ideata dall'ex gesuita Diessbach che favorì, nel segreto, la diffusione della “buona stampa” contro gli scritti illuministi, tanto da essere «un punto di riferimento fondamentale nella storia dei gruppi controrivoluzionari organizzati»¹¹¹. Peraltro anche in questo caso, così come nelle *Memorie di Religione*, siamo in presenza di uno di quei periodici, sorti durante i moti del 1820-1821 il cui obiettivo era quello di «difendere e restaurare i principi della Religione cattolica e quelli dell'autorità monarchica, in una reciproca solidarietà e con la coscienza d'inserirsi in un più ampio movimento europeo»¹¹².

L'articolo *Aneddoto sul Cardinal Fontana*, richiamando le affermazioni de *l'Ami de la Religion et du Roi* su Fontana, sosteneva che la biografia del barnabita era ormai nota al pubblico. L'autore anonimo del saggio riteneva più opportuno proporre «una circostanza della sua vita, non riferita da loro, [...] che possa piacere ai lettori e giovare vieppiù a mostrarlo qual era non meno avveduto, che fedele nell' adempimento de' suoi doveri»¹¹³.

La vicenda raccontata riguarda una serie di colloqui avuti da Fontana con Napoleone, volendo quest'ultimo trasformare il primo in una sorta di intermediario con il papa. Il barnabita, scrive l'autore, accettò, fissando però dei paletti abbastanza fermi: innanzitutto chiedeva che prima di presentare qualsiasi richiesta al pontefice i francesi gli permettessero di «opporre le proprie osservazioni». In secondo luogo pretendeva che «la serie di domande, ch'egli portava fosse dichiarata l'ultima», ricordandosi le continue pretese imperiali del passato nelle trattative con il Papato. Naturalmente, sostiene l'autore dell'articolo, queste richieste non furono accettate e lo stesso Napoleone si risentì delle evidenti critiche sottintese a tali affermazioni:

fra Napoleone il grande, che potente e dominante simula e dissimula, e il modesto religioso P. Fontana, che avveduto ed impavido, senza ostentazione, dichiara il suo ossequio al vero, può l'uom di senno giudicare ove si trovasse la vera grandezza¹¹⁴.

¹¹¹ F. Leoni, D. De Napoli, A. Ratti, *L'integralismo cattolico*, cit., p. 49. La rivista fu attiva dal 1822 al 1829 sotto la direzione del marchese Cesare d'Azeglio. Cfr. A. Galante Garrone F. Della Peruta, *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari, 1979, pp. 104-113 e A. M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano*, cit., pp. 232-240.

¹¹² G. Verucci, *I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al Modernismo*, Padova, 1968, p. 7. Cfr. S. Fontana, *La Controrivoluzione*, cit., pp. 78-80. Dove sono presentate le continuità nei progetti delle riviste *L'amico d'Italia* le *Memorie* modenesi. Cfr. A. M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano*, cit., p. 233, in cui si evidenzia che *L'Amico d'Italia* è l'espressione e «l'emanazione di un ambiente cattolico in cui si avverte l'esigenza [...] di collegare strettamente l'apologetica religiosa all'azione, ai fini di un recupero della società al cattolicesimo».

¹¹³ *Aneddoto sul Cardinal Fontana*, in *L'amico d'Italia*, vol. I, Torino, 1822, pp. 284-286, cit. a p. 284.

¹¹⁴ Ivi p. 286.

Dunque in questo secondo articolo emergeva soprattutto la *vis polemica* del giornale piemontese contro l'odiato Napoleone, un tiranno che cercò con sotterfugi di sfruttare la fedeltà di un uomo probo contro il proprio signore, un usurpatore che ha tentato di spazzare via l'ordine costituito dell'Antico Regime¹¹⁵.

Occorre ora analizzare la trattazione vera e propria e i principali caratteri della biografia elaborata da Baraldi. Un punto interessante è la caratterizzazione di Fontana. Come nell'opera di Grandi anche in questo caso vengono posti in evidenza tre aspetti: la pietà, l'erudizione e la fedeltà al pontefice. Per quanto riguarda la pietà essa proviene dall'educazione ricevuta dai genitori. In generale Baraldi tende ad esaltare una pratica devozionale che sia allo stesso tempo individuale e collettiva, secondo modelli che però sfuggono alle forme della pietà illuminata e si rifanno piuttosto a forme più tradizionali, come quella a san Giuseppe, patrono degli agonizzanti e delle anime giuste, di cui lo stesso Fontana era molto devoto. Questi richiami che ad un occhio moderno potrebbero sembrare delle amenità, in quegli anni dovevano risultare estremamente coinvolgenti nella vicenda del personaggio, soprattutto perché richiamavano temi, idee e pratiche molto comuni e diffuse in tutte le fasce sociali¹¹⁶.

Per quanto riguarda l'erudizione, anche in questo caso è molto marcato il riferimento a Grandi: Fontana è presentato come colui che pone le sue conoscenze a servizio della Chiesa sia nel consigliare il papa, sia, più in generale, nel correggere coloro che furono ingannati e sviati dalle teorie moderne. Esclama l'autore:

venne il nostro Francesco, e chi vorrà stupirne? con molta forza e insistenza tentato di abbracciare opinioni pregiudicate in fatto di religione. [...] ma Francesco scorse sotto il velo delle mentite sembianze e in quella gente dipinta l'orrido ceffo dello scisma e dell'eresia, e il cuor suo, la sua pietà il difesero dall'orgoglio, e viepiù lo strinsero a quell'autorità, che è la vera vita dell'uomo, e che solo riposa nella cattolica dottrina, e nella infrangibile angolar pietra della romana apostolica Chiesa (*contro*) parecchi veterani del giansenismo. [...] Il veggiam d'altra parte colla pura e sincera dottrina sua disingannar molti, che erano stati infelicemente sedotti

¹¹⁵ Devo sottolineare che la monarchia sabauda promosse una propaganda atta ad esaltare la «santità dinastica», al fine di presentare un'«immagine sacrale dell'istituto monarchico, che si lega all'istituto pontificio», per rafforzare il proprio prestigio e l'ascendenza sulle masse dopo «il diluvio» rivoluzionario e napoleonico. Ciò avvenne, in particolare, attraverso tutta una serie di biografie su membri delle famiglie reali deceduti in odore di santità (è il caso di Maria Clotilde di Borbone, moglie di Carlo Emanuele IV) o di santi la cui devozione era marcatamente «controrivoluzionaria». Cfr. P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, Bologna, 2012, pp. 240-249, cit. a p. 241.

¹¹⁶ B. Dompnier, *La devozione a San Giuseppe allo specchio delle confraternite*, Roma, 2013, pp. 219-244. Cfr. *infra* pp. 69-71.

dalle perniciose massime che pur troppo dominavano a quei tempi, e prevenirne un numero anche maggiore, onde sedur non si lasciassero dai disseminatori di false e corrotte dottrine¹¹⁷

Naturalmente questo aspetto si associa al suo chiaro profilo di oppositore filopapale delle dottrine giurisdizionaliste, del giansenismo e del giacobinismo.

Il Fontana di Gaetano Moroni

Dopo il 1824, un altro importante attestato dell'interesse suscitato da Fontana è quanto viene scritto da Moroni nel suo *Dizionario di Erudizione storico ecclesiastica*¹¹⁸.

Moroni¹¹⁹ –«oracolo vivente»¹²⁰ dell'erudizione storico-ecclesiastica ottocentesca– e la sua opera sono stati oggetto di studio dagli anni '30 del Novecento, periodo a partire dal quale, di volta in volta, sono stati presi in considerazione la sua figura, la sua attività intellettuale, l'ambiente in cui operò e la relazione con Gregorio XVI che, scopertolo nella bottega paterna, non lo abbandonò più¹²¹. L'autore del *Trionfo della Santa Sede*, sostenitore del primato pontificio e dell'infalibilità papale, ebbe sempre un fortissimo ascendente sull'erudito e fu lui ad indirizzarlo alla storia ecclesiastica¹²². Dalla quantità immensa di nozioni raccolte, nacque il *Dizionario di Erudizione*, scritto tra 1840 e 1861 e comprendente 12472 articoli inseriti in 103 volumi¹²³.

Tale immensa attività culturale ha come obiettivo fondamentale quello di glorificare, difendere e onorare Dio, la gerarchia ecclesiastica e il papa¹²⁴, cuore della cattolicità e suo centro, a

¹¹⁷ G. Baraldi, *Una notizia biografica*, cit., pp. 7-14.

¹¹⁸ G. Moroni, *Fontana Francesco Luigi*, in *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, CIII voll., vol. XXV, Venezia, 1840-1861, pp. 150-155.

¹¹⁹ G. Monsagrati, *Moroni, Gaetano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, Roma, 2012, pp. 83-87. Rimando a questa recente voce per un'indicazione bibliografica più approfondita.

¹²⁰ E. Carusi, *Nei margini dell'archivio Moroni*, in *Aevum*, VII (1933), pp. 58-64, p. 63.

¹²¹ Per questo stretto legame e per ciò che egli rappresentava nel mondo culturale romano, fu preso di mira nei sonetti di Belli (cfr. G. Brigante Colonna, *I piccoli rimanzzetti che fanno la grande storia*, Albano Laziale, 1929, p. 183). Per un panorama sulla situazione culturale della città laziale nell'età gregoriana si veda lo scritto di Antonio Muñoz *Roma nel primo Ottocento*, Roma, 1961, pp. 169-196 e lo scritto di Fiorella Bartocchini *Roma nell'Ottocento: il tramonto della città santa, nascita di una capitale*, II voll., vol. I, Bologna, 1985, pp. 311-352, che rivaluta completamente la situazione culturale della Roma del tempo.

¹²² Sull'effettivo ruolo di Gregorio XVI nell'opera moroniana sono state fatte differenti ipotesi: cfr. E. Carusi, *Nuovi documenti sul Dizionario di G. Moroni tratti dal suo archivio privato*, in *Aevum*, VII (1933), pp. 245-278, alla p. 249. Alle pp. 251-169 è invece posto in evidenza dall'autore il ruolo svolto da Battaglia –l'editore dei primi volumi del *Dizionario* di Moroni– il quale nel 1832 aveva pubblicato lo scritto di Cappellari *Trionfo della Santa Sede*, dopo l'accettazione del papa ottenuta su insistenza dello stesso Moroni. Questa piccola indicazione dimostra l'esistenza di una profonda consonanza di vedute tra il pontefice e Moroni, e una certa reciproca influenza.

¹²³ Per la lunga e complessa storia del *Dizionario*: F. Meda, *Un uomo singolare. Gaetano Moroni e il suo Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, in *Vita e pensiero*, XVI (1930), pp. 357-368.

¹²⁴ E. Croci, *Gaetano Moroni e il suo Dizionario*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II voll., vol. I, Roma 1948, pp. 135-152, cit. a p. 145. È inoltre interessante G. Monsagrati, *Il peccato dell'erudizione. Gaetano Moroni e la cultura romana della Restaurazione*, in *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, A. L. Bonella A. Pompeo M. I. Venzo, Roma-Freiburg-Wien, 1997, pp. 649-663, cit., pp. 654-655.

cui Cristo stesso concesse la *plenitudo potestatis*. Così si può immaginare il *Dizionario* come una sorta di sintesi delle posizioni filoromane e filopapali –in contrapposizione netta sia alle teorie razionaliste settecentesche sia al liberalismo ottocentesco–, volte a riaffermare la subordinazione del potere temporale a quello spirituale e la necessità di ristabilire l’alleanza tra trono e altare per ricristianizzare la società europea, secondo alcuni forti richiami romantici –e nostalgici– al ritenuto sistema piramidale dell’Europa cristiana medievale¹²⁵.

Specchio di questa prospettiva è la voce su Fontana, un caso esemplificativo di queste tendenze e degli obiettivi apologetici e ideologici che Moroni si era prefissato. Così, a proposito del suo arresto a Parigi, l’autore scrive che Fontana continuò a «difendere con petto sacerdotale i diritti della Santa Sede» ed in prigione si comportò in maniera tale, che gli furono attribuiti i titoli di «virtuoso e santo»¹²⁶.

Accanto a questi ed altri aspetti piuttosto consuetudinari della biografia del barnabita (erudizione e fedeltà al papa)¹²⁷, si trovano delle novità interessanti. Non si deve dimenticare che Moroni scrisse sotto il pontificato di Gregorio XVI, suo protettore. Ecco allora che nella voce compaiono degli elementi che non si trovano nelle altre biografie e che possono essere direttamente originati dalla testimonianza del pontefice. Così l’erudito scrive:

il cardinale ebbe lunga, costante, affettuosa stima ed intima amicizia col p. abate d. Mauro Cappellari camaldolese, ora Papa Gregorio XVI, e n’era in tutto corrisposto pienamente. Raro fu [...] che tra loro non conversassero. [...] il cardinale volle sempre seco il p. abate, trovando nella sua compagnia amicizia e colloquio, conforto, soddisfazione e tenera compiacenza: dappoichè la profonda ed estesa scienza e le note virtù del p. abate erano al cardinale di pascolo ed ammirazione sempre crescente¹²⁸

¹²⁵ G. Monsagrati, *Il peccato dell’erudizione*, cit., pp. 656-663. Cfr. 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*, G. Chittolini G. Miccoli (a cura di), Torino, 1986, pp.793-806 Id, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993, pp. 15-55. Sul pontificato di Gregorio XVI: G. Alberigo, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in *Cristianesimo nella Storia*, II (1981), pp. 487-521 e Id, *Forme storiche di governo nella chiesa universale*, in *Forme storiche di governo nella chiesa universale*, P. Prodi (a cura di), Bologna, 2003, pp. 207-225. Per un quadro generale della storiografia sul pontificato di Gregorio XVI: *Gregorio XVI. Promotore delle Arti e della Cultura*, F. Longo C. Zaccagnini F. Fabbrini (a cura di), Ospedaletto (Pisa), 2008, R. Regoli, *Il cardinale Luigi Lambruschini tra Stato e Chiesa*, in *I barnabiti nel Risorgimento. Atti del Convegno di Studi, Roma 14-15 gennaio 2011*, F. M. Lovison (a cura di), Roma, 2011, pp. 309-331, cit, pp. 310-312 e *Gregorio XVI tra oscurantismo e innovazione. Stato degli studi e percorsi di ricerca*, R. Ugolini (a cura di), Pisa-Roma, 2012.

¹²⁶ E. Croci, *Gaetano Moroni e il suo Dizionario*, cit., p. 152.

¹²⁷ G. Moroni, *Fontana Francesco Luigi*, a p. 153: «bello fu il vedere bagnare di lagrime e scaldare di baci la veste regolare, quando gli fu tolta di dosso per ricoprirlo colla porpora, e pregò i suoi confratelli che in morte lo tumulassero colla veste religiosa».

¹²⁸ Ivi a p. 154. Un aspetto molto interessante è che Cappellari giunse a Roma nel 1814, chiamato dallo stesso Fontana. Cfr. Maddalena di Canossa, *Epistolario. Lettere familiari*, Dossi E. (a cura di), Vol. I, Isola dei Liri, 1976, p. 591 (nota 2).

È evidente la volontà di sfruttare l'occasione offerta dalla biografia di Fontana per inserire un elogio a Gregorio XVI.

Un ultimo aspetto colpisce però in questa voce: l'esaltazione del corpo cardinalizio nel suo complesso. Ogni punto della vicenda del barnabita richiama una rete relazionale di porporati¹²⁹, con la quale si esalta l'unità dell'intero collegio cardinalizio. Questo raccoglie uomini di prestigio, che aiutano il pontefice nella guida della Chiesa e questi sarebbero così concordi nel pensiero e nei giudizi da creare un blocco monolitico.

Non a caso Moroni afferma:

umile, quanto dotto, (*Fontana ndA*) fece lungo e severo studio de' doveri che a' cardinali sono propri, in que' libri che ne trattano particolarmente; e siccome avea voluto conoscere la storia di quelli che colle virtù avevano onorato la porpora, si rattristava in riflettere che di tanto numero la Chiesa non accordò che a pochi il culto e di santi e di beati¹³⁰.

Si tratta di un'esaltazione del corpo cardinalizio nel suo complesso, di un riferimento all'assoluta fedeltà che si deve al Pontefice Romano e del richiamo al servizio da essi svolto per il bene della Chiesa. Naturalmente questi rimandi valgono non solo per i cardinali (si nota infatti un rimando specifico alla voce *cardinali* proposta nel *Dizionario*¹³¹) ma anche per tutti i lettori, secondo il progetto ecclesiologico e politico del pontificato di Gregorio XVI e della corrente *intransigente* di cardinali che ne aveva sostenuta l'elezione: confermando quanto riflettevo in precedenza, la biografia diviene uno strumento nell'agone politico e strumento della propaganda.

Il Fontana di Giovanni Piantoni

L'ultima opera a carattere biografico che si vuole qui prendere in considerazione è lo scritto del barnabita Giovanni Piantoni¹³² intitolato *Vita del cardinale Francesco Luigi Fontana*, pubblicato a Roma nel 1859 per la Tipografia della congregazione di Propaganda Fide. Questo scritto è l'ultimo sforzo di un'intensa attività intellettuale che portò Piantoni ad esaltare quattro

¹²⁹ Ad esempio il suo arrivo a Roma fu favorito da Gerdil, la sua prigionia è l'occasione per richiamare ai suoi compagni di cella «Opizzoni, Gabrielli, di Pietro, monsignor de Gregorio, poi amplissimo cardinale», la fuga a Genova dopo l'invasione murattiana dello Stato Pontificio, permette di ricordare il futuro cardinale Lambruschini, la messa del 26 marzo 1822 fu celebrata da Caprano, dove fu letto un elogio scritto da Placido Zurla, entrambi futuri cardinali.

¹³⁰ G. Moroni, *Fontana Francesco Luigi*, a p. 154.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, vol. III, cit., pp. 163-165. È descritto come «biografo e oratore sacro». Cfr. P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 734-735.

importanti barnabiti: tre cardinali (Gerdil, Lambruschini e Fontana)¹³³ e il padre Antonio Maria Grandi¹³⁴. Lo scritto su Fontana si inserisce quindi in un'attività decennale di ricerca storico-erudita sui prelati barnabiti che diedero lustro alla congregazione, meritevoli, di conseguenza, di essere celebrati ed esaltati attraverso la diffusione della conoscenza delle loro opere.

Non a caso nella prima biografia, quella di Gerdil, Piantoni afferma con forza che

lo Istituto riguarda, a cui qui stesso in Roma io votava me medesimo, e al qual con molti aggiunsero onore e ben durevole gloria il Gerdil, il Fontana, il Grandi. E l'ufficio di dar lode al padre, al figlio si appartiene; e a' membri di religiosa società parlar di loro, che in essa ebber chiarissimo il nome¹³⁵

Inoltre questi scritti sono espressione di un'importante fase socio-culturale vissuta dal cattolicesimo in quegli anni. Superati infatti i moti del 1848-1849, che avevano visto per la seconda volta la fine al potere temporale del papato¹³⁶, si erano ormai dissolti «tutti gli schemi antichi» e le speranze neoguelfe¹³⁷.

Tuttavia in questa situazione la «Roma papale parlava» e difendeva le proprie posizioni intellettuali e politiche¹³⁸ attraverso una puntigliosa e articolata censura ecclesiastica¹³⁹ e per mezzo di scritti devozionali¹⁴⁰. Non era –bisogna dirlo fin da subito– un progetto organico e strutturato. Piuttosto si può pensare ad un sentire capillarmente diffuso tra gli intellettuali cattolici favorevoli al mantenimento dello *status quo*, guidati dalla battagliera *La Civiltà Cattolica*¹⁴¹.

¹³³ G. Piantoni, *Vita del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, Roma, 1851 e Id, *Biografia del cardinale Luigi Lambruschini*, s.l., 1854.

¹³⁴ G. Piantoni, *l'Elogio Storico del reverendissimo padre don Antonio Maria Grandi*, Roma, 1858.

¹³⁵ G. Piantoni, *Vita del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, cit., p. XII.

¹³⁶ G. Natalini, *Storia della Repubblica Romana del Quarantanove*, Anzio, 2000, G. Di Benedetto, C. Rendina, *Storia di Roma moderna e contemporanea*, Roma, 2004, M. Severini, *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, 2011, G. Monsagrati, *Roma senza il papa. La Repubblica romana del 1849*, Roma-Bari, 2014. Rinvio a questi scritti recenti per una più esauriente e approfondita bibliografia.

¹³⁷ G. Spadolini, *Cattolicesimo e Risorgimento*, in *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, 1950, p. 840. Rinvio per uno schema essenziale dei dibattiti associati a questo problema: A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, 1963, pp. 13-85. Per una definizione: W. Maturi, *Neoguelfismo*, in *Enciclopedia italiana*, XXXVI voll., vol. XXIV, Roma, 1929-2012, pp. 567-568 (sono inoltre interessanti le indicazioni bibliografiche).

¹³⁸ F. Bartoccini, *Roma nell'Ottocento*, II voll., vol. I, Bologna, 1985, p. 377. Per il “clima intellettuale” della Restaurazione romana rimando a M. Ghisalberti, *Roma da Mazzini a Pio IX*, Milano, 1958 e più in generale a L. Bulferetti, *La Restaurazione*, in *Questioni di storia del Risorgimento*, cit., pp. 111-182. Questi saggi seppur datati, rimangono imprescindibili. Cfr. P. G. Camaiani, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 8 (1972), pp. 485-516.

¹³⁹ Cito soltanto e rinvio alla bibliografia presente in M. Berengo, *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, Bologna, 2004, pp. 74-80.

¹⁴⁰ M. Berengo, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino, 1980, pp. 169-178.

¹⁴¹ È lo stesso Giuseppe De Rosa a definire *La Civiltà Cattolica* come una «rivista di battaglia»: G. De Rosa, *La Civiltà Cattolica. 150 al servizio della Chiesa (1850-1999)*, Roma, 1999, p. 5. Cfr. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 188-190 e B. Malinverni, *Risorgimento e Unità d'Italia ne «La Civiltà Cattolica» (1870-1898)*, in *La Scuola Cattolica*, 89 (1961), pp. 444-461.

Questa rivista, frutto del diretto impegno dei gesuiti –la congregazione che più di ogni altra influenzò gli indirizzi politici antiliberali e *intransigenti* assunti dalla Chiesa nell'Ottocento¹⁴²– voleva

combattere le false dottrine prevalenti [...] spargere e riaffermare le vere; e ciò colla maggiore ampiezza che si fosse potuto. Se le armi avevano spenta la rivoluzione nei malaugurati suoi frutti, a questa stampa sarebbesi assegnato il compito di ucciderne quasi alla radice i sempre ripullanti germogli¹⁴³.

Espressione di questa prospettiva di lotta era l'articolo intitolato *La diffusione dei rei e buoni libri*¹⁴⁴, del 1852, in cui si attaccava la «stampa perversa e pervertitrice», diffusa dai nemici della religione cattolica –illuministi, liberali, o «frammassoni»¹⁴⁵– contro cui doveva agire quella «buona», volta «a contrastare con una resistenza cattolica» prendendo «specialmente le sue forze dall'organismo e dall'associazione»¹⁴⁶. *La Civiltà Cattolica* propose quindi un «apostolato della stampa», altra forma dell'«apostolato della parola», per rispondere alla «smania di leggere che s'è radicata ne' popoli» e alla più diffusa istruzione¹⁴⁷.

In questa prospettiva si deve analizzare la biografia di Piantoni, uno scritto, molto più ampio e articolato dei precedenti, diviso in tre principali sezioni: una dedica introduttiva al cardinal Vincenzo Santucci, a quel tempo prefetto della Sacra Congregazione degli Studi¹⁴⁸, il corpo centrale costituito dalla biografia vera e propria e una terza parte in cui sono esaltate le qualità di Fontana, spiegando al contempo le ragioni dell'elaborazione e della pubblicazione dell'opera.

Partendo da quest'ultima sezione, le virtù sottolineate sono le medesime individuate dagli autori precedenti: la fermezza d'animo, la mansuetudine e l'umiltà, la «sublimità dell'ingegno e la

¹⁴² A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli ultimi cento anni*, Torino, 1948, pp. 188-199; P. Droulers, *Question sociale, État et Église dans la «Civiltà Cattolica» à ses débuts*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, M. Maccarrone G. G. Meersseman E. Passerin D'Entrèves P. Sambin (a cura di), Padova, 1962, pp. 123-147; *Storia della Chiesa*, vol. XXI/1: R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino, 1969, pp. 44-48; G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1982, pp. 76-82 (Roma, 1953¹); A. Giovagnoli, *Dalla teologia alla politica*, Brescia 1984, pp. 15-31. Sui primi anni della Civiltà cattolica: F. Dante, *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma, 1990, pp. 57-77.

¹⁴³ *Memorie della Civiltà Cattolica. Primo quadriennio MDCCCL-LIII*, Roma, 1854, pp. XX-XXI. Cfr. G. Sale, "La Civiltà cattolica" nei suoi primi anni di vita, in *La Civiltà cattolica*, 150 (1999), pp. 544-557.

¹⁴⁴ *La diffusione dei rei e buoni libri*, in *La Civiltà cattolica*, vol. XI (1852), pp. 650-664.

¹⁴⁵ È una costante della riflessione apologetica tra XVIII e XIX secolo. Cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, 2007, pp. 40-41.

¹⁴⁶ *La diffusione dei rei e buoni libri*, cit., pp. 651-652.

¹⁴⁷ Ivi p. 657.

¹⁴⁸ Non bisogna sottovalutare questa dedica. Poiché lo scritto di Piantoni è espressione di un forte intento didascalico e filopapale. Il richiamo alla congregazione deputata all'educazione scolastica è un'eco dei fortissimi attriti ottocenteschi sul tema dell'istruzione pubblica, proprio per la progressiva diminuzione del predominio ecclesiastico in questo campo. Cfr. M. Berengo, *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, cit., pp. 80-89 e G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Roma-Bari, 2010, pp. 47-65. Rimando a quest'opera per una biografia più esaustiva.

vastità del sapere». Per tutte queste ragioni Fontana merita di essere celebrato, perché così facendo si esalta

Dio stesso, il quale nella necessità della sua Chiesa suscita cotali uomini, che pieni dello spirito di sapienza, operano affissati solo in Dio, onde traggono forza dello avere in dispregio il mondo e la sua potenza, e del non temere, per non fallire al solenne lor debito, l'esilio, il carcere, le catene, la morte¹⁴⁹.

I contesti in cui il barnabita esercitò le sue virtù (e a partire dai quali si può interpretare l'intera sua vicenda) rimangono quindi l'esilio e l'incarcerazione, riletti secondo la logica della persecuzione. Per tali ragioni la fermezza d'animo svolge un ruolo di primo piano nella narrazione di Piantoni. Essa è il «precetto che l'uom si impone dell'operare secondo debito di ragionevole creatura, eletta a nobile fine»¹⁵⁰ ed è legata alla capacità dell'animo di Fontana di sopportare la sofferenza e le privazioni «per la difesa della gloria della Chiesa, e l'osservato amore al Pontefice suo»¹⁵¹.

La riflessione sulla persecuzione subita da Fontana e sulla lotta contro gli oppressori della Chiesa, è ben disegnata nel seguente passaggio, drammaticamente narrata in prima persona:

hanno posto a' miei piedi le catene, e avviate di turpi ceppi queste mie membra, quasi in un col corpo sia legato il mio spirito. Ma per me già sacro a Dio, per me che nella grazia del mio Cristo attesto mia fede, anziché ceppi e catene, questi son fregi e ornamenti, ché non ad infamia insieme collegano i piedi di un cristiano, di un sacerdote, ma li fanno gloriosi e li preparano alla corona. Oh piedi felicemente avviati, cui non man di artefice proscioglierà, ma Cristo Redentore. Oh piedi, quanto essa voglia o invidiosa o maligna strignervi e tormentarvi la crudeltà, da questa terra, da queste catene ben presto v'incamminerete al paradiso!¹⁵²

Tuttavia, per questi temi, è illuminante soprattutto il paragrafo intitolato *Il Cardinale Francesco Luigi Fontana è ben degno che nella Cristiana pietà venga altrui proposto in esemplare*. Piantoni afferma di volersi occupare della pietà che «egli osservò nella dignità di Cardinale». L'autore si dilunga sulla preghiera, sulle sue devozioni, sull'attitudine nei confronti dei sacerdoti della sua congregazione, sulla generale impressione che si aveva di Fontana all'interno del collegio

¹⁴⁹ G. Piantoni, *Vita del cardinale Francesco Luigi Fontana*, Roma, 1859, p. 136.

¹⁵⁰ Ivi p. 137.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Ivi p. 138.

cardinalizio e sull'utilizzo che faceva del suo sapere, strumento di guida e «disinganno» per coloro che erano caduti nelle reti dei giansenisti e dei nemici della Chiesa.

Dunque nell'economia del testo di Piantoni la parte conclusiva è molto importante perché fornisce il quadro interpretativo dell'intera opera. Se la vita elaborata da Grandi aveva un carattere puramente informativo-encomiastico, quella di Baradi e quella di Moroni ponevano le vicende di Fontana all'interno del progetto politico-ideologico della reazione, che richiamava alla memoria – attraverso la presentazione di vicende esemplificative– ciò che il Papato aveva subito, *a memento* degli errori della cultura moderna e del debito morale che la modernità aveva contratto con la Chiesa nel suo complesso¹⁵³. La riflessione di Giovanni Piantoni è invece caratterizzata da un forte intento didascalico. Infatti mentre nelle opere della prima metà dell'Ottocento, il discorso pedagogico si sviluppa di pari passo – e in funzione– del discorso polemico-politico, al contrario, nell'opera di Piantoni, il primo sopravanza, e di molto, il secondo.

Certo l'esigenza polemica permane, come è evidente nella parte intitolata *L'Autore a chi leggerà*:

ché oggimai, a nulla dire de' dileggiamenti e dell' odio, al qual son fatti segno gli uomini del chiostro, accusati or di turbolenta oziosità, or d'ignoranza, or di zelo mal temperato alla prudenza e alieno alla evangelica carità, è reputata generosa opra e degna de' forti animi il tolerarne la esistenza¹⁵⁴.

Tuttavia esso è ampiamente sfumato in una trattazione dal tono squisitamente religioso se non addirittura agiografico.

Questa dimensione agiografica è rimarcata in maniera molto netta nella parte propriamente biografica dello scritto, caratterizzata da un tono ampolloso e didascalico, volutamente celebrativo e, a volte, patetico. I 22 capitoli che compongono questa parte, possono essere raggruppati in cinque quadri che mostrano Fontana agire su un proscenio che presenta sinteticamente tutte le caratteristiche socio-culturali dell'epoca, facendo emergere anche un certo grado di stilizzazione dei comportamenti che il fedele deve tenere di volta in volta, nelle diverse circostanze. Il primo quadro guarda alla giovinezza di Fontana. Si descrive il carattere marcatamente cristiano della famiglia, rispettabile «per civil condizione, agiata e onorata»; si ricorda la sua educazione religiosa con la saggia madre «a metter lagrime di compiacenza nel vedersi genuflesso a' suoi piedi il figliuolino, che [...] ripeteva con lei per dolcezza di fervore orazioni a Cristo Salvatore e a Maria»¹⁵⁵; si esaltano

¹⁵³ Cfr. *I patimenti di Pio VII*, in *Storia della Chiesa*, vol. XX/2, cit., pp. 590-594.

¹⁵⁴ G. Piantoni, *Vita del cardinale Francesco Luigi Fontana*, cit., p. 14.

¹⁵⁵ Ivi, p. 17.

la costanza nella pratica dei sacramenti, la sottomissione ai genitori, la mitezza di carattere¹⁵⁶, tutte caratteristiche che secondo il barnabita Piantoni, si sarebbero mantenute ed implementate con la disciplina barnabita¹⁵⁷. La narrazione mostra dunque una famiglia devota, in cui i genitori – appartenenti ad un ceto benestante, seppur non nobile– hanno educato i figli secondo i principi cristiani. Un chiaro rimando catechetico al vero valore del matrimonio cristiano, come strumento di generazione ed educazione della prole¹⁵⁸.

Il secondo cammeo corrisponde all'attività di Fontana all'interno dell'ordine barnabita negli ultimi tre decenni del XVIII secolo. Sono delineati principalmente due fattori: la progressiva crescita d'importanza di Fontana come intellettuale e la sua contrapposizione al sistema di pensiero giansenista e alle dottrine giurisdizionaliste. Il paradigma di questo secondo quadro –già peraltro ben messo in evidenza nelle altre vite– è costituito dalle affermazioni:

quanto ei seppe il Fontana e valse nel disinganno de' sedotti, tanto egli intese a molti prevenire, perché non cadessero [...]. Correato difficili i tempi, duri e scabrosi: vi si predicavano false dottrine, funesti errori, niun rispetto offerivasi alla Chiesa, di gravi ingiurie era offesa la Religione, di gravissime Iddio: tutto che avea novità, e riusciva avverso alla morale, alla virtù, era degno dell' essere triste abbracciato e laudato: tutto ch'era antico, benché mal si sapesse combatterne la utilità e la grandezza, si volea tolto e cessato, e si togliea di vero e cessava allo instante.¹⁵⁹

Il terzo cammeo corrisponde al periodo 1801-1809 e pone in evidenza la sua attività nella curia romana di Pio VII. Si esalta la figura di Gerdil, di cui lo stesso Piantoni aveva elaborato la *Vita del Cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil*, uno scritto parallelo a quello di Fontana. Piantoni evidenzia la relazione di Fontana con Pio VII che «ne' più gravi affari della Chiesa, il volle sempre consultato»¹⁶⁰ e attraverso la sua attività come consultore di diverse congregazioni, viene ribadita la fedeltà al pontefice:

¹⁵⁶ Ivi, p. 21.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 26-27.

¹⁵⁸ *Vir et mulier conjugi cur debeat*, in *Catechismus Romanus*, Pars Secunda, Cap. IX, sect. XXIII: «*Sed quibus de causis vir & mulier conjungi debeant, explicandum est. Prima igitur est, haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adjutus, vitae incommoda facilius ferre, & senectutis imbecillitatem sustentare queat. Altera est procreationis appetitus, non tam quidem ob eam rem, ut bonorum & divitiarum haeredes relinquuntur, quam ut verae fidei & religionis cultores educantur. Quod quidem maxime sanctis illis Patriarchis cum uxores ducerent, propositum fuisse, ex sacris litteris satis apparet.*»

¹⁵⁹ Ivi. 66-68. Naturalmente la descrizione è costruita in maniera tale da evocare la realtà contemporanea per favorire un'identificazione tra i mali del passato e quelli del presente di Piantoni.

¹⁶⁰ Ivi, p.74.

pare com'egli amasse la Religione, e qual zelo si avesse per la gloria della Sede Apostolica, era argomento alle sue gravi sofferenze. Attentissimo a tutto ch'egli scrivea, si che ne misurasse con matura prudenza le meno importanti parole, stretto fedelmente alle più sane dottrine de' più sensati Canonisti e profondi Teologi, esatto seguittatore al senso che alle importanti cose attribuisce la Chiesa, non potea non ponderare, com'era duopo, le soluzioni ch'ei dettava negli affari, le definizioni d'alte quistioni, le statuite sentenze, le rifiutate proposizioni¹⁶¹.

Non credo di dovermi soffermare ulteriormente su questi due ultimi quadri che richiamano in maniera evidente il punto di vista precedentemente indicato a proposito della *Civiltà Cattolica*. Piantoni non è di certo un cattolico liberale.

Il quarto quadro, che corrisponde alla deportazione in Francia, agli abboccamenti voluti dall'autorità napoleonica, all'arresto ed al suo ritorno nella Penisola, costituiscono sicuramente la parte più importante della narrazione, quella caratterizzata da un maggior *pathos* e dall'accentuazione della teatralità. Anche in questo caso non ci sono particolari innovazioni rispetto alle narrazioni precedenti: un forte richiamo alla persecuzione/martirio da lui subito con l'arresto e la compagnia di alcuni prelati, futuri personaggi di spicco della Curia Romana (primo fra tutti De Gregorio). L'aspetto forse più peculiare che differenzia la narrazione di Piantoni rispetto alle precedenti è l'insistenza sulla preghiera. Fontana viene infatti presentato come il santo-martire orante, sul modello dei santi confessori delle origini Anacleto e Grisostomo. Piantoni fa dire a De Gregorio «di avere imparato dal Fontana a pregar Dio»¹⁶². Così all'uscita dal carcere, Fontana è descritto ai piedi di un altare dedicato a Maria

le offerir più lagrime che parole. Ma in quelle lagrime era tutta la tenerezza di un cuore amantissimo a Maria, di quel cuore che dallo orror delle carceri si era le mille volte a Maria rivolto, pregandola d'impetrar pace alla Chiesa, e trionfo al suo Capo Augustissimo: in quelle lagrime era tutta la riconoscenza di un'anima dedicata a Maria, di quell'anima che fra i patimenti e le umiliazioni si volgeva a Maria, pregandola di tutto offerire a Gesù, pronta a sofferirne di maggiori, sol che la Chiesa, e il Pontefice suo fossero consolati [...] Madre (le dicea) di amore, Voi parlaste per me al Vostro Divin Figlio! Or debbo a Voi tutto me stesso. E se al Figlio Vostro piacesse del concedermi di vita altri momenti, vorrò giovarmene sol per amarvi e benedire all'amor che mi aveste. Salvo e felice riconducete il Beatissimo Pio sul suo Trono, dal quale Ei benedirà alla terra spettatrice attonita a' suoi patimenti, alle sue virtù, a'

¹⁶¹ Ivi, p. 81-82.

¹⁶² Ivi, p.98.

suoi trionfi. E alla Chiesa, Sposa santissima al Vostro Figlio, guardate con quell' amore, pel quale con lo amabil nome di Madre essa Vi invoca¹⁶³.

Viene quindi rappresentato un Fontana che è allo stesso tempo confessore e intercessore per i problemi ed i bisogni della Chiesa universale. Si tratta di un artificio retorico che, unendo teatralità e agiografia, fornisce una forte connotazione emotiva all'intera sua vicenda.

Si giunge così all'ultimo cammeo, che grossomodo corrisponde alla fase del suo cardinalato e alla sua morte. Predomina, in piena continuità con la parte precedente, la pietà di Fontana e la sua devozione al papato, che divengono i tratti caratteristici della sua esistenza e le coordinate attraverso le quali leggerla:

toltosi in fatti innanzi tutto ad istudiare attento i doveri di un Cardinale (*riferimento a quanto scritto da Moroni ndA*), disse seco stesso che mai non avverrebbe, ch'egli al più lieve debito mancasse. E quasi volesse più sempre eccitarsi alla pietà, e scaldarne vien maggiormente il fervore, ne' primi giorni stessi ch'ei fu della Porpora vestito ordinò i ritratti de' Santi e Beati, che già furono di Porpora insigniti. [...] E nel mezzo di que' ritratti vi tenne sempre la immagine del Divin Redentore, l'Ecce Homo, il quale perché coperto del proprio prezioso Sangue, egli il solea chiamare il Principe de' Porporati¹⁶⁴.

All'interno della struttura per cammei si possono distinguere alcune specifiche tematiche che vengono riprese nel corso di questa agiografia: la preghiera, la fedeltà al pontefice e in generale la contrapposizione ad uno specifico sistema politico ed alle idee anticattoliche che esso concretizza.

Questo permette una piccola precisazione. Introducendo l'opera di Piantoni si sono soprattutto presentati gli elementi di discontinuità, che in qualche modo segnano la specificità dell'opera. Non deve però essere dimenticata la continuità. Un aspetto che caratterizza l'opera è il portare a piena maturazione ciò che negli altri scritti su Fontana era stato elaborato. In particolare è costante il riferimento alla figura del primo biografo di Fontana, Antonio Maria Grandi, che più volte è richiamato. La spiegazione più plausibile si deve ricercare nell'appartenenza di Fontana, Grandi e Piantoni alla medesima congregazione. Dunque l'agiografia si associa nuovamente alla volontà di celebrare l'ordine barnabito e le sue benemerite. Più sottile e meno marcato è il richiamo agli scritti di Baraldi e Moroni, che non vengono mai citati direttamente. In questo caso si può indicare più che altro un'unità nella volontà di esaltare la fedeltà *intransigente* al soglio

¹⁶³ Ivi, p.100.

¹⁶⁴ Ivi, p. 113.

pontificio. Naturalmente, come più volte si è sottolineato, sono cambiati i tempi. Piantoni risente dei grandi avvenimenti –accaduti o che stavano per accadere– nell'Ottocento italiano, un agone dove il confronto con le idee liberali era più marcato e segnato dalla realtà e che, nello stesso tempo, non poteva più sperare in un'alleanza tra il trono e l'altare per la ricostruzione della società cristiana. Di qui si può però comprendere il tono stesso della narrazione: se nello scritto di Baraldi la vicenda di Fontana è inserita e partecipa delle grandi vicende storiche del suo tempo, al contrario nella narrazione di Piantoni si percepisce un costante reflusso verso il privato e l'interiorità; laddove poi si aprono dei piccoli squarci sulla situazione generale, ecco che tutto ricade immediatamente sulle vicende particolari di Fontana e sul suo percorso spirituale. Così nel momento di descrivere il suo ritorno nella Penisola dopo la liberazione, ecco che tutta la vicenda è fortemente sublimata in un cantico spirituale di Fontana:

È scritta (egli dicea) parola di Dio – *Sciat omnis terra, quia est Deus in Israel* –. E questo Dio punisce di cecità incomprensibile l'uomo, che si ride di Dio – *disperdit eum* – e ne spregia i comandi, e manomette ogni diritto, e imprigionandone i ministri e gli adoratori, ne vuol togliere la Religione. [...] il soffio di Dio lo disperde al vento, e solo un atto dell'Altissimo Volere lo umilia e lo consuma –*percutiam te, et auferam caput tuum a te*–. E tolga pure alla mistica nave il Condottiero, e si scatenino i venti, e si alzino i flutti sdegnosi e irati contra. di lei; che il condottiero per vie sapientissime eletto il guida Iddio stesso, e al sostenerla combattuta nave fra le procelle muove e conforta coloro stessi, i quali [...] non le persero omaggio e riverenza – *ut sciat omnis terra, quia est Deus in Israel*. Oh benedette dottrine (consolavasi di cotal modo il Fontana) –in aiuto alle quali viene con la infinita sua potenza la destra dell'Eterno!¹⁶⁵

Naturalmente queste affermazioni avevano una loro forza retorica e parlavano anche dell'attualità. Tuttavia il flusso di coscienza abbellito con frasi tratte dalla Sacra Scrittura sottolinea soprattutto quanto la volontà di Fontana si fosse conformata a quella di Dio ed evidenzia lo stato di perfezione spirituale raggiunto dal barnabita.

Così, ricapitolando quanto finora scritto, si può affermare che all'interno di una tendenza encomiastica e di un posizionamento filopapale e filoromano, si possono distinguere delle specificità interessanti che permettono di individuare il differente momento storico in cui scrivono gli autori e le diverse finalità perseguite con l'elaborazione delle biografie medesime. Se la biografia di Grandi si caratterizza per il tono asciutto e per una più generale celebrazione delle benemerienze della Congregazione de Chierici Regolari di San Paolo, che brilla della luce riflessa

¹⁶⁵ Ivi, p. 101-102.

dei suoi componenti, nello scritto di Baraldi, nella rivista *L'Ami de la Religion*, nell'*Amico d'Italia* e in Moroni possiamo riconoscere un intento marcatamente politico. Riaffermando la specularità delle vicende di Fontana e del Pontefice, l'assoluta fedeltà del barnabita al soglio pontificio e l'unità d'intenti (che viene poi estesa all'intero gruppo cardinalizio, caratterizzandolo come monolitico), si presenta una Chiesa perseguitata, assediata e nella sostanza martirizzata, che vanta un credito con la modernità e con i governi temporali, i quali, una volta ricostituiti, devono includerla in un progetto di ricostituzione dell'ordine antico e di ricristianizzazione della società, unico modo per garantire stabilità ai governi medesimi.

La biografia più recente, quella di Piantoni risente invece di un'altra situazione storica. Nel 1859, alle soglie di quella serie di avvenimenti che porteranno alla creazione dello Stato Unitario d'Italia, il progetto della Restaurazione è sostanzialmente fallito, sia a causa del diffondersi nelle élite degli ideali liberali, sia per la politica degli Stati preunitari ottocenteschi, che proseguirono – sulla scia del giuseppinismo e del giurisdizionalismo settecentesco – a comprimere quelli che erano percepiti dalla cultura *intransigente* come diritti inalienabili della Chiesa. In un agone politico che progressivamente sembra precludere la libertà e l'autonomia dell'azione della Chiesa, i tratti distintivi che determinano un'appartenenza – anche politica, ed in particolare *intransigente* – sono appunto quelli di natura intellettuale e spirituale, come sono individuati negli scritti della *Civiltà Cattolica*. La biografia di Fontana sublima in agiografia¹⁶⁶: l'apologetica è meno importante rispetto all'esaltazione delle qualità morali, intellettuali e spirituali del barnabita, che divengono le coordinate per rileggere l'intera sua vicenda e la contemporanea vicenda della Chiesa.

¹⁶⁶ Bisogna evidenziare che la rappresentazione agiografica delle vicende dei cardinali e di altri importanti prelati di Curia è tutt'altro che una novità. Si tratta piuttosto di una vera e propria forma letteraria, usuale per l'Ottocento e per gran parte della contemporaneità, come emerge da É. Fouilloux, *Cardinal ou cardinaux?*, in *Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), edizione online.

CAPITOLO II

Tra vita attiva e vita contemplativa: la spiritualità di Fontana e la necessità di un laicato impegnato

Dopo aver fornito alcune rapide indicazioni biografiche su Fontana ed aver presentato le biografie elaborate nel corso dell'Ottocento, è opportuno riprendere il tema della dimensione «sacerdotale» e «orante» dell'esistenza del barnabita. Ci si occuperà in particolar modo della sua spiritualità, cioè di quella particolare sensibilità «a dare particolare importanza ai valori e ai problemi spirituali, specialmente a quelli religiosi»¹. Questa definizione, tratta dal *Dizionario Garzanti*, indica la ragione fondamentale che ha indotto ad affrontare subito tale tematica: la necessità di fornire una griglia dei valori fondamentali, sia religiosi sia eruditi, che costituiscono la *forma mentis* del barnabita, cioè i cardini del suo metro di giudizio. In generale si cercherà, infatti, di considerare tutti quegli elementi che possono costituire il sentire profondo che guida il suo agire².

Non avendo un diario o una qualsiasi altra testimonianza memorialistica che attesti il pensiero del barnabita, si è potuta soltanto compiere un'analisi indiretta e induttiva, considerando le lettere spirituali scritte da Fontana a Carolina Trotti Durini³, una nobildonna milanese che negli ultimi decenni del Settecento visse una profonda crisi spirituale. Le riflessioni proposte da Fontana, le indicazioni da lui fornite e le risposte date alla nobile, costituiscono la fonte principale a partire dalla quale si svilupperà l'indagine. Tuttavia non ci si soffermerà soltanto su queste epistole, ma saranno approfondite alcune specifiche tematiche di natura devozionale-teologica che caratterizzarono la storia religiosa e culturale del XVIII secolo e dei primi decenni dell'800, nell'ottica di un lungo Settecento⁴, da intendersi come un secolo «curioso»⁵, un «Giano bifronte»⁶, dove da una parte vi sono i lumi, ma dall'altra è forte e persistente l'elemento religioso, come fattore caratterizzante i dibattiti e le questioni politiche di questa fase storica.

A livello metodologico potrebbero sorgere due dubbi.

Il primo riguarda l'opportunità di considerare e proporre in un discorso unitario dei materiali documentari differenti per cronologia, per geografia e per finalità. Si potrebbe avere il dubbio che,

¹ *Spiritualità*, in *Dizionario Garzanti*, Milano, 2003, p. 2195.

² A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., p. XIII e F. Jankowiak, *La Curie romaine*, cit., p. 4.

³ Questo capitolo è stato in parte già pubblicato: M. Ranica, *La formazione di un'identità cattolica nelle lettere spirituali di Francesco Luigi Fontana a Carolina Trotti Durini (1793-1821)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LXIX (2015), pp. 361-382.

⁴ C. Capra, *Gli italiani prima dell'Italia. Un lungo Settecento, dalla fine della Controriforma a Napoleone*, Roma, 2014.

⁵ M. Cottret, *Le catholicisme face au déisme. Autour de l'Émile (1762-1770)*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 79 (1993), pp. 301-319, cit. a p. 317.

⁶ P. Vismara, *Il volto religioso di Milano nel Primo Settecento*, in *Politica, vita religiosa e carità a Milano nella prima metà del Settecento*, M. B. Castellotti E. Bressan P. Vismara (a cura di), Milano, 1997, pp. 129-156, cit., p. 129.

nello sforzo di ricostruire una sintesi globale del pensiero e della spiritualità del barnabita, l'analisi non consideri alcuni aspetti specifici e originali delle fonti, in favore di un'unità artificiale –e forzata– dove la volontà dello storico sopravanza il contenuto delle fonti medesime, e le particolari finalità che guidarono la redazione dei documenti. A questo proposito, proprio per evitare questo errore, saranno presentati il contesto di produzione delle fonti e le finalità intrinseche al documento, cercando successivamente sia di cogliere le specifiche peculiarità, sia di presentare le continuità e le evoluzioni del sentire e del pensiero del barnabita.

Il secondo dubbio che potrebbe sorgere, propone una questione abbastanza difficile da dirimere, riguardante la garanzia che quello che è stato scritto da Fontana corrisponda effettivamente al suo sentire interiore. Il carattere “pubblico” dei suoi ragionamenti scritti (cioè di quella produzione destinata a non restare “privata”), potrebbe far presumere che i contenuti dei documenti da lui redatti non corrispondano al suo effettivo pensiero, cioè non siano nient'altro che la mera espressione del suo ruolo sociale⁷. L'analisi allora non riguarderebbe tanto l'interiorità di Fontana, la sua *forma mentis*, quanto piuttosto la sua attività culturale ed erudita.

Su questo punto, si può però osservare che tale questione è un “non problema”, in quanto – se anche non ci fosse stata corrispondenza tra quanto lui veramente pensasse e quanto lui scrivesse – non lo si potrebbe sapere attraverso le fonti e dunque tali supposizioni non potrebbero essere provate. Qualora invece i dubbi fossero suffragati dalle fonti, lo si metterebbe in evidenza palesando questo aspetto.

Le lettere spirituali a Carolina Trotti Durini

Nell'Archivio storico della Biblioteca Trivulziana è conservata una cartella che raccoglie le lettere scritte da Fontana e indirizzate alla contessa Carolina Trotti Durini⁸. L'epistolario non è ordinato cronologicamente e, sebbene si sia tentato, non è stato possibile riordinarlo, perché su un

⁷ Questo dubbio, come i precedenti, si lega ai problemi epistemologici della biografia come genere storico. Su tali questioni: C. Augias, *La Storia è in camicia da notte*, in *La Repubblica*, 5, 1980/8, p. 19; P. Bourdier, *L'illusion biographique*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62 (1986), pp. 69-72; P. Levillain, *Les protagonistes de la biographie*, in *Pour une histoire politique*, R. Rémond (études réunis par), Paris, 1988, pp. 121-159; G. Levi, *Les usages de la Biographie*, in *Annales. Économie, Société Civilisation*, 44 (1989), pp. 1325-1336; A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo*, Bologna, 1990; V. Sgambati, *Le lusinghe della biografia*, in *Studi Storici*, 36 (1995), pp. 396-414; J. Le Goff, *Les «retours» dans l'historiographie française actuelle*, in *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 22 (1999), versione online; R. Pozzi G. Turi G. Pignatelli L. Passerini, *La biografia: un genere storiografico in trasformazione. Interventi a cura di Cristina Cassina e Francesco Traniello*, in *Contemporanea*, II (1999), pp. 287-306; M. R. Knecht, *La biographie et l'historien*, in *Cahiers de l'Association internationale des études Français*, 52 (2000), pp. 169-181; M. Rebeschini, *La biografia come genere storiografico tra storia politica e storia sociale. Questioni e prospettive di metodo*, in *Acta historiae*, 14 (2006), pp. 427-446.

⁸ L'epistolario è conservato nella Biblioteca Trivulziana, *Fondo Malvezzi*, Cart. IV, Fasc. 1. Per indicare le lettere appartenenti all'epistolario riporterò soltanto la data e la posizione attuale nel fascicolo.

totale di 254 lettere, solo 116 sono datate. Tuttavia ci sono delle coordinate a cui fare riferimento: le date della prima epistola (27 maggio 1793) e dell'ultima (27 gennaio 1821)⁹.

Oltre al fattore "temporale", sono state cercate altre vie per il riordino. È stato analizzato innanzitutto lo sviluppo delle argomentazioni –per cercare dei legami tra le lettere–, tuttavia il barnabita riprende e arricchisce le proprie riflessioni con continuità nel tempo e, quindi, non è possibile associare un argomento ad uno specifico arco temporale. Si sono cercati dei possibili riferimenti ad eventi storici riconoscibili e databili, per individuare, se non il giorno esatto, almeno il mese e l'anno delle missive. Nell'epistolario, però, le situazioni politiche ben definibili riguardano soltanto il periodo delle Repubbliche giacobine, nelle quali Fontana si adopera, come Padre Provinciale, per difendere la sua Congregazione dalla soppressione e dallo spoglio dei beni. Si tratterebbe ancora una volta di una distinzione parziale e limitata che non determinerebbe una grande variazione dell'ordinamento dell'epistolario stesso.

Infine è stata tentata un'analisi delle intestazioni delle missive. Seguendo l'indicazione di un'epistola datata 25 marzo 1798, in cui Fontana scrive: «Figliola in Cristo diletissima. Eccovi o messo il titolo di mia Signora, giacché vi spiace»¹⁰, è stato possibile elaborare la seguente tabella:

Annata/e delle lettere	Intestazione maggiormente utilizzata dal Fontana
1793	Mia Signora
1794-1796	Illustrissima Signora, Padrona Colendissima o Mia Signora
1797	Mia Signora e Figlia diletissima in G.X., Figliola diletissima in G.X.. Per il periodo che va da maggio a settembre è Mia Signora
1798	Figliola in G.X. direttissima (unica intestazione nelle lettere datate di quest'anno)
1799-1809	Figlia/Figliola in G.X. diletissima, Figliola in G.X. carissima
1814-1821	Mia Signora

Infine un aspetto interessante è che alcune lettere datate 1799 e 1802 riportano nell'intestazione la dicitura V.t. (o +) G. o V.G.. Si può quindi ritenere che alcune delle lettere non datate che abbiano questo riferimento possano essere collocate in questo arco temporale.

⁹ Fra le lettere sono poi compresi alcuni biglietti in cui Fontana fissa degli appuntamenti con la Trotti Durini (colloqui, confessioni...). Parte del percorso spirituale non è quindi registrato perché compiuto *vis à vis*.

¹⁰ Lettera del 25 marzo 1798 (210). In verità il titolo «Mia Signora» ricompare nelle lettere a partire dal 1814, le lettere sono molto più brevi, meno legate alla cura spirituale e quindi facilmente distinguibili.

Tuttavia tutti questi riferimenti empirici non permettono di elaborare un'indicazione esatta per l'ordinamento delle lettere e, soprattutto, lasciano irrisolto il problema della datazione e dell'organizzazione del materiale che non riporta alcuna intestazione.

Nell'epistolario sono conservate soltanto tre lettere della Trotti Durini¹¹. Questa assenza non ostacola lo studio del carteggio, in quanto il contenuto dei messaggi della nobile può essere ricostruito per sommi capi attraverso le risposte schematiche e puntuali del barnabita che, a volte, cita piccoli brani delle lettere della donna. Questa mancata conservazione può essere spiegata con le parole di Fontana che, alla richiesta della mittente di riavere le sue missive¹², rispose: «non le posso rimandare le sue carte perché furono eccessivamente intime del fuoco»¹³. Essendo le prime lettere anonime, Fontana suppose che la Trotti Durini volesse garantita l'assoluta riservatezza e di conseguenza si occupò personalmente della distruzione di ciò che aveva ricevuto.

Carolina Trotti Durini e Fontana: una difficile dinamica relazionale

Carolina Trotti Durini (1762-1833)¹⁴ nacque da Costanza Castelbarco Visconti e da Ludovico Trotti Bentivoglio. Discendeva quindi da una delle famiglie più importanti del patriziato cittadino milanese¹⁵. Sposatasi all'età di vent'anni con il conte Carlo Francesco Durini, fu profondamente affascinata dai salotti mondani e dalla cultura illuminista¹⁶, anche se la diffusione della medesima nel patriziato cittadino meneghino fu «un atteggiamento di moda»¹⁷ piuttosto che una convinta adesione. Il confronto tra l'educazione religiosa ricevuta e la nuova cultura determinò in lei una profonda crisi spirituale che la portò a ricercare i consigli del padre barnabita.

La relazione tra i due, così come emerge dalle carte, fu piuttosto complessa ed è uno degli aspetti che merita un'analisi approfondita, anche perché «l'analisi del rapporto tra direttore e diretto/diretta [...] costituisce [...] lo sfondo imprescindibile» di qualsiasi studio sulla direzione spirituale¹⁸ e da essa si possono ricavare degli spunti di riflessione interessanti.

¹¹ Questi messaggi sono datati: 23 dicembre 1793 (253), 12 maggio 1794 (12) e 15 novembre 1794 (13).

¹² Carolina Trotti Durini, lettera del 23 dicembre 1793 (253): «qualora V.R. conservasse ancora le mie carte: lo supplicherei di rimandarmele perché potrebbero forse qualche volta contestarmi la mia stravaganza. Se V.R. le ha abbruciate non si affligga, perché io [...] non me ne affliggerò».

¹³ Lettera del 29 dicembre 1793 (4).

¹⁴ Maddalena di Canossa, *Epistolario. Lettere familiari*, E. Dossi (a cura di), vol. I, Isola del Liri, 1976, p. 16.

¹⁵ G. B. Crollalanza, *Trotti di Alessandria*, in Id, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane, estinte e fiorenti*, vol. III, Bologna, 1965, pp. 51-52.

¹⁶ Cfr. *Salotti e ruolo femminile in Italia*, M. L. Betri E. Brambilla (a cura di), Venezia, 2004 e E. Brambilla, *Donne, salotti e lumi: dalla Francia all'Italia*, in *Il genere dell'Europa. Le radici comuni della cultura europea e l'identità di genere*, A. De Clementi (a cura di), Napoli, 2003, pp. 57-96.

¹⁷ L. Vaccaro, *I "veri cristiani". Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento ed Ottocento*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, A. Acerbi M. Marcocchi (a cura di), Milano, 1988, pp. 253-304, cit., p. 253.

¹⁸ Cfr. M. Rosa, *Premessa*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, M. Catto (a cura di), Bologna, 2004, pp. 7-12, cit. p. 8.

Dalle prime lettere si comprende che il barnabita non vuole essere il direttore spirituale della donna¹⁹. Egli, riconoscendo i limiti dei contatti epistolari²⁰, voleva ritagliare per se stesso il ruolo di consigliere spirituale, demandando la guida vera e propria al confessore²¹. Questi, secondo il barnabita, è l'unico che conosce i segreti e i luoghi più reconditi della coscienza della Trotti Durini ed è il solo adatto a guidarla, poiché non ha solo il compito di assolvere dai peccati «ma ne ha molti altri, cioè e di guida, e di maestro, e di consigliere e di medico spirituale, secondo i bisogni differenti dell'anima che a lui ricorre»²².

La donna aveva già un proprio direttore, ma sembra che inizialmente non avesse indicato il nome del suo confessore, limitandosi a proporre i suoi rilievi e le sue critiche, tratteggiando la sua condotta in maniera negativa²³. Di conseguenza Fontana non poteva che esprimere un medesimo giudizio²⁴. Questa valutazione fu però ribaltata dopo la lettera del 14 giugno 1793, quando il barnabita conobbe l'importante personalità che guidava la nobile: Monsignor Locatelli²⁵. Il prelado fu molto elogiato dal barnabita che ne apprezzava «l'esimia sua dottrina e bontà, quanto per

¹⁹ Lettera del 25 dicembre 1793 (229): «io non ho mai inteso di prender la di lei Direzione ma solo di darle degli avvertimenti generali, più opportuni a quelle circostanze che io conosco così in astratto del di lei temperamento».

²⁰ Lettera del 14 giugno 1793 (3): «perché intendendosi a viva voce, e dando così luogo a interrogazioni, a repliche, a schiarimenti, se qualche cosa non è stata bene spiegata o intesa da una parte o dall'altra, fosse tolto ogni timore d'equivoco o di mala intelligenza. Questo è il pericolo, Signora mia, che ella non vede, ma che io temo continuando il nostro carteggio; giacché per quanto ella si spieghi con chiarezza e con candore, pur varie cose ben m'accorgo di non capirle perfettamente, cosicché mi sforzo a star più volte nel generale, riputando men male questo che dirle cose, che non sieno a proposito per lei o che anche le possano esser nocive, massime nella presente perturbazione». Inoltre lo scritto può generare il desiderio di confutare l'insegnamento ricevuto: questo per Fontana è molto negativo poiché oltre ad essere un indice di mancanza della virtù dell'obbedienza è la dimostrazione che la Trotti Durini è contaminata dalla cultura critica illuminista. Cfr. Lettera senza data (2). In questa missiva il metodo epistolare viene definito addirittura «sommamente pericoloso».

²¹ Lettera senza data (222). L'associazione della confessione e della direzione spirituale è il risultato di un percorso (e di un dibattito) che ha avuto il suo inizio nella seconda metà del Cinquecento (Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Torino, 1996), e giunse ad una sintesi nel Settecento con Alfonso Maria de Liguori (M. Rosa, *Premessa*, cit., p. 11). Cfr. P. Bertini Malgarini M. Turrini, *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de' Liguori*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 205-283. Per avere un quadro generale e dettagliato dello sviluppo storico della confessione/direzione spirituale in relazione al problema del disciplinamento: *Storia della direzione spirituale*, G. Filoramo (ed.), 3 voll., Brescia, 2007-2010; A. Malena D. Solfaroli Camillocci, *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi della ricerca contemporanea*, in *La 'direzione spirituale': percorsi di ricerca e sondaggi - contesti storici tra età antica, medioevo ed età moderna*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 24 (1998), pp. 439-60; *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, M. Catto I. Gagliardi R. M. Parrinello (ed.), Brescia, 2002.

²² Lettera senza data (2). La scelta di questi quattro attributi non è casuale ma testimonia un'approfondita conoscenza dell'argomento e delle problematiche associate alla direzione spirituale trattate dal vescovo di Sant'Agata dei Goti (Cfr. Alfonso Maria de Liguori, *Pratica del Confessore per ben esercitare il suo ministero*, Venezia, 1771).

²³ Fontana nella lettera del 27 maggio 1793 (1) scrive: «assoggettare il metodo al suo Confessore, il quale per quanto alieno dalla direzione non potrà negarle questa picciola assistenza».

²⁴ Nella Lettera senza data (2) è scritto: «Il confessore che ella dice d'aver, se è vero, che rifiuti di dirigere le anime, e non vol altro fare che sentire, e assolvere, i peccati, non è assolutamente al suo caso».

²⁵ Mons. Locatelli è una figura centrale per la storia religiosa della Lombardia della seconda metà del Settecento. Cfr. *Il "Buon Cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984, p. 83 oppure C. Bona, *Le amicizie*, cit., queste due opere mettono in luce anche la spiritualità e l'attività di Locatelli nella Milano del Settecento. Per una breve biografia: G. Arrigoni, *P. Locatelli*, in De Tiplido E., *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII, e de' contemporanei*, Vol. VIII, Venezia, 1841, coll. 188-189. M. Panizza, *L'Austria e gli studi superiori ecclesiastici nella diocesi di Milano durante l'ultimo trentennio del secolo XVIII*, in *Memorie storiche della Diocesi di Milano*, 3 (1956), pp. 167-221.

l'interessamento e zelo da lui mostrato sempre per la dottrina della Chiesa»²⁶. Sostiene Fontana che lei ha interpretato male le sue parole quando afferma che

egli non ama diriger le anime. Queste vogliono dire, come io credo, che egli saggio, e prudentissimo qual è, ricusa di secondare le illusioni di quelle, che vorrebbero volare quando lo Spirito Santo non ha loro date le ali, vorrebbero essere tante S. Terese, senza averne la grazia, oppure d'eccessive e poco regolate singolarità di altre le quali o per ignoranza, o per un fino orgoglio o per amore di una divota oziosità, malgrado le querele giuste di loro superiori con pregiudizio de' doveri del proprio stato e della pace domestica, vorrebbero moltiplicare le pratiche di pietà, starsene sempre in Chiesa, essere a tutte le funzioni sacre della città, far perdere ogni dì colle loro ciance il tempo al Confessore²⁷.

Il rapporto con la nobile si modificò con la morte di Locatelli e con la conseguente necessità di scegliere un nuovo confessore, un fatto essenziale in quei «tempi calamitosi», dove «tanta copia di pestifera zizzania massime nella materia della Direzione dell'anime è germogliata» e dove «è facile trovare un lupo in vece di un Pastore, e un traditore in vece che un padre e un ingannatore in vece che un maestro dell'anima propria»²⁸.

Fontana, ancora una volta, tentò di dirottare la scelta della nobile su altri uomini –in particolare su alcuni membri della sua congregazione, quali Carlo Quadrupani o Felice de' Vecchi, due rinomati predicatori e direttori spirituali dell'epoca²⁹–, accettando di essere il confessore e il direttore spirituale solo per le continue insistenze della nobile³⁰. Questa relazione spirituale subì però un brusco arresto quando il barnabita fu chiamato a Roma dal cardinale barnabita Gerdil. Ad

²⁶ Lettera del 14 giugno 1793 (3).

²⁷ *Ibidem*. Questo giudizio viene ribadito anche nella lettera del 4 luglio 1796 (38). Questa difesa del Locatelli oltre a testimoniare la stima che Fontana nutriva nei confronti del padre oblato, può essere letta alla luce di una riflessione di Alfonso Maria de Liguori: «il Confessore non dimostri impegno a qualche Anima di guidarla. Non dica mai male degli altri Confessori, ma procuri con prudenza di scusare qualche abbaglio da loro preso. Non prenda la guida di chi cerca lasciare il suo Direttore, senza urgere cagione come dicono S. Filippo Neri, S. Francesco di Sales, e S. Carlo Borromeo» (de Liguori A.M., *Pratica del Confessore*, cit. a p.130). Naturalmente è anche presente una critica al pietismo e al misticismo, secondo i principi della “regolata divozione”. Cfr. M. Rosa, *Prospero Lambertini tra «regolata divozione» e mistica visionaria*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, G. Zarri (a cura di), Torino, 1991, pp. 521-550, poi in Id, *Settecento religioso*, cit., pp.47-73.

²⁸ Lettera del 4 maggio 1798 (176). Naturalmente il riferimento è alle forme di direzione spirituale giansenista che avrebbero un impatto fortemente negativo sulla vita di fede della nobile.

²⁹ Su Giuseppe Ardito Quadrupani (in religione Carlo Giuseppe): C. G. Scotti, *Elogio del P. D. Carlo Giuseppe Quadrupani*, Milano, 1808; A. Baravelli G. Colombo, *Profili biografici di insigni barnabiti*, Lodi, 1871; G. Boffito, *Biblioteca barnabita*, vol.III, cit., pp. 225-234 e L. Levati I. M. Clerici, *Menologio*, vol. VII, cit., p. 95-97. Rinvio inoltre a: T. M. Abbiati, *Un illustre oratore e direttore di spirito del secolo XVIII a Milano, il P. Giuseppe Quadrupani*, in *La Scuola Cattolica*, LXIII (1935), pp. 582-599. Su Felice de' Vecchi: L. Valdani, *Vita del P. P. Felice de' Vecchi*, Milano, 1821, G. Colombo, *Profili biografici di insigni barnabiti*, cit., pp. 196-199, G. Boffito, *Biblioteca barnabita*, vol. I, cit., pp. 648-652 e L. Levati I. M. Clerici, *Menologio*, vol. IX, cit., pp. 266-270.

³⁰ Lettera del 3 ottobre 1797 (89).

una Trotti Durini, molto dispiaciuta³¹, che domandava ancora i suoi consigli, Fontana rispondeva di essere disponibile a continuare il carteggio³², però le chiedeva di scegliere un nuovo direttore, facendole comprendere che la guida spirituale era un «instrumento del Signore per farci conoscere la sua volontà» e che un attaccamento eccessivo alla persona era negativo, perché faceva dirottare l'amore per Dio verso la persona stessa³³. Come era già accaduto in passato, nel passaggio ci furono dei problemi e dei momenti di difficoltà, soprattutto a causa dei continui ripensamenti di Carolina Trotti Durini. Fontana fu, a tal proposito, molto duro e in una missiva del 16 ottobre le scrisse: «si decida, e deciso che abbia, non più ascolti altre perplessità che avrà sempre finché vorrà piuttosto esser sottile sul pensare che costante»³⁴. Alla fine fu scelto il padre provinciale dei barnabiti, Mantegazza³⁵, che divenne ben presto oggetto delle querele della nobile perché sembrava non conoscere «la metafisica». Contro questi nuovi reclami, Fontana rispose –ricordando alla donna che nel passato aveva desiderato di essere guidata «d'autorità» e non con la ragione (e qui, con ironia, Fontana scrive «come sta questo colla metafisica che desiderate nel Direttore?»³⁶) –, chiedendole di essere a lui sottomessa, poiché il fine rimane sempre il medesimo, il perfezionamento della propria vita spirituale e il raggiungimento della vita eterna.

Dopo questa transizione, nel resto del carteggio non si hanno altre modificazioni particolari nella relazione tra Fontana e la contessa Trotti Durini. Occorre a questo punto interrogarsi sui contenuti specifici delle lettere.

La complessa meccanica psicologica

Un aspetto che emerge con forza nelle analisi di Fontana è la dinamica psicologica della Trotti Durini. Egli, sottolineando la lunghezza e la lentezza della «guarigione» e che il vero medico

³¹ Cfr. Maddalena di Canossa, *Epistolario. Lettere familiari*, cit., p. 25: «Non potete credere quanto vi compatisca per la pena in cui siete, Mia Cara Carolina». Maddalena di Canossa, una nobile veronese confidente della Trotti Durini, racconta di aver provato la medesima difficoltà, quando perse il suo confessore e il suo direttore spirituale, così in un'altra lettera del 22 marzo 1801 (Ivi, p. 39) la nobile veneta tenta di consolarla ulteriormente, a dimostrazione di come la nobile milanese le avesse scritto molto affranta «La pena, che ho per voi, vi confesso peraltro, è solo per vedervi afflitta, ma non già perché tema che il trovarvi così isolata vi porti nessuna sorte di pregiudizio. Vedrete che il Signore supplirà a tutto, e vi ha levato ogni appoggio per sostenervi solo».

³² Cfr. Lettera senza data (47): nel momento di prendere accordi con la donna, Fontana afferma che «Il cognome Miceralla [nominativo fittizio proposto dalla Trotti Durini per mantenere un certo riserbo nel caso in cui le lettere di Fontana in arrivo da Roma fossero intercettate e lette, ndA] sarebbe un'affettazione, che scoperta per accidente potrebbe sparger del ridicolo sulla devozione e sulla direzione. Scriverò alla Cittad.^a Antonia Luigia Maria Trotti. È moralmente impossibile, che si trovi una Trotti con tutti que' tre nomi».

³³ Lettera senza data (68).

³⁴ Lettera del 16 ottobre (101), senza anno.

³⁵ *Ibidem* «nella ristretta cognizione, che io ho de' Direttori di Milano, parrebbe mi il più opportuno per noi il nostro P. Prov.^c uomo di carattere dolce, di molta pietà, di grande prudenza e pasciuto della lettura de' migliori Maestri di spirito e tra gli altri del nostro S. Francesco di Sales. Voglio però, che questo sia un mero consiglio. Quando, non abbiate estrema ripugnanza, seguitelo».

³⁶ Lettera del 4 luglio 1801 (204).

è Dio³⁷, individua negli «scrupoli» l'elemento più negativo del suo stato spirituale³⁸. Questo problema viene affrontato declinandolo secondo alcuni sintomi della malattia della donna: «l'amore soverchio per le creature», la libertà dei costumi, la tristezza e la fantasia.

L'amore "scrupoloso" cioè «l'amore soverchio per le creature», è una criticità individuata dalla stessa Trotti Durini³⁹ e dimostra uno squilibrio (secondo la medicina del tempo) delle passioni. Questa problematica si può affrontare soltanto se si comprende che l'uomo deve amare il prossimo per Dio e in Dio. «Ella dunque usi a questo modo le Creature, e allora l'amor suo non dividerà il di lei cuore, in loro rimirando soltanto l'immagine di Dio e la fratellanza con Gesù Cristo»⁴⁰. Il problema è che nell'animo umano coesistono due volontà che si contrappongono e di cui parla «in mille luoghi S. Agostino. [...] Uno è l'amor casto di Dio, l'altro è l'amor profondo per se stessi e per le creature. Il primo è buono [...]. Il secondo è cattivo e degno di castigo se non fa agire liberamente»⁴¹. Non a caso la libertà è un'altra importante tematica associabile, nella riflessione di Fontana, agli «scrupoli e alla dimensione psicologica»⁴². Se gli «scrupoli» ingabbiano la nobile, la «libertà di spirito»⁴³ (un dono fatto dal Padre ai credenti⁴⁴) da non confondersi con la «libertà del costume»⁴⁵, diviene uno strumento per ritornare a lui. Il frutto più maturo della libertà è la carità, poiché «desiderando d'acquistare la Carità desideriamo d'acquistare Iddio e in questo desiderio consiste l'amor di Dio [...]. E che consolazione è questo aver mortale certezza d'amare Iddio e d'esser perciò da Dio amati, d'esser suoi figli adottivi, d'essere suoi eredi e coeredi di Gesù Cristo?»⁴⁶.

Sebbene la volontà dell'uomo non sia mai libera, la creatura umana non è mai completamente schiava del peccato, ma può collaborare alla sua salvezza: «i desideri in un'anima

³⁷ Lettera senza data (2): «la guarigione delle gravi malattie dell'anima è così lento come quello delle malattie del corpo».

³⁸ J. Delumeau, *La malattia dello scrupolo*, in Id., *Il peccato e la paura*, Bologna, 1983, pp. 570-581.

³⁹ Lettera del 27 maggio 1793 (1).

⁴⁰ *Ibidem*. Lo stesso vale per l'amore coniugale.

⁴¹ Lettera senza data (222).

⁴² Essa è però trattata marginalmente dal Fontana che, come si è evidenziato precedentemente, non ama trattare tali tematiche teologico-filosofiche con la Trotti Durini.

⁴³ Lettera del 27 maggio 1793 (1). La «libertà di spirito» è centrale nella storia del disciplinamento e della direzione spirituale. In particolare si riallaccia alle problematiche legate alla progressiva clericalizzazione della direzione stessa e alla marginalizzazione dell'elemento femminile e carismatico (Cfr. A. Prosperi, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and men in spiritual culture*, E. Schutte van Kessel (ed.), 's Gravenhage, 1986, pp. 71-90), che successivamente venne però ripreso ed accettato all'interno di un quadro relazionale ben definito di direzione spirituale (Cfr. M. Rosa, *Mistica visionaria e 'regolata divozione'*, in Id., *Settecento religioso*, cit., pp. 47-74). La «libertà di spirito» si configurò sempre più come strettamente connessa al discernimento (o *discretio*) dei desideri del cuore e quindi associata alla pratica e all'agire cristiano nella realtà. In generale sul tema della libertà di spirito si può fare riferimento a G. Mongini, *Dall'obbedienza alla libertà di spirito*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, cit., pp. 105-59; A. Biondi, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali*, 4, C. Vivanti (a cura di), Torino, 1981, pp. 253-302.

⁴⁴ Lettera del 19 luglio 1793 (223).

⁴⁵ Lettera senza data (2).

⁴⁶ Lettera del 15 gennaio 1794 (5).

sono come i fiori di primavera sulle piante. E perché la natura fa spuntar dalle piante i fiori, se non per convertirgli in frutti?»⁴⁷. La Trotti Durini deve comprendere che la miseria umana rispetto alla misericordia divina «è come una scintilla di fuoco rispetto all'Oceano. Se una scintilla di fuoco cade nell'Oceano, non si perde, non vi si spegne affatto?»⁴⁸.

Inoltre gli «scrupoli» sono associati alla tristezza, alla malinconia, alla noia e alla «neghittosità»⁴⁹. Fontana, distinguendo tra uomo esteriore e uomo interiore, evidenzia che la contessa deve provare una «tristezza spirituale» per il peccato commesso dall'uomo esteriore. Invece l'uomo interiore, certo della salvezza, non può che rallegrarsi e gioire. È pericoloso che la donna si abbandoni alla mestizia poiché essa porta all'accidia e tiene «l'anima nell'irrisolutezza, nella diffidenza, nella negligenza, e nell'abbattimento»⁵⁰. La malinconia non è soltanto causa del male morale, ma una conseguenza dell'abbracciare la cultura contemporanea e le scelte dei «seguaci del DemONIO»⁵¹. Fontana dà alla nobile dei consigli: evitando di cadere nel determinismo materialista della cultura illuminista e identificando il problema della malinconia come spirituale, propone alla donna di premunirsi di pazienza e di non assecondare i movimenti di questo cattivo sentimento⁵². Oppure la fedele può offrire la tristezza in penitenza a Dio, senza esternarla agli uomini, come fa Gesù Cristo nell'Orto degli Ulivi. Nel quotidiano possono essere utili la «conversazione con persone di temperamento allegro e di costumi irreprensibili»⁵³ e la lettura. Consiglia di leggere i capitoli della *Filotea* su tale malattia e i testi di Seneca dedicati all'amicizia e

⁴⁷ Lettera del 14 giugno 1793 (3).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, sociabilità nell'Occidente moderno*, Bologna, 1999. In quest'opera è proposta una riflessione che pone il problema della melanconia all'interno della questione del disciplinamento sociale e religioso. Si riprende in particolare il tema della relazione melanconia-disordine umorale-*facultates-virtus-mos*. Sulle problematiche proprie della «melanconia religiosa» e sui trattamenti prescritti nel confessionale e dalla medicina è interessante lo scritto E. Saurer, *Melanconia religiosa*, in Id., *Melanconia e risveglio*, A. Arru S. Boesch Gajano (a cura di), Roma, 2013, pp. 31-55. Alle pp. 36-37 l'autrice evidenzia che i teologi cattolici pur individuando tale stato, non utilizzarono i termini «melanconia religiosa», per evitare che la pratica religiosa disciplinata cadesse in discredito. Per essi la causa principale delle «angosce della coscienza» (gli «scrupoli») era una «costituzione corporea malinconica, incline per natura al timore e al dubbio». Sulla melanconia, tema storiografico di primaria importanza, vi sono molti scritti utili ad ampliare l'orizzonte culturale della nobildonna milanese e del barnabita. Tuttavia non possono essere tutti citati in questa sede. Indico soltanto: R. Klibansky E. Panofsky F. Saxl, *Saturno e la Melanconia. Studi sulla storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, 2002³, *The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, J. Radden (ed.), Oxford, 2000 e M. Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, 2004.

⁵⁰ La melanconia nel pensiero cristiano è associata all'accidia: A. Del Castello, *Accidia e Melanconia. Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'Antico Testamento a Tommaso d'Aquino*, Milano, 2010. Simonazzi, *La malattia inglese*, pp. 35-51.

⁵¹ Lettera del 1° luglio 1798 (139). Cfr. C. Lawlor, *Fashionable Melancholy*, in A. Ingram S. Sim C. Lawlor R. Terry J. Baker L. Wetherall-Dickson, *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century*, London-New York, 2011, pp. 25-53 e M. Riva, *Saturno e le Grazie. Melanconici e ipocondriaci nella letteratura italiana del Settecento*, Palermo, 1992. In quanto legata al genio e alla maggiore «sensibilità» individuale, la malinconia poteva essere adottata come atteggiamento alla «moda» ed elemento distintivo nella società del tempo: fatto grave e contrario alla morale cristiana secondo la riflessione di Fontana.

⁵² Lettera del 1° luglio 1798 (139): «la disciplina dell'obbedienza» è l'unico strumento a poter fermare le cattive passioni.

⁵³ *Ibidem*.

alla tristezza, in modo tale da impraticarsi nel linguaggio della «tranquilla ragione»⁵⁴ (un «lume partecipato dalla divina chiarezza datoci per nostra guida nelle perplessità e nei cimenti di nostra misera vita»⁵⁵). La melanconia non ha però sempre una connotazione negativa: quando, ad esempio, la Trotti Durini descrive la disperazione che prova per le difficoltà della Chiesa, il barnabita risponde che è un sentimento virtuoso sia perché si patisce con la madre (la Chiesa), sia per l'onore che si dà allo sposo di lei, Gesù Cristo. Questa è una tristezza secondo Dio «che ci meriterà le celesti consolazioni»⁵⁶.

Alla melanconia si lega la fantasia, la quale non fa altro che «imbrogliare e intorbidire» e quindi è nemica della ragione che invece ha per oggetto la verità: «non è la sola Religione ma anche la vera Filosofia, [...], che ci comanda di far tacere l'immaginazione, quando vogliamo trovare la verità»⁵⁷. La fantasia è alleata dell'ozio che fa ricadere la Trotti Durini nei torbidi e tristi pensieri che possono portare a un completo sviamento della persona stessa⁵⁸, assoggettandone completamente la libertà⁵⁹ e destinandola alla dannazione eterna⁶⁰. Purtroppo non esistono dei rimedi contro l'immaginazione perché «è una facoltà dipendente dall'organizzazione fisica, e questa non può cangiarsi a nostro piacimento. Ma stà alla ragione a non secondarla»⁶¹.

La “meccanica psicologica” rivela il vero problema della vita spirituale della Trotti Durini: gli «scrupoli». Utilizzando la metafora sanitaria proposta da Fontana, si può affermare che dopo aver dato spazio alla dimensione “diagnostica” dell'epistolario, giunge il momento di indicare la cura che il barnabita propone per la crisi spirituale della donna e gli strumenti che le suggerisce per decodificare la realtà circostante secondo un'ottica specifica, quella della contrapposizione attiva all'illuminismo.

Gli strumenti e i principi della guarigione: il salesianesimo

⁵⁴ Lettera del 26 luglio 1793 (224) e lettera del 30 agosto 1799 (53). Cfr. *Seneca e i cristiani*, A. P. Martina (a cura di), Milano, 2001.

⁵⁵ Lettera senza data (79).

⁵⁶ Lettera senza data (213).

⁵⁷ Lettera del 19 luglio 1793 (223).

⁵⁸ Lettera senza data (14).

⁵⁹ Nella lettera senza data (19), Fontana fa riferimento alla fantasia che è diventata per la Trotti Durini «tiranna».

⁶⁰ Lettera del 9 settembre 1794 (22): «escludere ogni altra intenzione, disprezzare i movimenti contrari dell'amor proprio e i dubbi della fantasia, e le sottigliezze del nostro spirito. Altrimenti correremo pericolo di venir meno nella via della salute o per noia o per isterichezza o per diffidenza».

⁶¹ Lettera senza data (105). Cfr. E. Brambilla, *Felicità e infelicità delle donne nel Settecento: sensibilità, malattie nervose e passioni*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, A. M. Rao (a cura di), Roma, 2012, pp. 101-132. La critica alla fantasia si inserisce anche nel grande dibattito settecentesco contro le mistiche, le visionarie e la pietà barocca: Cfr. M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo barocca all'apostolato sociale*, in *Donne e fede*, cit., pp. 327-373.

Per Fontana la medicina fondamentale che Carolina Trotti Durini deve assumere per guarire dalla sua malattia spirituale è l'umanesimo devoto di Francesco di Sales⁶². Non a caso, pur essendo citati nell'epistolario diversi santi e molti Padri e Dottori della Chiesa, le indicazioni del santo savoiano sono continuamente riprese. Il perché di tale centralità è stato spiegato da Paola Vismara nel suo saggio *Settecento religioso milanese: un "secolo salesiano"*⁶³, dove, tra le caratteristiche del Settecento religioso lombardo, pone l'affermarsi del salesianesimo, proposto dagli oblato e dai barnabiti, i principali propugnatori delle pratiche indicate dall'autore della *Filotea*.

Il sodalizio tra l'ordine barnabite e il santo savoiano si sviluppò molto presto. I primi contatti si ebbero nel 1613, durante il viaggio da Annecy a Milano, compiuto da Francesco di Sales per adorare le spoglie di San Carlo, al fine di sciogliere un voto fatto per impetrare la guarigione della marchesa di Chantal e per porre sotto la protezione del Santo il suo ministero pastorale. Da questi primi incontri nacque una collaborazione che portò Francesco di Sales ad essere il fautore della diffusione dei barnabiti in Savoia e in Francia, prodigandosi a Parigi, nel 1618, per far ottenere ai Chierici Regolari di San Paolo, una patente che permettesse loro di aprire collegi in tutto il Regno⁶⁴. Memori di questo legame, furono i barnabiti ad essere i principali sostenitori per la sua canonizzazione (1665) e per la sua nomina a dottore della Chiesa (1877). Così come, nel 1716, il capitolo generale dell'ordine, lo nominò patrono secondario, insieme a San Carlo⁶⁵.

La collaborazione si tradusse dunque in una «convergenza spirituale»⁶⁶: la spiritualità salesiana si «inserì nella "fisionomia" dell'istituto, non come un elemento estraneo, aggiunto e

⁶² Non indico una bibliografia su Francesco di Sales e sul salesianesimo. Faccio riferimento alla voce *François de Sales*, di Pierre Serouet in *Dictionnaire de spiritualité*, t. V, Paris, 1964, coll. 1057-1097. Sulle relazioni tra Francesco di Sales e i barnabiti: *S. Francesco di Sales e i Barnabiti nel terzo centenario della morte del santo (1622-1922)*, Milano, 1922. Cfr. M. Regazzoni, *La fisionomia culturale e spirituale dei Barnabiti e l'influsso storico della persona e opera di San Francesco di Sales. Una collaborazione apostolica e un'amicizia spirituale. Pars dissertationis ad lauream in Instituto Spiritualitatis Pontificae Facultatis Theologicae Teresianum*, Romae, 1997, p. 416, dove l'umanesimo devoto salesiano è definito: «fiducia manifestata nei confronti dell'uomo mirabilmente creato e ancor più mirabilmente ricreato [...] per il corredo di tante doti di natura e di grazia che (Dio) gli ha concesso».

⁶³ P. Vismara, *Settecento religioso milanese: un "secolo salesiano"*, in *Lombardia monastica e religiosa*, G.G. Merlo (a cura di), Milano, 2001, pp. 485-529. Su questo tema si vedano inoltre: M. Marcocchi, *Le radici spirituali*, in *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, E. Bressan (a cura di), Milano, 1990, pp. 85-96 e *Indirizzi di spiritualità ed esigenze educative nella società post-rivoluzionaria dell'Italia Settentrionale*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione ed Unificazione*, L. Pazzaglia (a cura di), Brescia, 1994, pp. 83-122.

⁶⁴ Sulla storia dei barnabiti in Savoia cfr. P. Guichonnet, *Pour une histoire des barnabites en Savoie*, in *Revue Savoisiennne*, 127 (1987), pp. 94-95 e M. Rebut, *Le Collège Chappuisien*, in *Revue Savoisiennne*, 103 (1963), pp. 82-108 e Id, *Les barnabites au Collège Chappuisien*, in *Revue Savoisiennne*, 104 (1964), pp. 76-103 e Id, *Le Collège Chappuisien au XVIII^{ème} siècle*, in *Revue Savoisiennne*, 105 (1965), pp. 164-187.

⁶⁵ Per le notizie qui date in breve si leggano: A. M. Gentile, *I Barnabiti*, Roma, 2012, pp. 176- 182. Cfr. I. Pica, *Francesco di Sales e i Barnabiti*, Roma, 1913 e L. Manzini, *Francesco di Sales e i Barnabiti*, Milano, 1922. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel 1600*, Roma, 1922 (dove Francesco di Sales è citato più volte). Molto interessante è anche lo scritto di M. Regazzoni, *Presenza dei barnabiti in Savoia al tempo di Francesco di Sales*, in *Barnabiti Studi*, 15 (1998), pp. 213-335.

⁶⁶ M. Regazzoni, *La fisionomia culturale e spirituale dei Barnabiti*, cit., p. 307: l'autore evidenzia che, dall'analisi dei volumi di Boffito sugli autori barnabiti, soltanto una decina di opere sono effettivamente dedicate al santo savoiano, mentre l'influenza della sua spiritualità è estremamente più ampia.

adattato, ma come “tratto singolare e armonico”» di una spiritualità barnabítica ulteriormente rafforzata e approfondita da questo incontro⁶⁷.

Quali furono gli apporti effettivi del salesianesimo alla spiritualità barnabítica? Il cuore della spiritualità salesiana è l'umanesimo devoto, una chiamata alla “santità universale”⁶⁸, che riconosce la singolarità e la specificità della «vocazione» di ogni essere umano e che, di conseguenza, identifica diverse vie di perfezione attraverso le quali l'Uomo è invitato non soltanto a ricercare la propria salvezza, ma a vivere una «vita devota». La vera devozione è una «generale inclinazione e prontezza dello spirito a fare quello che è gradito a Dio»⁶⁹; essa è «la fiamma che rende la carità pronta, attiva e diligente, non solo nell'osservanza dei comandamenti di Dio, ma nell'esercizio altresì de' consigli e delle ispirazioni celesti»⁷⁰. La devozione, di conseguenza, non è un qualcosa di contemplativo, ma è attiva, poiché permette di accrescere la carità e le virtù sorelle (umiltà, semplicità, e dolcezza), le quali devono essere esercitate «con dinamismo [...] e in armonia con gli altri doveri del proprio stato». Essa, quindi, ricerca lo sviluppo delle altre virtù sociali (pazienza, sopportazione, affabilità e cortesia, dolcezza di cuore e tolleranza)⁷¹ e in particolare della «discrezione». Per comprendere cosa Francesco di Sales intenda con questo termine, si può fare riferimento a quanto da lui scritto a Giovanna Francesca Chantal⁷²: «la discrezione è una virtù, senza la quale, al dire di S. Antonio, veruna virtù è virtù, neanche la divozione»⁷³, dunque la discrezione è il fondamento e il veicolo primo di tutte le virtù, perché senza di essa non c'è equilibrio e senza tale equilibrio le virtù stesse si trasformano in vizi⁷⁴. La discrezione, in particolare, propone una pratica ascetica in senso positivo, che «più che a temere i vizi e le cattive inclinazioni» privilegia «l'amore per le virtù e per le buone opere»⁷⁵, in cui la stessa orazione divina

⁶⁷ Ivi, p. 418.

⁶⁸ M. Marcochi, *Fermenti di spiritualità*, cit., p. 18. La santità è detta «universale» perché tutti i cristiani sono chiamati ad essa, indipendentemente dalla propria condizione sociale. Essa si realizza nell'assolvere i «doveri del proprio “stato”, cioè non compiendo grandi gesti o azioni eroiche (se non si è chiamati ad essi), ma santificando il proprio vissuto quotidiano attraverso l'esercizio delle “piccole virtù”». Su questi temi: A. Prandi, *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, 1966, pp. 10-34 e Id, *Spiritualità e sensibilità*, in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, t.1, Firenze, 1967, pp. 89-92.

⁶⁹ Ivi p. 416. È una sorta di «agilità e vivacità spirituale», Francesco di Sales, *La Filotea o sia l'introduzione alla vita devota*, Venezia, 1786, pp. 3-4

⁷⁰ Ivi pp. 4-5.

⁷¹ M. Regazzoni, *La fisionomia culturale e spirituale dei Barnabiti*, cit., p. 416. P. Vismara, *L'eredità del Settecento. Religione e spiritualità*, cit., pp. 33-34: l'autrice evidenzia come nella Chiesa Ottocentesca, sulla scia della tradizione moderna «è sentito e vissuto in modo radicale [...] che l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono indissolubilmente intrecciati. L'amore di Dio che prescinde dall'amore del prossimo è un amore monco».

⁷² Su Giovanna Francesca di Chantal e sulle visitandine la bibliografia è sterminata. Rinvio soltanto a Françoise-Madeleine De Chaugy, *Giovanna Francesca di Chantal*, Milano, 2010, per una breve ma esaustiva conoscenza della biografia.

⁷³ *Lettere spirituali di S. Francesco di Sales*, Napoli, 1834, p. 239.

⁷⁴ Cfr. Francesco di Sales, *Trattenimenti spirituali*, Milano, 2000, p. 106 (Roma, 1652¹).

⁷⁵ M. Regazzoni, *La fisionomia culturale e spirituale dei Barnabiti*, cit., p. 416.

è una conversazione amichevole con Dio, un esporre l'intelletto alla divina chiarezza della luce e la volontà al «calor del celeste amore»⁷⁶.

Bisogna sottolineare che il salesianesimo di Fontana è espressione di una tendenza che nell'ordine barnabite aveva la sua massima diffusione nell'area lombarda con tre personaggi di primo piano: lo stesso Fontana, Carlo Giuseppe Quadrupani e Felice de Vecchi (che, come si è evidenziato in precedenza, erano stati proposti dallo stesso Fontana alla Trotti Durini come possibili direttori spirituali). Quadrupani dopo aver riscosso grande successo in tutta la Penisola predicando in diversi contesti (esercizi spirituali, quaresimali, missioni popolari), dal 1780 al 1785 fu prima superiore di Sant'Alessandro a Milano e, successivamente –tra 1791 e 1794–, fu consultore e proposito generale di Lombardia. Dall'attività da lui svolta nacquero due importanti volumi *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime* e *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente*⁷⁷, dove si riscontrano moltissime consonanze e rimandi con le indicazioni di Fontana. Le riflessioni di Quadrupani ruotano intorno al tema della perfezione. La santità deve essere costruita giorno per giorno, attraverso l'esercizio delle piccole virtù, cioè «nel fare le cose comuni e giornalieri». L'orazione è sì importante, ma non deve togliere spazio ai doveri giornalieri, anzi all'opposto il santificare l'ordinario diviene esso stesso una forma d'orazione⁷⁸, così come le mortificazioni utili, sono solo interiori, perché disciplinano le passioni, le radici del peccato. In questa prospettiva Quadrupani come altri autori che si ispirano all'umanesimo devoto sottolineano l'importanza della tranquillità dell'anima e della pace. Queste si possono raggiungere tramite le frequenti comunioni e confessioni (polemica con i giansenisti) e con l'accrescere la propria predisposizione nell'amare il prossimo⁷⁹.

Fontana conobbe di persona Quadrupani e lo apprezzò moltissimo⁸⁰. A questo proposito sono interessanti due lettere, una del 27 agosto 1802 e l'altra del 2 giugno 1807. Nella prima

⁷⁶ Francesco di Sales, *La Filotea*, cit., p. 73.

⁷⁷ C. G. Quadrupani, *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime*, Torino-Milano, 1795 (si è utilizzata quella di Milano, 1808) e Id., *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente*, Milano, 1807 (si è utilizzata quella di Bergamo del 1845). Della prima opera si deve evidenziare che sono state riscontrate più di sessanta edizioni. La trentesima risulta essere particolarmente importante per una profonda revisione (si tratta comunque di un centone di massime barnabite rielaborate e organizzate con ordine e armonia). Entrambe le opere ebbero numerose edizioni in lingue straniere.

⁷⁸ Su questo punto non c'è piena assonanza con Fontana. Entrambi i barnabiti ritengono che si debba vivere nel mondo e santificarlo nel quotidiano, ma sulla preghiera vi è una piccola sfumatura. I due sono d'accordo nell'affermare che l'orazione, se estrania la persona dal proprio contesto, è negativa. Diverso è invece il modo in cui deve essere vissuta la preghiera nel quotidiano: per Fontana si devono ripetere massime, giaculatorie e orazioni mentali (lo si vedrà meglio in riferimento alla questione del teatro cfr *infra* pp. 72-73), per Quadrupani invece l'orazione così vissuta sembra comunque eccessiva ed estraniante dai propri doveri (G. Quadrupani, *Documenti per istruzione*, cit., p. 119).

⁷⁹ Anche in questo caso vi è una piccola sfumatura tra Fontana e Quadrupani. Mentre il secondo equipara carità e amore per il prossimo, in Fontana non si trova questa perfetta equiparazione, essendo l'amore per il prossimo la manifestazione di una forma di carità, che, però, è innanzitutto un dono divino.

⁸⁰ A questo proposito ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Roma, 22 luglio 1807: Quadrupani è definito come «amico carissimo e pregiatissimo».

Fontana riporta a Quadrupani i complimenti di mons. Toso segretario delle lettere *Datarie*, sottolineando come nello stesso tempo da alcuni «amici [fu] fatta qui un'assai decente ristampa dei suoi *Documenti*»⁸¹. Nella seconda Fontana richiedeva a nome di p. Scati alcune copie «della bella edizione milanese dei *Documenti* del p. Quadrupani»⁸². Se Fontana non avesse approvato la circolazione di queste opere, non avrebbe inviato il messaggio, tanto più che nel giugno 1807 era già generale del suo ordine e quindi in grado d'influire sulla spiritualità del medesimo.

Nello stesso periodo di Fontana e Quadrupani, risiedeva a Milano un altro importante diffusore delle pratiche salesiane: Felice de' Vecchi. Fontana e De Vecchi si conobbero (è dimostrato da molte missive⁸³) non soltanto per la prossimità geografica, ma anche per la comune sensibilità spirituale, riscontrabile, ad esempio, nel documento elaborato per dirigere l'operato e la vita spirituale della *Pia Unione di carità e beneficenza*⁸⁴.

Dunque concretamente Fontana ripropone una proposta spirituale condivisa all'interno dell'ordine in Milano. A tal proposito è interessante la lettera che Fontana scrisse alla Trotti Durini il 9 dicembre 1793. L'epistola pone al centro la riflessione sulla vera devozione, quella insegnata dai santi e dai dottori della Chiesa. L'obiettivo della devozione è la perfezione, «fiore della carità», che si raggiunge facendo «non solo le cose di precetto ma anche di consiglio, con prontezza e facilità». La donna, inoltre, deve seguire le indicazioni di Sant'Agostino nel rifuggire sia le *illicitae delectationes*, sia le *licitae delectationes* cioè i piaceri «leciti, che al più giungono a peccato veniale [...] *praeter caritatem* ma non già *contra caritatem*»⁸⁵.

La nobildonna deve essere risoluta nel contrapporsi anche a una certa cultura religiosa del suo tempo. Il barnabita infatti sottolinea come non si sia «mai sottilizzato tanto, quanto in questo secolo e non v'è forse stata mai meno di pietà che in questo secolo. Non si fa che accrescere e

⁸¹ ASBM, MS 204, Lettera di Fontana a Mantegazza, Roma, 27 agosto 1802.

⁸² ASBM, MS 207, Lettera di Fontana a Mantegazza, Roma, 2 giugno 1807. In un'altra epistola, (ASBM, MS 207, lettera di Fontana a Mantegazza, Roma, 24 ottobre 1807) Fontana afferma di ricevere «con piacere l'opera postuma della buona memoria del p. Quadrupani». Questa vicinanza di Fontana a Quadrupani fu utilizzata anche successivamente in chiave erudita. Cfr. T. M. Abbiati, *Gli scritti del Quadrupani e il Cardinale Luigi Fontana*, in *Pagine di cultura*, II (1935), pp. 194-197.

⁸³ Fontana nel carteggio conservato nell'ASBM più volte richiama questa figura, dimostrando di seguire con interesse la sua attività. Ad esempio nella lettera del conte Batta Corniani, inviata da Brescia il 9 marzo 1801 (ASBM, MS 203), scrive che «il degnissimo P. De Vecchi m'incombe di presentarle gli ossequi suoi più cordiali. Egli va a riportare un copios.^{mo} frutto dalle apostoliche sue fatiche. Tutta la città accorre alle sue prediche! Egli non solo piace ma persuade, anzi penetra. Io poi nell'ascoltarlo quotidianamente procuro a me stesso non solo uno spirituale vantaggio ma anche un dolce trattenimento». Sullo stesso tono un'altra lettera datata 21 gennaio 1803 (ASBM, MS 204, Fontana a Mantegazza, Milano, 21 gennaio 1803).

⁸⁴ Cfr *infra* pp. 90-97.

⁸⁵ Lettera del 9 dicembre 1793 (226). Cfr. François de Sales, *Introduzione alla vita devota*, Roma 2009, 32-35 (1608¹): «La vera e viva devozione [...] non è altro che un vero amore di Dio (*che*) si chiama carità, in quanto ci dà la forza per agire bene; quando poi è giunto ad un tale livello di perfezione, per cui non soltanto ci dà la forza per agire bene, ma ci spinge ad operare con cura, spesso e con prontezza, allora si chiama devozione. [...]. La devozione è la regina delle virtù, perché è la perfezione della carità».

censurare la faticissima semplicità degli antichi Scrittori di Ascetica»⁸⁶. Fontana si chiede retoricamente se questi uomini, che vissero prima della produzione di libri «moderni», avessero una fede meno pura e peggiore rispetto a quella del suo tempo, quando si sono prodotti libri «moderni che hanno voluto introdurre, essi dicono, un linguaggio più esatto e una divozione meno materiale?»⁸⁷. La risposta non può che essere negativa. Il Settecento è un «secolo poco versato nella scienza de' santi! [...] Ha voluto rendere più pura la pietà e l'ha inaridita, l'ha voluta maggiormente illuminata e l'ha spenta. Ha perso sentimento di devozione e ne ha tratti pochi lumi»⁸⁸. Così le anime umili e semplici continuano a santificarsi e a perfezionarsi con pratiche approvate dalla Chiesa, che è sempre assistita dallo Spirito Santo e per questo è immutabile nei suoi giudizi, mentre i più sapienti sono sviati da teorie e pratiche umane⁸⁹. La Chiesa «non va dietro a queste vicende d'opinione che ora si vanno cambiando [...] come le mode»⁹⁰. In quest'ottica di ripresa e riaffermazione del valore delle pratiche popolari si può comprendere la ragione per cui Fontana proponga alla donna la ripetizione di alcune giaculatorie (ad esempio *credo, Domine* oppure *fiat voluntas tua*), la devozione a Maria⁹¹, all'Angelo Custode⁹², a san Carlo⁹³ o il culto delle reliquie,

⁸⁶ Lettera del 9 dicembre 1793 (226).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*. Sul giudizio dato dai religiosi su questo secolo: P. Vismara, *L'eredità del Settecento*, cit., p. 29 e Ead, *Cattolicesimi. Itinerari Sei-Settecenteschi*, Milano, 2002, pp. 131-158.

⁸⁹ La contrapposizione tra libri di pietà moderni e antichi richiama il confronto tra Aufklärung cattolica e pratica devozionale barocca, nonché la preferenza di Fontana per quest'ultima, sebbene in forma moderata, regolata e soprattutto anticarismatica (con «carisma» qui si intende quell'insieme di pratiche comprese nell'espressione «devozioni straordinarie»: Cfr. M. de Certeau, *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Paris, 1964, pp. 267-291). In generale il tema della contrapposizione tra la religiosità cittadina e la pietà delle campagne viene ripreso in P. Vismara, *Il volto religioso di Milano*, cit., pp. 136-155. Sul tema dell' *Aufklärung* cattolica: B. Plongeron, *Débats et combats autour d'une «Aufklärung catholique» dans l'Europe du XVIII^e siècle*, in *Bulletin d'histoire moderne et contemporaine*, 13 (1982), pp. 75-119; Id., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in *Il pensiero politico*, 3 (1970), pp. 30-58; Id., *Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 16 (1969), pp. 557-605; M. Rosa, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, M. Rosa (a cura di), Roma 1981, pp.1-47; D. Menozzi, *Aufklärung delle Chiese cristiane e chrétiens éclairés. In margine ai lavori della terza sessione del Congresso C.I.H.E.C. di Varsavia*, in *Critica Storica*, 16 (1979), pp.150-61; E. Passerin d'Entrèves, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e Stati assoluti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 14 (1978), pp. 58-67.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ La devozione a Maria proposta da Fontana può essere letta sia come un richiamo tradizionale a una devozione «femminile» offerta a una donna, ma può anche avere una connotazione politica. Richiamarsi al culto mariano in questa fase significava infatti contrapporsi ad una corrente teologica, sposata dai giansenisti, che avevano visto in essa un motivo d'imbarazzo (M. P. Carol, *Madonnas that Maim. Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century*, Baltimore, 1992 e H. Gross, *Rome in the Age of Enlightenment. The post-tridentine syndrome and the ancien Regime*, Cambridge, 1990). Il culto mariano è diffuso in tutti gli strati della popolazione e nello stesso tempo è un culto «resistente» (sia contro il riformismo ecclesiastico, sia contro i giansenisti: M. Rosa, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in *Chiesa italiana e rivoluzione francese*, D. Menozzi (a cura di), Bologna, 1990, pp. 17-45 e G. Turi, «Viva Maria!»: *la reazione alle riforme leopoldine, 1790-1799*, Firenze, 1969. Il culto mariano ebbe un ruolo anche nelle insorgenze antinapoleoniche: cfr. M. Broers, *The Politics of Religions in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1814*, London-New York, 2002, pp. 54-66.

⁹² B. Dompnier, *L'Angelo custode nella letteratura di devozione*, Roma, 2013, pp. 207-218.

⁹³ Lettera del 20 luglio 1794 (15).

come ad esempio, quello della coperta che il vescovo barnabita Bascapè mise sulle gambe di un Carlo Borromeo infermo e che ne favorì miracolosamente la guarigione⁹⁴.

Inoltre Fontana propone che la nobildonna mediti sulla riproduzione di un'icona di Gesù Bambino «con i simboli della sua Salute»⁹⁵. In particolare la visione della culla, che è «la cattedra di Gesù bambino», permetterà di avere chiaro immediatamente agli occhi ciò che nel Vangelo «non si può vedere se non successivamente»⁹⁶. In generale il culto di Gesù Bambino è la testimonianza di un riorientamento nel '700 della devozione femminile e del processo di femminilizzazione del culto cattolico, quando si passò dalle immagini barocche raffiguranti le estasi e le penitenze a «modelli religiosi (*che*) offrivano espressioni moderate di devozione e di comportamento virtuoso tipicamente assegnate al femminile nel mondo sociale»⁹⁷, principi che si sposavano perfettamente con l'orientamento spirituale del barnabita.

Sul medesimo principio di promozione delle pratiche devozionali tradizionali si colloca la devozione a san Giuseppe⁹⁸. Pur non venendo citato nelle lettere di Carolina Trotti Durini sappiamo che Fontana era particolarmente devoto a questo santo. Nelle *Operette Divote*, scritte nel periodo della sua prigionia, è raccolto un *Triduo in apparecchio alla festa di s. Giuseppe*⁹⁹, dove la figura del santo è associata all'esercizio delle tre virtù teologali, di cui lui fu un modello. Nella devozione è citato anche François de Sales¹⁰⁰ con riferimento ai suoi *Vrais Entretiens spirituels*¹⁰¹. Perché non viene proposta tale devozione alla contessa Trotti Durini se anche Francesco di Sales ne fu un grande propugnatore? La risposta si può trovare nelle stesse *Entretiens*. La III *Entretien*¹⁰² è intitolata *De la Fermeté* e ha un sottotitolo che ben sintetizza il contenuto proprio di questa predica: *Sur la fuite de Notre Seigneur en Egypte où il est traité de la fermeté que nous devons avoir parmi les accidents du monde*. In questa riflessione la figura di san Giuseppe viene delineata attraverso alcune caratteristiche che saranno riprese successivamente nella XIX *Entretien* intitolata *Sur les*

⁹⁴ Lettera senza data (138).

⁹⁵ Lettera senza data (73).

⁹⁶ K. E. Barzman, *Immagini sacre e vita religiosa delle donne (1650-1850)*, in *Donne e fede*, cit., pp. 419-440.

⁹⁷ Ivi p. 428. In generale sul culto di Gesù Bambino: M. Dolz, *Il Dio bambino: la devozione a Gesù Bambino dai Vangeli dell'Infanzia a Edith Stein*, Milano, 2001.

⁹⁸ Per una bibliografia approfondita di questi aspetti rinvio a: P. Lucot, *Saint Joseph. Étude historique sur son culte*, Paris, 1875; A. Dodoni, *Per la storia della devozione a san Giuseppe: indicazioni di metodo e linee di ricerca*, in *Annali di scienze religiose*, I (1996), pp. 321-342. È inoltre interessante la voce A. Michel, *Joseph (saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 8, Paris, 1924, coll. 1510-1521. Sulle dinamiche iniziali di questa devozione: P. Payan, *Ridicule? L'Imagine ambiguë de Saint Joseph à la fin du Moyen Âge*, in *Médiévales*, 39 (2000), pp. 96-111 (dove, analizzando le fonti anche iconografiche, si dimostra come agli inizi della diffusione della devozione di san Giuseppe vi era un'ampia rappresentazione del santo in una luce non molto favorevole, molto umana e prossima al vissuto dei fedeli, soprattutto delle classi meno abbienti). Per delle specifiche indicazioni bibliografiche: R. Gauthier, *Bibliographie sur saint Joseph et la Sainte Famille*, Montréal, 1999.

⁹⁹ F. Fontana, *Operette Divote*, cit., pp. 131-141.

¹⁰⁰ Ivi p. 137.

¹⁰¹ Lette da me nell'edizione di Tournai, 1844.

¹⁰² Ivi pp. 33-54.

vertus de Saint Joseph. L'immagine che guida l'intero scritto è quella della palma («prince et roi des arbres»¹⁰³). Come nelle piante di palma ci sono i maschi e le femmine e la pianta femminile non produce frutto se non vi è presente il maschio, il quale però non ha con essa alcun rapporto, così san Giuseppe «fut comme un palmier, lequel ne portant point de fruit n'est pas infructueux»¹⁰⁴. Questa virtù verginea non corrisponde però alla sterilità: egli protegge Maria, evitando la diffusione «de toutes sortes de calomnies et de censures»¹⁰⁵; egli instaura con la sua sposa un rapporto di reciproca crescita morale e spirituale: infatti come si possono porre due specchi l'uno di fronte l'altro e si potrà vedere che l'uno riflette perfettamente la luce del sole che successivamente si riverbera con altrettanta perfezione nell'altro specchio (che però non riceve direttamente la luce solare), così Giuseppe riflette perfettamente le virtù di Maria, che sono a loro volta un riverbero di quelle del Figlio incarnato, che risplende ancora attraverso Giuseppe e «la seule ombre du mariage»¹⁰⁶. Un secondo elemento preso in considerazione riguarda i fiori della palma. Essi sono rinchiusi «en bourses qui sont faites en forme de graines» e non si dischiudono se non con il sole più caldo (che è «il sole di Giustizia, cioè Cristo stesso»)¹⁰⁷. Essi rappresentano la profondissima umiltà dell'anima di san Giuseppe che è addirittura conosciuta soltanto da Dio. Infine è esaltata la costante crescita verso l'alto della palma, indipendentemente dai carichi che deve sopportare o la situazione in cui si trova. Questa immagine insieme a quella delle foglie che assomigliano a delle spade, rappresenta bene la forza, la costanza e la vigilanza di san Giuseppe che è perennemente giusto davanti a Dio perché «il avait toujours sa volonté soumise jointe et conforme à celle de Dieu»¹⁰⁸, forte e vigilante, perché con la sua umiltà e la sua sottomissione a Dio combatte contro i suoi due più grandi nemici «le diable et le monde»¹⁰⁹.

Dagli elementi esaltati da François de Sales nelle sue riflessioni si comprende la ragione della mancata proposta a Carolina Trotti Durini. Quella a San Giuseppe è innanzitutto una devozione maschile. In secondo luogo è una devozione che ha a che fare con la dimensione del sogno e della profezia (e questo non andava bene ad una donna che soffriva di scrupoli generati da un'eccessiva fantasia). In terzo luogo, pur rimandando al *menage* familiare, la devozione a san Giuseppe è soprattutto presentata come una devozione di carattere sacerdotale: non a caso si dice che egli riassume in sé la dignità di confessore e vescovo¹¹⁰. Dunque la devozione a san Giuseppe,

¹⁰³ Ivi p. 288.

¹⁰⁴ Ivi p. 289.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi p. 295.

¹⁰⁸ Ivi p. 302.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi p. 288. Su questo aspetto: B. Dompnier, *Les religieux et saint Joseph dans la France de la Première moitié du XVII^e siècle*, in *Cahiers du Centre d'histoire "Espaces et Cultures"*, 16 (2003), pp. 57-75.

pur essendo così prossima ai valori salesiani e alla Natività, non era adatta allo “stato” di Carolina Trotti Durini. Un altro aspetto da evidenziare è che François de Sales – e dunque la spiritualità salesiana a cui Fontana si richiama – pur riconoscendo il carattere “dolce” della morte di san Giuseppe, non presentava la devozione al santo come una devozione di «preparazione alla morte»¹¹¹. La buona morte è all’opposto il frutto dell’amore devoto¹¹².

Le virtù che Fontana propone, in continuità con quanto scritto precedentemente, sono l’umiltà, la semplicità, l’ubbidienza (contro la superbia, la morale libertina, la cultura illuminista e la «sofisticcheria» del tempo)¹¹³ e soprattutto quelle «piccole virtù»¹¹⁴, tramite le quali la nobile è chiamata a perfezionarsi nel quotidiano. Carolina Trotti Durini deve sapere che Dio non vuole da lei «né la ritiranza degli anacoreti, né lo zelo degli apostoli, né la attività dei pastori né lo spoglio dei religiosi. Di lei vole, io le ripeto, la pace domestica, la dolcezza verso i prossimi, l’umiltà riguardo a se stessa, la subordinazione del Marito e agli altri superiori, l’affabilità e discrezione colle persone di servizio e la carità verso tutti»¹¹⁵. La donna deve comprendere che le virtù da coltivare non sono per tutti le medesime, ma variano a seconda dello “stato” in cui si trova il fedele¹¹⁶.

Come moglie e donna dell’alta società deve possedere la virtù dell’eutrapelia

la buona grazia, la piacevolezza nella conversazione. E questa virtù, in chi [...] la esercita per fini che la carità prescrive, è sommamente meritoria; [...] il luogo singolarmente di esercitarla è la conversazione. Ella dunque dee prescrivere d’essere sempre allegra, e piacevole, e non per umore solamente, ma ben piuttosto e per compiacere il marito che lo desidera, per contribuire quant’è da lei, alla soavità e dolcezza della società o [...] in caso rendendosi amabile e piacevole di essere utile a quelli che conversano con lei, rendendo con questo mezzo più piacevoli, e perciò più utili i buoni consigli [...], o le correzioni che talvolta la prudente carità le prescriverà di fare, o finalmente per rendere agli altri amabile la divozione; perciocché non v’è

¹¹¹ Questa tipologia di rappresentazione è tipica delle confraternite, dove al di là di alcuni specifici elementi (virtù, prossimità a Gesù bambino, sopportazione paziente e sottomissione alla volontà divina) –tratti anche da una tradizione apocrifa- sono altri gli attributi che emergono (*buona morte* e soprattutto dal XVIII secolo nell’ambito lavorativo maschile, un rapporto quasi contrattuale della devozione). Cfr. B. Dompnier, *La dévotion à Saint Joseph au miroir des confréries (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, B. Dompnier e P. Vismara (a cura di), Rome, 2008, pp. 285-309.

¹¹² Francesco di Sales, *Timoteo, ossia Trattato dell’amor di Dio*, parte I, libro VII, cap. XIII, da me letto nell’edizione di Brescia del 1829 pp. 72-73. Questa differente connotazione è anche espressione di un’influenza della pietà illuminata, accettata come strumento di purificazione della devozione da tutti gli elementi apocrifi e superstiziosi.

¹¹³ Lettera senza data (2). Nella lettera del 9 dicembre 1793 (226): le donne, senza l’umiltà, «sono le più facili a incapricciarsi ne’ sofismi degli Eretici e degli Increduli contro i santissimi e sublimissimi misteri dell’unica divina Religione, tanto più che Egli, così come dimostrato dai discepoli scelti tra i pescatori, ama svelarsi ai semplici e a coloro che si fanno semplici in ossequio di lui, affinché la gloria sia sua».

¹¹⁴ Lettera del 13 settembre 1799 (71). Sulle piccole virtù: Vismara, *Settecento religioso milanese*, cit., p. 513.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Su questo aspetto Cfr. M. Marcocchi, *Modelli professionali e itinerari di perfezione nella trattatistica sugli “stati di vita”*, in *Lombardia borromaica - Lombardia spagnola 1554-1659*, P. Pissavino - G. Signorotto (a cura di), vol. II, Roma, 1995, pp. 845-893.

cosa che più faccia torto alla divozione stessa che il mal umore [...]. Noi dobbiamo far udire [...] che niente è più dolce della devozione, che non v'è allegrezza più pura, e più sincera di quella, che nasce dalla carità, e che si può essere divoto senz'essere selvatico, e melanconico. Ecco quali fini onesti e santi ella può prefiggersi per rendersi piacevole in conversazione e aver merito innanzi a Dio delle sue allegre maniere, de' suoi graziosi discorsi, de' suoi motti pronti e piacevoli. Il fine santifica tutto ciò che è indifferente.¹¹⁷

Anche l'amore coniugale, così come qualsiasi altro amore, deve essere buono e santo. Il marito però deve essere amato per Dio, perché «se non si ama la creatura per Iddio questo amore non si può dire cristiano»¹¹⁸. Se non è così l'amore ci «ruba una parte del cuore, che tutto dee esser per Dio, perché Iddio tutto lo vole per sé, e non può non volerlo perché tutto l'ha fatto per sé»¹¹⁹. La donna deve stare attenta alla sua natura perché «il desiderio di piacere è la passione dominante del suo sesso; onde è un istinto che il provvido Autor della Natura ha dato al sesso più debole; ma un istinto di cui la Donna abusando ha tratto l'uomo incauto e troppo compiacente nella gran voragine de' mali in cui la sua stirpe è immersa»¹²⁰. Un luogo in cui la nobildonna deve stare particolarmente attenta alla sua natura è il teatro, secondo un *topos* comune alla trattatistica morale del tempo¹²¹. La Trotti Durini è invitata a stare lontano da quella «Reggia del piacere, a quell'Emporio di peccati, a quella sede di Seduzioni»¹²², contraria al naturale contegno della nobile, alla sua «matronale dignità»¹²³. Naturalmente la donna deve rispondere ai doveri del suo «stato»: «Ella è in necessità di trattare il Mondo; [...] ella dee star nel Mondo, trattar col Mondo, intervenire entro i limiti della moderazione Cristiana anche agli spettacoli del Mondo»¹²⁴. Quindi, se deve andare a teatro, il suo

¹¹⁷ Lettera del 15 gennaio 1794 (5). È evidente qui il richiamo alle questioni già introdotte in precedenza sulla fantasia-melancolia: soltanto un animo sereno può esercitare questo tipo di virtù. Cfr. Lettera senza data (34).

¹¹⁸ Lettera del 15 ottobre 1794 (23). Cfr. Lettera senza data (37): «Ami dunque pure il marito, e l'ami svisceratamente, come fa, e teneramente, ma l'ami come la Chiesa ama il suo Sposo Cristo Gesù, l'ami d'un amor santo, d'un amor celeste, l'ami in Dio e per quel Dio, che è il primo, ed eterno Sposo dell'animo suo e consolandosi alla presenza dello Sposo terreno, in lui riguardi l'immagine dello Sposo celeste». Cfr. E. Saurer, *Donne e preti. Colloqui in confessionale agli inizi dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti*, L. Ferrante M. Palazzi G. Pomata (a cura di), Torino, 1988, pp. 253-281. Si legga anche: G. M. Viscardi, *Confessione: il tormento e l'estasi*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XXIV (1995), pp. 23-50.

¹¹⁹ Lettera del 15 gennaio 1794 (5).

¹²⁰ Lettera del 19 novembre 1793 (228). La riaffermazione dei valori femminili tradizionali non è tipica soltanto della cultura religiosa ma investe anche la riflessione illuminista. Cfr. D. Julia, *Les trois couleurs du tableau noir*, Paris, 1975, pp. 310-331, B. S. Anderson J. Zinsser *Le donne in Europa*, vol. III, Roma-Bari, 1993, pp. 165-170 e E. Brambilla, *Genere ed eguaglianza*, in *Illuminismo. Un vademecum*, G. Paganini E. Tortarolo (a cura di), Torino, 2008, 117-133.

¹²¹ A. Cottignoli, *Muratori, Manzoni e la moralità del teatro*, in Id, *Muratori Teorico*, Bologna, 1987, pp. 49-58.

¹²² Lettera del 19 novembre 1793 (228).

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Lettera del 15 gennaio 1794 (5).

cuore deve essere «come il nido degli Alcioni, che è da ogni parte circondato e percosso di flutti del mare, ma ha sempre l'apertura di sopra rivolta verso il Cielo»¹²⁵.

Nel quadro familiare anche la sottomissione alla suocera è una virtù¹²⁶. La Trotti Durini deve cercare di essere pacifica, cioè deve «cercar di far la pace fra gli altri ove è rotta o minaccia di rompersi. Iddio è Autor della pace ed è suo cooperatore chiunque s'affatica per mettere pace»¹²⁷. Per la donna è centrale anche la «vigilanza negli affari e sulle persone della famiglia»; nel contempo deve occuparsi dei suoi inferiori, quelli posti «al di lei servizio», dando tutto il necessario per la loro santificazione ed esigendo con carità, dolcezza, insistenza e sollecitudine «l'esecuzione dei loro obblighi generali del Cristiano»¹²⁸. Anche l'ira può diventare una virtù, qualora favorisca l'azione virtuosa e sia uno strumento di correzione¹²⁹.

Emerge la figura della donna come vera e propria evangelizzatrice domestica¹³⁰.

È allora evidente che la proposta di Fontana è “tradizionale”. Contro le innovazioni indicate dall'*Aufklärung* cattolica, egli riafferma la continuità della Tradizione, delle Sacre Scritture e delle opere dei «Maestri di Spirito» che sono stati canonizzati¹³¹.

Nutrita da queste letture, Carolina Trotti Durini è chiamata a occuparsi della pratica della carità, in quanto Gesù Cristo «comanda di amar Iddio, non di teologicamente saper cosa significa amor di Dio»¹³². Inoltre la nobildonna deve possedere il desiderio di emendarsi, di «perseverare e crescere nell'adempimento dei mezzi prescritti alla rinnovazione del suo spirito»¹³³, comprendendo

¹²⁵ Lettera senza data (40).

¹²⁶ Lettera del 29 novembre 1794 (24). Sul matrimonio nella concezione salesiana: R. Pillorget, *Le mariage chrétien selon Saint François de Sales*, in *L'univers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui*. Actes du colloque international de Metz (17-19 septembre 1992), H. Bordes J. Hennequin (textes réunis par), Paris, 1994, pp. 241-255.

¹²⁷ Lettera senza data (35). Non bisogna dimenticare che Carolina Trotti Durini è una nobile e quindi partecipa di uno specifico universo valoriale in cui l'onore costituisce ancora un valore fondante. In questo richiamo alla pace si ode quindi l'eco di tutta l'attività di disciplinamento svolta dalla Chiesa nell'ambito della gestione della conflittualità sociale e di ceto. Cfr. P. Broggio, *Linguaggio religioso e disciplinamento nobiliare. Il «modo di ridurre a pace le inimicizie private» nella trattatistica di età barocca*, in *Linguaggi del potere nell'età barocca: politica e religione*, F. Cantù (a cura di), Roma, 2009, pp. 275-317. Le donne avevano, fin dagli albori dell'età moderna, un particolare ruolo (svolto in maniera informale) di mediazione e di accordo: Cfr. L. Arcangeli, *Conflitti, paci, giustizia: feudatarie padane tra Quattro e Cinquecento*, in *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna*, P. Broggio M. P. Paoli (a cura di), Roma, 2011, pp. 41-73.

¹²⁸ *Ibidem*. Sulla vigilanza della donna negli affari familiari: G. Chaix, *De la piété à la Dévotion*, in *La religion de ma mère. Les Femmes et la transmission de la foi*, J. Delumeau (dir.), Paris, 1992, pp.157-172.

¹²⁹ Lettera senza data (173). Molto probabilmente la Trotti Durini nella sua lettera ha raccontato di essere stata oggetto di scherno. «In simil caso non solo è lecita qualche ingiuria di parole ma anche di fatto purchè non sia dopo per vendicarsi». Nella lettera Fontana cita gli esempi di Elia che uccide i cinquecento sacerdoti di Baal e quello di Eliseo che fa sbranare da un leone alcuni giovani che lo avevano deriso.

¹³⁰ Questa rappresentazione del ruolo femminile nel cattolicesimo della fine del Settecento e dell'inizio dell'Ottocento, in cui alla donna veniva attribuito uno specifico ruolo come evangelizzatrice domestica, trova poi la sua concretizzazione in tutta una serie di biografie devote, tipiche dell'editoria milanese di inizio Ottocento. Cfr. M. Marocchi *Fermenti di spiritualità in Lombardia*, cit., pp. 24-33.

¹³¹ Lettera del 9 dicembre 1793 (226).

¹³² *Ibidem*. Sulla “carità operativa” nella spiritualità settecentesca: P. Fragnelli, “Carità operativa” e cura d'anime nelle lettere di Giovanni Battista De Rossi, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 7 (1988), pp. 289-330.

¹³³ Lettera senza data (9).

che il rispondere equamente alla quantità di grazia ricevuta è uguale al seguire sempre le ispirazioni che servono anche ad atti non comandati¹³⁴.

Quello della grazia è un tema affrontato diverse volte. In un'epistola datata 25 settembre 1793, il barnabita sostiene che dalla devozione, senza la divina grazia, non possono nascere «pensieri degni della vita eterna»; la grazia è assolutamente necessaria e la sua esistenza è uno dei dogmi della religione cristiana. Tramite essa Iddio ispira il bene e aiuta a compierlo, in modo tale che nessuno si possa «gloriare» in alcun modo del bene compiuto, poiché non c'è alcun bene nell'Uomo e tutto è da lui ricevuto¹³⁵. L'esempio degli antichi filosofi pagani che, combattendo le passioni, affermavano di raggiungere la virtù «non prova nulla contro l'esistenza della grazia»¹³⁶, perché le loro azioni generavano «una virtù da scena, un'ostentazione di virtù»: le diverse passioni erano superate dall'«orgoglio dominante». Essi rimasero al livello dell'etica naturale e non esercitarono mai le virtù teologali poiché l'uomo naturale non è mai migliore dell'uomo nuovo generato dal Battesimo. Alla nobile, che chiede come sia possibile compiere il male e come alcuni uomini possano non essere devoti se la grazia di Dio è concessa a tutti i credenti, egli risponde che

ogni dogma è una proposizione, i di cui due termini dell'umana ragione non possono essere uniti insieme perché mancaci l'idea, che gli lega insieme, ed è questa che Iddio si è riservato di svelarci in Cielo, per premio della nostra fede, quando vedremo lui intimamente e in lui vedremo ogni cosa¹³⁷.

La stessa ragione suggerisce che le cose divine siano troppo grandi per la comprensione umana. Propone una massima di Francesco di Sales: «sareste ben picciolo, o mio Dio se comprender vi potesse un così picciolo spirito come il mio»¹³⁸. Ora, guardando alla grazia, è vero che da una parte «le Opere buone e le Virtù sono doni di Dio e che dall'altra sono meriti nostri. Io non intende come sia vera una cosa se è vera l'altra. Ma che importa questo? Iddio l'ha rivelato e tanto basta. Non si può infatti che la Suprema verità possa ingannarci e la Suprema bontà voglia ingannarci. Questo sarebbe un negare che Iddio fosse Iddio». Fontana comunque invita la contessa a non volerne sapere «più innanzi di quello che si conviene a ciascuno nel proprio stato»: molti dotti

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cfr. Lettera senza data (20). Affermare che «non vi sono consolazioni provenienti dalla grazia» ma che tutto ha un'origine naturale è una «posizione ereticale» già condannata dalla Chiesa «ne' Pelagiani e manifestamente contraria a tutta la parola di Dio e distruggente i meriti di G.X. e il suo divino influsso sul Corpo suo Mistico della Chiesa».

¹³⁶ Lettera senza data (20).

¹³⁷ Lettera senza data (9).

¹³⁸ *Ibidem*.

teologi che si sono addentrati in queste tematiche hanno fatto naufragio¹³⁹. Dunque i richiami al salesianesimo e all'umanesimo devoto divengono uno strumento di contrapposizione netta alle sofisticherie "superbe" illuministe e alle innovazioni in ambito religioso.

La devozione al sacro Cuore: contrapposizione al giansenismo e rispetto della gerarchia

Un ulteriore elemento che caratterizza la cura spirituale proposta da Fontana a Carolina Trotti Durini è la contrapposizione al giansenismo¹⁴⁰. Nell'epistolario, non viene elaborato un trattato teologico o giuspolitico¹⁴¹ ma emerge una critica indiretta alla direzione spirituale giansenista¹⁴². Il barnabita tratteggia un Dio Padre che vuole l'amore e non il sacrificio, che preferisce la semplicità all'eccessiva ascesi e al misticismo. Dio è sì onnipotente, però dimostra la sua potenza nel perdonare il fedele: il Padre non è infatti né «schizzinoso e puntiglioso»¹⁴³ né «un cavillo»¹⁴⁴. Fontana sottolinea con forza la necessità della confessione e dell'Eucaristia¹⁴⁵ e

¹³⁹ Cfr. P. Vismara, *Il "Buon prete" nell'Italia del Sei-Settecento. Bilanci e prospettive*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 60 (2006), pp. 49-67. A p. 54 si evidenzia come l'affermarsi della prospettiva cristocentrica bérolliana, che assimila la funzione del clero a quella di Cristo sacerdote e mediatore, rafforza il ripartirsi dei ruoli dei laici e degli ecclesiastici come è stabilito nel tridentino. Cfr. Lettera del 27 maggio 1793 (1): «Le donne debbono lasciare il resto ai Maestri d'Israele, perché a ella diventar santa le deve bastare».

¹⁴⁰ La produzione storiografica sul giansenismo è immensa. Cito soltanto: P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, 2006 e M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, Roma, 2014 (queste opere sono importanti anche dal punto di vista bibliografico). Sul giansenismo lombardo: P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 381-431 e *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita*, P. Corsini D. Montanari (a cura di), Brescia, 1993. Sulla direzione spirituale giansenista: A. Alimento, *La direzione spirituale giansenista*, in *La direzione spirituale*, cit., pp. 71-104.

¹⁴¹ Vi è, ad esempio, il rifiuto di addentrarsi eccessivamente nelle questioni teologiche legate alla grazia, che per un'anima "scrupolosa" sono deleterie. Cfr. B. Quilliet, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident III^e-XXI^e siècle*, Paris, 2007.

¹⁴² Paola Vismara (*Il "Buon prete"*, cit., pp. 60-61) descrive la direzione spirituale giansenista (fondata sull'austerità, sull'intransigenza, sulla colpevolizzazione, sulla penitenza e sull'angoscia del fedele) e le reazioni degli antigiansenisti. Così come è interessante l'opera di J. L. Quantin, *Il rigorismo cristiano*, Milano, 2002.

¹⁴³ Lettera del 28 luglio 1794 (27).

¹⁴⁴ Lettera del 6 settembre 1794 (22).

¹⁴⁵ Lettera senza data (139), in cui si afferma che «il Medico Celeste» ha istituito l'Eucaristia per «riparare le nostre perdite quotidiane dello spirito». Sulla tentazione Fontana consiglia la lettura del «Capo X del libro IV dell'aureo libretto di Tommaso da Kempis [*De imitatione Christi*], contentandosi dei due primi paragrafi, cioè leggetelo fino alle parole *sacra et omittenda communio*», in cui si parla proprio delle tentazioni per distrarre il fedele dalla Comunione. Sulla confessione: lettera senza data (222): alla Trotti Durini che si chiede quando una confessione sia ben fatta, Fontana risponde che «una Confessione è ben fatta quando s'è fatto tutto quello, che dipendeva da noi per farla bene perciocché Iddio non cerca di più, ed è definito dal S. Concilio di Trento, che la confessione non è una carneficina delle anime». Fontana, avendo presente lo stato della donna e i suoi «scrupoli», prende le distanze da qualsiasi forma di rigorismo e critica le teorie gianseniste sulla confessione e sulla comunione. Cfr. J. Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Paris, 1990 e M. Rosa, *Giansenismo e penitenza*, in *Chiesa e storia*, 1 (2011), pp. 259-84. Oltre a questo si deve poi evidenziare come nel richiamo ai sacramenti vi sia una profonda opposizione al quietismo, al misticismo e alla ricerca di una diretta relazione con il divino senza una guida spirituale. M. Marcocchi, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, 1983 e L. Cognet, *Le crépuscule des mystiques*, Paris, 1990.

riconosce come utile e valida la devozione al sacro Cuore che è, invece, osteggiata dai giansenisti¹⁴⁶. Per il barnabita essa è

un tenero e continuo esercizio d'un tenero amore verso Gesù Cristo col ricordare e onorare e contraccambiare quanto è possibile la sua eccessiva carità dimostrataci ne' due grandj misteri della Passione ed Eucaristia sotto il simbolo del suo cuore. Era forse libero il disputare prima della condanna del Sinodo di Pistoia, che si fa beffe de' Cordicoli. Ora non lo è più che è già dalla Chiesa con Bolla Dogmatica difesa una tal devozione¹⁴⁷

Perché Fontana propone questa devozione? È soltanto un'indicazione spirituale oppure si può riscontrare qualche altro elemento di maggiore interesse? La devozione del sacro Cuore¹⁴⁸ è una delle espressioni più tipiche della Controriforma incarnata dall'*École française de spiritualité*¹⁴⁹ ed è particolarmente legata all'umanesimo devoto salesiano e al gesuitismo, proprio per l'ambiente di origine della devozione e per i primi propugnatori e strenui difensori: la congregazione delle visitandine e i gesuiti, che furono i primi biografi e fautori della diffusione della devozione come direttori spirituali delle monache¹⁵⁰.

La rinascita della devozione in epoca moderna si fa risalire alle visioni avute dalla visitandina Margherita Maria Alacoque nel 1673¹⁵¹, ma una sua prima e importante diffusione si ebbe nel 1691, con la pubblicazione di un volume del gesuita Croiset, *Le dévotion au Sacré-Cœur de Notre Seigneur*, tramite il quale si favorì una prima conoscenza degli scritti di Margherita Maria

¹⁴⁶ L. Cognet, *Les jansénistes et le Sacré-Cœur*, in *Etudes carmélitaines*, 29 (1950), pp. 234-253 e più recentemente: P. Castagnetti, *Cordiphobie, antijésuitisme et jansénisme dans le diocèse de Lyon dans le premier tiers du XVIII^e siècle*, in *Le jansénisme en Forez au XVIII^e siècle*, Saint-Étienne, 2004, pp. 83-124.

¹⁴⁷ Lettera del 4 luglio 1796 (38). Cfr. D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, 2001 e M. Rosa, *Regalità e «douceur»: il Sacro Cuore*, in Id, *Settecento religioso*, cit., pp. 17-46: il Sacro Cuore diviene il simbolo di una forma di religiosità affettiva e intimistica che rappresenta l'«Amore divino» operante e provvidente nella realtà contro la maestà del Cristo-giudice giansenista.

¹⁴⁸ Per una disamina generale rinvio all'ampia voce J. Bainvel, *Cœur Sacré de Jésus (dévotion au)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant E. Mangenot É. Amann (dir.), vol. III, Paris, 1938, pp. 271-351.

¹⁴⁹ Per una ricostruzione puntuale del periodo: H. Busson, *La religion des classiques (1660-1685)*, Paris, 1948 e E. Glotin, *Jean-Paul II à Paray-le-Monial ou pourquoi le «Cœur»?*, in *Nouvelle revue théologique*, 108 (1986), pp. 685-714, condensato di uno scritto più ampio: Ead, *Le 'centre de l'âme' et l'icône sacrée du Cœur. De Thérèse d'Avila à Marguerite-Marie*, in *Jésus-Christ rédempteur de l'homme*, Venasque, 1986, pp. 103-154. Sulla filiazione spirituale «souvent trop méconnue» (Ivi p. 686), Cfr. A. Vanhoye, *Le cœur sacerdotal du Christ dans les écrits du Nouveau Testament*, in *Teologia del Sacerdocio*, t. 18, Burgos, 1984, p. 49-67, dove il tema del sacerdozio di Cristo si fonde con quello del cuore (simbolo dell'incarnazione), della sua volontà e del suo amore misericordioso e salvatore.

¹⁵⁰ Sulla compenetrazione della spiritualità: J. Bouzonié, *Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ d'après l'édition de 1697*, Montreuil-sur-Mer, 1895, dove il termine stesso di Filotea rimanda alla spiritualità salesiana.

¹⁵¹ La biografia su Margherita Maria Alacoque è amplissima. Rimando soltanto a: A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1907-1940 e *Le Cœur du Sauveur. Etudes sur la dévotion au Sacré-Cœur*, J. Stierli, (a cura di), Mulhouse, 1956, *Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial*, R. Darricau e B. Peyrous, Paris, 1993. Si è scritto rinascita perché la devozione aveva avuto un suo sviluppo anche in epoca medievale: P. Debongnie, *Commencement et recommencements de la dévotion au Cœur de Jésus*, in *Le cœur. Etudes Carmélitaines*, Bruges, 1950, pp. 147-192.

e si regolamentava la pratica¹⁵², testimoniando l'«universalità della grazia sufficiente e quindi il prevalere, nella figurazione di Dio, degli attributi di misericordia sugli attributi di giustizia» (già da qui si possono trovare dei rimandi alle indicazioni spirituali di Fontana)¹⁵³. Il sacro Cuore era una pietà cristocentrica ed eucaristica in cui il fedele era invitato a contemplare il cuore di Cristo – simbolo del suo amore misericordioso e gratuito– e ad adorare l'Eucaristia, pregando in riparazione di tutte le offese ad essa arrecata mentre era esposta. Il richiamo all'affettività e alla sensibilità permetteva dunque «di tener fissato in atteggiamento costante un temperamento [...] volubile e sensuale rivolgendolo a pii pensieri ed affetti»¹⁵⁴ (altra esigenza spirituale di Carolina Trotti Durini che Fontana cerca di «curare»). Quella al sacro Cuore era, di conseguenza, una devozione semplice, tenera e familiare, perché accanto all'amore voleva impressionare il devoto ricordandogli le sofferenze di Cristo, il cui dolore, simile al dolore di ogni altro essere umano, lo rendeva ancora più prossimo al fedele. Il devoto trovava così la vera umiltà «non in una forma di vita insopportabile, ma in quella maniera che lo stesso san Francesco di Sales definiva “la douceur des douceurs”»¹⁵⁵.

I barnabiti, strettamente legati spiritualmente alle visitandine per mezzo di François de Sales, subirono l'influenza di questa devozione fin dagli anni '80 del Seicento: il barnabita Raimondo Recrosio inviato nel 1679 ad Annecy, come confessore del locale monastero della Visitazione scriveva nei suoi *Esercizi spirituali fondati sopra la soavità della misericordia e il rigore della giustizia di Dio*: «siete Sacratissimo Cuore, mediatore di pace tra Dio e gli uomini! Voi pacificate la sua giustizia, acquietate la sua collera, calmate il suo sdegno»¹⁵⁶. Dunque, fin dagli albori, i barnabiti abbracciarono questa devozione, trovandola contigua alla propria spiritualità. Per tale ragione, nella tempesta dei dibattiti dottrinali sul sacro Cuore, essi si dichiararono favorevoli. Questo è dimostrato da una serie di elementi. Quando il gesuita Joseph-François Gallifet, scrisse nel 1726–anno in cui per la prima volta giungeva a Roma dalla Francia e dalla Polonia la richiesta di concedere un ufficio e messa propri per il sacro Cuore– il *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi in variis Christiani orbis provinciis jam propagato* proprio per sostenere la causa dei «cordicoli», fu chiesta dal maestro del Sacro Palazzo di Roma un'analisi dell'opera e fra i vari consultori del Sant'Uffizio fu scelto il padre barnabita Maccabei, che, nel suo voto datato 22 aprile 1726, lo giudicava «un opuscolo sodo» e affermava di non aver trovato nulla

¹⁵² M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 35. Su Croiset: M.-H. Froeschlé-Chopard, *La dévotion au Sacré-Cœur. Confréries et livres de piété*, in *Revue de l'histoire des religions*, 217 (2000)/3, pp. 531-546, pp. 534-538.

¹⁵³ A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., p. 553.

¹⁵⁴ Ivi p. 553. Più avanti a p. 554 l'autore spiega che questa devozione sensibile rappresentava «l'*optimum* per quella fissazione della fantasia ch'è punto determinante della preghiera mentale suggerita dai gesuiti. Messosi alla presenza di Dio, il devoto deve raffigurarsi una immagine sensibile dell'oggetto su cui ha da fare la meditazione: la quale immagine deve facilitare il discorso intellettuale e suscitare affetti evidenti e in certo modo irrepugnabili» (p. 554).

¹⁵⁵ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 36.

¹⁵⁶ Cfr. A. M. Gentili, *I barnabiti. Manuale di storia e spiritualità dell'ordine dei Chierici regolari di San Paolo decollato*, Roma, 2012, pp. 379-392, cit. p. 379.

che possa nuocere alla fede o a' buoni costumi, molto invece che può servire alla virtù od alla perfezione [...]. La materia [...] soddisferà di certo i desideri dei buoni, i quali pesando col peso del santuario gli uffici di pietà e i culti che la divozione ispira impareranno con quanta giustezza essi abbiano consacrato a questo sacro Cuore gli speciali ossequi della loro religiosità¹⁵⁷.

Egli poi evidenziava la storicità e l'antichità del culto, richiamando, senza precisarli, passi di vari padri e dottori della Chiesa (Grisostomo, Isidoro, Bernardo)¹⁵⁸.

Si potrebbe pensare che l'importanza data al sacro Cuore sia espressione di un sentire particolare, che non ha nulla a che fare con la spiritualità della congregazione; questo viene paventato dallo stesso Orazio Premoli nella sua *Storia dei barnabiti dal 1700 al 1825*. Tuttavia, a scanso di equivoci, egli sottolineò che «il calore» con cui fu vergato lo scritto e il sostanziale spirito di parte che lo caratterizzava, suggerivano che la sua posizione non fosse isolata all'interno della congregazione e che lui, quindi, non avesse paura di esporsi così tanto¹⁵⁹.

L'opera di Gallifet non raggiunse l'effetto sperato e la questione, dopo un primo giudizio negativo del 12 luglio 1727, si protrasse fino al 30 giugno 1729, quando il promotore della fede Prospero Lambertini¹⁶⁰ nel giudizio riportato rielaborato nel suo *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*¹⁶¹, diede ancora parere negativo, sottolineando la novità del culto, che, a differenza di altre feste cristocentriche, non celebrava alcun episodio evangelico (richiama la 174° lettera di S. Bernardo *ad canonicos Lugdunenses*). Inoltre il promotore paventava il timore che un giudizio positivo avrebbe potuto aprire la strada al culto di altre parti del corpo di Cristo¹⁶². Infine, sottolineava il timore di fondare questa festa sulle visioni *suppositas* dell'Alacoque¹⁶³. La posizione assunta dal futuro Benedetto XIV era stata presa per dialogare con la cultura illuminista ed esprimeva una sua personale simpatia nei confronti delle istanze dell'*Aufklärung* cattolica. Non a

¹⁵⁷ O. Premoli, *Storia dei barnabiti*, cit., p. 85.

¹⁵⁸ L'antichità era un'altra dei fattori polemicizzati dagli anticordicoli, sia giansenisti sia da coloro che pur non essendo giansenisti si richiamavano alle dottrine rigoriste, come ad esempio lo stesso Benedetto XIV (Cfr. *Le lettere di Benedetto XIV al card. De Tencin*, E. Morelli (a cura di), vol. III, Roma, 1984, p. 147: «non abbiamo [...] grande disposizione per le divozioni di nuova invenzione»)

¹⁵⁹ O. Premoli, *Storia dei barnabiti*, cit., p. 86. Si deve inoltre evidenziare che Maccabei fu generale della congregazione tra 1731 e 1737: dunque la sua, non soltanto era una posizione non isolata, ma dimostra l'esistenza di una convergenza nella congregazione.

¹⁶⁰ Si legga anche M. T. Fattori, *Cronologia della vita e delle opere di Prospero Lambertini*, in *Le fatiche di Benedetto XIV*, Ead (a cura di), Roma, 2011, pp. LVL-XVI. Si considerino anche E. Morelli, *Benedetto XIV uomo e pontefice*, in Id, *Tre profili*, Roma, 1955, pp. 1-45 e M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969, G. Greco, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Roma, 2011 e M. Rosa, *Benedetto XIV*, in *Enciclopedia dei Papi*, cit., pp. 446-558.

¹⁶¹ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 26-33.

¹⁶² Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. IV, pars. II, cap. XXXI, nn 19-25, Bononiae 1734-1738.

¹⁶³ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 32-33.

caso, tra le argomentazioni contrarie all'accettazione della devozione, vi era un'affermazione di carattere medico-fisiologico, in cui alla luce della scienza moderna evidenziava che il cuore fosse un

*comprincipium sensibile omnium virtutum & affectionum, quasique centrum voluptatum & dolorum omnium interiorum; sed id quaestionem philosophicam involvere, cum recentiores Philosophi amorem, odium, & reliquas animi affectiones non in corde, tamquam in sede sua, sed in cerebro collocant; ita ut affectus in animae & spirituum commotione maxime positi, in cerebro sormentur, postea ad cor ipsum per nervos diffundantur*¹⁶⁴.

A giustificazione di queste affermazioni Prospero Lambertini poneva un riferimento alla *Filosofia morale* di Ludovico Antonio Muratori, il primo e più importante esponente dell'*Aufklärung* cattolica nella Penisola, esaltando, nel contempo, la posizione prudente della Chiesa che non si era espressa in tale controversia per mantenere vivo il dialogo tra fede e cultura moderna¹⁶⁵.

Nel 1742, da parte di alcune corti europee, venne reiterata la richiesta del 1726, ma, ancora una volta non si raggiunse il risultato sperato: nel 1740 era salito al soglio pontificio lo stesso Prospero Lambertini, il quale adottò una posizione molto pragmatica secondo il principio della mediazione che caratterizzerà l'intero suo pontificato. Poiché la devozione del sacro Cuore creava molto scompiglio ed era grandemente avversata da giansenisti e rigoristi, che vedevano in essa una pratica molinista e gesuitica¹⁶⁶, egli decise «di favorire la diffusione sul piano privato, ma di evitare qualunque suo riconoscimento sul piano pubblico»¹⁶⁷ riuscendo a mantenere un certo ordine ed

¹⁶⁴ Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. IV, pars. II, cap. XXXI, nn 19-25, cit.,. Questo è uno dei tratti di fondo della tensione tra fede ed osservazione sensibile che caratterizzerà le relazioni tra Chiesa e scienza. In una novena dedicata al sacro Cuore edita nel 1806 di Luigi Lambruschini (da me letta in un'edizione del 1838), il barnabita, stretto collaboratore di Fontana, affermava: «Non s'intende già qui sostenere essere il cuore la sede dell'anima; né molto meno di appoggiare a un'ipotesi non provata di filosofia la difesa del culto e della devozione al Cuore santissimo di Gesù. Che anzi io sono inclinato a concedere questo onore d'albergar l'anima come in propria sede al cervello. [...] ma da noi si considera il cuore come simbolo delle operazioni dell'anima di Cristo». *Opere spirituali dell'Emo e Rmo sig. card. Luigi Lambruschini*, II t., t. II, Roma, 1838, pp. 227-228 (in nota). Cfr. V.M. C., *Una lettera del Card. Lambruschini sulla devozione al Sacro Cuore*, in *I Barnabiti Studi*, III (1936), pp. 94-96.

¹⁶⁵ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 32. Sulle conseguenze culturali della linea muratoriana rinvio allo scritto: A. Burlini Calapaj, *Devozioni e «Regolata Divozione» in Lodovico Antonio Muratori. Contributo alla storia della liturgia*, Roma, 1991. Cfr. M. Rosa, *Rileggendo Muratori tra politica e storia*, in *Politica, vita religiosa e carità*, cit., pp. 23-41.

¹⁶⁶ Del resto questa era anche la prospettiva dei gesuiti: A. Vecchi, *Correnti religiose*, cit., p. 34.

¹⁶⁷ Sul riformismo conservatore di Benedetto XIV e sulla sua volontà di «assicurare alle tre più grandi correnti teologiche (tomismo, molinismo e agostinianesimo) pieno diritto di esistenza nel seno della Chiesa»: T. Bertone, *Il governo della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV*, Roma, 1977, pp. 41-42. Cfr. E. Dammig., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Città del Vaticano, 1945, E. Appolis, *Le «tiers-parti» catholique au XVIII^e siècle. Entre jansénistes et zelanti*, Paris, 1960 e G. Greco, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, cit., D. Menozzi, *Sacro Cuore*, cit., p. 34.

evitare eccessive contrapposizioni¹⁶⁸. Questa posizione poteva essere interpretata in maniera differente: i giansenisti vi lessero un'implicita contrapposizione al sacro Cuore¹⁶⁹ mentre i «cordicoli», pur non ottenendo ciò che avevano chiesto, non videro condannata la loro devozione.

La questione del sacro Cuore esplose in tutta la sua forza nel 1765, quando Clemente XIII – che prima dell'ascesa al soglio pontificio aveva frequentato per molto tempo la confraternita romana del sacro Cuore¹⁷⁰ – acconsentì alle richieste pervenute a Roma nel 1762 da parte di alcuni principi – Augusto III re di Polonia, Stanislao I di Lorena, Massimiliano duca di Baviera e Maria Leszczyńska (sovrana di Francia e indiscussa guida spirituale del partito dei *dévots* a corte) – per l'introduzione dell'ufficio e della messa propri del sacro Cuore¹⁷¹. Si trattava di un'apertura per la verità molto prudente e a tratti, ancora una volta, ambigua. Si faceva una particolare concessione al Regno di Polonia e alla Confraternita romana del Sacro Cuore, alle visitandine e a tutti quei titolari di diocesi che ne avessero fatto richiesta (dunque se ne limitava la diffusione), ma allo stesso tempo la si poneva il venerdì successivo al *Corpus Domini*, sottolineandone così la forte connotazione eucaristica.

Le reazioni non si fecero attendere e, al centro della polemica, fu posta non tanto la questione dell'approvazione da parte pontificia della devozione, di fatto data per scontata, ma quella della sua natura: la devozione al sacro Cuore riguardava il Cuore «carneo» di Cristo o quello «simbolico»¹⁷²? La polemica fu ampia ed aspra. Ad esempio, sempre nel 1765, fu pubblicato un volume intitolato *Osservazioni sopra l'oggetto del culto nella festa recente e particolare del santissimo Cuore di Gesù*¹⁷³, in cui l'autore, Camillo Blasi¹⁷⁴, un avvocato di posizioni rigoriste e agostiniane, che già in passato si era occupato di questioni legate alla devozione, esprimendosi

¹⁶⁸ A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore in Italia alla fine del 700*, in *La scuola cattolica*, 19 (1920), pp. 21-36, cit., p. 21.

¹⁶⁹ Questa diceria ebbe un grande sviluppo: R. De Bouays De La Bégassière, dovette scrivere nella sua voce *Cœur de Jésus (culte de)*, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, IV voll., vol. I, Paris, MCMXXV, coll. 566-587 alle pagine *La prétendue opposition de Benoît XIV*, (coll. 576-578), in cui si contrapponeva a quanto scritto nella voce *Sacré-Cœur*, -redatta da J. P. G Viennet- del *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, Paris, 1868, XVI tt.,t. XV, pp. 647-648.

¹⁷⁰ D. Menozzi, *Sacro Cuore*, cit., p. 36. Su tale confraternita: A. Lancia, *L'arciconfraternita del Sacro Cuore a Roma nel Settecento*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 39 (1985), pp. 509-516.

¹⁷¹ E. Lodi, *Les textes de la messe du Sacré-Cœur de Jésus comme expression d'évolution culturelle*, in *Liturgies et cultures*, A. M. Triacca e A. Pistoia (a cura di), Roma, 1997, pp. 111-135.

¹⁷² La questione principale riguardava l'atteggiamento conservato da Benedetto XIV sulla devozione, apprezzato da un'importante porzione degli intellettuali ecclesiastici non soltanto giansenisti, ma anche rigoristi. Le forti aperture di Clemente XIII determinarono un cambiamento nell'equilibrio. Cfr. D. Menozzi, *Sacro Cuore*, cit., pp. 34-35.

¹⁷³ C. Blasi, *Osservazioni sopra l'oggetto del culto nella festa recente e particolare del santissimo Cuore di Gesù*, Roma, 1765

¹⁷⁴ G. Pignatelli, *Blasi, Camillo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, Roma, 1968, pp. 782-784.

contro l'Immacolata Concezione¹⁷⁵, argomentava in favore del culto «simbolico» del Cuore di Cristo¹⁷⁶.

All'avvio del pontificato di Clemente XIV –meno vicino, rispetto al predecessore, agli ambienti gesuitici– Blasi ritenne che i tempi fossero maturi per una rielaborazione della sua opera¹⁷⁷, che divenne un trattato in latino, dal titolo *De festo Cordis Jesu. Dissertatio commonitoria*¹⁷⁸. Lo scritto riprendeva quanto era già stato argomentato nel 1765, ma vedeva enormemente aumentate le considerazioni teologiche. Inoltre l'autore insisteva «specialmente sulla questione dottrinale della erroneità del culto al Cuore Carneo»¹⁷⁹, dimostrata attraverso il rinvio a numerose *Auctoritates* e per mezzo di numerose disquisizioni teologiche. A conclusione venivano citati alcuni *Monumenta* ed era inserito un elogio del padre barnabita Alpruni.

La posizione di questo barnabita, sebbene fosse abbastanza isolata all'interno della congregazione, permette di presentare i termini della discussione. Padre Alpruni, professore di teologia e consultore della Congregazione dei Riti, affermava infatti che l'unico culto legittimo del sacro Cuore era quello «*symbolice sumatur pro ardentissima illa charitate, qua Christus Dominus noster dilexit nos; e contra rem esse salebrosam, et periculi plenissimam, si Cor Christi carneum populo colendum proponatur*»¹⁸⁰. L'argomentazione continuava segnalando quali fossero i pericoli del culto del cuore *carneo* e, in particolare, era presentato quello di una separazione, all'interno dell'unità della persona del Figlio, di una sua parte, avente volontà e capacità d'azione indipendente. Secondo l'autore, che seguiva però un'argomentazione polemica classica degli anticordicoli, si apriva la strada ad un possibile ritorno del nestorianesimo, poiché la devozione poteva far subire all'unica persona del Figlio una sorta di torsione, volta a sottolineare un aspetto specifico e particolare della natura umana di Cristo, dividendo il Figlio stesso in due persone distinte¹⁸¹.

Tuttavia la questione dibattuta maggiormente riguardava il tipo di interpretazione da dare alla devozione: nel sacro Cuore si doveva adorare il cuore «carneo» o quello «simbolico»? A tal

¹⁷⁵ C. Blasi, *Lettere familiari intorno all'Immacolata Concezione della SS, Vergine*, Roma, MDCCLXIV.

¹⁷⁶ C. Blasi, *Osservazioni*, cit., p. VI: «ammira, dico, di simbolo, o sia di segno: la memoria di quel Divino Amore, che mosse l'Unigenito del Padre a vestire colla umana natura le nostre miserie». Intorno a tale tendenza rigorista e giansenista: B. Bocchini Camaiani, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, P. Corsini D. Montanari (a cura di), Brescia, 1993, pp. 307-330.

¹⁷⁷ Sul contesto in cui l'opera apparve, rinvio a: E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma*, cit., pp. 286-288. Interessanti sono anche le recensioni pubblicate sulle *Nouvelles Ecclésiastiques*, 44 (1771), pp. 155-156, 159-160, 161-164, 165-168, che riescono a ben rappresentare la situazione di formazione e il *milieu* di origine e adesione delle idee proposte dall'autore.

¹⁷⁸ C. Blasi, *De festo Cordis Jesu. Dissertatio commonitoria*, Romae, MDCCLXXI, ristampata poi a Venezia nel 1772 e a Norimberga nel 1774.

¹⁷⁹ A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore*, cit., p. 24.

¹⁸⁰ Ivi, p. 310.

¹⁸¹ Ivi, p. 312-314.

proposito Bernareggi propone una spiegazione efficace¹⁸². Afferma l'autore che con questa distinzione i teologi volevano tentare di scindere nella devozione l'aspetto materiale da quello spirituale e, più in generale, cercare di individuare l'effettiva funzione del cuore di Cristo sia nell'atto devozionale sia nell'esistenza terrena di Cristo. Il fedele poteva –e può– avere una devozione per il cuore «carneo» al fine di adorare la natura umana e divina (inscindibili in Cristo) e traslatamente l'amore per l'umanità (dunque si adora il cuore «carneo» *in recto* e l'amore *in obliquo*). Oppure il fedele poteva contemplare *l'amore* direttamente ed esclusivamente sotto la metafora del cuore (il cuore «carneo» non è nient'altro che un termine di confronto, un simbolo concreto).

Tutto questo è comprensibile solo se si fa riferimento al contesto nel quale «cordicoli» e «anticordicoli» si affrontavano. In un mondo intellettuale in pieno rivolgimento ed ebollizione, per il diffondersi della cultura dei lumi e dei suoi aspetti più materialisti, si assisteva per la prima volta, secondo Bernard Plongeron, ad una generale critica del sistema sociale e politico instaurato a partire da Gregorio VII, definibile come «regime della Cristianità»¹⁸³, che aveva la sua piena espressione in una struttura verticistica, in cui il magistero ecclesiastico si esprimeva in un sistema specifico di leggi e ordinamenti e nella sovrapposizione tra peccato e reato¹⁸⁴.

Dunque la polemica sul sacro Cuore esprimerebbe un travaglio molto più profondo della società di Antico Regime. Per comprendere questa evoluzione bisogna fare riferimento al 25 novembre 1766, giorno in cui il pontefice Clemente XIII emanava la bolla *Christianae reipublicae salus* archiviando la stagione del dialogo con la cultura illuminista e invitando i fedeli a combattere «*ne insolens et teterrima librorum licentia, quae e latebris ad exitium, et vastitatem emersit, eo fiat perniciosior, quo se in dies efferendo sit latior*»¹⁸⁵. Questi errori esecrabili erano divulgati da

*Perditi [...] homines ad fabulas conversi, et sanam doctrinam non sustinentes, quaquaversum invadunt arcem Sion, et per pestiferam contagionem librorum, quibus fere obruimur, in christianae plebis interitum serpentina venena pectoribus emovunt, illimes credendi fontes corrumpunt, et Religionis fundamenta convellunt. Abominabiles facti in studiis suis, sedentesque in insidiis clam e pharetra jacula educunt, quibus in obscure sagittent rectos corde*¹⁸⁶.

¹⁸² A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore*, cit.

¹⁸³ B. Plongeron, *Archetipo e ripetizioni d'una cristianità: '1770' e '1830'*, in *Concilium*, VII (1971), pp. 110-126, cit., pp. 111-112.

¹⁸⁴ Ivi, pp. 115-116.

¹⁸⁵ *Bullarii romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII. Clementis XIV. Pii VI. Pii VII Leonis XII et Pii VIII*, Alessandro Spezia (a cura di), vol. III, Romae, 1838, p. 224.

¹⁸⁶ Ivi p. 225.

Per tale ragione i vescovi erano sollecitati ad agire con sempre maggiore fermezza nella loro azione pastorale perorando la causa della Chiesa presso i principi cattolici¹⁸⁷.

L'aspetto forse più interessante è che in molte opere questi inviti vengono tradotti con la necessità di diffondere la pratica devozionale del sacro Cuore. L'esempio più calzante proviene dalla Francia¹⁸⁸, dove nel 1767 fu pubblicato un volume dell'arcivescovo de Lodève, Jean Félix Henri de Fumel, intitolato *Le culte de l'Amour divin ou la dévotion au Sacré Cœur de Jésus*¹⁸⁹.

L'opera è molto interessante perché sembra essere la perfetta concretizzazione di quanto auspicato da Clemente XIII: un vescovo, che seguendo le indicazioni del Pontefice, operava in favore e in consonanza con il pensiero monarchico per combattere la cultura dei *philosophes*¹⁹⁰. L'opera è infatti pervasa da un fortissimo senso antilluminista. La dedica già di per sé è estremamente indicativa. Infatti lo scritto è dedicato alla regina di Francia Maria Leszczyńska –che si era molto prodigata per la concessione della festa del sacro Cuore–, volendo far scoprire «ces grâces abondantes dont votre Majesté s'enrichit chaque jour dans ce trésor de l'immense charité d'un Dieu»¹⁹¹. La regina sembra quasi avere un rapporto privilegiato con il sacro Cuore (e quindi con Dio stesso), tale da poterla definire «Ange titulaire de ce Royaume», «gloire de la religion», «édification de tout son peuple»¹⁹². La sua volontà corrisponde a quella di Dio per cui contro i temerari censori (i giansenisti) e i moderni filosofi¹⁹³ in quel tempo di «perversité», sarà lo stesso Gesù Cristo a venire «à son secours», poiché «la console et la soutient, par des signes visibles de la protection et de la tendresse»¹⁹⁴.

¹⁸⁷ Ivi p. 226.

¹⁸⁸ Su questo tema e sulla diffusione (e contrapposizione) di tale pratica rinvio a: M. H. Froeschlé-Chopard, *Aspects et diffusion de la dévotion du sacré-Cœur au XVIII^e siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 112 (2000), pp. 737-784.

¹⁸⁹ J. F. H de Fumel, *Le culte de l'Amour divin ou la dévotion au Sacré Cœur de Jésus*, Toulouse, 1767. Fu tradotta nel 1782 in italiano dall'ex gesuita Luigi Mozzi, con il titolo *Il culto dell'amor divino ossia la devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Bologna, 1782. L'opera in verità non era una semplice traduzione, ma una vera e propria rielaborazione, dove sono aumentate le argomentazioni e le osservazioni, accrescendo anche il tono polemico.

¹⁹⁰ Un'analisi puntuale dell'opera, dei suoi contenuti e del contesto nel quale emerge: M. Peronnet, *Fumel, Lodève et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, in *Études Héraultaises*, 3 (1975), pp. 21-38. La diocesi di Lodève è stata ampiamente studiata da Emile Appolis: Id, *Les livres liturgiques du diocèse de Lodève*, in *Bulletin philologique et historique*, 1946/47, pp. 79-103 Id, *Un pays languedocien au milieu du XVIII^e le diocèse civil de Lodève*, Albi, 1951, Id, *Le jansénisme dans le diocèse de Lodève*, Albi, 1952 (in particolare la parte relativa a Fumel: pp. 236-293).

¹⁹¹ Ivi p. IV.

¹⁹² Ivi p. 15. Questa celebrazione si ricollega non soltanto all'attivo sostegno della regina di origine polacca presso la Santa Sede, ma anche per l'effettivo contributo che la regina diede nell'assemblea del clero del 1765, dove ottenne che l'ufficio e la liturgia del sacro Cuore fossero promossi ed introdotti in tutte le diocesi del regno di Francia D. Menozzi, *Sacro Cuore*, cit, p 43.

¹⁹³ Su questi aspetti e sul sacro Cuore come strumento di lotta alla secolarizzazione (anche se spostato verso la fine dell'Ottocento e il Novecento): M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento*, Roma, 2000 e A. Marani, *Il progetto politico-religioso di Leone XIII*, in *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X*, D. Menozzi (a cura di), Bologna, 2000, pp. 38-53.

¹⁹⁴ Ivi p. 1.

I nemici del sacro Cuore sono infatti gli «*esprits superbes, masqués du faux zèle*», degli «*esclaves d'une raison indocile*»¹⁹⁵, contro cui il fedele è invitato ad agire, sicuro che trionferà «*la raison éclairée des lumières de la foi*»¹⁹⁶. Ecco allora che il vescovo di Lodève tuona:

on ne connoît que trop ces hommes qui se disent les amis de la vérité. On n'ignore point leurs artifices, toujours prêt à s'élever contre l'Église et ses ministres, toujours appliqués à surprendre la simplicité du fidèle par le langage dissimulé de zèle et de la piété, toujours affectant un respect et une soumission qu'ils n'eurent jamais pour les Puissances que Dieu a ordonnées sur la terre, ils portent visiblement les coups les plus sensibles au Cœur de Jésus-Christ¹⁹⁷.

Questo brano chiude il cerchio precedentemente delineato. Il sacro Cuore non è soltanto una devozione “intimista”, ma ha una profonda valenza sociale e politica, tale per cui si può affermare che essa sia uno strumento del legittimismo, sia monarchico sia papale¹⁹⁸, il cui potere ha il medesimo fondamento divino.

Non a caso, nell'enciclica *Cum Summis* di Clemente XIV, è presente la proposta di un'alleanza culturale tra le due potestà, tra il trono e l'altare:

*magna est enim inter divinae ac humanae potestatis jura conjunctio; ac proinde qui christianae legis auctoritate regum imperia munita esse norunt, alacri animo iisdem obtemperant, verentur potentiam, dignitatem observant, et colunt. Atque hanc quidem divinarum praescriptionum partem non minus cum populorum tranquillitate, quam cum animarum salute conjunctissimam considerantes, magnopere vos hortamur, venerabiles fratres, ut post Deum, ac divini cultus constitutas in Ecclesia rationes, omnem sollicitudinem vestram ad populum regum obedientia ac obsequio rite imbuendum convertatis*¹⁹⁹

Così in questa enciclica di condanna della cultura illuminista, i toni apocalittici sono utilizzati per rappresentare l'amore distorto degli *spiriti forti*, i quali sono «*voluptatum amantes magis quam Dei*» e sviano i fedeli «*seducendos fidelium animos, veneno [...] falsitatis*»²⁰⁰. In questa situazione il sacro Cuore, anche soltanto a livello metaforico, costituiva un importante

¹⁹⁵ Ivi pp. 3-5.

¹⁹⁶ Ivi p.14.

¹⁹⁷ Ivi p. 51.

¹⁹⁸ P. Palmieri, *Promuovere un culto, affermare un'idea di Stato*, in *La santa, i miracoli e la Rivoluzione*, Bologna, 2012 pp. 118-124.

¹⁹⁹ *Bullarii romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII. Clementis XIV. Pii VI. Pii VII Leonis XII et Pii VIII*, A. Spezia (a cura di), vol. VII, Prati, 1845, p. 71.

²⁰⁰ Ivi pp. 184.

strumento simbolico, attraverso il quale si contrapponeva al piacere materiale l'amore misericordioso e spirituale di Cristo²⁰¹.

Sebbene quanto sin qui scritto possa far pensare alla «devozione cordicola» come ad una pratica elitaria e giustificatrice dello *status quo*, non si può negare il carattere popolare e trasversale di questa forma di pietà, intorno alla quale era possibile riannodare le relazioni tra i vertici della società e le fasce più deboli ed emarginate della popolazione²⁰². L'esempio forse più lampante di questa prospettiva è la novena scritta da Alfonso Maria de' Liguori per il sacro Cuore nel 1758²⁰³. Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Spiritus Domini*²⁰⁴, definiva il santo di Sant'Agata dei Goti *amicissimus populi*, «cioè degli umili, degli artigiani, e soprattutto della gente della campagna»²⁰⁵, poiché aveva promosso un annuncio evangelico adattato all'uditorio ed al gregge a lui affidato, cercando al contempo di superare una religiosità normativa in favore di un impegno personale convinto. Per far questo egli operò su due fronti: uno morale, l'altro spirituale. Sul piano «delle leggi che determinavano il limite tra lecito ed illecito legale, tra peccato e non peccato, si oppose decisamente ai teologi che moltiplicavano a non finire la selva di obbligazioni [...]. Sul piano personale operò intensamente per la formazione della persona, e quindi (della) coscienza retta»²⁰⁶

Questa «teologia popolare» portava inevitabilmente a riscoprire il tema dell'«amore divino» sia attraverso l'Eucaristia, sia per mezzo dell'«eroismo esemplare del Figlio di Dio (che) edifica il piano pratico di un quotidiano eroismo devozionale»²⁰⁷. Dunque «il totale abbandono dell'anima a Dio resta affidato al patto d'amore sancito sul Calvario»²⁰⁸, espresso attraverso il sacro Cuore. Nella già ricordata *Novena*, è possibile riscontrare una sintesi di tutti questi elementi. Attraverso un linguaggio fortemente patetico, poco legato alla dottrina e alla teologia, egli sancisce infatti l'esistenza nella devozione di una duplice dinamica. Da una parte c'è Dio che si protende verso

²⁰¹ Sul significato politico del «cuore»: J. Nagle, *La civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France du XII^e siècle au XIX^e siècle*, Paris, 1998, pp. 335-343.

²⁰² Su questa resistenza dei semplici alle sofisticherie dei *philosophes*, individuate come cause della rivoluzione e sulla possibilità di utilizzare la pietà popolare come strumento antilluminista (e antirivoluzionario): *Le dolci catene. Testi della Controrivoluzione cattolica in Italia*, V. E. Giuntella (a cura di), Roma, 1988 e G. Turi, *Viva Maria*, cit.

²⁰³ Pubblicata la prima volta verso la fine del 1758 in *Appendice alla Novena del santo Natale*, Napoli, 1758. Cfr. M. De Meulemeester *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, Louvain, 1933, pp. 100-101. Nella spiritualità cordicola di De Liguori, è molto forte l'influsso di Gallifet: F. Jappelli, *Alfonso Maria de Liguori e i gesuiti*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, P. Giannantonio (a cura di), vol. I, Firenze, 1990, pp. 77-98.

²⁰⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica 'Spiritus Domini'*, in *L'Osservatore Romano*, 2 agosto 1987.

²⁰⁵ Giovanni Paolo II, riprende una tradizione storiografica abbastanza diffusa. Il cardinale Alfonso Capecehatro nel 1893 scriveva *La vita di S. Alfonso Maria de' Liguori*, II voll., Tournai, 1983, dove il santo a p. 10, nel primo volume era proprio definito «amico vero del popolo».

²⁰⁶ D. Capone, *Il personalismo in Alfonso M. de Liguori*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, cit., pp. 221-257, cit., p. 232.

²⁰⁷ F. D'Episcopo, *Teologia e poesia dell'amore divino nell'opera di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, cit., pp. 417-444, cit., p.418.

²⁰⁸ Ivi p.420.

l'umanità con l'incarnazione e conosce tutte le difficoltà legate alla natura umana (passioni e tentazioni). Dall'altra, proprio contemplando il Cuore misericordioso e ferito, che reca con se' i simboli della passione, i fedeli sono resi partecipi della speciale dilezione di Dio, del suo amore misericordioso e salvifico, sentendosi di conseguenza chiamati alla conversione. Egli sceglie

la religione del Cuore, in luogo della religione dell'anima [...]: sì, il cuore, tuttavia non quello agostiniano che è inquieto finché non riposi in Dio, ma quello che è sede perpetua di commozione, di emozione, di compatimento e di passione dolorosa in analogia, sia pure a infinita distanza, con quello del Cristo sulla croce²⁰⁹.

Il sacro Cuore è allora un attivo richiamo ad una vita di fede più genuina, spogliata delle sofistiche barocche, ma nello stesso tempo più profonda. Soprattutto è una devozione non elitaria, ma popolare, per la quale i laici –di tutti i ceti e di tutte le condizioni– sono chiamati, senza distinzione ad un più attivo impegno nella formazione, nella preghiera e nell'annuncio del messaggio cristiano.

Questo accade anche nella congregazione dei barnabiti. Nell'area milanese il culto del sacro Cuore si diffuse soprattutto grazie ad uno studente, Giovanni Percoto, poi entrato nella congregazione, che a Milano prima e a Bologna poi, fu un instancabile animatore e diffusore di questa pietà. Dal suo apostolato nacque anche un libro di pietà *Divozione al Cuore di Gesù*, stampato una prima volta a Bologna nel 1752 (dopo una revisione dei padri Marinoni e Rusca) e una seconda nel 1770²¹⁰. Da queste sedi la devozione si diffuse in molte altre realtà dell'Italia settentrionale e dell'intera Penisola, tanto che, nel capitolo generale del 1767, mediante un decreto del 12 maggio, si concedeva l'ufficio e la messa del sacro Cuore, secondo le disposizioni di Clemente XIII²¹¹.

In quel capitolo generale operò anche Giacinto Sigismondo Gerdil, come padre provinciale di Piemonte-Savoia. Questi fu uno dei principali teologi di Pio VI ed ebbe un ruolo di primo piano nell'elaborazione della bolla *Auctorem Fidei* (1794), nella quale erano condannate alcune istanze e decisioni prese dal Sinodo di Pistoia²¹², tra le quali quella sul sacro Cuore²¹³.

²⁰⁹ G. Barberi Squarotti, *Sant'Alfonso e la parenetica del cuore*, in *Alfonso Maria De Liguori e la cultura letteraria del Settecento. Atti del convegno per il tricentenario della nascita del santo (1696-1996). Napoli 20-23 ottobre 1997*, P. Giannantonio (a cura di), pp. 297-309, cit., pp. 299-300.

²¹⁰ Per approfondire questi aspetti: E. Caspani, *I barnabiti ed il sacro Cuore*, Roma, 1922.

²¹¹ A. M. Gentili, *I barnabiti*, cit., pp. 381-382.

²¹² Il sinodo può essere considerato come l'espressione di una sintesi tra il giansenismo italiano e il riformismo giurisdizionalista: Cfr. Rosa M., *Il movimento riformistico liturgico, devozionale ecclesiologico, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia*, in *Concilium*, 2 (1966), pp. 113-127. Cfr. B. Plongeron, *Une image de l'Église d'après les « Nouvelles ecclésiastiques » (1728-1790)*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 53 (1967), pp. 241-268, cit., pp. 258-268 e R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965. Inoltre si consideri: S. Maruti, *Teologia e politica nel giansenismo*

Le difese della devozione al sacro Cuore, a causa della congiuntura storica accrebbero di molto il carattere politico della devozione, facendogli assumere una connotazione antirivoluzionaria, come dimostra un'opera del vicario generale dell'arcivescovo di Firenze, Agostino Albergotti²¹⁴, il quale, nel 1795 dava alle stampe un suo scritto intitolato *La via della santità mostrata da Gesù al cristiano nello spirito e nella pratica della vera devozione al sacro Cuore*. Lo scritto è importante per tre ragioni. Innanzitutto perché si tratta di un testo di spiritualità e di polemica, in cui è difesa la bolla *Auctorem fidei*. In secondo luogo esso è importante perché rinsalda, senza ambiguità, il fronte antirivoluzionario sotto il segno del sacro Cuore, contro i sapienti del secolo (senza specificare se siano gli *spiriti forti*, i *philosophes*, o i riformisti giansenisti²¹⁵), che hanno dato origine, con le loro idee, alla Rivoluzione e ne hanno fatto una religione²¹⁶. L'aspetto che però bisogna evidenziare in questa sede è l'accoglienza dell'opera da parte di Giacinto Sigismondo Gerdil e il conseguente ascendente che ebbe sulla congregazione di cui Fontana faceva parte. Se infatti non è possibile indicarne la diffusione nella congregazione, è possibile presupporre che l'approvazione fatta dal cardinale savoiaro possa avere avuto una qualche influenza sugli altri membri. Albergotti, spinto dalle tante critiche a lui mosse in ambito giansenista, prima della terza edizione, si consultò con il cardinal Gerdil, e le risposte che gli furono inviate furono inserite nella *Prefazione* della terza edizione del volume (del 1797)²¹⁷. Gerdil fu contattato dallo stesso Albergotti perché il barnabita, nelle sue *Animadversiones in notas quas nonnullis Pistoriensis Synodi propositionibus damnatis in dogmatica constitutione sanctissimi*

lombardo, Milano, 1998. Del resto rimangono sempre importanti anche le lettere scritte da Scipione de' Ricci: *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, B. Bocchini Camaiani e M. Verga (a cura di), 3 voll., Firenze, 1992. Sul binomio gesuiti-sacro Cuore: J. Schaack, *Le sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, in *Cor Jesu*, vol. II, pp. 139-188.

²¹³ P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., pp. 392-398.

²¹⁴ P. Severi, *Mons. Agostino Albergotti*, Milano, 1942. Interessante è lo scritto: G. Baraldi, *Notizia biografica su monsignor Agostino Albergotti vescovo di Arezzo*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, 11 (1827), pp. 533-581. L'opera dell'Albergotti viene descritta come un'opera «affettuosa», in cui il «cuore viene amabilmente commosso da' tanti soliloquj ne' quali Gesù stesso parla al cristiano» (Ivi p.11).

²¹⁵ Questa distinzione forse non è volutamente fatta: fa parte della polemica filopapale del tempo inserire tutte queste differenti posizioni in un unico gruppo "nemico della Chiesa". Questa è, ad esempio, la posizione dello scritto: *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agl'incauti per preservativo o rimedio alla seduzione corrente*, Filadelfia, 1790. A questo proposito si leggano: *Il p. Niccolò Diessbach e il suo «Memoriale ad Leopoldum II»*, in *La Civiltà Cattolica*, 78 (1927), pp. 110-128 e A. Aquarone, *Giansenismo italiano e Rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, 49 (1962), pp. 559-624. Per calare il problema nella realtà geografica e culturale di Francesco Luigi Fontana e Carolina Trotti Durini si consideri: A. Dordoni, *La polemica a Milano contro gli «Spiriti Forti» attraverso la predicazione dotta e la produzione apologetica*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, A. Acerbi M. Marcocchi (a cura di), Milano, 1998, pp. 88-119.

²¹⁶ A. Albergotti, *La via della santità mostrata da Gesù al cristiano nello spirito e nella pratica della vera devozione al sacro Cuore*, Lucca, 1795, pp. 56-58. Cfr. C. Bona, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, 1972, p. 480-490.

²¹⁷ Lo scritto di Gerdil fu poi raccolto come: *Risposta ad un quesito intorno ad una proposizione controversa del p. Gallifet sulla divozione al s. Cuore di Gesù*, in *Opere edite e inedite del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, t. XV, cit., pp. 278-306. Io utilizzo quanto qui riportato.

*domini nostri Pii VI, quae incipit Auctorem Fidei*²¹⁸, si era occupato direttamente di tale questione devozionale e risultava quindi essere una fonte attendibile dell'orientamento papale.

Le *Animadversiones* furono elaborate in contrapposizione ad uno scritto dell'ex gesuita Feller²¹⁹ pubblicato a Dusseldorf nel 1794, in cui la bolla veniva pubblicata con cinque note esplicative, tre delle quali «ont plutôt l'air d'être destiné à justifier le synode de Pistoie, qu'a appuyer la condamnation que le Saint Siège venoit d'eu porter»²²⁰. Infatti, da una parte ritornava ad essere adombrata la critica di nestorianesimo e dall'altra erano soppresse alcune parti della bolla. Vi erano quindi delle problematiche di natura teologica e disciplinare che portarono alla reazione di Gerdil. L'argomentare del cardinale savoiaro si sviluppa secondo un andamento circolare, dove molte riflessioni sono riprese e ribadite, per favorire l'acquisizione del contenuto, attraverso un vicendevole chiarimento. L'intera struttura intellettuale si sviluppa secondo tre elementi principali. Il primo afferma che la devozione al «cuore vero e reale» non è l'adorazione di «un materiale muscolo di carne, ma bensì anche della divinità»²²¹, perché adorare il cuore di Cristo, cioè la sua carne e umanità, significa adorare l'intera Persona, il Verbo incarnato.

La seconda argomentazione è una diretta conseguenza della precedente, ma con un ribaltamento dei termini. Partendo infatti dal generale, cioè l'unione ipostatica nel Figlio della natura umana e di quella divina, egli giunge ad affermare che tale unione vale per tutto il corpo, ma anche per le singole parti. Come è affermato: «*simpliciter dicendum carnem, et animam, Christi, sicut et membra corporis, eius adoranda esse adoratione latria*»²²², riflessione che viene riconosciuta anche da Blasi²²³. La terza argomentazione riprende letteralmente quanto da lui scritto

²¹⁸ *Animadversiones in notas quas nonnullis Pistoriensis Synodi propositionibus damnatis in dogmatica constitutione sanctissimi domini nostri Pii VI, quae incipit Auctorem Fidei*, Romae, MDCCXCV.

²¹⁹ Sull'attribuzione del testo a De Feller si sviluppò un'importante diatriba. L'articolo *Sur l'établissement de la fête du Sacré-Cœur de Jésus Christ* apparso sulla rivista *L'Ami de la Religion et du Roi*, XXIII (1820), pp. 241-249 e l'intervento di Giuseppe Baraldi intitolato *Notizia biografica sull'abate De Feller*, presente in *Memorie di Religione di Morale e Letteratura*, t. VII, Modena, 1825, pp. 513-535, sono concordi nel sostenere l'attribuzione. L'anno successivo, il giudizio si modificò. Nella rivista *L'Ami de la Religion et du roi*, XLIX (1826), pp. 26-27, fu riportata una lettera di un sacerdote, Binterim di Dusseldorf, che, dopo accurate ricerche storiche ed erudite, dimostrò come l'opera non possa essere attribuita a De Feller. Questa smentita apparve successivamente anche da Baraldi, *Notizia biografica su monsignor Agostino Albergotti vescovo di Arezzo*, cit., p. 16. La conclusione proposta è allora che l'opera (notato anche che la bolla non fu conosciuta a Dusseldorf che a partire dal 1795) possa essere stata elaborata in ambito italiano e che poi qualche giansenista abbia utilizzato il nome di De Feller.

²²⁰ *Sur l'établissement de la fête du Sacré-Cœur de Jésus Christ*, in *L'Ami de la Religion et du Roi*, vol. 23 (1820), pp. 241-249, p.244

²²¹ G. S. Gerdil, *Risposta ad un quesito*, cit., p. 281.

²²² Ivi p. 283.

²²³ Ciò che nella risposta ad Albergotti viene semplicemente citato, nelle *Animadversiones* di Gerdil (a p. 24) è spiegato in maniera ampia ed accurata. Dopo avere affermato che non si possono separare la natura umana da quella divina ed avere sostenuto che la Chiesa non ha intenzione di creare una nuova ipostasi del Verbo «*aut vult manere in causa, tumque [...] in ea de cultu Cordis Jesu agatur, prout est cum Divinitate conjunctum, adeoque colendum ut Caro dei, seu Verbum incarnatum, tumque fateri cogitur, reverentiam quae illi sub hac ratione debetur, non aliam esse quam adorationem lariae. Cui veritati quo minus liceat Adversariis nostris refragari, facit etiam non suspecta ipsis, nec parvi hoc praesertim loco aestimanda Camilli Blasii auctoritas, et doctrina, quae extat in ipsa inscriptione Capitis 12*

nelle *Animadversiones*, in cui afferma che qualsiasi devozione legata all'umanità di Cristo, ha sempre una duplice valenza, *carnea e simbolica*:

*et sane cum sacrum Cor Jesu duplici ratione spectari possit vel ut Corporea pars Carnis ejus, vel ut symbolum ejus in nos immensae charitatis profecto minus erat causae cur sub priore aspectu specialis cultus ratio pro ea parte distingueretur quae in toto comprehenditur. At contra valde ad pietatem conducebat, ut in ea parte, quam Christus, ut dictum est, velut piarum suarum affectionum sedem demonstravit, tamquam in aptissimo Symbolo immensa ea charitas recoleretur, qua ille dilexit nos, et seipsum tradidit pro nobis*²²⁴.

Ritorniamo così da dove eravamo partiti. Fontana infatti affermava innanzitutto che il cuore era un *simbolo* del «tenero amore» di Cristo nei «due grandj misteri della Passione ed Eucaristia» ed in secondo luogo ricordava che «era forse libero il disputare prima della condanna del Sinodo di Pistoia» ma che «ora non lo è più che è già dalla Chiesa con Bolla Dogmatica difesa una tal devozione»²²⁵.

Le affermazioni del barnabita sono chiare e non necessitano di ulteriori spiegazioni sia per quanto riguarda la polemica teologica sia per la polemica relativa alla spiritualità del sacro Cuore. Piuttosto interessante è però l'ultimo passaggio. Fontana riafferma l'assoluta centralità del magistero pontificio attraverso la particolare questione del sacro Cuore e nega la tesi giansenista dell'oscuramento delle verità nella Chiesa e di una necessaria riforma attuata con l'appoggio di una potestà esterna alla gerarchia ecclesiastica e al suo vertice. Non vi è pericolo di errore perché alla Chiesa è donato lo spirito di Dio e quindi le decisioni da essa prese sono giuste, universali, costanti nel tempo e veritiere, come quelle divine²²⁶. Quindi il barnabita non può accettare che si parli di un oscuramento delle verità insegnate²²⁷, perché, in caso contrario, si metterebbe in discussione il magistero della Chiesa.

Nello stesso tempo la questione dell'autorità della Chiesa si associa all'ordine, alla gerarchia e alla storia ecclesiastica. La Chiesa è definita non soltanto come sposa di Cristo ma come vero e proprio giardino dell'Eden dove ogni albero, secondo le disposizioni divine, produce il proprio frutto e «la vite non dovea produrre le pesche, né il pesco l'uva; né la pesca dee invidiare il sapor

notissimae suae Dissertationis, cujus haec sunt verba "Cor Jesu proprie, et per se sumptum ob hypostaticam unionem capax est adorationis laetiae". Quod si capax adorationis, ergo ei adoratio debita»,

²²⁴ Ivi p. 284.

²²⁵ Lettera del 4 luglio 1796 (38).

²²⁶ Lettera del 27 maggio 1793 (1).

²²⁷ Cfr. P. Stella, *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla "Auctorem fidei" (1786-1794)*, in *Salesianum*, 43 (1981), pp. 731-56.

dolce al fico, né il fico l'acidotto alla pesca»²²⁸. Al centro della Chiesa viene posto il papa, riconosciuto come «Padre comune, Capo della Chiesa, Vicario di Cristo sulla Terra»²²⁹, colui che è posto al controllo «della santa disciplina ecclesiastica»²³⁰. Egli garantisce il *depositum Fidei* e quella catena continua che permette di risalire fino all'insegnamento degli apostoli, cosicchè la Chiesa «sola è la legittima interprete delle Scritture essendo illuminata da quel medesimo Spirito che le ha dettate»²³¹.

Non bisogna infine sottovalutare un passaggio rimasto sottotraccia nel messaggio di Fontana. Se il continuo riferimento alla dolcezza, all'amore, alla tenerezza erano un utile strumento nel percorso spirituale di Carolina Trotti Durini, è altrettanto vero che con il sacro Cuore si richiama indirettamente anche il valore sociale e politico della devozione, in cui l'adorazione dell'amore misericordioso di Dio si associa alla riaffermazione di una visione della società che, governata da un principio d'autorità, pone al centro la religione e il pontefice, ed è contraria a tutte quelle novità che scardinano questo ordine²³². Carolina Trotti Durini e più in generale tutti i laici, non sono chiamati soltanto all'orazione devota ma sono invitati ad un'azione concreta di testimonianza, secondo il volere e le indicazioni del magistero pontificio, nella riedificazione cristiana della società²³³.

Un laicato attivo nella riconquista cattolica della società

La Pia unione di carità e beneficenza

Dal paragrafo precedente si evince che Fontana si richiamava ad una spiritualità che, scevra da qualsiasi forma di misticismo, si incarnava in una devozione attiva, pronta ad agire nella realtà quotidiana, aperta ai bisogni del prossimo. Questa spiritualità era anche il fondamento della direzione offerta a Carolina Trotti Durini, che può essere annoverata in «quella esperienza di apostolato laicale» che reagì al *libertinismo* per il riordino e ristabilimento cristiano della società²³⁴.

²²⁸ Lettera del 11 luglio 1807 (192).

²²⁹ Lettera senza data (152).

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ Lettera senza data (222).

²³² A questo proposito si deve evidenziare il ruolo che il sacro Cuore assunse come simbolo controrivoluzionario nella Vandea, divenendo così un forte simbolo intorno al quale si strinsero anche i preti emigrati, che lo utilizzarono a fini propagandistici contro la rivoluzione e contro il regime francese: Cfr. M. Crosefinte, *Le Sacré-Cœur, insigne du combattant vendéen*, Niriot, 1983; J. Huguot, *Un cœur d'étouffé rouge. France et Vendée 1793*. P. Tallonneau *Le cœur vendéen. Histoire d'un mythe*, Luçon, 1990 e R. Jonas, *France and the cult of Sacred Heart*, London, 2000.

²³³ Su questi aspetti e sulla femminilizzazione del culto, anche se spostati tra Otto e Novecento: J. Benoist, *Le Sacré-Cœur des femmes*, Paris, 2000.

²³⁴ L. Vaccaro, *I "veri cristiani". Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento ed Ottocento*, cit., Un altro aspetto che deve essere considerato riguarda, il ruolo dell'aristocrazia nella Milano asburgica, napoleonica e della prima

In particolare il barnabita promosse, tramite questa amicizia spirituale, tre elementi: la Pia unione di carità e beneficenza²³⁵, un'attività politica informale e l'invito a promuovere le buone letture.

L'esperienza della Pia unione di carità e beneficenza, non si deve far risalire direttamente a Fontana e alla Trotti Durini (che ebbero comunque un ruolo di primo piano nel sodalizio), quanto piuttosto alla sorella della nobile, Teresa Trotti Arconati e ad un correligionario di Fontana, il già ricordato De Vecchi. L'incontro tra i due (come quello di Carolina Trotti Durini e Fontana) avvenne in un momento di grande affanno spirituale della nobile, la quale nel febbraio del 1792 aveva perso la propria primogenita a causa di un dosaggio sbagliato di un medicinale somministrato dalla stessa madre. Nacque così in lei un desiderio profondo di emendarsi, che fu inizialmente espresso con una devozione rigorosa ed ascetica. Nell'ottobre del 1794, durante le missioni popolari di S. Maria alla Porta, Teresa Trotti Arconati incontrò il barnabita De Vecchi e lo scelse come direttore spirituale. Guidandola secondo i precetti proposti da Francesco di Sales, il barnabita riuscì progressivamente a guarire lo stato di prostrazione in cui la donna si trovava, trovando nella cura agli infermi un campo d'azione di comune interesse. A fornire un concreto esempio d'azione ci pensò la sorella di Teresa Trotti Arconati, Carolina, che in un viaggio a Verona nel 1800, conobbe Maddalena di Canossa e l'attività della Fratellanza Evangelica de' Preti e Laici Spedalieri, fondata nel 1796 da Pietro Leonardi. Si trattava di un sodalizio composto sia da laici di alto rango sociale che da ecclesiastici che si occupavano di fornire assistenza volontaria ai malati nell'ospedale della Misericordia della città veneta. Forte di questo esempio concreto, l'ispirazione iniziale prese progressivamente forma e fu solennemente avviata il 29 settembre 1801 (estendendosi quattro mesi dopo alle crociere maschili dell'ospedale). L'opera fu portata avanti anche con l'appoggio dell'arcivescovo di Milano

Restaurazione. Cfr. *Stato, patriziato e organizzazione della società*, in *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento*, II (1976), pp. 421-512, *La villa reale di Monza*, F. De Giacomi (a cura di), Monza, 1984. Sono inoltre interessanti: C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia*, Roma-Bari, 1988, pp. 339-366 e *L'Europa delle corti alla fine dell'antico regime*, C. Mozzarelli G. Venturi (a cura di), Roma, 1991. Non essendo questo il luogo per una disquisizione approfondita, si può affermare che il patriziato milanese, nella seconda metà del Settecento, subì la trasformazione di Milano da città arcivescovile e patrizia in città imperiale. Soltanto nell'età napoleonica, riuscì a riprendere un ruolo fortemente attivo nella gestione del bene comune e nelle cariche pubbliche comunali, ritornando ad avere un importante ruolo di controllo nella società (E. Pagano, *Il comune di Milano nell'età napoleonica*, Milano, 1994 e L. Antonielli, *Tra riforme e municipalismo: i percorsi di un ceto dirigente*, in *Cultura, religione e trasformazione sociale*, cit., pp. 179-193). A questo punto, si comprendono le ragioni profonde dell'intervento della nobiltà d'ispirazione «cattolica»: i nobili da una parte esprimevano nuovamente la loro funzione sociale al vertice del corpo politico e dall'altra utilizzavano, nel loro disegno politico, la religione e le opere di pietà come strumento per rinsaldare l'intera società e impostarla. Ciò non toglie che molte persone agissero per un fortissimo sentimento religioso.

²³⁵ Nel 1809 prima, e successivamente nel 1821, il barnabita Luigi Valdani dava alle stampe la *Vita della virtuosa matrona milanese Teresa Trotti Bentivoglio Arconati* e la *Vita del R. Pare Don Felice De Vecchi*, due biografie dai toni fortemente encomiastici in cui venivano presentate le opere, le qualità e i meriti dei due fondatori della Pia unione, che sono però nel contempo delle importantissime fonti d'informazione sul sodalizio, sulla sua spiritualità e sulla sua azione. Negli anni '30 del Novecento alcune informazioni si possono ricavare dalla *Storia dei Barnabiti* di Orazio Premoli, negli anni '70, se ne occupò un altro barnabita, Vittorio Michelini nel suo volume sulle *Amicizie Cristiane* (Milano, 1977). L'interesse si accrebbe enormemente negli ultimi due decenni del Novecento, quando furono pubblicati importanti scritti sulla storia religiosa della Lombardia del Settecento, e sulla storia socio-culturale dell'élite milanese della seconda metà del XVIII secolo. In particolare se ne occuparono Giuseppe Casiraghi, Luigi Vaccaro e Edoardo Bressan (si vedano i contributi segnalati nel corso del capitolo).

Filippo Maria Visconti e dello stesso Pio VII. Il primo venne interpellato nel gennaio del 1801, come risulta da una lettera inviata dalla Canossa del 29 dello stesso mese. Il secondo fu raggiunto, tramite Fontana, con una supplica nel marzo 1802. Il barnabita era «informatissimo di tutto e per di più affezionato all'opera»²³⁶ e il resoconto al Pontefice è un documento interessante per comprendere come fosse concepita questa struttura e il giudizio dell'ordine barnabite, oltre che naturalmente quello dello stesso Fontana. Nel documento è scritto:

1802 mense Martio Sanctissimo D. N. Pio Papae VII pro Pia Sodalitate Civium Mediolanensium utriusque sexus nuper ibi instituta a P. D. Felice De Vecchi ad Nosocomii utilitates corporales et spirituales curandas – Beatissimo Padre, Don Francesco Fontana, Procuratore Generale dei Barnabiti, umilissimo oratore di V. Santità, espone che in Milano, per opera e sotto la direzione di que' suoi Correligiosi, si è, non senza speciale provvidenza del Signore, stabilita una Pia Unione sì di Signori che di Signore, di alto rango per la maggior parte, per soccorrere coll'opera propria e colle spese che quanto possono, a' bisogni corporali e spirituali de' poveri infermi di quel grande ospedale assai deteriorato per le note ultime vicende dei tempi. Vanno ne' giorni delle Regole determinati malgrado la qualità della loro nascita e la delicatezza de' loro temperamenti, gli uni nelle crociere degli infermi, e l'altre in quelle dell'inferme facendo loro visita di letto in letto e porgendo de' sussidj e conforti alla languente umanità e quindi aprendosi la strada a porger loro anche gli spirituali di consolazione e di esortazione alla pazienza, e a prendere i santissimi Sacramenti, e a fare –bisognando- generali o straordinarie confessioni. Già grande è, sì come l'edificazione che ne riceve tutta quella città, così il frutto che nelle anime va operando per si caritatevole istituto la Grazia del Signore, essendo seguite parecchie strepitose conversioni. E siccome varie convertite sono risanate, e davano a temere che uscite dall'Ospedale non ricadessero per la povertà ne' primieri disordini, così sono state raccolte sotto la direzione di una matura e savia Donna; e allontanate da ogni pericolo, e assistite quanto al corpo e allo spirito, rendono tutte buon odore di se' alla città, quanto scandalo aveano per l'addietro cagionato. Pertanto il suddetto Procuratore Generale, tutto consolato di sentire perfezionato un sì santo istituto, che avea lasciato al suo partir da Milano abbozzato appena, si prostra ai santissimi piedi di V.B., e la supplica col più profondo rispetto a voler degnare della sua paterna benedizione quella Pia Unione, ed arricchirla delle Grazie della S. Madre Chiesa, benignamente concedendo: 1° a tutti gli individui di essa Pia Unione qualche numero di Quarantene d'Indulgenza ciascuna volta che vanno all'Ospedale pel suaccennato effetto, o che si adunano per concertare insieme col Padre Direttore i mezzi di continuare a dilatare il cristiano istituto di servire gl'infermi e di alimentare ed assistere le

²³⁶ G. Casiraghi, *Pia unione di carità e di beneficenza*, cit., p. 150. Devo inoltre evidenziare che Carolina Trotti Durini non ebbe un ruolo marginale nell'opera. Infatti dopo la morte della sorella Teresa avvenuta il 21 marzo 1805, fu scelta lei come priora (Ivi p.161).

Convertite 2° l'Indulgenza Plenaria una volta al mese a quelli e quelle d'essi che riceveranno i SS. Sacramenti della Confessione e Comunione 3° finalmente l'Indulgenza *in articulo mortis* a quelli, che fino alla fine de' lor giorni avranno perseverato in opera sì santa. Che dalla grazia ecc.- Don Francesco Fontana, Procuratore Generale de' Chierici Regolari di S. Paolo ²³⁷.

Fontana non si preoccupò soltanto di presentare la supplica ma seguì da vicino le pratiche, conoscendo la complessità della Curia romana e le sue lungaggini. Egli consegnò alla Congregazione per le indulgenze una dichiarazione, in cui si affermava che la Pia unione era approvata dall'ordinario²³⁸, ottenendo, il 6 aprile 1802, il documento ufficiale di concessione delle indulgenze²³⁹.

Dalla presentazione del sodalizio fatta da Fontana emergono in particolare tre elementi di estremo interesse. Innanzitutto il carattere barnabítico del sodalizio. In secondo luogo l'appartenenza sociale dei membri della Pia Unione, in terzo luogo il *modus operandi*.

La modalità di procedere nelle visite all'ospedale viene ben descritto nella *Vita* del De Vecchi di Valdani: almeno una volta la settimana i membri del sodalizio erano chiamati a far visita alla porzione di crociera loro assegnata. Dopo aver riempito «una cestella di biscottini, di corone, di crocifissi, di libriccini di devozione e di piccoli catechismi»²⁴⁰ ogni membro si recava da tutti i malati che gli erano affidati e, dopo aver dato a ciascuno di loro il biscottino —«un mezzo per

²³⁷ ASBR, *Acta Procuratoris Generalis*, vol. 13, f. 373.

²³⁸ ASBR, *Acta Procuratoris Generalis*, vol. 13, f. 379.

²³⁹ ASBR, *Acta Procuratoris Generalis*, vol. 13, f. 379: *Die 6 aprilis 1802, Rescriptum. Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. VII omnibus Confratribus et Consoribus supradictae Confraternitatis, canonice tamen erectae, vere paenitentibus confessis, qui in Sodales dictae Confraternitatis recipientur, die prima illorum receptionis, si Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum eo die superint, Indulgentiam Plenariam benigne concessit. Ac similiter eisdem in mortis articulo constituti, sanctissimum Jesu Nomen corde, si ore nequiverint, devote invocantibus elargitus est. Die vero in qua Festum principale praefactae Confraternitatis in Ecclesia ubi dicta Confraternitas reperitur erecta, de licentia Ordinarii celebrantibus Indulgentiam pariter Plenariam incipiendo a Primis Vesperis usque ad occasum solis dicti diei, ac indulgentiam septem annorum totidemque Quadragenarum in quatuor aliis infra annum diebus Festis ab eodem pariter Ordinario designandis eisdem ut supra dispositis, visitantibus supradictam Ecclesiam et orantibus, clementer impertitus est. Et tandem pro quolibet opere pia, quod a supradictis Confratribus et Consoribus corde saltem contrito ac devote peragetur, Indulgentiam 60 dierum eisdem benigne concessit; praesenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Datum Romae ex secretaria S. Congregationis Indulgentiarum. Petrus Maccarani Secretarius.* Tra le indulgenze concesse, spiccava «l'indulgenza plenaria nella festa principale della Pia Unione, da lucrarsi nella chiesa in cui essa era stata canonicamente eretta», indizio che in Roma non si era compreso il carattere prettamente laicale dell'associazione. Si giunse infine al compromesso che ogni laico doveva riferirsi alla propria chiesa parrocchiale: Cfr. L. Vaccaro, *L'amicizia Cristiana*, cit., p. 65.

²⁴⁰ L. Valdani, *Vita del R. Padre Don Felice De Vecchi*, cit., p. 119. Si è già evidenziato in precedenza che quest'opera deve essere letta in continuità con un altro scritto di Valdani la *Vita della virtuosa matrona milanese Teresa Trotti Bentivoglio Arconati* del 1809; in particolare alle pagine 126 e 127 vi si descrive il modello poi abbondantemente ripreso nel volume del 1821 su de Vecchi. È interessante evidenziare che Massimo Marocchi in *Fermenti di spiritualità in Lombardia*, cit., pp. 24-26, descrive questa tipologia di biografie: si trattava di scritti che promuovevano la conoscenza delle esistenze di matrone che vissero cristianamente —esaltando il loro ruolo di mogli e madri— e che fecero della casa il luogo della loro santificazione. Si tratta, quindi, di una rappresentazione plastica dei valori della spiritualità salesiana, che nello stesso tempo ben esprimono i principi di riconquista cristiana della società. La donna era «sublimata nella grande funzione sociale di custodire i valori della religione e di trasmetterli ai figli e ai servi» (Ivi p.24): A. Dordoni, *I libri di devozione dell'Ottocento (con particolare riferimento alla produzione milanese): proposte per una lettura critica*, in *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, I (1994), pp. 59-102.

introdursi con buona maniera a favellare»²⁴¹–, e distribuiti secondo le esigenze gli oggetti di devozione, si doveva instaurare un dialogo con il malato, per scoprire «le particolari loro circostanze»²⁴² e per individuare i suoi bisogni spirituali e materiali. Infatti l'obiettivo fondamentale di questa unione era di ricercare

il bene spirituale delle malate, come di confortarle, con giusti sentimenti di Religione ed eccitarle alla pazienza; d'istruire le ignoranti intorno a ciò che riguarda la fede e le indispensabili obbligazioni del proprio stato; di preparare a buone confessioni generali o straordinarie quelle che trovansi averne bisogno; e di disporre le moribonde a morire cristianamente²⁴³.

È evidente il carattere barnabito, o per meglio dire salesiano, che guida l'intera opera pia²⁴⁴. Il fedele (o la fedele), era chiamato con dolcezza, semplicità e umiltà a piegarsi verso i bisogni del prossimo, del malato, del debole²⁴⁵. Doveva perseverare nella carità e nella devozione, esercitando le «piccole virtù» e vigilando sui doveri del proprio “stato”. Nello specifico il devoto era chiamato ad evangelizzare in una forma quasi “domestica”, esortando alla pazienza, alla sopportazione e alla pace, esigendo, nel contempo, «con carità, dolcezza, insistenza e sollecitudine l'esecuzione dei loro obblighi generali del Cristiano»²⁴⁶. Si ha così una piena corrispondenza tra le indicazioni date da Fontana a Carolina Trotti Durini e la spiritualità proposta da De Vecchi per la Pia unione e di questo non ci si deve stupire, vista la profonda continuità di pensiero precedentemente individuata tra i due barnabiti e la spiritualità salesiana. Non si può poi non considerare la specificità del cattolicesimo ambrosiano, che sulla scia della spiritualità borromaica – seppur sfumata nelle sue rigidità, attraverso il gesuitismo e l'impostazione salesiana– riaffermava con forza «il senso molto concreto di una vita quotidiana a Dio, entro l'ambito pur apparentemente molto ristretto e limitato del lavoro e delle attività di ogni giorno»²⁴⁷.

²⁴¹ Ivi p. 120

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Ivi p. 119. Per spiegare meglio il contenuto specifico di questa associazione vi è un *Ragguaglio generale* presentato nell'*Appendice prima* dell'articolo di Giuseppe Casiraghi, *Pia unione di carità e di beneficenza*, cit., pp. 173-176.

²⁴⁴ M. Marcocchi, *Fermenti di spiritualità*, cit., p. 19.

²⁴⁵ Cfr. D. Zardin, *La città e l'ospedale. Alle radici di un «volontariato» cristiano*, in *Diocesi di Milano. Terra ambrosiana*, XXVIII (1987)/5, pp. 63-73. Lo storico si riferisce ai «serventi spontanei dell'Ospedale Maggiore», ma in generale sono valide le considerazioni che egli propone sul fondamento di questa azione caritativa, in cui il povero e l'ammalato avevano «un'eminente dignità» ed una peculiare vicinanza a Cristo stesso, cosicché la cura per i più bisognosi corrispondeva alla cura prestata a Cristo stesso e alle sue sofferenze. Più in generale: E. Bressan, *Carità e associazionismo cattolico tra Sette e Ottocento: il caso di Milano*, in *Il Risorgimento*, 46 (1994), pp. 247-259.

²⁴⁶ M. Ranica, *La formazione di un'identità cattolica*, cit., p. 374.

²⁴⁷ P. Vismara, *L'eredità del Settecento*. cit., p. 32. Cfr. M. Marcocchi, *Indirizzi di spiritualità ed esigenze educative nella società post-rivoluzionaria dell'Italia settentrionale*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione ed Unificazione*, L. Pazzaglia (a cura di), Brescia, 1994, pp. 83-122: l'autrice descrive una vera e propria «*Koinè* spirituale» (termini suoi) caratterizzata a fine Settecento dalla ripresa (e dalla sintesi) del messaggio «dell'umanesimo

Si giunge così al punto centrale da cui si era partiti, cioè la definizione di questo sodalizio come espressione di un'attività dell'élite milanese volta alla riconquista cristiana della società. In effetti le posizioni della nobiltà "cattolica" si compattarono²⁴⁸. Il laicato, maggiormente cosciente, decise di rispondere alla sfida dei Lumi agendo²⁴⁹, e tale operosità permise definitivamente di superare un certo grado di conformismo che riduceva la religione stessa ad «un insieme di tradizioni sociali»²⁵⁰, ridando al cattolicesimo uno slancio che si era perduto²⁵¹.

Rifuggendo l'intimismo giansenista, il rapporto con Dio trovava nuova concretezza in un discorso sociale: «la "devozione" si laicizza, diventa "civile"»²⁵². «Per riformare il mondo è necessario adattarsi al mondo [...] si giunge al progetto di una pastorale adeguata all'ambiente sociale»²⁵³ ed in particolare, in modo fortemente paternalistico, si riannodano in maniera gerarchica e verticistica i rapporti tra i differenti ceti. La religione stessa ridiveniva così –nella visione proposta–, il perno per interpretare e guidare non solamente l'agire del singolo (e il suo vivere religioso –e politico– quotidiano), ma anche quello dell'intera società: in questo l'iniziativa della pia Unione non si discostava molto dall'opera di disciplinamento svolta dalle confraternite religiose di epoca moderna²⁵⁴ anche se era nuovo il progetto di restaurazione religiosa e di «penetrazione nelle masse popolari con l'assistenza»²⁵⁵.

Questo dato non è da sottovalutare. Nel Settecento l'episcopato milanese aveva percepito la nobiltà, come il ceto più distratto «dai doveri della religione», quello in cui la morale era più lassa e

cristiano». Cfr. E. Bressan, *L'eredità del Settecento: la carità*, cit., p. 43. Questo non toglie che si cercasse una collaborazione (o almeno un riconoscimento) da parte del governo. Anche la Pia unione di carità e beneficenza ottenne l'approvazione, ma solo nel 1803. Cfr. ASBM, Archivio di Sant'Alessandro, *Acta Collegii*, vol. IV, ff. 629-630.

²⁴⁸ M. Marcocchi *Le congregazioni religiose dell'Ottocento*, in *Il volto della letizia. 150 anni di presenza delle suore Sacramentine a Monza*, M. Caffiero G. Filoramo (a cura di), Roma, 2003, pp. 1-9.

²⁴⁹ E. Bressan, *Laici devoti, congregazioni religiose ed educazione popolare nel primo Ottocento: il caso di Milano*, in *Storia delle istituzioni educative in Italia tra Ottocento e Novecento*, L. Romaniello (a cura di), Milano, 1996, pp. 95-106.

²⁵⁰ H. Jedin, *Storia della Chiesa*, col. VII/1, pp.14-15.

²⁵¹ E. Bressan, *L'eredità del Settecento: la carità*, cit., pp. 41-47, Id, *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporanea. Storia e problemi*, Milano, 1998. Cfr. M. Marcocchi, *Fermenti di spiritualità in Lombardia tra Sette e Ottocento*, in *Cultura religione e trasformazione sociale*, M. Bona Castellotti E. Bressan C. Fornaseri P. Vismara (a cura di), Milano, 2001, pp. 15-38, in particolare pp.16-17.

²⁵² M. Marcocchi, *Fermenti di spiritualità*, cit., p. 18. A sua volta l'autore afferma in nota che questa riflessione è ripresa da uno scritto d'ispirazione salesiana intitolata J. P. Camus, *Acheminement à la dévotion civile*, Toulouse, 1624.

²⁵³ L. Châtellier, *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988, p. 255

²⁵⁴ C. Naro, *Di popolo o d'élite: la Chiesa italiana al bivio*, in *Vita e pensiero*, 86 (2003)/3, pp. 55-60. Nel saggio si sottolinea (con la dovuta diffidenza per le eccessive schematizzazioni) come, laddove si svolsero le missioni popolari, l'attività delle confraternite fu più penetrante e i giansenisti ebbero meno presa con la loro profonda individualizzazione del culto. In quegli stessi luoghi la scristianizzazione fu meno virulenta. Sui forti connotati «controriformistici» delle confraternite milanesi nel Settecento: R. Bottoni, *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, A. De Maddalena E. Rotelli G. Barbarisi, vol. III, Bologna, 1982, pp. 595-607.

²⁵⁵ G. Rumi, «*Il Cappuccio*». *Indagini su legittimismo e intransigenza nell'opposizione cattolica lombarda*, in *Rivista milanese di economia*, 7 (1983), pp. 44-76, cit. p. 54.

quello meno attivo nelle confraternite²⁵⁶. Eppure «la spiritualità settecentesca conosce [...] un processo di approfondimento e di maturazione di fronte alle trasformazioni sociali in atto, divenendo la base di una rinnovata azione caritativa»²⁵⁷. Come possono associarsi questi elementi? A tal proposito ritengo che sia interessante la proposta fatta da Broers nel suo *The Politics of Religion in Napoleonic Italy*, in cui si sostiene che il rifiorire di questa dimensione della confraternita, in cui i più ricchi si occupavano delle necessità (sia spirituali che materiali) dei meno abbienti, esprimeva una «authoritarian parenthood» volta a «binding all classes together», per accrescere nuovamente l'influenza della nobiltà sugli altri ceti e, allo stesso tempo, drenare il consenso verso la Chiesa e verso la sua proposta culturale, sociale e politica²⁵⁸. Questo spiega anche le critiche che piovvero su questa esperienza, mosse soprattutto contro il paternalismo e i principi che guidavano l'agire di questo gruppo²⁵⁹. Venne infatti ridicolizzato il biscottino utilizzato come strumento d'introduzione del discorso: la Pia unione fu ribattezzata «Società del Biscottino» e le nobili operanti vennero chiamate «dame del biscottino». Come evidenzia Cesare Cantù:

il bel mondo imparò a deridere la *Società del biscottino* istituzione dei piissimi De Vecchi barnabiti, che si proponeva, tra altri esercizi, di visitare gli infermi all'ospedale e ristorarli con qualche zuccherino²⁶⁰.

Naturalmente, al di là delle canzonature, era evidente che questo richiamo al tradizionale disciplinamento, svolto direttamente dal clero regolare tramite le confraternite, non poteva che scontrarsi con gli obiettivi ideologici del governo napoleonico, che tollerò l'iniziativa, soltanto

²⁵⁶ P. Vismara, *Settecento religioso in Lombardia*, cit., pp. 33-34. Sulla nobiltà della Penisola alla fine del Settecento: C. Zaghi, *Potere Chiesa e Società. Studi e ricerche sull'Italia giacobina e napoleonica*, Napoli, 1984, pp. 2-14.

²⁵⁷ E. Bressan, *L'eredità del Settecento: la carità*, cit., p. 47.

²⁵⁸ M. Broers, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy*, cit., pp. 74-75.

²⁵⁹ Cfr. L. Valdani, *Vita del R. Padre Don Felice De Vecchi*, cit., p. 147 e Id, *Vita della virtuosa matrona*, cit., p.200.

²⁶⁰ C. Cantù, Alessandro Manzoni. *Reminiscenze*, vol. II, Milano, 1882, p. 30 e Id, *Storia degli italiani*, vol. XVII, cap. 189. Carlo Porta frequentò il collegio barnabite di Monza e non fu mai molto tenero con i barnabiti. Nella poesia *Epistola di Meneghin Tondeggio* scrive: «Barnabita e Somasch, pussée magnan/ ciappole i coscienz di biscottin/ comandant la moral coi fasan» in *Raccolta di poesie inedite in dialetto milanese di Carlo Porta*, Italia, 1826, pp. 17-20, cit. a p. 19. Fu poi particolarmente critico con la società del biscottino, con Teresa Trotti Durini e con De Vecchi nella poesia *Ona vision*, in *Raccolta di poesie inedite*, cit., pp. 1-5, in cui racconta a due dame di un sogno in cui aveva visto il Paradiso. «Dunque l'avrà veduu nostra cucina [cugina]/la contessa a cui ci han stampaa la vita [la *Vita* di Valdani su Teresa Trotti Durini]/poi altre dame molte, e qualch pedina / scritt nel Suss [Compagnia di Gesù] e dirett dai Bernabita?/Cara lor, s'hoo da dilla tal e qual,/ n'hoo vist nanch vuna, el respond don Pasqual./ Neanch'una! Come mai! In tanta gloria/ ghe sareber fors mai sfuggii de vista?/ Caspita, el nost Devecc [De Vecchi] bona memoria/ l'ha sempre dett ch'el ciel l'è di Sussista;/ Dunque, repien, chi è che c'è lassù/ de nostra conoscenza e sua de lu?/ Per esempi, el respond, gh'è Mascaron.../ Alfer... Parin... gh'è el sò pessee de cà.../ gh'è Metastasi... gh'è l'ost del Falcon/ Metastasi!... i damm scelamen, se pol dà!/ Quel pret che abbiem sentit coi nost orecch/ a biasimar tant volt dal bon Devecc?/ E d'alter chi hal veduu, ch'el dica on pò!/ Hoo vist Bovara, hoo vist Battaja... el dis,/ Mosca... Pensa... Vian... *Ohibò, ohibò, ohibò!* Anch de sta sort de robba in Paradis?/ No sal che son de quej che l'ha daa in lista/ el Devecc per Massoni a noi Sussista?/ In Paradis i franchi murator!/ Se burler? Ma sal minga don Pasqual / che solamente a conversar con lor/ se incorre la scomunica papal?/ Ma caro lei, car don Pasqual, ch'el taccia,/ ch'el par che Dio el ci abbia voltaa faccia». La poesia finisce affermando che la visione era dovuta ad un'indigestione. Per un'analisi dello scritto: G. Bezzola, *Commento a «Ona vision» di Carlo Porta*, in *Acme*, 27 (1974), pp. 5-20.

perché era stata archiviata la fase persecutoria del direttorio. Eppure lo Stato non si faceva più «garante coercitivo della compattezza della società cristiana e dell'obbligatorietà delle pratiche religiose»²⁶¹, e questo perché rimaneva comunque vivo il principio ideologico della necessaria opera pedagogica di rigenerazione delle élites urbane italiane²⁶², dopo che l'eccessivo potere del clero, l'influenza della pietà barocca e l'assenza di un forte potere monarchico centralizzato avevano portato a un generale decadimento dei costumi, della morale, e delle virtù guerriere²⁶³.

È quindi evidente l'esistenza di due progetti socio-culturali differenti: l'uno che criticava quanto fatto dal disciplinamento ecclesiastico, l'altro che lo riproponeva attraverso un operato più ampio del laicato. Questa contrapposizione, che poteva essere superata soltanto se si fosse instaurato un dialogo tra le parti, inevitabilmente comportava la riscoperta dell'azione politica informale che la nobiltà cattolica era chiamata a svolgere. Dopotutto, al di là del proprio sentire politico, in questa fase storica valevano ancora, comunque e soprattutto, i legami di ceto e di gruppo, dove tutti erano «concordi e solidali su un punto: il controllo e la gestione del potere»²⁶⁴.

Il giuramento: la concretezza di una riflessione

Nel carteggio spirituale tra Carolina Trotti-Durini e Fontana non sono trattati soltanto temi religiosi, ma anche delle questioni più contingenti, legate alla situazione politica concreta, come ad esempio la grande questione del giuramento²⁶⁵. Su tale tema Fontana assunse un atteggiamento ambiguo. Da una parte sostenne di aspettare l'evolversi della situazione, dall'altra lo si vide invitare la Trotti Durini a mantenere la «pace del Signore»²⁶⁶ e ad agire per il bene della Chiesa²⁶⁷, chiamandola, anche in questo caso, a svolgere un'attività politica informale. Il barnabita ne scrive alla nobile, sottolineando che lui non ha intenzione di giurare per due ragioni: «può la forza umana

²⁶¹ D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali IX*, G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, 1986, pp. 767-786, cit., p. 791.

²⁶² J.C. Waquet, *De la Corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1984. M. Ozouf, *L'homme régénéré, Essais sur la Révolution française*, Paris, 1989. M. Broers, *Noble Romans and regenerated Citizens: the morality of conscription in Napoleonic Italy, 1800-1814*, in *War in History*, 8 (2001), pp. 249-270.

²⁶³ Su questi temi rinvio allo scritto: M. Broers, *The Politics of Religion*, cit., pp. 19-26. Id., *Cultural imperialism in a European Context? Political culture and cultural politics in Napoleonic Italy*, in *Past and Present*, 160 (2001), pp. 152-180.

²⁶⁴ C. Zaghi, *Potere Chiesa e Società*, cit., p. 6.

²⁶⁵ Sul significato del giuramento nell'età rivoluzionario-napoleonica e sui dibattiti associati alla possibilità di giurare o meno: P. Prodi, *Il sacramento del potere*, Bologna, 1992, pp. 472-476 e Id., *Cristiano-cittadino/suddito*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XVIII*, G. Zito (a cura di), Torino, 1995, pp. 119-33; A. Valenti, *Il dibattito sul giuramento civico nella Repubblica Cisalpina*, in *Cristianesimo nella storia*, 10 (1989), pp. 307-45; C. Canonici, *Il dibattito sul giuramento civico (1798-1799)*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 9 (1992), pp. 213-244; A. Pagliarulo, *Il dibattito sul giuramento civico nella Ferrara «giacobina»: Società Stato e Chiesa a confronto*, Roma 1994; *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, N. Pirillo (a cura di), Bologna, 1997.

²⁶⁶ Qui da intendersi sia come consiglio "psicologico" che "spirituale": non si deve dimenticare che uno dei doveri dello stato della nobile e quello di fare e mantenere la pace nella società.

²⁶⁷ Lettera del 10 luglio (senza anno) (136). Cfr. lettera del 25 novembre (179).

caricarci di catene e mani e piedi e collo, non può incatenarci la volontà»²⁶⁸. Inoltre nei precetti negativi è specificato di «non ispergiurare»²⁶⁹. La perdita «dell'impiego»²⁷⁰ non può essere una ragione sufficiente per schierarsi contro questo comandamento divino. Fontana inoltre si dice contrario al giuramento ecclesiastico, anche in base ai «pronunciamenti del Pastore Universale»²⁷¹.

Tuttavia il suo zelo deve fare i conti con l'utile dei fedeli e della congregazione²⁷². Lo dimostra una situazione che si venne a creare in Francia. Da un verbale del 14 gennaio 1811 presente negli Archives Nationales, è riportata dal ministro del culto Bigot de Préameneu, un'affermazione di Fontana in cui egli sembrava parlare «avec une sorte de mépris des gens du Pape et de la cour de Rome»²⁷³. Nello stesso tempo, il ministro riscontrava che tale atteggiamento non era però consono ad un personaggio che aveva fatto parte «dans la conspiration papale»²⁷⁴. Il ministro del culto faceva riferimento ad una lettera del 5 dicembre 1810, scritta da Fontana in francese ma comprensibile soltanto ad una mente abituata alle finezze curiali. Fontana, infatti, affermava:

J'ai voulu dire et je répète qu'ayant obtenu la grâce, que j'implore instamment de me rendre à ma patrie qui est dans le Royaume d'Italie, je n'avrai plus difficulté de prêter le serment, si la loi l'exigera, comme bon et fidele sujet. Dégagé de l'actuelle situation, et m'étant retiré chez les miens, je ne pourrais plus être censé d'appartenir aux gens du Pape, ni au Clergé de Rome²⁷⁵

Dunque il barnabita rimaneva possibilista sulla questione del giuramento, non negando la possibilità di prestarlo, ma sottolineando, attraverso dei cavilli giuridico-dottrinali, le difficoltà del caso. Egli presterà giuramento non al presente, ma in futuro, perché sarà dato non all'autorità francese, ma a quella del reame d'Italia di cui è cittadino. Egli dunque pone un paletto abbastanza

²⁶⁸ Lettera del 29 maggio 1798 (149).

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Lettera senza data (242).

²⁷² *Ibidem*: «sebbene mi senta più portato verso il primo partito dello zelo che sento per la verità, me ne ritiran varie riflessioni di prudenza che riguardano non me che non me ne curassi ma la congregazione del corpo a cui presiedo; [...] soprattutto per i servigi che questo corpo rende al pubblico ed alle anime». Su questa prudenza: Cfr. D. Armando, «Non si faceva a Dio ma puramente agli uomini». *Giuramenti e ritrattazioni a Roma (1798-1808)*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 251-281 e C. Canonici, «Per non abbandonare la Chiesa né il popolo» *Il giuramento ecclesiastico negli "Stati romani" in epoca napoleonica (1810-1814)*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 303-331, D. Armando, *La Chiesa*, in D. Armando, M. Cattaneo, M. P. Donato, *Una rivoluzione difficile. La repubblica romana del 1798-1799*, Pisa-Roma, 2001, pp. 29-110, (nello specifico le pp. 101-102). In generale accanto a posizioni di netto rifiuto del giuramento, per le implicazioni politiche, teologiche e morali si era sviluppata una corrente più accomodante, che ebbe il suo punto di riferimento nello scritto *Sentimenti di Gianvincenzo Bolgeni bibliotecario del Collegio Romano sul Giuramento Civico prosritto dalla Repubblica agli istruttori e funzionari pubblici*, Roma, anno VII repubblicano (1798).

²⁷³ A.N., F⁷ 6529, PLAQ. 1, rapporto del 14 janvier 1811.

²⁷⁴ *Ibidem*. La *conspiration papale* corrisponde al già più volte ricordato *Affaire D'Astros* (cfr *infra* pp. 224-264).

²⁷⁵ A.N., F⁷ 6529, PLAQ. 1, Fontana a Bigot de Préameneu, Paris 5 décembre 1810.

preciso: il ritorno in patria. Accanto a questo, Fontana pone poi un altro scoglio: giurerà soltanto se sarà evidente il suo non essere più un sacerdote al servizio del pontefice. Questo implicava quindi la volontà di non essere additato come modello per altri preti curiali.

Queste condizioni sono molto interessanti perché dimostrano che l'utile dei fedeli e della congregazione era comunque limitato al bene superiore della Chiesa universale e, quindi, nello specifico, a quello del pontefice e della sua autorità sulla Chiesa medesima. Non bisogna infatti dimenticare che il giuramento a cui Fontana si riferiva è quello progressivamente imposto a partire dal 1810, già previsto nel Concordato²⁷⁶. A tutti i prelati e agli uomini di Curia era chiaro il profondissimo significato politico dell'atto, che determinava, prestandolo, l'accettazione –per il singolo– dell'usurpazione dei territori dello Stato Pontificio e dell'indipendenza di Pio VII. Inoltre, dopo la bolla *Cum memoranda* del 10 giugno 1809²⁷⁷, la situazione dei sacerdoti era molto più complessa, perché aveva reso «l'incompatibilità fra i giuramenti napoleonici e la fedeltà al pontefice assai più evidente [*spostando*] il problema dell'opzione fra vecchio e nuovo regime dal foro esterno a quello interno, dal piano dei comportamenti politici a quello della coscienza»²⁷⁸. Dunque Fontana da abile canonista e consultore curiale, aveva il quadro generale estremamente chiaro e risolse la questione dicendosi suddito del Regno d'Italia e non dell'Impero, per giurare, alle strette, non in favore dell'Imperatore contro il Papa, ma come suddito di un altro regno.

Il tema del giuramento è affrontato in un'altra lettera, purtroppo non datata ma sicuramente di un periodo precedente alla deportazione in Francia. A una domanda della Trotti Durini, che chiede a Fontana come poter discorrere sul tema del giuramento ecclesiastico con una persona di governo, egli risponde: «introdursi nel discorso con uno esempio modesto e insinuante. Premettere che veramente l'affare è superiore a' vostri lumi e alla cognizione del vostro sesso; ma che pure non dovete amar men la patria, che gli uomini e vi credete obbligata a interessarvi pel bene e per la tranquillità d'essa nel modo che potete»²⁷⁹. Le ragioni da enucleare sono due. Egli cita il pericolo che sorga

una discordia d'opinione, e quindi uno scisma nel clero che avrà delle ripercussioni per la pace civile e il malgrado che ne verrà negandosi da molti Ecclesiastici di darlo, i quali saranno perciò obbligati almeno ad emigrare, e così la Repubblica perderà i probi e disinteressati, e leali religiosi di questo ceto, contrarrà una grande infamia di violenza e di persecuzione contro i

²⁷⁶ C. Canonici, *Per non abbandonare la Chiesa né il popolo*, cit., p. 307.

²⁷⁷ Cfr. *Infra* pp. 225-227.

²⁷⁸ D. Armando, "Rendre les révolutions utiles". *Politica e religione tra la Repubblica romana e la Roma di Napoleone*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, M. Caffiero, V. Granata, M. Tosti (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 111-135, cit. pp. 115-116.

²⁷⁹ Lettera senza data (163).

principi suoi di libertà, e di moderazione, alienandosi da se un grandissimo numero di persone che rispettano la Religione e i ministri di essa; i quali svantaggi, e mali sono da valutarsi assai massime in questi Principii della Repubblica e in un tempo in cui bisogna affezionare gli animi al nuovo governo, senza la quale affezione non è sperabile che ben si consolidi e molto men che si conservi; perciocché niente di violento dura, ed è stata massima di tutti i buon politici, che alla sicurezza de' governi non v'è più stabil base che l'amore, niuna più debole che il timore²⁸⁰.

È interessante evidenziare che Fontana nella sua riflessione coniuga elementi teologici e attualità: l'affermare che lo scisma porterebbe all'emigrazione di parte del clero e alla «infamia» è un chiaro richiamo alla consistente emigrazione di sacerdoti e chierici dalla Francia rivoluzionaria. Essi manifestarono la loro ostilità alla rivoluzione attraverso la pubblicazione di una poderosa massa di volumi che ebbero una grandissima diffusione²⁸¹. Inoltre richiama un'antica massima tradizionale per la quale in politica val più essere amati che temuti²⁸².

Attraverso quest'ultimo brano si riesce infine a ricavare un'altra sfumatura che emerge dalla relazione epistolare di Fontana con la Trotti Durini: egli non è solo un confidente o una guida spirituale ma un uomo che pratica il gioco della politica²⁸³, che tenta di tessere e muovere i fili della sua rete di conoscenti per il raggiungimento del proprio obiettivo, all'interno di un agone estremamente complesso, non favorevole agli ecclesiastici e di non facile lettura. Si può anche evidenziare il risultato di questi contatti: la congregazione barnabita non venne sciolta, sebbene alcuni suoi collegi fossero soppressi e una parte dei suoi beni fosse incamerata dallo Stato²⁸⁴.

La lotta per la “buona stampa” e l'erudizione

Come argomentano Alfonso Prandi e Patrizia Delpiano, la seconda metà del Settecento si può definire come un'età di vera e propria «guerra di libri»²⁸⁵. Uno scontro che vide l'affermarsi di

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Per la bibliografia su questa tematica Cfr. G. Pelletier, *Rome et la Révolution Française*, cit., pp. 704-708.

²⁸² Fontana fa propria quella tradizione di pensiero di Cicerone (*De Officiis*, II,7) che afferma la superiorità dell'amore sull'odio nel costruirsi e mantenersi del sistema politico. Implicitamente sostiene anche che il clero possa svolgere un ruolo di primo piano nel costruire questo consenso.

²⁸³ *Ibidem*. Cfr. Lettera senza data (143): «La disciplina del mistero, usata nell'antica Chiesa, basta senza più a giustificare il mio consiglio sull'avere un altro Codice di Regole sostenibile al bisogno. Non è lecito mai simulare la verità, ma è bensì lecito e spesso conveniente, virtuoso e necessario, il dissimularla».

²⁸⁴ Premoli, *Storia de' Barnabiti*, cit., pp. 394-427.

²⁸⁵ A. Prandi, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna 1975, e Id, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, 1966; P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007. È sempre attuale lo scritto: G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974. Rinvio inoltre a M. Rosa, *Le contraddizioni della modernità: l'apologetica cattolica e i Lumi nel Settecento*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 44 (2008), pp. 73-114 e G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia nell'epoca moderna*, in *Cristianesimo nella storia*, 4 (1983), pp. 33-58.

una «controrivoluzione attiva» per mezzo degli scritti di apologetica²⁸⁶ e della predicazione²⁸⁷, attraverso la quale nacquero importanti sodalizi (ad esempio i già ricordati rapporti tra Fontana e Carolina Trotti Durini e la Trotti Arconati e De Vecchi)²⁸⁸.

Un'eco di questa lotta è presente anche nell'epistolario. Fontana non attacca mai in maniera diretta i *philosophes*, né tantomeno cita le loro opere. Piuttosto, nell'ottica della direzione spirituale, ritenendo che la donna non fosse ancora pronta ad affrontare le opere della cultura filosofica a lei contemporanea, le consiglia di eliminare «gli ostacoli che volontariamente ella si è posti». Così è obbligata a gettare i «libri che abbiano qualunque sentore di novità di pensiero [...] nella fiamma, ad imitazione di quelli di Efeso, i quali [gettarono i libri, ndA] per comando di S. Paolo, come si norma negli Atti degli Apostoli c. 19»²⁸⁹.

All'opposto Carolina Trotti Durini è invitata a meditare i libri che possano distruggere in lei «la cattiva impressione» fatta dai «libri malvagi»²⁹⁰. Lo studio è importante in quanto allontana dall'ozio, «gran nimico della virtù e maestro e padre di ogni male»²⁹¹ e tra le letture che vengono consigliate ci sono innanzitutto le opere di Francesco di Sales e *Le Confessioni* di Sant'Agostino (un valido strumento esemplificativo del percorso di “confessione” che deve portare alla santità). Importanti sono le vite dei santi e le opere da essi scritte per esortare all'orazione e alla pratica religiosa²⁹². È utile anche l'opera sui *Caratteri della vera Religione*, mentre al contrario il *De Institutione feminae Christianae* non è sempre consigliabile, soprattutto per un'anima “scrupolosa”²⁹³.

Bisogna evidenziare che Fontana non ritiene opportuno che la nobildonna rimanga nell'ignoranza. Ad esempio, più volte la invita ad approfondire la conoscenza delle Sacre Scritture.

²⁸⁶ Sulla «controrivoluzione attiva» Cfr. E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, 1992, p. 263.

²⁸⁷ A. Brustolon, *Una proposta di Restaurazione culturale e spirituale attraverso l'età napoleonica: l'Amicizia Cristiana*, in *Il cattolicesimo lombardo*, cit., pp. 67-97.

²⁸⁸ P. Vismara, *L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano*, in *Nuova rivista storica*, LXII (1978), pp. 549-571, G. Barbieri, *Esempi della predicazione popolare nel Settecento milanese attraverso alcuni documenti inediti*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano*, cit., pp. 124-190, e sempre nello stesso volume collettaneo A. Dodoni, *La polemica a Milano contro gli «Spiriti forti» attraverso la predicazione dotta e la produzione apologetica*, cit., pp. 88-119. L. Vaccaro, *Laicato cattolico a Milano tra Sette e Ottocento*, in *Cultura, religione e trasformazione sociale*, cit., pp. 159-175. Cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura*, cit., pp. 40-42.

²⁸⁹ Lettera del 24 luglio 1794 (15). A questo tema si associa il giudizio assolutamente negativo che Fontana dà dei romanzi: la loro lettura favorirebbe lo sviluppo della fantasia e della concupiscenza: *Della forza della fantasia umana. Trattato di Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, 1745, p. 163. All'opposto egli ritiene molto positiva la poesia che è «destinata nel suo fine originario a dir le lodi di Dio, a celebrare le virtù altrui; ad insegnare con dolce insinuazione la verità, e ad onestamente ricreare gli animi». Cfr. lettera senza data (111).

²⁹⁰ P. Delpiano, *Sui buoni testi e sulle modalità di lettura*, in Ead., *Il governo della lettura*, pp. 279-89.

²⁹¹ Lettera senza data (6). Su questo tema: P. Delpiano, *La Chiesa e la lettura nell'Italia del Settecento*, in *Rivista storica italiana*, 118 (2006), pp. 440-85.

²⁹² Lettera del 9 dicembre 1793 (226). Nella stessa lettera egli cita un proverbio risalente a Filippo Neri: «per me non aggradisco libri se non portano in fronte un nome che abbia la S. innanzi».

²⁹³ Lettera senza data (2): può portare ad eccessi di rigorismo. G. S. Gerdil, *Breve Esposizione de' Caratteri della vera religione*, Torino, 1768 e J. L. Vives, *De institutione feminae Christianae*, s.l., 1524.

Tuttavia lo spirito con cui si deve affrontare tale studio non deve essere quello dell'analisi critica e della penetrazione intellettuale, quanto piuttosto quello della fede e della meditazione: «non è sciocchezza d'eternità ogni esame delle verità della fede ma è una grande saggezza; [...] Poiché ella adunque ha della penetrazione ne faccia uso a meditare i misteri, ma si guardi di volergli esaminare; poiché chi investiga la maestà è oppresso dalla gloria, dice la Scrittura»²⁹⁴.

Da quanto scritto finora si comprende che la «guerra di libri» rimane al margine di un discorso più ampio di critica alla società del tempo, che preferisce le sofisticherie disorientanti ed ereticali alle semplici e immediate verità rivelate della fede cattolica.

In particolare, Fontana sembra volere far comprendere alla nobile il principio fondamentale dell'autocoscienza e della necessaria autocritica e autocensura che ogni fedele deve saper compiere nel caso in cui ritenga che uno scritto possa essere dannoso per il suo percorso spirituale²⁹⁵. Deve altresì capire che qualsiasi discorso razionale (anche apologetico) fatto sulla religione non è mai molto incisivo, poiché «la nostra è una religione non di raziocinio ma d'umiltà»²⁹⁶.

È interessante evidenziare che Fontana si presenta come una sorta di stratega, che dispone le truppe; sarà la nobildonna, laica e «soldato semplice», ad assumersi l'onere della guerra per curare la società cristiana malata e peccatrice: la formazione è inscindibile dall'informazione e dalla diffusione delle «buone letture». Tuttavia il barnabita riafferma con forza la distinzione tra laici ed ecclesiastici. Ai secondi spetta il compito di approfondire lo studio delle Sacre Scritture e della dottrina cristiana, ai primi, in maniera abbastanza passiva, spetterebbe soprattutto il compito di diffondere un pensiero ricevuto²⁹⁷.

Un esempio concreto riguarda le opere individuate come più utili per combattere i detrattori del cattolicesimo²⁹⁸. Egli da una parte loda gli scritti di Gerdil²⁹⁹ e lo scritto di Valsecchi che, sebbene sia meno «esatto e calcante» di quello di Gerdil, può giovare alla persona che ha «la testa imbarazzata e non molto profonda»³⁰⁰. Dall'altra fa notare come l'opera *I cinquanta Motivi*³⁰¹ sia

²⁹⁴ Lettera del 27 maggio 1793 (1).

²⁹⁵ Sull'esortazione all'autocoscienza, all'autocritica e alla perseveranza Cfr. Lettera senza data (20).

²⁹⁶ Lettera del 4 luglio 1796 (38).

²⁹⁷ In questo la proposta di Fontana sembra contrastare pienamente il principio del nuovo protagonismo socio-politico sottolineato dall'illuminismo, in favore di un richiamo costante al principio autoritativo e della sequela: Cfr. M. Caffiero, *Le problème religieux*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 4 (2003), pp. 139-154.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Sugli scritti di Gerdil: *In ricordo del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, Numero speciale di *Barnabiti Studi*, 18 (2001), pp. 29-202.

³⁰⁰ Lettera del 2 maggio 1794 (125). *La religion vincitrice. Opera di Fr. Antonino Valsecchi*, Genova, 1777.

³⁰¹ *Cinquanta ragioni o motivi pe' quali la Religione Cattolica Romana deve essere preferita a tutte le odierne Sette del Cristianesimo e che indussero Sua Altezza Serenissima Antonio Ulrico Duca di Brunswick e di Luneburgo ec. Ad abjurare il Luteranesimo. Opera tradotta dall'Inglese e illustrata con note dal Canonico conte e cavaliere D. Luigi Mozzi*, Bassano, 1789. Si tratta di un'opera apologetica, articolata in più punti, che difende la dottrina cattolica contro quella luterana.

diretta ai luterani, dunque meno calzante per la sua situazione. In generale però, nella dialettica apologetica,

l'esame di ciascun punto [...] non è il mezzo più opportuno a conoscere la verità nella Religione Rivelata, che è appoggiata all'autorità. Il primo passo, che dee far l'incredulo e qualunque infedele è quello di riconoscere quest'autorità di cui la Chiesa è depositaria e interprete, in questo stabilita da Dio stesso. Questa autorità non si può conoscere se non esaminando i luminosi caratteri che la fregiano a' quali convien chiudere a bella posta gli occhi per non vederne la luce divina; onde all'anime docili non solo son credibili le testimonianze di Dio, ma infinitamente credibili³⁰².

Fontana approva la volontà della nobile di diffondere le buone letture (in questo sostiene l'attività dell'Amicizia cristiana di Milano³⁰³) tuttavia ritiene che, nel percorso di fede, il momento informativo debba essere superato dal credere (dono di Dio).

Questo atteggiamento richiama inoltre un certo grado di paternalismo sempre presente nei membri degli ordini religiosi dell'età moderna, tutti protesi a formare, informare e conformare il popolo cristiano in una costante opera di disciplinamento attuata con alterni successi a partire dal concilio di Trento³⁰⁴. Questo sentimento e questa propensione è ben dimostrata da un'altra vicenda dell'esistenza di Francesco Luigi Fontana, relativa alla sua partecipazione all'*Accademia di Religione Cattolica*. Questa accademia era la diretta emanazione di una precedente esperienza intellettuale –*Il Giornale Ecclesiastico di Roma*–, sviluppatasi a Roma negli ultimi due decenni del XVIII secolo (1785-1798) in contrapposizione, sottolinea Pignatelli, alla «propaganda giansenista» di due importanti periodici toscani, la *Raccolta di opuscoli interessanti la religione* e gli *Annali ecclesiastici* (fondati rispettivamente nel 1783 e nel 1780)³⁰⁵. La rivista era divenuta, nel giro di pochi numeri, l'espressione delle posizioni curiali intorno ai grandi dibattiti culturali contemporanei, proponendo delle recensioni sulle principali opere del tempo, per consigliarne o

³⁰² Lettera del 2 maggio 1794 (125).

³⁰³ Nelle ricerche non sono stati trovati documenti che permettano di identificare la tipologia di relazione esistente tra Fontana e l'Amicizia milanese. Tuttavia un qualche tipo di relazione stretta doveva esserci, come dimostrato nel carteggio Fontana-Mantegazza conservato nell'ASBM. Infatti nelle lettere scritte dal barnabita al provinciale di Milano, più volte si chiede di salutare la Trotti Durini, la sorella Trotti Arconati e la Contessa Biffi, donne membri dell'Amicizia milanese. Inoltre devo evidenziare che l'oblato Locatelli fu suggerito come direttore spirituale di Carolina Trotti Durini a Fontana dal Conte Pertusati, definito come «Cavaliere benchè laico, è pieno di lumi [...] per la sua pietà, per la sua dottrina delle cose spirituali» Lettera del 4 luglio 1796 (38) -sul Pertusati: A. Brustolon, *Una proposta di Restaurazione culturale*, cit., pp. 88-94-. Ora sia Locatelli che Pertusati erano membri di primo piano dell'Amicizia milanese. Da queste convergenze si possono ricavare due ipotesi: o Fontana partecipava in qualche maniera all'attività dell'Amicizia, o quest'ultima era una forza estremamente pervasiva. Sull'Amicizia Cristiana rinvio a: V. Michelin, *Le Amicizie Cristiane: testimonianze storiche di rinascita cattolica*, Milano, 1977 L. Vaccaro, *L'Amicizia Cristiana di Milano: dall'apostolato della "buona stampa" alle opere sociali di inizio secolo XIX*, in *Diocesi di Milano. Terra Ambrosiana*, XXX (1989), pp. 58-66, Id, *I veri Cristiani*, cit., pp. 253-297. Rimane sempre valido: Bona C., *Le amicizie*, cit.,

³⁰⁴ L. Châtellier, *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988, p. 9.

³⁰⁵ G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda*, cit., p. 89.

meno la lettura. Gli obiettivi fondamentali del *Giornale* furono messi in evidenza nella *Prefazione* al primo numero della rivista. In questa si affermava infatti che lo scopo principale del *Giornale* era quello di «chiudere la bocca a quei nemici della Santa Sede, e a quei libertini del secolo, i quali [...] spacciano in Roma non vi è libertà di pensare e di scrivere»³⁰⁶. Questo primo fine è seguito da un secondo, che ne è la diretta conseguenza. Si afferma infatti di voler

rendere più agevole la comunione che aver debbono tutti i Cristiani in fra loro, e a rendere molto più stretta l'unione dei membri che formar debbono il gran Corpo di tutti i Pastori fra se stessi, e col loro primo Gerarca, e Capo di tutto il ceto Apostolico, e di tutte l'altre Chiese colla prima Chiesa del cattolico mondo. E per verità una parte della comunione che aver debbono i Cristiani in fra di loro, consiste appunto nel comunicarsi a vicenda le notizie che riguardano la Chiesa, i vantaggi ch'essa riporta nelle diverse parti del mondo, i danni che talvolta soffre per gli errori e le novità che si spargono, ovvero per causa delle persecuzioni per parte de' suoi nemici³⁰⁷

Dunque il gruppo di intellettuali riuniti intorno a questa rivista, riconosceva la necessità di divulgare le buone letture e di unire le «forze pedagogiche» per combattere gli avversari della religione e del cattolicesimo, cioè i libertini e gli illuministi. Purtroppo il *Giornale Ecclesiastico* non sopravvisse al triennio giacobino e agli sconvolgimenti riportati dalle truppe francesi nella Penisola³⁰⁸. Tuttavia l'esperienza culturale che progressivamente era andata maturando non fu persa. Moltissimi degli uomini impegnati nell'organo della Curia aderirono in massa, infatti, alla già ricordata *Accademia di Religione Cattolica*. Il progetto di questa *Accademia* venne presentato a Pio VII il 4 dicembre 1800 ed approvato l'anno successivo³⁰⁹. Se si leggono le 32 proposizioni che ne regolarono l'operato, si scopre la sua struttura gerarchica al cui vertice vi era un Presidente; seguivano quattro Promotori, dodici Censori di esercizio, un Segretario con due aiutanti, un Custode ed un Sottocustode dell'archivio (Articolo 3). Vi erano poi due tipologie di assemblee: il Consiglio (composto dal Presidente, dai Promotori, dai Censori e dal Segretario) e l'Adunanza generale, cui partecipavano tutti gli Accademici. Compito del Consiglio era quello di stabilire una terna di nomi per ogni carica entro la quale era scelto per l'ufficio il nome più votato, con voto segreto, dall'Adunanza generale. La medesima forma di elezione riguardava i Censori onorari, solitamente cardinali, figure che avrebbero permesso all'Accademia di avere fortissimi appoggi all'interno della Curia romana, acquisendo sempre maggior prestigio e spessore (Articoli 4-5-6-8). Il Presidente

³⁰⁶ *Prefazione*, in *Giornale Ecclesiastico di Roma*, vol. I, Roma, 1786, pp. V-VIII, cit., p. V.

³⁰⁷ Ivi p. VI.

³⁰⁸ *Giornale Ecclesiastico di Roma*, vol. XII, Roma, 1797, p. 102.

³⁰⁹ G. Piolanti, *L'Accademia di Religione Cattolica, profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, 1977, pp. 16-17.

aveva il potere di indire la riunione del Consiglio e dell'Adunanza generale e di presiederle (Articoli 4 e 32). A lui spettava inoltre il compito di proporre nuovi nomi degni di essere cooptati nell'*Accademia*. Inoltre sceglieva l'Oratore negli incontri (Articoli 10-26). I Promotori avevano molteplici incombenze: curare l'incremento e il decoro del sodalizio, vigilare sull'osservanza delle leggi e sulla frequenza dei soci, stimolare persone dotate di cultura adeguata a iscriversi tra i membri, favorire la propagazione dell'*Accademia dell'Urbe* in varie altre simili nell'Orbe (Articolo 12). I Censori di esercizio o effettivi, erano Accademici, che dovevano brillare per la loro scienza teologica, la loro ortodossia ed equanimità di giudizio (Articolo 13). Questa struttura, fortemente gerarchica ed accentrata, permetteva di mantenere sotto controllo l'intera *Accademia*, facendone un utile strumento, in cui tutte le migliori forze intellettuali della cattolicità si potevano incontrare per influenzarsi vicendevolmente, in vista della grande battaglia culturale cui si andava incontro (che poi era la medesima battaglia del *Giornale Ecclesiastico*). Non a caso l'articolo numero 1 stabiliva che l'oggetto dell'*Accademia* era quello di promuovere «lo studio della Religione Cattolica per far argine agli errori correnti, e preservarne la gioventù anche secolare». Le si riconosceva, così, non soltanto un ruolo scientifico o erudito, ma un vero e proprio lavoro pastorale ed educativo. Questo è dimostrato dai primi settantatre accademici, nominati il 4 febbraio 1801: la maggioranza dei quali furono «teologi, e apologisti di professione».

Tra questi vi fu anche Francesco Luigi Fontana, che non poteva non condividere questa esperienza e le sue finalità, che del resto non si discostavano dal progetto socio-religioso da lui proposto a Carolina Trotti Durini, in vista della ricristianizzazione della società³¹⁰. L'*Accademia* si prestava infatti bene ad essere quel *corpus* di teologi, apologisti e dottori, che elaboravano le posizioni che le varie forze della cattolicità (clero secolare e regolare, ma anche laici) avrebbero poi dovuto diffondere nei differenti ceti d'appartenenza e in tutta la popolazione³¹¹.

Egli entrò a far parte dell'*Accademia* il 23 agosto 1801³¹² e ben presto si mise in luce per le sue qualità. Fu scelto come censore³¹³ e come segretario (1804 e 1806)³¹⁴. Promosse l'ingresso di diversi membri della sua congregazione, tra i quali il suo mentore, il p. Ermenegildo Pini, che fu

³¹⁰ E. Bressan, *Chiesa ed educazione a Milano*, cit., pp. 395-416.

³¹¹ Questi concetti sono poi espressi dallo stesso Fontana in un'*Allocuzione* tenuta nell'adunanza dell'*Accademia di Religione Cattolica* del 28 gennaio 1802 (ASBR GG 491 Arm 12 cart. 8). In effetti il ruolo dell'*Accademia* fu così importante da essere progressivamente identificata come una *corrente* nella Curia romana. Cfr. R. Colapietra *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963, pp. 68-69, dove si afferma che il gruppo d'intellettuali che si legavano a quest'accademia era una forza legata al mondo *intransigente* che si contrapponeva all'«azione politica» di Consalvi. Anche Piolanti riconosce questa tendenza (G. Piolanti, *L'Accademia di Religione Cattolica*, cit., p. 32).

³¹² G. Piolanti, *L'Accademia di Religione Cattolica*, cit., p. 80. Si ha però una discrepanza con un diploma conservato in ASBR GG 491 Arm 12 cart. 8, che attesta l'iscrizione di Fontana nell'*Accademia* a partire dal 13 aprile.

³¹³ ASBM, MS 204, Fontana a Mantegazza, Roma 8 ottobre 1801.

³¹⁴ ASBM, MS 204, Fontana a Mantegazza, Roma 27 luglio 1802. Fontana informa di subire forti pressioni affinché accetti la nomina a segretario della medesima, ma lui sta cercando di opporsi per l'immensa mole di lavoro che essa richiede.

accettato il 19 agosto 1802 (quest'azione oltre a favorire l'accrescersi dello spessore intellettuale dell'*Accademia*, era anche un utile strumento per aumentare il prestigio della congregazione medesima)³¹⁵. Infine Fontana svolse un'importante azione di diffusione degli scritti e delle dissertazioni degli accademici, secondo i principi ed i fini precedentemente evidenziati³¹⁶. Da questo punto di vista, l'esperienza dell'*Accademia* si rivelò centrale per Fontana che –poco dopo essere arrivato a Roma–, ebbe la possibilità d'inserirsi all'interno della rete intellettuale della città capitolina, conoscendone degli illustri personaggi di Curia che, nel prosieguo della vicenda di Fontana, e più in generale nella storia della Chiesa, svolsero un ruolo importante. Tra questi vi furono i consultori Merenda, Muzzarelli e Toni³¹⁷, così come altri che ebbero un ruolo peculiare nella storia della Restaurazione italiana (Antonio Capece Minutolo, conte di Canossa, Baraldi, Ricasoli, Tapparelli D'Azelio). L'*Accademia* non era soltanto un luogo d'erudizione ma era un vero e proprio centro d'influenza intellettuale, volta a creare e diffondere il collante ideologico della Curia del tempo (o almeno della maggior parte degli uomini presenti in Curia) di stampo chiaramente intransigente.

Ne è un esempio lo stesso Fontana che presentò tre interventi eruditi composti nel triennio 1801-1803: *È dal doversi al pensiero essenzialmente attribuire l'unità, L'intima coscienza convince l'uomo dell'esistenza di una legge a lui data insieme colla ragione e Col decorso del tempo non può diminuirsi la certezza della autenticità e della veracità dei Vangeli*³¹⁸. Queste dissertazioni non hanno un carattere innovativo, piuttosto possono essere considerate come delle ricerche erudite che condensavano quanto già scritto al tempo intorno ad alcuni temi classici della polemica cattolica antilluminista: spiritualità ed immortalità dell'anima, esistenza di una legge naturale insita nell'uomo, storicità delle Sacre Scritture³¹⁹. Inoltre queste analisi erano compiute secondo un modello didascalico, tipico dell'apologetica cattolica del tempo, in cui l'*Auctoritas* (non importa se patristica, canonica o scritturistica), era il fondamento e allo stesso tempo lo strumento probante del discorso razionale³²⁰. Tuttavia è indubbio che Fontana, attraverso la partecipazione diretta ai lavori dell'*Accademia*, dimostrò il proprio posizionamento erudito e intellettuale e riaffermò il ruolo e la

³¹⁵ ASBM, MS 204, Fontana a Mantegazza, Roma 20 agosto 1802.

³¹⁶ ASBM, MS 204, Fontana a Mantegazza, Roma 14 gennaio 1804.

³¹⁷ Vi furono inoltre anche cardinali o futuri porporati (Di Pietro, Gabrielli, Cappellari –futuro Gregorio XVI–, Zurla, e ancora i barnabiti Lambruschini e Cadolini).

³¹⁸ G. Baraldi, *Notizia Biografica*, cit., p. 17.

³¹⁹ Per comprendere questi aspetti basta fare il confronto con un'opera coeva: *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, Firenze, 1821-1823 (Ferrara, 1785¹) una raccolta di differenti opuscoli scritti da Alfonso Muzzarelli, in cui vengono trattati i medesimi temi o argomenti affini, che può essere considerata come una sorta di *summa* del pensiero apologetico del tempo.

³²⁰ Su questo tema: A. Muzzarelli, *Pensieri sul metodo da osservarsi al presente negli scritti di Religione*, in Id, *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. I, cit., pp. 15-63.

funzione sociale dei chierici regolari, cioè l'essere teologi e sapienti, atti a sviluppare l'erudizione ecclesiastica, e a diffonderla per la salvezza delle anime.

In conclusione, in questo capitolo si è analizzata la *forma mentis* di Francesco Luigi Fontana e la sua proposta religiosa e sociale fondata sulla nuova piena collaborazione tra il clero e il laicato. Avendo come fondamento l'umanesimo devoto salesiano, egli fornisce a Carolina Trotti Durini tutti gli elementi necessari a "guarirla" dal suo male spirituale, tentando nel contempo di costruirle una nuova identità cristiana, che sentisse il bisogno impellente di contrapporsi al diffondersi della cultura illuminista. Quest'analisi permette altresì di gettar luce su una serie di questioni legate alla società milanese (ma anche italiana) del tempo e di percepire in tutta la sua complessità il Settecento, un secolo «Giano-bifronte», le cui problematiche inevitabilmente permangono durante l'età napoleonica e la prima Restaurazione. Attraverso i tre esempi concreti della Pia unione di carità e beneficenza, dell'azione politica informale e dell'erudizione ecclesiastica si è indicato come concretamente questi progetti fossero poi concretizzati ed attuati.

CAPITOLO III

Napoleone e Pio VII. Il confronto con la politica napoleonica e le riflessioni di Fontana

In questo capitolo si farà riferimento ad alcune specifiche questioni ecclesiologiche e teologico-politiche, per provare come il barnabita si rifaccia alle posizioni filoromane e filocuriali (intransigente). Il capitolo comincia –inevitabilmente–, analizzando il conclave di Venezia e le posizioni lì assunte dai cardinali, per poi ampliare la prospettiva presentando alcuni momenti conflittuali che sorsero con la Chiesa di Francia e con il potere napoleonico (questioni legate alla disciplina ecclesiastica). L’analisi delle dottrine e delle posizioni assunte di volta in volta da Fontana nei dibattiti e in una congregazione curiale particolare sulle facoltà da concedersi ai vescovi di Francia permetterà inoltre di cogliere alcune sfumature della dinamica interna alla Curia del tempo.

Il conclave di Venezia, l’elezione di Pio VII e la scelta di dialogare con la modernità

Dopo l’invasione di Roma da parte delle truppe francesi (15 febbraio 1798), la costituzione della Repubblica Romana e l’allontanamento dalla città (20 febbraio 1798), iniziò per Pio VI¹ un lungo calvario che lo portò prima a Firenze e poi a Valence, dove morì il 29 agosto 1799. Poco prima del decesso, il pontefice emanò la bolla *Cum nos superiori*, con la quale concedeva al sacro collegio la possibilità di scegliere il luogo dove tenere il conclave, a garanzia della libertà del corpo cardinalizio e per evitare eccessive ingerenze da parte del potere secolare. Morto il pontefice, i cardinali accettarono l’invito dell’Imperatore d’Austria e si riunirono a Venezia. La città lagunare fu scelta sia per ragioni pratiche sia per questioni politiche. Pratiche perché Venezia era la città in cui si era ritirato il maggior numero di cardinali dopo la dispersione della Curia (in particolare era lì presente il Decano del Sacro Collegio, Giovanni Francesco Albani²). Politicamente, invece, la capitale dell’ormai defunta Repubblica di san Marco era una città “italiana” soggetta al potere imperiale, quindi abbastanza libera sia dal pericolo francese sia dall’eccessiva influenza della corte di Vienna, con cui i cardinali avevano comunque capito di dover trattare per tentare di riottenere le Legazioni, cioè quella porzione di territorio dello Stato Pontificio ceduto a Napoleone con il Trattato di Tolentino (19 febbraio 1797). Fatti i dovuti preparativi, il conclave si riunì –per la prima

¹ M. Caffiero, *Pio VI, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, 2015, pp. 1-11 e B. Plongeron, *Pie VI et la Révolution française: repères historiques (1789-1799)*, in *Revue drômoise*, 502 décembre 2001, pp. 340-354.

² Sulla fase anteriore al conclave: E. Celani, *I preliminari del conclave di Venezia (1798-1800)*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 36 (1913), pp. 475-518.

volta– nel monastero di san Giorgio Maggiore il 1° dicembre 1799. Erano presenti 35 cardinali³, la grande maggioranza dei quali aveva ottenuto la porpora durante il lungo pontificato di Pio VI. Soltanto 4, infatti, erano stati nominati da altri pontefici (Giovanni Francesco Albani e Enrico Benedetto Clemente Stuart da Benedetto XIV, Francesco Carlo Caraffa e Francesco Saverio Zelanda da Clemente XIV). Per quanto riguarda invece la composizione geografica, si nota una netta preponderanza di italiani, poiché quelli “stranieri” erano soltanto tre (Francesco Antonio de Lorenzana, spagnolo, Francesco von Hertzan und Harras, boemo e plenipotenziario presso la Santa Sede dell’Austria, e Giovanni Silfredo Maury, rappresentante degli interessi di Luigi XVIII). Accanto a questi si potrebbero poi aggiungere Enrico Benedetto Clemente Stuart e il barnabita Giacinto Sigismondo Gerdil. Tuttavia il primo, appartenente alla famiglia reale degli Stuart, nacque e visse a Roma, il secondo, savoiaro e rappresentante informale degli interessi della corona sabauda, studiò a Bologna ed operò sempre all’interno della Penisola, facendo proprie le posizioni teologiche della scuola romana. Un ultimo elemento che accomunava questi cardinali era l’aver svolto una funzione diplomatica.

Le correnti cardinalizie durante il conclave e la scelta di Barnaba Chiaramonti

Il conclave di Venezia può essere suddiviso in tre fasi principali. La prima è compresa tra il 1° e il 12 dicembre 1799. La seconda si sviluppa dal 12 dicembre alla metà di febbraio 1800 e la terza che durò fino alla scelta di Barnaba Charamonti. La prima fase corrispose ad una “falsa partenza”. Mancando infatti il cardinale von Hertzan, rappresentante degli interessi della corte di Vienna, i cardinali decisero di non prendere posizione, per sentire quali indicazioni e condizioni arrivassero dall’Imperatore. Giunto finalmente a Venezia, questi informò che Vienna e Madrid⁴, pretendevano l’esclusione sia dei cardinali troppo anziani (per evitare che si dovesse affrontare un’altra elezione in quella fase storica complessa) sia di quelli appartenenti ad un regno straniero. Emersero così tre principali gruppi cardinalizi⁵. Da una parte vi era il gruppo *politicante* guidato dal cardinal Braschi, nipote del defunto pontefice (circa 18 voti) che propendeva per Bellisoni⁶.

³ Al tempo il numero complessivo dei cardinali era 46. Dunque 10, per varie ragioni (l’età, la salute, i pericoli della guerra) non erano presenti. Insieme ai 46 devono poi essere contati Tommaso Antici e Vincenzo Altieri, i due cardinali che rinunciarono alla porpora durante la repubblica Romana: G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., p. 494.

⁴ Ben presto questa collaborazione venne meno, soprattutto a causa della «poca fiducia che laggiù si aveva nel cardinal Mattei», il candidato proposto dall’Austria (S. Badan, *Il Conclave di Venezia*, Venezia, 2000, cit, p. 67).

⁵ Sulla preponderanza dell’elemento politico in questo conclave: L. Pásztor, *Il conclave di Venezia*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Fonte Avellana, 24-25-26 agosto 1995, pp. 187-198, cit. p.189.

⁶ Pavese (dunque suddito asburgico), vescovo di Cesena. I suoi punti di forza erano l’età (aveva sessantatre anni) e l’austerità morale, che sanciva una svolta rispetto al “pontificato rinascimentale” di Pio VI (G. Pelletier, *Rome et la Revolution*, cit., pp. 43-48).A questo proposito è interessante evidenziare che Consalvi nelle sue *Memorie* evidenzia che

Dall'altra vi era il gruppo *zelante* guidato da Von Hertzan e da Antonelli, che sosteneva la candidatura di Mattei (con un numero accertato di circa 12 voti)⁷. Infine vi era il cosiddetto gruppo dei cardinali *volanti*, cioè quei cardinali che non si erano schierati.

Le candidature di Bellisoni e Mattei erano estremamente forti. Sebbene infatti Bellisoni raccogliesse intorno a sé il maggior numero di voti, la minoranza degli *zelanti* era numericamente tale da non permettere una veloce elezione. In effetti il mese di dicembre e tutto gennaio passarono senza che si riuscisse a raggiungere un accordo. Fu così che nella prima decade di febbraio, il decano del Sacro Collegio Albani, favorì un incontro fra le parti, e i due gruppi decisero di presentare quattro nominativi ciascuno, per poter poi stilare una lista unitaria a partire dalla quale i porporati avrebbero poi dato la propria indicazione per un massimo di quattro preferenze a testa.

I *politicanti* scelsero i cardinali Albani, Calcagnini, Onorati e Borgia. Gli *zelanti* nominarono Antonelli, Livizzani, Giovannetti e Archetti. A questa lista furono poi aggiunti Chiaramonti per i *politicanti* e Valenti per gli *zelanti*. Il 26 febbraio, quando fu fatta "l'esplorazione", i più votati furono Valenti (l'unico tra quelli scelti dagli *zelanti*) Calcagnini, Borgia e Chiaramonti. Poiché però dei quattro, tre erano piuttosto anziani (Calcagnini e Borgia erano nati nel 1725, mentre Valenti era del 1736), si profilava l'elezione di Chiaramonti, che ebbe luogo il 14 marzo 1800.

Come fu effettivamente preparata la nomina del futuro Pio VII? La storiografia e le fonti coeve si dividono. Consalvi nelle sue *Memorie* non fornisce un'indicazione precisa e rimane sul generico, sostenendo che fu il cardinal Ruffo a proporre Barnaba Chiaramonti⁸. Tale tesi è sostenuta anche nel *Diario* del principe Chigi, il quale indica anche le ragioni della scelta: la moderazione, la saggezza, il carattere pastorale e la capacità amministrativa dimostrata nella diocesi di Imola⁹. Invece per il cardinal Flangini –di cui si ha un altro diario sul Conclave–, la candidatura avrebbe avuto origine da Dugnani¹⁰. Al contrario Despuig –nelle proprie memorie– sostiene di averlo suggerito lui (tesi accettata da Leflon)¹¹. Gaetano Moroni, riproponendo la diceria per la quale

la scelta di Bellisoni, più che il risultato di un calcolo politico, fosse l'espressione di un consenso comune «per l'unione di tutti i sentimenti»: E. Consalvi, *Memorie del Cardinale Ercole Consalvi*, Roma, 1950, p. 384.

⁷ Sottolineo che vi sono autori che hanno criticato la scelta di utilizzare i termini *zelante* e *politicante* per questa fase storica (M. Chappin, *Pie VII et les Pays-Bas*, cit., p. 31 nota 67). Si è riproposto tale binomio in continuità con la storiografia più recente, che lo utilizza per descrivere il conclave (G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., p. 133).

⁸ L. Pásztor, *Ercole Consalvi prosegretario del conclave di Venezia. Momenti di storia pontificia tra il 1799 e il 1800*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 83 (1960), pp. 99-187, p. 186.

⁹ G. Incisa della Rocchetta, *Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano*, IV, Venezia, 1962, p. 289.

¹⁰ G. Damerini, *L'isola e il cenobio di san Giorgio Maggiore*, Venezia, 1956, pp. 234-235.

¹¹ J. Leflon, *Pie VII, des Abbayes bénédictines à la Papauté*, Paris, 1958, pp. 584-585. Gallarati Scotti nel suo saggio *Il conclave del 1800*, in *Storia della civiltà veneziana*, vol. III, Firenze, 1979, p. 235 sottolinea la collaborazione tra Despuig e Consalvi. In generale il ruolo di Despuig è presentato in: G. Segni, *El Cardenal Despuig y la Santa Sede*, in *Analecta Tarraconesia*, 16 (1943), pp. 402-430 e J. Berte-Langereau, *L'Espagne au conclave de Venise d'après les révélations d'un cardinal français*, in *Hispania*, 17 (1957), pp. 424-450, J. Leflon, *Pie VII*, cit., pp. 545-549.

sarebbe stato Consalvi ad avere avuto un ruolo centrale nella nomina, reputa il fatto come «disonorevole per lui [*per Consalvi*]» e afferma che l'elezione debba essere invece attribuita al decano Albani. La storiografia più recente tende invece a esaltare il ruolo svolto da Ercole Consalvi, come *deus ex machina* dell'elezione¹².

Il "clima" del conclave e le scelte politiche

Il clima in cui si svolse il Conclave è facilmente immaginabile. Da una parte era sicuramente forte lo smarrimento di un gruppo di vegliardi che aveva visto nel giro di pochi anni completamente mutata la situazione politica e culturale della Cristianità¹³. Altrettanto forte era però il desiderio di dar battaglia. Questo può essere osservato sia a livello culturale¹⁴, sia a livello politico. Allontanatisi da Roma, i cardinali si riunirono progressivamente intorno alla figura del cardinale decano Albani a Venezia. Questi, collegialmente con altri 16 cardinali, iniziò a sviluppare una fitta corrispondenza con tutti i vescovi e i nunzi della cattolicità, dedicandosi in particolare a due questioni: «la situazione di Pio VI e il recupero dei beni temporali della Santa Sede»¹⁵. Morendo il pontefice, la prima problematica si risolse da sola. La seconda, invece, richiedeva l'elezione di un nuovo papa e il normalizzarsi della situazione politica¹⁶. Estremamente rilevanti sono in questo senso sia il discorso tenuto dal decano Albani all'apertura del Conclave, sia la riflessione di Pio VII proposta nel primo concistoro segreto del 28 marzo 1800.

Il discorso di Albani è caratterizzato da un tono che rimanda direttamente alle encicliche antilluministe degli ultimi decenni del Settecento¹⁷. Attraverso tutta una serie di immagini tratte dall'apocalittica e per mezzo di un vocabolario estremamente immaginifico, egli denunciava

¹² Cfr. G. Cappello, *Il Conclave di Venezia*, Firenze, 1900, p. 20 (sottolinea come l'opera di Consalvi si dovesse associare a quella di Maury che, come elettore, aveva una maggiore libertà d'azione di Consalvi, semplice segretario del conclave. Dello stesso parere è Pásztor, sebbene lo storico tenda poi ad esaltare Consalvi (L. Pásztor, *Ercole Consalvi prosegretario del conclave di Venezia*, cit., pp. 132-133 e A. Ricard, *Le journal d'un électeur de Pie VII. Histoire du Conclave de Venise d'après le journal inédit du cardinal Maury*, in *Le Correspondant*, 157 (1889), pp. 27-39. Diversa è la posizione di Roberto Regoli (in *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, cit., pp. 198-199): l'autore evidenzia che la scelta di Barnaba Chiaramonti fu il risultato di un riposizionamento di Consalvi. Egli infatti «non preparò per tempo la candidatura Chiaramonti, e anzi fece di tutto per Bellisoni e che alla fine, di fronte all'ormai innegabile impossibilità di fare il papa desiderato» decise di appoggiare Chiaramonti.

¹³ Non a caso Consalvi, fine osservatore degli eventi parlerà di Diluvio: in una lettera a Della Genga del 6 dicembre 1800, Consalvi affermava che «la rivoluzione ha fatto nel politico e nel morale ciò che fece il diluvio nel fisico, cambiando del tutto la faccia della terra, e [...] Noè, uscito dall'arca, bevve il vino e mangiò le carni e fece altre cose che prima del diluvio non faceva» (R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, cit., p. 18). Cfr. G. Verucci, *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in *Rassegna Storica del Risorgimento*, 50 (1963), pp. 513-524.

¹⁴ Cfr. *infra*, pp. 100-107.

¹⁵ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., pp. 181-183.

¹⁶ La diatriba tra Pio VII e l'Imperatore Francesco II fu risolta soltanto il 9 febbraio 1801, con il trattato di Lunéville, tra Francia e Impero Austriaco, che da una parte confermò il Trattato di Campoformio, dall'altra ripristinava lo Stato della Chiesa secondo l'estensione precedente al Trattato di Tolentino.

¹⁷ Cfr. *infra*, pp. 82-85.

l'«opera e il consiglio dei miscredenti e scellerati uomini, insieme congiunti a fare ogni sforzo [...] per abbattere e sradicare la Santa Religione»¹⁸. Questo «turbino luttuoso» era generato da «nuovi maestri, che lusingano i sensi, ed odiano la verità» portando «grave rovina e scandalo» nel popolo dei fedeli. In questo contesto –tratteggiato a linee estremamente fosche– si doveva quindi stagliare il pontefice, uomo che doveva avere cura del suo gregge «allontanando i lupi e riducendo le pecorelle disperse all'ovile» con «fermezza e costanza»¹⁹.

Alla riflessione iniziale di Albani fece eco l'ideale risposta di Pio VII nel già ricordato concistoro segreto del 28 marzo 1800. Egli riconosceva che i tempi erano calamitosi, con la «conculcazione della legge divina», il «disprezzo per il Sacerdozio» e la «schiavitù della Chiesa». Tuttavia la sua riflessione prendeva un'altra strada. Laddove infatti Albani sembrava indicare la soluzione in un'operosità che si contrapponesse con tutti i mezzi e con tutti i modi alla cultura ed alla realtà illuminista, all'opposto Pio VII decideva di assumere una connotazione molto più “spirituale”, criticando velatamente tutti quegli elementi mondani che avevano caratterizzato il pontificato del suo predecessore²⁰ e ricordando il primato della Provvidenza nella storia dell'Uomo.

Per comprendere questa “lotta contemplativa”²¹ si deve rileggere questo discorso alla luce dell'atteggiamento assunto nei confronti dell'autorità civile. Pio VII sembrava infatti voler riconciliare autorità politica ed ecclesiastica, legando quest'ultima non tanto ai suoi possedimenti temporali (anche se questi rimanevano centrali per garantire la libertà d'azione del pontefice), ma al suo fondamento spirituale, per trovare dei punti di contatto con la podestà laica proprio in quegli elementi morali, i cui valori potevano costituire un fertile terreno di incontro e collaborazione.

A questo proposito si può riscontrare una piena continuità con quanto affermato nella sua famosa omelia recitata la notte di Natale del 1797²², dove dopo aver concettualizzato la necessità

¹⁸ Il discorso di Albani è riportato in: S. Baldan, *Il Conclave di Venezia*, cit., p. 45.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Afferma Pio VII: «dimostriamo al Mondo di aver tratto gran profitto da questa nostra tribolazione [...] nel disprezzo della ricchezza, nell'umiltà e nella modestia». Il discorso di Pio VII è riportato in: S. Baldan, *Il Conclave di Venezia*, cit., pp. 85-86, cit., p. 86. Sulla connessione tra il nome del pontefice e il progetto politico di difesa del papato cfr. M. Caffiero, *L'importanza del nome. Pio VII, Pio VIII e la costruzione di una continuità*, in *La religione e il trono: Pio VIII nell'Europa del suo tempo*, S. Bernardi (a cura di), Roma, 1995, pp. 203-220. Si legga inoltre la prima enciclica del pontefice, la *Diu satis videmur*, datata 15 maggio 1800 (in *Enchiridion delle encicliche*, vol.I, Bologna, 1992, pp. 1124-1143), dove viene rimarcata la continuità tra Pio VI e Pio VII.

²¹ Cfr. P. Boutry, *Pio VII, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, 2015, pp. 11-22. L'autore evidenzia la complessità della ricostruzione dell'esperienza di Pio VII, sia per la frammentarietà della documentazione sia per la congerie degli eventi. Sulla teologia politica di Chiaramonti egli scrive: «la "teologia politica" del vescovo di Imola nel naufragio dello Stato ecclesiastico: una sottomissione di stampo provvidenzialista alle vicissitudini politiche e militari contingenti; una preoccupazione di conciliazione, di ordine pastorale e civico, con i poteri civili e di pacificazione delle popolazioni; e un impegno particolare nel dimostrare la precedenza e la superiorità dell'insegnamento del cristianesimo in rapporto ai principi della morale, del diritto naturale e della società politica, che derivino dall'Antichità oppure dai Lumi».

²² Sulla possibile origine dell'omelia e sulle spinte da parte del governo: J. Leflon, *Le card. Chiaramonti évêque d'Imola et la République cisalpine*, in *Atti del XXXIII Congresso di Storia del Risorgimento (Messina, 1-4 settembre 1954)*, Torino, 1958, pp. 427-433.

della lotta alle passioni –come espressione della «libertà di spirito» cristiana– sottolineava che ancor prima di essere politica, la libertà era teologica e morale, poiché essendo «una facoltà donata all'uomo», essa era soggetta alla «legge divina ed umana. Non esercita ragionevolmente la sua libertà chi si oppone alla legge [...] non esercita ragionevolmente la sua libertà chi contraddice a Dio e alla temporale sovranità»²³. Stabilito questo principio egli poteva esclamare «la Religione cattolica [...] non crediate [...] si opponga alla forma del governo democratico [...] siate buoni cristiani e sarete buoni cittadini»²⁴, ricordando inoltre ai sacerdoti di fare ogni sforzo, affinché gli «interessi spirituali» siano rivolti «a beneficio della società e del pubblico bene». Egli giustificava tale posizione richiamandosi alla tradizione bellarminiana²⁵ e al Vangelo, definito «come un complesso di leggi, onde rendere gli uomini veramente perfetti anche in società, onde stimare quell'uguaglianza, che ci faccia felici nel presente giro dei giorni mortali e più felici nell'aspettata eternità»²⁶.

Come si può notare, il vescovo di Imola sottolineava alcuni concetti fondamentali. Innanzitutto era rimarcata la dimensione “spirituale” del cattolicesimo. In secondo luogo si riaffermava la necessità da parte della religione cattolica di cooperare al bene comune. Di qui si generava un terzo elemento: la possibile, anzi, la necessaria, collaborazione tra potere spirituale e temporale, il quale non doveva assolutamente intromettersi negli affari che la Chiesa (nella sua componente sacerdotale) rivendicava come di sua strettissima competenza²⁷. Preso atto del progressivo esaurirsi delle possibilità della gerarchia ecclesiastica d'intervenire negli affari politici²⁸, Barnaba Chiaramonti sembrava dunque avvicinarsi alla corrente *cattolico democratica*, un gruppo difficilmente identificabile, caratterizzato da una provenienza abbastanza varia e trasversale, che o per questioni ideologiche o per «accettare uno stato di fatto», tentarono di approfondire a livello teorico i legami tra Religione e Democrazia²⁹. Tuttavia tale collegamento con

²³ V. E. Giuntella, *La religione amica della democrazia*, Roma, 1990, p. 279. Questo volume riporta l'intera omelia di Barnaba Chiaramonti alle pp. 274-290.

²⁴ Ivi p. 283. Quest'affermazione, in varie forme, è presente anche in altri autori: cfr. G. Mascherana, *Concordia tra la società e la religione, ossia difesa del culto cattolico contro chi lo calunnia in contrasto con la società. Opera del cittadino M G T raccomandata alle podestà costituite del popolo cisalpino*, Milano, anno VI repubblicano [1798], p. 157: «sarò un buon cittadino se sarò un buon cattolico»

²⁵ Cfr *infra* p. 193.

²⁶ V. E. Giuntella, *La religione amica della democrazia*, cit., p. 283.

²⁷ Tale assunto si può ricavare dal riferimento costante all'antichità classica e alla filosofia pagana, che viene definita «imperfetta». In Chiaramonti questo modello è perfezionato dall'insegnamento evangelico, che rende perfetto ciò che nella religione (e nella morale) naturale era solo abbozzato. Per dar maggior forza a queste affermazioni l'autore non esita a citare un “nemico giurato” della tradizione del pensiero cristiano: Jean Jacques Rousseau: V. E. Giuntella, *La religione amica della democrazia*, cit., pp. 287-288. Lo storico indica concretamente dove si possono ricavare questi riferimenti al filosofo ginevrino: J.J. Rousseau, *Émile*, in *Bibliothèque de la Pléjade. Œuvres complètes*, IV, Paris, 1968 (edizione critica curata da Charles Wirtz). Sono inoltre interessanti: F. Agostini, *La riforma napoleonica della Chiesa*, Vicenza, 1990, p. 172 e D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, cit., p. 174-177.

²⁸ B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, Genève, 1973, pp. 179-180.

²⁹ Rinvio a: I. Spada, *La Rivoluzione francese e il papa*, Bologna 1989 (sulle lettere pastorali, Ivi, pp. I-LXXII). V.E. Giuntella, *Cristianesimo e democrazia in Italia al tramonto del Settecento. Appunti per una ricerca*, in *Rassegna*

il *cattolicesimo democratico* di quegli anni, è la conseguenza di una errata interpretazione della posizione di Barnaba Chiaramonti. Infatti la riflessione del futuro Pio VII era un fine lavoro di rielaborazione della tradizionale dottrina tomista, come si può ben comprendere se si confrontano la sua omelia e il breve *Pastoralis sollicitudo* di Pio VI, dove appunto il pontefice cercava di presentare un documento teorico in cui si facevano delle aperture nei confronti del direttorio e della Francia³⁰.

Paradossalmente –postulato il carattere compromissorio della sua scelta, e il profilo moderato che accompagnava la sua ascesa al soglio pontificio– anche la sua elezione può essere letta come una reazione dello spirituale all’ingerenza del temporale. In effetti Pásztor, seguendo le *Memorie* di Ercole Consalvi³¹ –scritte ad un decennio di distanza dall’ascesa di Pio VII al soglio pontificio– non esita ad affermare che tutti i primi atti di Pio VII, furono improntati ad affermare l’alterità del papato, cercando di frenare l’ingerenza austriaca³².

A tal proposito è estremamente interessante evidenziare come la riflessione proposta da Chiaramonti trovi un suo complemento in Ercole Consalvi. L’importante futuro Segretario di Stato costituisce, secondo la definizione di Roberto Regoli, «l’anima del papato di Pio VII»³³. Questa affermazione richiama due elementi. Il primo si ricollega alla rappresentazione tradizionale di Pio VII, il quale sarebbe un uomo dalla forte spiritualità, ma poco abile nelle questioni di governo³⁴. Il secondo, strettamente connesso al precedente, riguarda l’effettivo peso di Consalvi nel governo della Chiesa. Una certa influenzabilità di Pio VII era evidente. La forte e determinata personalità del

Storica del Risorgimento, XLII (1955), pp. 289-296, Id, *La Religione amica della democrazia*. cit., pp. 11-98 e pp. 307-315; l’omelia fu tradotta con intento polemico in francese da Grégoire nel 1818. Per una prospettiva comparativa (e di contrapposizione) si leggano: *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, V.E. Giuntella (a cura di), Roma 1988. Un altro testo importante è: M. Tosti, *Una Costituzione per la Chiesa*, cit., La storiografia ha individuato un autore di riferimento di questo gruppo in Nicola 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*, Assisi, 1791. Cfr: E. Pii, *Un aspetto della reazione cattolica. Il caso Spedalieri*, in *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, D. Menozzi (a cura di), Bologna, 1990, pp. 47-74 e F. Traniello, *Tamburini e Spedalieri. I dilemmi della sovranità*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 85-105.

³⁰ G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., pp. 466-477.

³¹ E. Consalvi, *Memorie*, cit., p. 299.

³² L. Pásztor, *Il conclave di Venezia*, cit., p. 197. Cfr. R. Regoli, *Governare la Chiesa da Venezia. Il primo mese di governo di Pio VII e del pro segretario di Stato Consalvi (marzo-aprile 1800)*, in *Suavis Laborum Memoria*, cit., pp. 121-141. A p. 139 il pontificato di Pio VII viene definito come “di apertura” diplomatica. Vengono mostrati sia gli attriti con l’Austria sia le aperture alle corti europee, senza però abbracciare globalmente l’opinione storiografica di un conclave “filofrancese”.

³³ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 429.

³⁴ R. Omodeo, *Cattolicesimo e Civiltà moderna nel secolo XIX*. III. *Il Cardinal Consalvi al Congresso di Vienna*, in *La Critica*, 36 (1938), pp. 426-440, cit., pp. 427-428: «Pio VII non aveva mai brillato per eccezionali doti mentali [...]. Uscito di prigionia, era ormai una veneranda reliquia, il “papa santo”; ma bisognava che la curia lo governasse e lo reggesse un po’ secondo i metodi che essa usa nei casi di estrema vecchiezza del pontefice».

Segretario di Stato lo rendevano una figura di tale peso nella Curia del tempo, che egli era oggetto di ripetute lamentele³⁵.

Tuttavia l'azione di governo di Pio VII non può essere semplicemente derubricata "all'influenzabilità". Bisogna invece riconoscere l'esistenza di consonanza di vedute e di una dimensione "allargata" del governo della Chiesa, determinata da quella fase così complessa³⁶. A tal proposito devo poi sottolineare che Pio VII, fin dall'esordio del suo pontificato, aveva espresso la necessità di una collaborazione stretta, nella gestione della Chiesa, con il gruppo cardinalizio, per affrontare le sfide che la contemporaneità presentava: nella già citata riflessione proposta del 28 maggio 1800 sosteneva che «consigli vostri (dei cardinali) ci sforzeremo con tutto lo studio e con tutta la fede a praticare»³⁷. Fin da subito, quindi, il pontefice espresse il desiderio, se non la necessità, di stabilire una chiara e feconda collaborazione con il senato cardinalizio per la gestione dei numerosi ed importanti affari che travagliavano la Chiesa a quel tempo³⁸.

Per mezzo del legame con Consalvi si dischiude una nuova categoria interpretativa dell'azione di governo di Pio VII. Infatti, seguendo l'indicazione di David Armando, piuttosto che secondo il *cattolicesimo democratico*, si potrebbe interpretare il governo di Barnaba Chiaramonti attraverso la categoria del *cattolicesimo possibilista*. Politicamente, infatti, si accettava il nuovo sistema politico che si andava definendo, ma nel contempo si ricercavano tutti i vantaggi possibili per la Chiesa e la religione, combattendo le spinte e le pulsioni anticristiane e anticattoliche che ancora permanevano in Europa e negli stati controllati direttamente e indirettamente dalla Francia³⁹.

Con il conclave, quindi, si era fatta una scelta politica lontana da quell'irrigidimento sacrale di cui scriveva Omodeo⁴⁰. Pio VII all'opposto impostava, con moderazione e sano realismo, un dialogo con la modernità. In particolare egli cercò sempre il modo di attuare storicamente i «principi teologici e giuridici romani», in una costante «tensione tra materie di fede e di disciplina»⁴¹, perché inevitabilmente, il nuovo sistema statale che si era sviluppato a seguito della

³⁵ P. Van der Vrecken, *Relations de voyage de Paul van der Vrecken (1777-1868), agent secret du Saint Siège et comte romain*, A. Denis (a cura di), Bruxelles-Roma, 1980, pp. 179-180.

³⁶ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 208.

³⁷ S. Baldan, *Il Conclave di Venezia*, cit., p. 86.

³⁸ Lo stesso è presente nelle *Memorie di Consalvi*, il quale scrive che Pio VII accettò «considerando la necessità di dare un capo alla Chiesa e gli aiuti che poteva sperare dai cardinali». E. Consalvi, *Memorie*, cit., p. 187.

³⁹ D. Armando, *Pio VII e il suo pontificato: studi recenti e celebrazioni bicentinarie*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 39 (2003), pp. 375-387 e R. Regoli, *La Diplomazia Pontificia al tempo di Pio VII. Le istruzioni ai Rappresentanti papali*, in *Fede e Diplomazia*, M. De Leonardis (a cura di), pp. 23-50, cit., a p. 23: l'autore riporta un'affermazione di Consalvi diretta a Giacomo Giustiniani, nunzio in Spagna. «Il problema che noi dobbiamo risolvere non è già quello di evitare ogni sorta di male, ma di saper trovare il modo di soffrire il meno possibile». Per un ulteriore approfondimento: A. Guerra, *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, 2004 e E. Pii, *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Firenze, 1992.

⁴⁰ Ivi pp. 140-142.

⁴¹ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., pp. 427-428. Per meglio interpretare la politica consalviana e la convergenza di vedute con Pio VII, oltre ai già citati lavori di David Armando e Roberto Regoli (*Ercole Consalvi*, cit., pp. 425-432), rinvio anche a C. Finzi, *Il governo non si muta come la camicia*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, cit., pp.

Rivoluzione, comportava di trovare nuove modalità di relazionarsi con la potestà temporale⁴², in vista del bene della Chiesa e degli interessi del romano pontefice⁴³. Allo stesso tempo Pio VII faceva della consultazione uno dei cardini della propria azione di governo.

La ripresa delle relazioni con la Francia napoleonica: il concordato e le esigenze di Napoleone

Nell'impostare la sua azione di governo, Pio VII si dimostrò poco accomodante nei confronti delle pressanti richieste austriache⁴⁴, facendo invece delle importanti aperture a Napoleone⁴⁵.

Il corso, dopo il colpo di stato del 18 brumaio, aveva deciso di consolidare il proprio potere sfruttando il favore popolare che gli sarebbe giunto dalla risoluzione del problema religioso attraverso una trattativa con il papato⁴⁶. Prima però di concretizzare questa politica cominciò ad inviare dei piccoli segnali, come il Trattato di Montfaucon (18 gennaio 1800) con il quale donava la piena libertà di culto alla regione della Vandea. Il segnale però più forte, quello che ebbe la maggiore risonanza, fu lanciato nella Penisola. Nel mezzo delle operazioni che avrebbero portato alla vittoria a Marengo (14 giugno 1800), Napoleone pronunciava –il 5 giugno 1800– un discorso programmatico al clero di Milano, articolato in tre punti fondamentali. Nel primo Napoleone sconfessava l'operato del direttorio e l'atteggiamento tenuto dai governi repubblicani nei confronti della religione:

tous les changements qui arrivèrent alors, principalement dans la discipline, se firent contre mon inclination et ma façon de penser. Simple agent d'un gouvernement qui ne se souciait en aucune

161-186. Su questo tema: P. Vismara, *Dogma e disciplina nella Chiesa del Settecento. Da Lodovico Antonio Muratori alla Auctorem fidei*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la Mémoire de Bruno Neveu*, J.-L. Quantin et J.-C. Waquet (textes réunis par), Genève, 2007, pp. 123-142.

⁴² R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, cit., pp. 18-19.

⁴³ G. Ruggiero, *Chiesa e Rivoluzione francese. Alla ricerca di un nuovo modello teologico politico*, in *Synaxis*, 12 (1994), pp. 111-112. R. Regoli, *La Diplomazia Pontificia*, cit., pp. 24-26.

⁴⁴ Pio VII si rifiutò di recarsi a Vienna, mentre l'Imperatore Francesco gli negava la basilica di San Marco di Venezia per l'incoronazione e lo faceva ritornare in patria con un lungo viaggio in mare, per evitare che il pontefice passasse nei territori delle Legazioni. R. Regoli, *Governare la Chiesa da Venezia*, cit., pp. 129-136.

⁴⁵ Le ragioni, come si vedrà meglio nel prosieguo, sono di natura squisitamente religiosa: Napoleone e Pio VII trovarono un terreno d'intesa proprio nella volontà di ristabilire il culto cattolico in Francia. Nel continuo miscuglio tra temporale e spirituale non possono però essere sottaciuti altri elementi, come, ad esempio, la volontà di avere una potenza europea amica, mantenendo nel contempo buone relazioni con tutti gli altri stati europei. In generale, però, i primi mesi (o anni) del governo di Pio VII sono stati oggetto di un'indagine non omogenea. P. Boutry, *Pio VII*, cit.

⁴⁶ J. O. Boudon, *Histoire du Consulat et de l'Empire (1799-1815)*, Paris, 2000, T. Lentz, *Le Grand Consulat*, Paris, 1999 e Id, *Nouvelle histoire du Premier Empire*, Paris, 2010.

sorte de la religion catholique, je ne pus alors empêcher tous les désordres qu'il voulait exciter à tout prix, à dessein de la renverser⁴⁷.

A partire da una raffigurazione in negativo delle fasi passate (delle quali declina ogni responsabilità⁴⁸), per giustapposizione Napoleone si presenta come il restauratore e il protettore del culto cattolico:

je vous déclare que j'envisagerai comme perturbateurs du repos public et ennemis du bien commun, et que je saurai punir comme tels, de la manière la plus rigoureuse et la plus éclatante, et même, s'il le faut, de la peine de mort, quiconque fera la moindre insulte à notre commune religion, ou qui osera se permettre le plus léger outrage envers vos personnes sacrées. Mon intention formelle est que la religion chrétienne, catholique et romaine soit conservée dans son entier; qu'elle soit publiquement exercée [...]. Quand je pourrai m'aboucher avec le nouveau pape, j'espère que j'aurai le bonheur de lever tous les obstacles qui pourraient s'opposer encore à l'entière réconciliation de la France avec le suprême pasteur de l'Église⁴⁹.

La religiosità di Napoleone ha dato origine ad un ampio dibattito mai del tutto sopito. La difficoltà profonda risiede nella necessità, da parte della storiografia, di compesare l'interiorità del'individuo e gli atti pubblici e politici compiuti da Napoleone –o a suo nome– nei confronti della Chiesa cattolica. La sintesi tra questi elementi ha portato la storiografia a dividersi in tre linee interpretative. Vi sono coloro –e sono la maggioranza–, che sostengono l'opzione dell'ateismo di Napoleone e dell'utilizzo della religione come strumento di propaganda politica⁵⁰. Vi è una minoranza che sostiene la piena adesione del corso al cattolicesimo⁵¹. La terza posizione, che definirei “intermedia”, sottolinea invece che Napoleone, pur essendosi allontanato dalla pratica religiosa, conservò sempre l'idea di Dio e soprattutto, seguendo le concezioni espresse da Rousseau

⁴⁷ N. Bonaparte, *Discours de Bonaparte Premier consul de la République français au clergé de Milan*, in *Choix de rapports, opinions et discours prononcés à la Tribune nationale*, vol. XVIII, Paris, 1822, pp. 17-19, cit., p. 17.

⁴⁸ Ad esempio sulla deportazione di Pio VI egli afferma: «Pie VI a dû en partie ses malheurs aux intrigues de ceux à qui il avait donné sa confiance» (Ivi p. 18)

⁴⁹ Ivi p. 17.

⁵⁰ Cfr. A. Casanova, *Napoléon et la pensée de son temps. Une histoire intellectuelle singulière*, Paris, 2001, p. 28. Sull'utilizzo propagandistico della religione: B. Plonger, *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXVIII (1982), pp. 31-67. Secondo questa linea retorica bisogna anche intendere il culto all'inventato San Napoleone: S. Hazareesingh, *La Saint-Napoléon. Quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, 2007, J. L. Dubreton, *Le Culte de Napoléon. 1815-1846*, Paris, 1960, V. Petit, *Religion du souverain, souverain de la religion: l'invention de saint Napoléon*, in *Revue historique*, 663 (2012), pp. 643-658, B. Richard, *La Saint-Napoléon à Joigny (quand on célébrait la fête nationale le 15 août)*, in *Napoleonica. La Revue*, 12 (2011), pp. 98-125.

⁵¹ Napoleone, *Conversazioni sul cristianesimo*, Bologna, 2013, con introduzione del cardinale Giacomo Biffi, il quale scrive a p. 7: «miscredente e fedifrago, anticlericale e sequestratore del papa: è l'opinione che molti hanno di Napoleone Bonaparte, opinione tanto diffusa quanto acriticamente accolta».

nel *Contrat social*, credette sempre profondamente nella funzione della religione come strumento di governo di un popolo, in vista della sua unità e della pace sociale (“cemento sociale”). Secondo tale posizione l’apertura al cattolicesimo fu uno «choix sociologique», essendo questa la confessione religiosa della grande maggioranza dei francesi (concetto ripreso nel primo articolo del Concordato). Un altro elemento che deve essere tenuto presente è la connessione che Napoleone aveva instaurato tra il cattolicesimo e la radice profonda della cultura d’Oltralpe. Il generale corso, soprattutto negli sviluppi successivi della sua politica, non poteva non subire la fascinazione della “religione dei padri” per consacrare definitivamente la sua azione di governo e per dare un solido fondamento al suo potere⁵². Così infatti annunciava al clero milanese:

nulle société ne peut exister sans morale, et il n'y a pas de bonne morale sans religion; il n'y a donc que la religion qui donne à l'État un appui ferme et durable. Une société sans religion est comme un vaisseau sans boussole: un vaisseau dans cet état ne peut ni s'assurer de sa route, ni espérer d'entrer au port; une société sans religion, toujours agitée, perpétuellement ébranlée par le choc des passions les plus violentes, éprouve en elle-même toutes les fureurs d'une guerre intestine qui la précipite dans un abîme de maux, et qui tôt ou tard entraîne infailliblement sa ruine⁵³.

Quanto progettato da Napoleone trova un’ulteriore esemplificazione nelle indicazioni per il rappresentante francese presso la Santa Sede, Cacault⁵⁴ (19 marzo 1801). Riconoscendo che le stesse decisioni papali possono essere utilissime per la «concorde sociale» e per «l’obéissance politique», perché «par une manifestation publique de ses sentiments, il peut prévenir l’abus que des perturbateurs font de son nom pour agiter les esprits»⁵⁵, il documento confermava la valutazione politico-sociale del cattolicesimo, scevra di qualsiasi connotazione ideologica e protesa a manifestare il ruolo della religione (e dei sacerdoti) nel mantenimento dell’ordine e della pace sociale. Si riaffermava inoltre la centralità della questione religiosa nella politica interna francese:

l’attachement de la grande masse de la population française aux idées religieuses n’était pas une chimère. Il a sagement compris que de ce sentiment bien constaté naissent des intérêts et des

⁵² J.-O. Boudon, *Napoléon et les cultes*, cit. pp. 39-46. Rinvio anche a queste pagine per un approfondimento bibliografico.

⁵³ N. Bonaparte, *Discours de Bonaparte*, cit., p. 18.

⁵⁴ *Cacault (François)*, in *L’univers: histoire et description de tous les peuples, de leurs religions, mœurs, coutumes, industries, etc: dictionnaire encyclopédique*, P. Le Bas (dir.), vol. 3, Paris, 1840, p. 522, *Cacault Francesco*, in *Dizionario delle date, dei fatti, luoghi ed uomini storici o repertorio alfabetico di cronologia universale contenente, pubblicato a Parigi da una Società di dotti e letterati sotto la direzione di A.-L. d’Harmonville*, vol. II, Venezia, 1844, pp. 254-255 e J. Perot, *Antonio Canova et les diplomates français à Rome. François Cacault et Alexis-François Artaud de Montor*, in *Bulletin de la société de l’Histoire de l’Art français*, Paris, (1982), pp. 219-233.

⁵⁵ Ivi p. 105.

droits que les institutions politiques devraient respecter [...]. Il a voulu que des opinions théologiques ne fussent plus un [...] principe d'aliénation entre les citoyens et les autorités civiles⁵⁶.

Tuttavia restava palese il principio per il quale la religione non doveva essere più una presenza eccessivamente ingombrante, come nell'Antico Regime: il governo «veut enfin que la religion en France soit une faculté, un droit social, et non pas une puissance»⁵⁷. Napoleone, infatti, non poteva accettare l'esistenza di un contraltare che in qualche modo limitasse, contrastasse o insidiasse il proprio potere e il proprio ascendente sulla popolazione francese.

Le esigenze della Curia

Il discorso al clero della città di Milano e le indicazioni date a Cacault sono importanti dal punto di vista ideologico-propagandistico, perché testimoniano una tendenza neo-costantiniana che si rafforzò successivamente all'incoronazione del 2 dicembre 1804⁵⁸. Tali indicazioni di principio trovarono un maggiore spessore nello sviluppo delle trattative diplomatiche. Il 25 giugno 1800, incontrando il cardinal Carlo Giuseppe Martiniana a Vercelli, Napoleone espresse ancor una volta la propria prospettiva, presentando concretamente le proprie richieste, fra le quali spiccavano il riordino della situazione ecclesiastica francese, la necessità di accantonare tutti i vescovi (sia gli emigrati sia i costituzionali) e il riordino delle diocesi⁵⁹. Iniziò, così, la trattativa per la Convenzione tra Francia e Santa Sede⁶⁰. Come si evince dalle indicazioni fornite da diverse congregazioni cardinalizie a mons. Spina e a Consalvi (che concretamente furono investiti delle trattative), i punti principali su cui la Santa Sede non poteva in alcun modo transigere o, almeno, sui quali non avrebbe voluto transigere, erano quelli relativi allo *status* del cattolicesimo in Francia (che doveva essere dichiarato *dominante* o almeno *privilegiato*) e la questione dei vescovi legittimi, che dovevano essere ristabiliti nelle loro sedi.

⁵⁶ Ivi pp. 105-106.

⁵⁷ *Ibidem*. In generale sulle prospettive che guidarono l'azione francese: B. Plonger, *Des résistances religieuses à Napoléon*, cit., pp. 123-127.

⁵⁸ N. Bonaparte, *Conversazioni sul Cristianesimo*, cit., pp. 50: «Io succedeva al disordine e alle rovine [...]. Io mi sentivo legato al cattolicesimo, perché era la mia religione natale [...]. Con il cattolicesimo raggiungevo tutti i miei obiettivi: all'esterno, io restavo amico del papa, che potevo anche sperare di condizionare, con la mia influenza e le nostre truppe in Italia, in un modo o nell'altro. Ma se fossi riuscito a condizionare il papa, quale influenza avrei potuto esercitare sul resto del mondo!».

⁵⁹ *Documents sur la négociation du Concordat et les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800-1801*, A. Boulay de la Meurthe (a cura di), vol. IV, Paris, 1891-1905, pp. 25-26.

⁶⁰ P. Boutry, *Pie VII et le rétablissement du catholicisme en France. Logiques romaines du Concordat*, in *Le Concordat et le retour à la paix religieuse*, J.-O. Boudon (dir.), Paris, 2008, pp. 11-51.

A Roma si era coscienti che quest'ultima richiesta difficilmente sarebbe stata accettata da Napoleone. Questo è evidente in alcune considerazioni fatte dal cardinal Antonelli, vero *dominus* della Curia⁶¹. In una lettera inviata a Consalvi il 14 luglio 1800 da Senigallia, egli espresse tutte le sue preoccupazioni sulla detronizzazione dei vescovi francesi, perché questa avrebbe portato «l'ira e il dispetto o dell'uno, o dell'altro partito»⁶². Antonelli non poteva pensare che il pontefice accettasse di emanare «un atto positivo, autorevole, e decisivo, per cui senza veruna ragione canonica [avrebbe privato] tanti vescovi delle loro chiese»⁶³. Tuttavia, pensando al futuro, riteneva che fosse necessario che tutti i vescovi, anche quelli di nuova nomina, ricevessero dal pontefice l'istituzione e la missione, in quanto il pontefice godeva del primato di giurisdizione. Questo primato è essenziale perché

organizzato il corpo de' vescovi, e avendo per capo il Sommo Pontefice, risorgerà in Francia quella ecclesiastica gerarchia, senza cui non può esservi chiesa cattolica, come insegna il Tridentino. [...] La Chiesa cattolica è fondata sull'unità, e centro dell'unità è il Romano pontefice. Se dunque in Francia si vuol ripristinare la fede cattolica, bisogna sostenere il fondamento⁶⁴

Da questo si capisce perché la questione episcopale risultasse essere importante. Da una parte vi era una riflessione di natura ecclesiologica sulle necessità della Chiesa francese (dal punto di vista romano). Dall'altra si adombrava un problema di disciplina ecclesiastica. L'atto papale richiesto da Napoleone sarebbe stato un atto estremamente innovativo e non si sapeva come avrebbero potuto reagire le comunità cattoliche sia francesi, sia, più in generale, europee.

Tutte queste indicazioni non furono però raccolte e sebbene molti illustri cardinali si espressero contro l'accettazione piena del concordato, Pio VII fece valere la propria autorità e il desiderio di ristabilire la chiesa di Francia. Si trattò di un atto carico di conseguenze. Per fare soltanto un piccolo esempio, accettando la non esistenza di una Chiesa predominante in uno Stato,

⁶¹ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 215: «la personalità dell'Antonelli si risente, infatti, in tutti gli affari. Non si può prescindere da lui, anche quando la sua è una posizione minoritaria». Antonelli era una figura estremamente importante nella Curia Romana tra fine Settecento e inizio Ottocento. Pur mancando una biografia dedicata a tale personaggio, è noto il suo ruolo sia nella congregazione che portò all'elaborazione della bolla *Auctorem fidei* (1794), sia nel conclave del 1800 (a sostegno del card. Mattei). Di posizioni fortemente *intransigenti* coagulava le opinioni di coloro che ritenevano necessaria una netta contrapposizione a tutto ciò che veniva considerato antiromano, sia dal punto di vista dottrinale sia da quello politico. Sempre Regoli, nel suo *Ercole Consalvi*, a p. 266, sul carattere di Antonelli scrive: «non si smentisce mai, vuole sempre decidere tutto lui, anche nei particolari». Precedentemente, nello stesso volume, alle pp. 215-217, vengono descritti i rapporti tra Antonelli e Consalvi. In generale per comprendere il posizionamento zelante del cardinale rinvio a: G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., dove la figura compare più volte e viene analizzata la sua attività come membro della corrente *zelante*.

⁶² *Documents sur la négociation du Concordat*, vol. III, cit., p. 535.

⁶³ Sulle indicazioni cardinalizie: R. Regoli, *La Diplomazia Pontificia*, cit., pp. 30-36 e *Documents sur la négociation du Concordat*, vol. III, cit., pp. 569-570.

⁶⁴ *Ivi*, vol. III, p. 582.

egli accolse, senza però dirlo, la libertà religiosa⁶⁵, atto assolutamente innovativo se si considera il grande numero di opere contro la tolleranza religiosa della seconda metà del XVIII secolo⁶⁶.

Altrettanto significativa fu l'accettazione dell'articolo III, il quale stabiliva che «sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs Sièges»⁶⁷. Rispettando gli accordi presi, il 15 di agosto 1801 Pio VII emanò l'enciclica *Ecclesia Christi*⁶⁸. Spiegando le ragioni della convenzione⁶⁹ ed esaminando i differenti articoli, egli affermava che

tanto a causa di questa nuova circoscrizione, quanto per altri urgentissimi motivi, occorre togliere tutti gli impedimenti, che potrebbero ostacolare il compimento di un'opera così grande, Noi, giustamente persuasi che i Vescovi titolari delle Chiese francesi siano nella disposizione di fare per la Religione qualunque sacrificio, e anche quello della dimissione dalle proprie sedi [...], Noi con nostra apostolica lettera piena di pastorale sollecitudine esorteremo i sopraddetti titolari a provvedere alla pace e unità della Chiesa e significheremo loro che dall'amore di cui sono accesi per la Religione, Noi con ferma fiducia aspettiamo tutti i sopraddetti sacrifici, compresa anche la dimissione dalle proprie sedi, la quale è comandata dal bene della Chiesa⁷⁰.

Tale richiesta fu presentata con il breve *Tam multa*, emanato lo stesso giorno.

Intorno a tale questione il concordato fu estremamente innovativo: per la prima volta in ambito francese un governante tralasciava le massime gallicane, concedendo al papa, –nel caso in cui i vescovi avessero rifiutato le dimissioni–, di deporli direttamente con un atto di giurisdizione assoluta e immediata⁷¹. Si trattava di una concessione in previsione del futuro. Infatti, contro i

⁶⁵ La storiografia ha caratterizzato questo concordato come un «concordato liberale»: J. Leflon, *La paix religieuse*, in *Napoléon*, vol. II, Paris, 1969, p. 110 e M. Allégret, *Le Concordat et les Articles organiques*, in *Revue du Souvenir napoléonien*, (2007), pp. 470-471, p. 21. Per una riflessione d'insieme: B. Basdevant Gaudemet, *Le Concordat de 1801: référence pour une politique concordataire ?*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 87 (2001), pp. 393-413 e Ardura B., *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte. 15 juillet 1801*, Paris, 2001.

⁶⁶ La bibliografia su tali temi è ricca. Cito soltanto D. Menozzi, *La patente di tolleranza in Italia*, in *Mitteilungen des Österreichisches Staatsarchiv*, 35 (1982), pp. 57-84 e Id, *Il dibattito sulla tolleranza nella Chiesa italiana nella seconda metà del Settecento*, in *Tolérance civile. Colloque International organisé à l'université de Mons du 2 au 4 septembre 1981, à l'occasion du deuxième centenaire de l'édit de Joseph II*, R. Crahay (éd.), Bruxelles, 1982, pp. 161-174. E. Brambilla, *Statuto delle minoranze religiose*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, M. Formica A. Postigliola (a cura di), Roma, 2006, pp.173-202, cit., p. 178.

⁶⁷ G. Pelletier, *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, in J.R. Armogathe Y-M. Hilaire (dir.), *Histoire Générale du Christianisme*, II voll. vol. II, Paris, 2010, pp. 531-553, cit., p. 537.

⁶⁸ *Ecclesia Christi*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. I., cit., pp. 1427-1445.

⁶⁹ P. Bellini, *Sede Apostolica e realtà politiche fra l'Evo Medio e l'Epoca Moderna*, Torino, 2015, pp. 137-149.

⁷⁰ *Ecclesia Christi*, cit., p. 1435.

⁷¹ G. Pelletier, *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, cit. p. 538: «Par le bref *Tam multa*, Pie VII opérait le plus grand acte d'autorité qu'un pape ait commis envers une Église nationale, mettant en œuvre sa juridiction suprême. La chose fut bien perçue comme une fin du gallicanisme d'ancien régime». Cfr. R. Regoli, *La Diplomazia Pontificia*, cit., p. 29 e D. Menozzi, *Chiesa gallicana e Chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della Rivoluzione Francese*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, P. Prodi (a cura di), Bologna, 2003, pp. 167-205, p.

desideri del pontefice, l'episcopato francese non rispose in maniera compatta: su 97 vescovi, 45 rifiutarono⁷².

La reazione dei vescovi refrattari emigrati e la risposta di Fontana: *Consensus Ecclesiae* e *Receptio*

L'attacco di Alexandre de Lauzières de Thémines

L'atto di Pio VII creò un grandissimo scompiglio nella gerarchia francese. Molti vescovi, soprattutto i refrattari filomonarchici sobillati da Luigi XVIII⁷³, espressero pubblicamente la loro contrarietà⁷⁴. Tra questi spiccò Alexandre de Lauzières de Thémines, vescovo refrattario di Blois⁷⁵ emigrato durante la rivoluzione per non prestare giuramento alla Costituzione Civile del Clero⁷⁶. Questi, sentendosi tradito dall'autorità pontificia, decise di scrivere al pontefice una lettera in latino, –che successivamente fu tradotta in francese e pubblicata a Londra⁷⁷–, nella quale erano toccati tutti i grandi temi dell'antiromanismo. Sebbene fosse confutata da Fontana, l'opera di de Lauzières non era un testo di erudizione. Era piuttosto un libello polemico attraverso il quale si esprimeva un dissenso nei confronti del pontefice. L'autore dunque non elaborò dotte disquisizioni, ma preferì uno stile molto più accattivante, fatto da continui rimandi a fonti che si riallacciavano alla tradizione

203, dove è scritto che l'abbandono delle sedi vescovili è considerato come «emblematicamente rappresentativo della liquidazione del gallicanesimo ecclesiologico».

⁷² G. Pelletier, *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, cit. p. 539.

⁷³ C. Latreille, *Les évêques émigrés et Louis XVIII*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 2 (1911), pp. 162-174 e pp. 257-270.

⁷⁴ B. Plongeron, *Des résistances religieuses à Napoléon*, cit., pp. 82-91.

⁷⁵ E. Develle, *Blois*, in *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, Paris, 1907, pp. 138-141 e J. Armand, *Les Évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891, p. 294-295. Fu uno dei principali fautori della Petite Église: J. E. Drochon, *La Petite Église*, Paris, 1894 e C. Latreille, *La Petite Église de Lyon*, Lyon, 1991 e J. Leflon, *Bernier et la Petite Église*, Paris, 1938.

⁷⁶ D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, cit. pp. 91-103 (si leggano inoltre: C. Costantin, *Constitution Civile du Clergé*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. III, cit., coll. 66-91 e B. Plongeron, *La modernité, enfant des révolutions*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, B. Plongeron, (ed), vol. X, Paris, 1997, pp. 319-332 e Id, *Théologie et politique* cit., e G. Pelletier, *24 septembre 1790: la Constitution Civile du clergé devant la Curie Romaine*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 104 (1992), pp. 695-731.

⁷⁷ L'opuscolo di de Lauzières è richiamato in J. Leflon, *La Crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, Torino, 1971, p. 383. Sull'emigrazione sacerdotale: F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, 2 voll., Paris, 1924, B. Plongeron, *Église et Révolution d'après les prêtres à Rome et à Londres (1791-1802)*, in *Histoire Économie et Société*, 1 (1989), pp. 75-100, Id, *Chiesa e rivoluzione: i sacerdoti emigrati a Londra raccontano*, in *Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, D. Menozzi (a cura di), Bologna, 1990, pp. 114-115 e C. Dumoulin, *Les mouvements migratoires de l'épiscopat pendant la Révolution française (1789-1801)*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la 7^e rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud, 14-15 octobre 1983*, Angers, 1984, pp. 139-149, B. de Brie, *La Révolution française et l'émigration de l'épiscopat gallican. Historiographie d'une absence*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 40 (1993), pp. 604-628 e *Atlas de la Révolution française*, C. Langlois, S. Bonin (dir), t. 9, Paris, 1996, p. 37.

apostolica e alla Santa Sede⁷⁸, per dimostrare che proprio i pontefici del passato avevano sancito l'esistenza di una specificità della chiesa di Francia, per la quale l'autorità papale, piuttosto che esprimersi come *plenitudo potestatis*, aveva scelto una relazione di condivisione sinodale con l'episcopato locale.

L'assenza di un approfondimento erudito complica il lavoro dello storico, poiché risulta molto difficile trovare l'*auctoritas* a cui il vescovo si riferisce. All'opposto, molto spesso questi scritti polemici si richiamano a più pensatori, presentando delle sintesi che fondono teorie o passaggi teorici di differenti sistemi rielaborati secondo l'opinione e la sensibilità dell'autore.

Si può tuttavia inserire l'opera di de Lauzières nel filone dei numerosi dibattiti settecenteschi sulle questioni ecclesiologiche d'Oltralpe. Questo tema costituisce un primo punto d'interesse perché si associa ad una difficoltà metodologica ed epistemologica legata all'utilizzo di alcuni concetti e classificazioni che per molto tempo sono state date per assodate. Infatti la storiografia ha sottolineato con forza la necessità di problematizzare le origini spirituali e culturali dei dibattiti intraecclesiali del Settecento sulle questioni ecclesiologiche⁷⁹. Ha però anche evidenziato che la schematizzazione comporti quasi sempre una semplificazione che fa prevalere la staticità e l'astrattezza sulla dinamicità degli scambi d'idee tra gli eruditi.

Questo è particolarmente vero nel caso del gallicanesimo⁸⁰ e del giansenismo⁸¹, due tendenze diverse ma fortemente intrecciate, tanto più che si può affermare che l'ecclesiologia

⁷⁸ Questa è una cautela dell'autore, il quale non vuole utilizzare canonisti o teologi che portino ad una condanna *aprioristica* dell'opera in quanto immediatamente classificabile come antiromana.

⁷⁹ Questa è la tendenza espressa ad esempio da Bernard Plongeron nella sua *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, 1997. Si legga inoltre F. Margiotta Broglio, *Nota*, in A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Napoli, 1972 (Torino, 1914¹). A titolo esemplificativo e metodologico si possono citare: G. Klingenstein, *Radici del riformismo asburgico*, in *Storia religiosa dell'Austria*, F. Citterio L. Vaccaro (a cura di), Milano, 1997, pp. 46-148 e C. Fantappiè, *Le dottrine teologiche e canonistiche sulla costituzione e sulla riforma della Chiesa nel Settecento*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 112 (2001), pp. 795-834, così come sono interessanti i lavori di Pietro Stella e Bruno Neveu (B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993 e Id, *Erudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, 1994). Cfr. R. Mazzetti, *Giuseppe Maria Pujati a Scipione de' Ricci. Appunti sul giansenismo veneto*, in *Bollettino storico pistoiese*, XXXVI (1934), pp. 90-93: Giuseppe Pujati dichiarava a de' Ricci che era «persuaso delle prassi gallicane che io tengo per verità».

⁸⁰ Lo stesso vale per il gallicanesimo che, concettualmente, fu introdotto nella storiografia solo alla fine del XIX secolo (A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953, p. 13) e che può essere definito come «un insieme di pratiche e di dottrine che riguardano la limitazione del potere spirituale del romano pontefice, diffuse nell'antica Francia e scomparse nel corso del XIX secolo» (in L. Mezzadri P. Vismara, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Milano, 2010, p. 302 e Y. Congar, *Gallicanisme*, in *Catholicisme*, G. Jacquemet (ed.), vol. IV, Paris, 1969, coll. 1731-1739). Tale definizione dimostra l'ampiezza del fenomeno e l'estrema varietà di elementi che ingloba concettualmente. Questo inevitabilmente comporta, da parte della storiografia, di aggiungere al gallicanesimo diverse specificazioni «che richiamano componenti esterne che servono a definirlo» a dimostrazione della variazione del concetto stesso in relazione al mutarsi del confronto con le teorie *filoromane* (C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, 2015, p. 120. Nella nota 6 (ivi, p. 120) l'autore rimanda poi, per un approfondimento dell'evoluzione degli studi su tale tema a: J.M. Gres-Gayer, *Gallicanisme*, in *Dictionnaire critique de la Théologie*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, 1998, pp. 491-494.

⁸¹ Ad esempio sul giansenismo Ceysens argomentava che nacque e si sviluppò intrecciandosi alle teorie che ad esso si contrapponevano, le quali favorirono una sua chiarificazione concettuale: L. Ceysens, *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 88 (1993), pp. 108-129, cit., pp. 108-109. Come scriveva Carlo Fantappiè nella sua opera *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali*, un tema così vasto e complesso, studiato da più di un secolo, come è quello del giansenismo, richiede un'approfondita conoscenza della

giansenista si radica in quella gallicana, di cui risulta essere un'emanazione⁸². Questo è importante perché permette di comprendere alcune impostazioni o sintesi ecclesiologiche presenti nello scritto di de Lauzières.

Fatte queste premesse, passando ad analizzare l'opera del vescovo refrattario, si può osservare come una delle sue specificità risieda nel volersi contrapporre ai «flatteurs»⁸³, agli «adulateurs»⁸⁴ e più in generale agli «hommes perfides»⁸⁵, i quali non hanno fatto altro che trasformare «les évêques, successeurs des apôtres, en organes passifs de la volonté pontificale» per dirigere e controllare la «volonté du souverain pontife»⁸⁶. Fu infatti particolarmente riprovevole che certi canonisti concedessero alla sede apostolica il «privilège de faire de nouvelles lois, et de créer de nouveaux droits dans l'Église»⁸⁷, perché tramite queste innovazioni fu snaturata la podestà pontificia, rendendola «un chaos immense et inextricable». Di conseguenza,

de ces difficultés naissent des disputes, des doutes, des intérêts qui s'entre-heurtent et se combattent, enfin toutes sortes de dégoûts. [...] Ils s'imaginent que de cette mer immense découle toute autorité. Ils se vantent d'avoir rendu la puissance de Votre Sainteté ou infinie ou nulle, suivant qu'ils ont jugé à propos de lui lâcher la bride, ou de la lui retenir⁸⁸.

L'autore, quindi, individuato il problema principale –cioè un grandissimo problema di disciplina ecclesiastica e di equilibrio tra le facoltà pontificie e quelle episcopali, che sublima, anche se non viene mai esplicitato, in quello del *consensus ecclesiae*– cerca di proporre la soluzione. Scrive:

bibliografia e delle impostazioni ideologiche che esse incarnano (C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali*, Bologna, 1986, p. 11). Per tale approfondimento, rinvio alle seguenti analisi d'insieme: F. Margiotta Broglio, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, IV voll., vol. 2 Milano, 1962, pp. 791-849, F. Traniello, E. Passeri D'Entrèves, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 3 (1967), pp. 279-313, P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano (appunti dottrinali e critico-bibliografici)*, Trieste, 1970, J.-R. Armogathe, *Jansénisme*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. VIII, Paris, 1972, coll. 103-115, C. Fantappiè, *Iglesia y poder político en la historiografía italiana sobre el siglo XVIII*, in *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, E. La Parra López J. Padells Nadal (eds), Alicante, 1991, pp. 219-236 e M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, Roma, 2014, pp. 235-258.

⁸² L. Cagnet, *Le jansénisme, drame gallican*, in *L'année canonique*, 10 (1965), pp. 180-183, B. Plonger, *Une image de l'Église d'après les Nouvelles ecclésiastiques*, in *Revue de l'Église de France*, 53 (1967), pp. 241-268, J.A.G. Tans, *Port-Royal entre réveil spirituel et le drame gallican*, in *Lias*, 4 (1977), pp. 110-111, D. Hudson, *The Nouvelles ecclésiastiques, Jansenism and Conciliarism*, in *The Catholic Historical Review*, 70 (1984), pp. 389-406, M. Albaric, *Regard des jansénistes sur l'Église de France de 1780 à 1789 d'après les Nouvelles Ecclésiastiques*, in *Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles*, Paris, 1990, pp. 65-79 e J.-L. Quantin, *La crise janséniste de la théologie gallicane*, in *Revue Bénédictine*, CVI (1996), pp. 356-385.

⁸³ A. de Lauzières, *Traduction de la lettre latine écrite au Pape par monsieur l'évêque de Blois*, Londres, 1802, p. 36.

⁸⁴ Ivi p. 42.

⁸⁵ Ivi p. 39.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi p. 43.

⁸⁸ Ivi p. 52-53.

aussi ne cherchons-nous pas ici à justifier et à défendre cette puissance que les flatteurs du saint Siège ont cru devoir lui attribuer, mais nous soutenons celle à laquelle tous doivent une obéissance raisonnable, celle qui s'appuie sur l'institution de Jésus-Christ; sur les saints canons et la tradition, celle qui se montre universelle, inébranlable, invincible⁸⁹.

Dunque sono due i punti sui quali de Lauzières pone l'accento per contrastare l'eccessiva ingerenza pontificia e le storture da essa prodotte: la necessità di riaffermare l'equilibrio tra l'episcopato e la *potestas pontificia* (a cui si deve una «obéissance raisonnable») e il ruolo dei canoni e della tradizione «universelle, inébranlable, invincible» nell'ordinamento della Chiesa.

Sulla questione dei canoni e della Tradizione, la condanna del vescovo è netta:

les flatteurs ont éloigné des lèvres de Votre Sainteté les noms même des pères, des conciles, et des monuments sacrés de l'antiquité, parce qu'ils contrastaient trop avec sa plénitude de puissance⁹⁰.

L'andamento della lettera non è erudito, quanto piuttosto estremamente circostanziato. Questo si traduce nell'assenza di un approfondimento delle teorie utilizzate e nella semplice affermazione della validità delle tradizioni gallicane e delle loro *libertà*⁹¹:

les canons sont l'ouvrage du chef et des membres, et doivent conséquemment être leur règle commune, comme l'ont si souvent et de tout temps enseigné les souverains pontifes. La règle est le boulevard le plus solide de l'autorité apostolique, parce que, la règle s'étend à tout, pénètre partout, atteint et embrasse tous les hommes. [...] L'essence de ces libertés consiste en ce que l'Église soit gouvernée par les canons et les saintes règles, et non conformément à la volonté humaine. Telle est la loi, et jamais disposition ne fut plus fortement recommandée et enjointe dans tous les siècles par les souverains pontifes. [...] Ces précieuses libertés n'en subsistent pas moins dans toute leur force, puisqu'elles sont fondées sur les canons que dicta l'Esprit Saint, et qu'a consacrés la vénération des siècles. Ce ne sont donc pas à proprement parler les libertés de l'Église Gallicane, mais les libertés de l'Esprit Saint. Elles n'appartiennent exclusivement à

⁸⁹ Ivi p. 53. Questo problema si associa poi alla questione della collegialità e della sinodalità: D. Menozzi, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in *Cristianesimo nella storia*, VIII (1987), pp. 115-146.

⁹⁰ Ivi p. 33.

⁹¹ Sulle libertà della Chiesa Gallicana: J. Leclerc, *Qu'est-ce que les Libertés de L'Église gallicane*, in *Recherches de sciences religieuses*, 23 (1933), pp. 385-410 e pp. 542-568 e 34 (1934), pp. 47-87.

aucune église particulière, elles sont le patrimoine commun de toutes les églises catholiques. Le titre plus particulier qu'y a l'Église Gallicane vient de ce qu'elle s'est plus particulièrement⁹².

Dunque nella sua riflessione il vescovo refrattario ritiene che lo strumento per evitare ulteriori distorsioni, sia il ritorno ai canoni e al rispetto –da parte pontificia– delle libertà gallicane, che non devono essere concepite soltanto come delle consuetudini di una chiesa particolare, volte a limitare e contrastare il poter pontificio. All'opposto esse sarebbero un patrimonio comune, condiviso e condivisibile con tutta la Chiesa, confermato dall'antichità e dalla storicità del patrimonio medesimo⁹³ e come dimostrato –nello scritto di Lauzières– da un ricco florilegio di citazioni che testimoniano l'esistenza e la necessità di un *consensus*⁹⁴ che permetta una *receptio*⁹⁵.

Un secondo punto trattato nell'opera, accanto alla “questione canonica”, è il rapporto che sussiste nella gerarchia tra pontefice ed episcopato. L'autore infatti riconosce il primato petrino, tuttavia lo accetta come primato d'onore. De Lauzières, infatti, sostiene che l'errata concezione del potere pontificio proposta dai nemici della Chiesa, con la decisione del 15 agosto 1801, ha trasformato il papa nel «seul évêque d'un grand royaume» potendo così giungere a definirlo come «épiscopat de l'univers, et nous aurons alors cet évêque universel»⁹⁶. Certo l'universalità è uno dei

⁹² A. de Lauzières, *Traduction de la lettre*, cit., p. 14.

⁹³ Per esempio (Ivi p. 2 a p. 6) si rincorrono una serie di citazioni di padri della Chiesa per attestare la continuità tra i canoni della cattolicità e le libertà gallicane. Sulla conoscenza della storia ecclesiastica da parte delle correnti gallicane e sul loro utilizzo nelle questioni ecclesologiche: Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'Autorité*, in M. Nédoncelle, *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, 1960, p. 105 e A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., pp. 154-174 e Id, *Le gallicanisme*, Paris, 1973, p. 83-84. Cfr. Y. Congar, *Gallicanisme*, cit., p. 1731: l'autore sostiene che il gallicanesimo, prima ancora di essere un sistema era soprattutto una corrente “storica” e un'attitudine pratica collegata alla situazione particolare del cattolicesimo francese posto sotto l'autorità del re. Si legga inoltre l'interessante sintesi: A. Erba, *Periodo Tridentino e Post-tridentino*, in *Concili ecumenici, Chiesa e Papato e dottrine sulla Chiesa da Gregorio VII al periodo napoleonico*, F. Bolgiani, A. Erba, F. Traniello (a cura di), Torino, 1972, pp. 63-98. Questa connessione tra storia e teologia è anche la rappresentazione di un grande dibattito, quello sul “fatto dogmatico” e del valore storico del dogma: Y. Congar, *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*, in *Catholicisme*, t. IV, Paris, 1956, coll. 1059-1067 e B. Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., pp. 20-21.

⁹⁴ Tale questione del *Consensus Ecclesiae* è comprensibile se si legge il quarto articolo gallicano, il quale stabiliva che sebbene il papa avesse un ruolo precipuo («*Praecipua partes*») nell'insegnamento della fede (e dunque nelle questioni dogmatiche), questo giudizio diventava «irreformabile» soltanto se coniugato con il consenso della Chiesa espresso dall'episcopato. R. F. Costigan, *The consensus of the Church and Papal infallibility*, Washington, 2005, p. 32: «*Ecclesia*, [...] means the episcopate, that is, the bishops of the Church collectively considered. It is the hierarchy, and not the whole community of clergy and lay faithful. We shall note this particularly in the most important Gallican authors, Bossuet and Tournely».

⁹⁵ La *Receptio* può essere definita come la conseguenza del *Consensus*. Se infatti vi è il consenso da parte del collegio episcopale su una decisione pontificia in materia dogmatica o disciplinare (non importa se concomitante alla decisione presa o successiva), essa viene “recepita” nelle chiese locali. La *receptio* ha quindi una dimensione fortemente ecclesologica (Y. Congar, *La 'réception' comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), pp. 369-403 –si legga anche la sintesi: Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesologica*, in *Concilium*, 7 (1972), pp. 75-103–. Per un ulteriore approfondimento bibliografico rinvio a: H. J. Pottmeyer, *Reception and submission*, in *The Jurist*, 51 (1991), pp. 269-292 e al volume monografico della rivista *The Jurist*, 57 (1991) e G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, 1993, pp. 15-65. Molto chiaro è quanto sostenuto su questo tema da R. F. Costigan, *The consensus*, cit., pp. 32-33.

⁹⁶ A. de Lauzières, *Traduction de la lettre*, cit., p. 25.

caratteri della potestà pontificia, soprattutto «à cause de sa primauté et de la sollicitude pastorale»⁹⁷, ma questo non deve portare a negare o schiacciare il ruolo e la potestà episcopale, soprattutto perché il pontefice e l'episcopato hanno la medesima origine nell'autorità di Gesù Cristo, che

par son souffle divin a répandu le même esprit sur tous les apôtres, il n'y a donc entre eux aucune différence de vocation, de mission, d'apostolat: leurs pouvoirs de lier et de délier n'ont varié ni dans leur nature, ni dans leur espèce, mais seulement par leur degré et par cette discrétion ou nuance de supériorité⁹⁸

Di conseguenza, il rapporto tra vescovi e pontefice, sebbene si configuri in maniera gerarchica, deve far prevalere soprattutto gli elementi di «unità» e «carità», essendo la chiesa di Roma la sede che presiede tutte le altre chiese particolari nella carità.

È opportuno, a questo punto, domandarsi quali teorie costituiscano il fondamento del pensiero di de Lauzières qui esposto. Innanzitutto devo evidenziare la continuità con la *Declaratio Cleri Gallicani* del 1682. Tale documento è stato diversamente interpretato. Da una parte vi è una visione abbastanza tradizionale (espressa originariamente da de Maistre e da Félicité Lamennais), per la quale l'episcopato di Francia, debole nei confronti del sovrano (Luigi XIV) non abbia potuto fare altro che accettare ed emanare delle norme di principio che limitassero il ruolo e la giurisdizione del papa sulla Chiesa di Francia, accrescendo non soltanto il potere dei vescovi, ma anche quello del monarca⁹⁹. La storiografia più recente ha invece indagato con maggiore profondità gli aspetti ecclesiologicali (contenuti nei dibattiti dottrinali), giungendo a riconoscere che la *Declaratio* –che si componeva di 4 articoli (definiti tradizionalmente come i «quattro articoli del clero gallicano») –, era effettivamente espressione del pensiero episcopale e non semplicemente l'opinione di Luigi XIV¹⁰⁰.

I quattro articoli sono estremamente interessanti:

- I) *beato Petro ejusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiae rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam*

⁹⁷ Ivi p. 26.

⁹⁸ Ivi p. 29.

⁹⁹ Cfr. R. F. Costigan, *The consensus*, cit., pp. 13-15. Nelle note 41 e 42 (Ivi p. 15), egli cita i seguenti riferimenti: J. de Maistre, *De l'Église gallicane dans son rapport avec le Saint-Siège*, vol. 3, in *Œuvres Complètes de J. de Maistre*, Paris, 1931 e F. Lammenais, *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civile*, in *Œuvres complètes de F. de Lammenais*, vol. 7, Paris, Frankfurt, 1967, pp. 148-239.

¹⁰⁰ Rinvio a: A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., e P. Blet, *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693* e Id, *Une légende tenace: Colbert et la Déclaration du Clergé en 1682*, in *Académie des Sciences Morales et Politiques, Communications de la séance du 4 octobre 1971*, pp. 25-45. Per un quadro d'insieme J.-R. Armogathe, *Le christianisme et les États*, in *Histoire générale du christianisme*, vol. II, cit., pp. 307-324, nello specifico pp. 318-319.

potestatem, dicente Domino “Regnum meum non est de hoc mundo” et iterum “Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo”; ac proinde stare apostolicum illud “Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit”. Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiae, directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse, eamque sententiam publicae tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiae quam imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et sanctorum exemplis consonam omnino retinendam.

- II) *Sic autem inesse apostolicae Sedi ac Petri successoribus Christi vicariis rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistent sanctae œcumenicae synodi Constantiensis a Sede apostolica comprobata, ipsoque Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiae usu confirmata, atque ab Ecclesia gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate conciliorum generalium, quae sessione quarta et quinta continentur, nec probari a Gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant.*
- III) *Hinc apostolicae potestatis usum moderandum per canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos. Valere etiam regulas, mores et instituta a regno et Ecclesia gallicana recepta, patrumque terminos manere inconcussos, atque id pertinere ad amplitudinem apostolicae Sedis, ut statuta et consuetudines tantae Sedis et Ecclesiarum consensione firmatae, propriam stabilitatem obtineant.*
- IV) *In fidei quoque quaestionibus praecipuas summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Quae accepta a patribus ad omnes Ecclesias gallicanas atque episcopos iis, Spiritu Sancto, auctore, praesidentes, mittenda decrevimus, ut idipsum dicamus omnes, simusque in eodem sensu et in eadem sententia¹⁰¹.*

Facendo un confronto tra questi articoli e le affermazioni di de Lauzières, la continuità è lampante¹⁰². Tuttavia, sebbene alcuni rimandi siano facilmente riconducibili a tale *Declaratio*, non si può tacere l'esistenza di una vera e propria scuola di pensiero gallicana. Nello specifico, ritengo

¹⁰¹ Si è ricavato il testo della *Declaratio* da: J. B. Bossuet, *Cleri gallicani de Ecclesiastica potestate declaratio*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, F. Lachat (publiées par), vol. XXI, Paris, 1879, pp. 5-129, cit., pp. 1-4.

¹⁰² Su questi aspetti e sul legame che si crea in ambito gallicano tra i quattro articoli, la gerarchia e le libertà gallicane rinvio a: G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., pp. 221-226.

che per de Lauzières siano centrali gli scritti di Jacques Bénigne Bossuet¹⁰³, Honoré Tournely¹⁰⁴ e Louis Bailly¹⁰⁵, i quali, più o meno ampiamente, secondo le dovute evoluzioni storiche della teologia e della canonistica, condensano l'intera tradizione gallicana su un singolo tema, quello del *Consensus Ecclesiae* e della *Receptio* (da intendersi come il problema di chi governi la Chiesa e secondo quali principi), declinato idealmente in due punti, relativi ai canoni e alla relazione tra pontefice ed episcopato.

Sul primo tema, quello dei Canoni, la questione più importante è quella relativa alla “novità” dell'azione pontificia, a cui viene imputato il caos disciplinare presente in Francia. Tale giudizio può essere compreso soltanto se si richiama quanto scritto in precedenza sull'attitudine fortemente “storica” del gallicanesimo. Questa tendenza è plasticamente dimostrata in Bossuet che ebbe sempre un atteggiamento quasi devozionale nei confronti del passato cristiano. Fu lui uno dei primi a sottolineare che la variazione in religione era sempre un segno di errore¹⁰⁶, irritandosi con tutti coloro che si contrapponevano alla disciplina dell'antichità e promuovevano delle novità, in particolare quelle relative alla centralizzazione della Chiesa¹⁰⁷. All'opposto egli sottolineava l'assoluta ortodossia del suo pensiero, che fioriva direttamente dalla Cristianità delle origini e dai decreti raccolti nel tempo, accettati dalla tradizione gallicana¹⁰⁸.

La posizione intellettuale di Bossuet acquisisce in de Lauzières un maggiore *pathos*, in cui è percepibile anche un'eco del tema giansenista «dell'oscuramento della verità nella Chiesa»¹⁰⁹ e del conseguente autorappresentarsi come un «resto d'Israele». Come “resto” egli avrebbe continuato a testimoniare la verità, lottando contro il dubbio e il rilassamento dei costumi in favore del

¹⁰³ A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., A. Largent, *Bossuet* in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, Paris, 1932, pp. 1049-1089 e E. Levesque, *Bossuet*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*, vol.9, Paris, 1937, coll. 1339-1391 e R. F. Costigan, *Bossuet Jacques-Bénigne*, in *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, P. W. Carey, J. T. Lienhard, Greenwood, 2000, pp. 86-88.

¹⁰⁴ M. Dubruel, *Gallicanisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 6, pp. 1096-1137 (nello specifico le pagine 1097-1122) e J. Carreyre Tournely, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15, pp. 1242-1244.

¹⁰⁵ E. Dublancy, *Louis Bailly*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 2, cit., p. 37, J. Dedieu, *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*, vol. 6, cit., coll. 263-264 e R. F. Costigan, *Louis Bailly, 1730-1808*, in *The Consensus*, cit., pp. 109-118.

¹⁰⁶ O. Chadwick, *From Bossuet to Newman: the idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957, p. 5

¹⁰⁷ B. Neveu, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, cit., pp. 210-211. Tale atteggiamento è stato individuato da più storici: Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 400 e A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., p. 474. In generale il richiamo all'antichità Cristiana aveva assunto una forte connotazione anticuriale: M. Cottret, *Aux origines du Republicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXXI (1984), pp. 638-639.

¹⁰⁸ J. B. Bossuet, *Gallia orthodoxa, sive vindiciae scholae parisiensis*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, cit., vol. XXI, pp. 5-129, cit., p. 20: «*eamdem sententiam non tunc excogitatam, sed ab ipsa christianitatis origine profluentem ex communibus decretis, et ut vocant principiis christianarum gentium, ad necessitatem extinguendi schismatis, exponendae fidei, ac reformandae pietatis assumptam*». Bossuet per dare maggior forza al suo pensiero, nel quadro della “dimensione storica” e “ortodossa” di cui si è discusso, lo ricollega alla “scuola teologica parigina” (A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., pp. 13-125 e J. Gres-Gayer, *Gallicans et Romains en Sorbonne d'après le nonce Bargellini (1670)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87 (1992), pp. 682-744.

¹⁰⁹ P. Stella, *L'oscuramento delle verità nella Chiesa*, cit.

Vangelo¹¹⁰, secondo quanto già affermato da Pietro Tamburini nell'opera *Le analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano* (1781). Scrive infatti il teologo lombardo che è possibile stabilire la verità della Tradizione (e dunque il suo fondamento divino) attraverso «l'unità della dottrina» e la sua «antichità»¹¹¹.

L'«antichità» non è «temporale», perché abbraccia «tutte le età della Chiesa dalla sua origine fino a noi», ma è espressione dell'universalità e della «perpetuità della fede», ossia la fedeltà nella trasmissione della testimonianza. Poiché l'atto pontificio fu dettato dalla «nécessité urgente des temps»¹¹², scrive de Lauzières, esso deve essere rigettato perché lede l'antichità della Tradizione. Provenendo inoltre dall'autorità pontificia, esso prova chiaramente l'errore e la decadenza in cui si trova la Chiesa, dimostrando quell'oscuramento che è percepito come la chiave di volta e la caratteristica principale della storia religiosa della Francia rivoluzionaria (e, più in generale del papato).

Nello scritto di Tamburini l'«antichità» era associata all'«unità della dottrina». Questa unità è espressa visibilmente dalla gerarchia, al vertice della quale, sulla Terra, vi è naturalmente il pontefice. Tuttavia, secondo i giansenisti, questa “dimensione gerarchica” non giustificava una qualsiasi forma di dominio del vescovo di Roma sugli altri membri dell'episcopato. Compito del Pontefice è quello di favorire l'unità nella carità, vegliando sul deposito della Fede, che si compone delle dottrine rivelate direttamente da Cristo e trasmesse inviolate solo se vi è la piena convergenza e il consenso di tutta la Chiesa¹¹³.

Per comprendere quanto sostiene il teologo di Pavia, occorre ancora una volta richiamarsi a quell'ampio e variegato miscuglio di idee che permeavano la riflessione ecclesiologica francese tra XVII e XVIII secolo. Primo fra tutti, potremmo ricordare Arnauld, il quale sosteneva che la Chiesa, costituita gerarchicamente da Cristo stesso, era caratterizzata da una distribuzione delle funzioni e

¹¹⁰ Nel 1713 Clemente XI emanava la bolla *Unigenitus* con la quale si condannavano 101 proposizioni contenute nell'opera di Quesnel *Reflexions morales sur le Nouveau Testament* -J. A. G. Tans, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XII, cit., coll. 2732-2746, R. Aubert, *Jansénisme*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. XXVI, Paris, 1997, coll. 922-923 e L. Cognet, *Note sur P. Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 442-445-. Il clero di Francia si appellò contro tale decisione, sostenuto da vari membri della Sorbona -J. Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La faculté théologique de Paris et la bulle Unigenitus 1714-1721*, Paris, 1991 e Id, *Jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, 1996-. Ben presto la discussione sul ruolo del pontefice nella Chiesa si allacciò ad alcune tendenze millenariste diffuse da alcune opere di Jacques-Joseph Du Guet e di Vivien de Laborde. Questi teorizzarono che alla fine dei tempi vi sarebbe stato un ripudio definitivo della verità, combattuto da un “resto” rimasto fedele all'insegnamento originario e primitivo della Chiesa: F. Vanhoorne, *Du jansénisme au mercantilisme: la politique de l'abbé Du Guet*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 91 (1996), pp. 41-65, E. Préclin, *Les jansénistes du XVIII^e siècle*, cit., pp. 41-51, C. Maire, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 206-211. M. Tosti, *Una Costituzione per la Chiesa*, cit., pp. 31-32.

¹¹¹ Su questo tema in generale: P. Vismara, *L'anti-infallibilisme des jansénistes lombards à la fin du XVIII^e siècle*, in *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins (XVII^e-XX^e siècles)*, S. De Franceschi (textes réunis par), Lyon, 2009, pp. 77-104.

¹¹² A. de Lauzières, *Traduction de la lettre*, cit., p. 23. È un'espressione ripresa dal breve di Pio VII.

¹¹³ G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., pp. 214-221 (l'autore propone una riflessione in cui si confrontano le posizioni bellarmine con quelle di altri gallicani, come Bossuet).

dei ministeri tra i credenti. Questa riflessione aveva delle conseguenze in ambito dottrinale, perché all'unità nella carità, Arnauld associava il principio per cui i papi ed i concili non erano nient'altro che organi di tutela del *depositum Fidei* tradotto e trasmesso dagli apostoli attraverso la fede unanime della comunità dei credenti¹¹⁴, e dell'interpretazione della verità dogmatica¹¹⁵. Già di per se', si può trovare una consonanza tra quanto qui affermato e le indicazioni di de Lauzières quando egli si richiama all'antichità delle libertà gallicane, al loro essere parte dei canoni (dunque d'ispirazione divina) e alla collaborazione "consensuale" che deve sussistere tra i membri nel governo della Chiesa¹¹⁶. Questo non significa che tutte le decisioni del pontefice debbano essere vagliate da un concilio generale¹¹⁷. Infatti il consenso si può configurare come il pronunciamento di Pietro secondo una comune tradizione per la quale tutti possono riconoscere che tale decisione è conforme alla propria fede e al proprio *sensus*, rendendo così le decisioni pontificie ferme, immediatamente forti ed inoppugnabili¹¹⁸.

Accanto a Bossuet, un altro autore a cui de Lauzières sembra richiamarsi è Honoré Tournely. Questi può essere ascritto all'interno della corrente del «gallicanesimo moderato». Simile se non identica è infatti la posizione che essi assumono nei confronti del papato e della sua funzione nella Chiesa (primazia, unità e comunione). Riprendendo la definizione di Chiesa proposta da Bossuet, egli riconosce l'origine immediatamente divina dell'autorità episcopale¹¹⁹, mentre al Pontefice spetterebbe di controllare con sollecitudine pastorale ed apostolica, che i canoni siano osservati e rispettati¹²⁰, poiché solo la Chiesa è infallibile¹²¹. Solo nel caso in cui si mantenessero delle divergenze nell'episcopato, il pontefice, come supremo pastore, avrebbe il compito di indire

¹¹⁴ J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, II voll., vol. II, Paris, 1952, pp. 280-365.

¹¹⁵ Arnauld riprendeva la concezione di Saint-Cyran (J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme*, vol. II, Louvain-Paris, 1947, pp. 350-358), che la ricava a sua volta da Bérulle –P. Cochois, *Bérulle, hiérarque dionysien*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 38 (1961), pp. 314-353–, della Chiesa come «Corpo mistico» di Cristo, perfetta immagine della Trinità e in rapporto diretto con lo Spirito Santo (riflessione che poi inevitabilmente apriva le porte alla critica di tutte le forme visibili della Chiesa (soprattutto alla gerarchia): J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, cit., pp. 280-285.

¹¹⁶ È bene ribadire che la "Chiesa" nel grande autore gallicano si identifica con il collegio episcopale, il quale soltanto con il suo consenso, può rendere le decisioni pontificie infallibili: J. B. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, cit., p. 34: «denique si synodus habeatur, pleniore iudicio errorem aboleri, et quaestionem a Sede apostolica, communi cum episcopis sententia finire oportere quo quidem plenum illud a nobis saepe memoratum consensionis robur agnoscit».

¹¹⁷ J. B. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, cit., p. 34: «in fidei quaestionibus, non semper necesse esse synodum œcumenicam convocari».

¹¹⁸ Ivi, vol. XXII, p. 162: «ergo ne singulares Ecclesiae a quibus statim rejectae, aut etiam oppressae sunt, ineluctabili auctoritate gaudebant? Minime: sed profecto sic habet semel constituto hoc certo dogmate, vim illam ultimam et ineluctabilem unitate et consensione constare; id quoque valere quocumque modo se illa consensio declaraverit, sive concilia congregentur. sive non congregentur. Scilicet divino numine constitutus Petri successor Romanus Pontifex, episcopalis collegii, totiusque catholicae communionis princeps, ubi res tanta est, atque ipsi videtur ejusdem Ecclesiae tuba factus, fratrum omnium et æpiscoporum sensum, in eoque communem omnium Ecclesiarum traditionem, ab apostolica Sede annuntiat illis qui longe sunt, et illis qui sunt prope»

¹¹⁹ H. Tournely, *Praelectiones theologicae de ecclesia Christi*, vol. I, Paris, 1765, pp. 108-112

¹²⁰ Ivi p. 218.

¹²¹ Ivi p. 152.

un concilio, per risolvere la diatriba¹²². Infatti egli non esprime un giudizio irreformabile, poiché per rendere le sue decisioni valide universalmente è necessario che esse abbiano il *Consensus Ecclesiae*. Ancora una volta è quindi la Chiesa (cioè l'insieme dell'episcopato) a riconoscere la continuità con l'insegnamento apostolico e a recepirlo nella chiesa locale¹²³. Questo consenso può essere antecedente, conseguente o concomitante alle decisioni pontificie, ma in generale nella *Receptio* diocesana il vescovo non svolge un ruolo passivo di mero esecutore. Al contrario tutti i vescovi sono sempre giudici nei casi di fede, poiché ricevono direttamente da Cristo tale autorità, e tramite questa esprimono un giudizio ed un *consensu*¹²⁴.

La stessa impostazione si ritrova in Louis Bailly, sia per quanto riguarda l'episcopato sia sulla necessità del *Consensus* alle indicazioni pontificie. La particolarità di Bailly risiede però nella riflessione sul papato. Da una parte egli riprende la concezione gallicana, ma dall'altra è più vicino a quella romana, soprattutto nell'accettazione del ruolo del pontefice come «évêque universel»¹²⁵ – espressione ripresa ed utilizzata da de Lauzières –, per la sua primazia d'istituzione divina, per la sua giurisdizione universale e per la *sollicitudo omnium ecclesiarum*¹²⁶. L'accettazione di alcune prerogative pontificie non implica nell'autore lo schiacciamento delle prerogative episcopali: i vescovi infatti non sono dei delegati del pontefice¹²⁷. Piuttosto la funzione pontificia deve elaborare delle norme in materia di fede e di morale (disciplina e dogmi), vigilando sulla loro propagazione e controllando al contempo che i canoni vengano messi in esecuzione e rispettati.

Da questa rapida carrellata si comprende l'origine gallicana (in particolare ricavata da Bossuet, Tournely e Bailly) del pensiero di de Lauzières sul tema della convergenza tra canoni, *consensus Ecclesiae* e potestà episcopale contro l'arbitraria ed innovativa decisione pontificia, un atto assolutamente contrario alla costituzione della Chiesa nella sua natura più intima (la relazione tra Papato ed Episcopato)¹²⁸. Inoltre, come nei tre sopra citati, il vescovo refrattario richiama la necessità di un governo pontificio che si conformi ai canoni e che si configuri come aristocratico. L'infallibilità di conseguenza non sarebbe *personale*, ma *congiunta*, poiché la forza delle decisioni della Chiesa risiederebbe nel consenso delle chiese particolari e nel giudizio dei vescovi. Il pontefice romano è indefettibile, non infallibile: può errare in un caso e in un tempo, sebbene poi abbia il privilegio di non potere perseverare nell'errore se la Chiesa universale glielo segnala¹²⁹.

¹²² Ivi, vol. II, pp. 27-28.

¹²³ Ivi, vol. II, pp. 67-84.

¹²⁴ Ivi, vol. II, p. 272

¹²⁵ L. Bailly, *Theologia dogmatica et moralis*, 8 voll., vol. 2, Dijon, 1789, pp. 474-479.

¹²⁶ Ivi pp. 483-484.

¹²⁷ Ivi p. 479.

¹²⁸ R.F. Costigan, *Bossuet and the Consensus of the Church*, in *Theological Studies*, 56 (1995), pp. 625-672

¹²⁹ È forse quest'ultimo elemento la chiave di lettura dell'intera opera. L'obiettivo fondamentale di de Lauzières è quello di affermare che il pontefice ha errato nella *Tam multa*, secondo il principio dell'indefettibilità, per cercare di creare un consenso episcopale universale, al fine di mettere in discussione l'atto pontificio (del resto la Curia romana

Più indefinito appare l'apporto della dottrina di Febronio nell'opera di de Lauzières¹³⁰. Infatti, sebbene tra Bossuet e il vescovo di Treviri, vi siano delle profonde consonanze è anche vero che non mancano degli elementi peculiari¹³¹. Nello specifico, mentre Bossuet –e Tournely– sembrano riaffermare il classico episcopalismo, riconoscendo però al contempo la specificità e la preminenza del ruolo del pontefice, al contrario Febronio vuole attuare una vera e propria riforma del papato, differenziandosi sia sul tema dell'infallibilità congiunta (che respinge in favore dell'affermazione della piena natura collegiale della Chiesa) sia sulla celebrazione delle assemblee episcopali e dei concili (che per Bossuet e Tournely non sono sempre necessari, mentre per Febronio lo sono). A tal proposito l'opera di de Lauzières sembra più vicino all'episcopalismo bossuetano e tourneliano che a quello di Febronio.

È invece abissale la lontananza dalle posizioni richeriste¹³². Se il parrochismo richerista aveva avuto un'importante diffusione tra i giansenisti francesi o della Penisola¹³³, al contrario il vescovo refrattario sembra aborrirlo, anche se non prende direttamente posizioni su tale questione. Pur non avendo trovato nell'opera alcun riferimento o rimando a tal proposito, la mia tesi è suffragata da tre ragioni. Innanzitutto il vescovo fa riferimento soltanto all'ordine episcopale (dunque il parrochismo è completamente escluso dalla riflessione). In secondo luogo il gallicanesimo moderato ebbe un giudizio negativo degli scritti di Richer. Bossuet ad esempio classifica le teorie richeriste come giustamente condannate dalla stessa Tradizione¹³⁴. Un giudizio simile è dato da Tournely, il quale afferma che Richer nega i caratteri propri dell'apostolicità della Santa Sede e del primato petrino che invece sono messi ben in evidenza dalle Sacre Scritture¹³⁵. In

nella persona dell'Antonelli aveva espresso il timore che un tale atto avrebbe comportato una presa di posizione da parte del corpo episcopale non solo francese, ma dell'intera cattolicità cfr *infra* p. 120).

¹³⁰ M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva 1545-1869*, Roma, 1998, pp. 261-267. La principale opera di Johan Nicolaus von Hontheim, firmata con lo pseudonimo *Iustinus Febronius* è la *Iustini Febronii iurisconsulti De statu Ecclesiae et legitima Potestate Romani Pontificis Liber Singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*, Frankfurt, 1763.

¹³¹ R. Duchon, *De Bossuet à Febronius*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 65 (1970), pp. 375-422.

¹³² M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi*, cit., pp. 200-210. Il pensiero di Richer è presentato nel volume *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Parisii, 1611 (condannato nel 1612 nel concilio provinciale di Sens, sotto la presidenza del cardinale Du Perron): cfr. *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'Illuminismo*, in *Storia della Chiesa*, H. Jedin (dir.), vol. VII, Milano 2007, p. 69. Il richerismo può essere sintetizzato in tre punti fondamentali: 1) la potestà delle Chiavi è affidata da Cristo a tutta la Chiesa, 2) La giurisdizione appartiene a tutti i membri dell'ordine gerarchico ed è concessa immediatamente da Dio 3) la chiesa richeriana è aristocratica. Cfr. P. Denis, *Edmond Richer et le renouveau du conciliarisme au XVII^e siècle*, Paris, 2014.

¹³³ D.K. Van Kley, *The Religious origins of the French Revolution. From Calvinist to the Civil Constitution 1560-1791*, Yale, 1996, pp. 68-69. Al di là del riferimento particolare è però interessante come si richiami quel mescolamento delle dottrine ecclesiologiche di cui si è scritto.

¹³⁴ J. B. Bossuet, *Defensio declarationis Cleri Gallicani*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, F. Lachat (publiées par), vol. XXI, Paris, 1879, pp. 745-748.

¹³⁵ R. F. Costigan, *The Consensus*, cit., pp. 68-69. La questione è così spiegata da Tournely: Richer sostiene nella sua opera che il pontefice è un «capo ministeriale» della Chiesa. Questa definizione è però ambigua. Se si ritiene –come fa Richer–, che l'autorità, per dono di Cristo, risiede nella Chiesa, la quale poi la concede al Pontefice, facendo di quest'ultimo un mero esecutore della sua volontà, questa definizione è erronea, perché la specificità di Pietro nel collegio apostolico è ben definita ed esplicita nelle Sacre Scritture e negli stessi canoni. Tuttavia il carattere ministeriale

ultima analisi de Lauzières non può accettare una condivisione con il *clero di second'ordine* delle facoltà apostoliche concesse ai vescovi, perché così le sue facoltà ne risulterebbero limitate. Inoltre non bisogna dimenticare che durante la rivoluzione furono moltissimi i parroci che si allearono con il terzo stato contro l'episcopato ed i suoi privilegi¹³⁶. L'alto clero non si sottomise alla *Costituzione civile del clero* e al giuramento di fedeltà imposto dai governi rivoluzionari¹³⁷. Molti vescovi espressero i loro dubbi sulla *Costituzione civile del clero* attraverso una *Exposition des principes*, scritta dal cardinale Boisgelin e firmata da 29 dei 31 rappresentanti dell'alto clero (non firmarono Talleyrand e Gobel). Tra i punti più criticati vi era l'articolo che impediva all'episcopato francese di riconoscere l'autorità di un metropolita o di un vescovo straniero. Questo principio rompeva, almeno legislativamente, la comunione con il vescovo di Roma¹³⁸, cui veniva negato un qualsiasi ruolo nell'istituzione canonica dei vescovi¹³⁹, pur riconoscendogli un generico ruolo primaziale come garante dell'unità della fede¹⁴⁰, secondo un modello ecclesiologico che si richiamava a quello franco in vigore nel VI-VII secolo riaffermato dalla Prammatica Sanzione (1438)¹⁴¹. Questa però era contraria alla posizione di de Lauzières, in quanto il papa, seppure con una *potestas* molto limitata, restava comunque il cuore ed il vertice della piramide gerarchica e della Chiesa.

La risposta di Fontana

Lo scritto di Lauzières fu estremamente importante non soltanto perché testimonia l'esistenza di una contrapposizione all'atto pontificio ma anche perché dimostra la vitalità dell'ecclesiologia antiromana in ambito francese. Per tale ragione Fontana si incaricò di rispondere alle rimostranze del vescovo refrattario.

Nella sua confutazione il barnabita si scaglia genericamente contro l'atteggiamento assunto da alcuni prelati che condannarono «la virtuosa sommissione de' fratelli dimittenti e la [loro]

del primato petrino può essere accettato se lo si mette in relazione con Cristo stesso e con la Chiesa (sottomissione ai canonici e vigilanza sulla loro applicazione).

¹³⁶ Cfr. Y. Congar, *L'Église*, cit., p. 394 e *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, F. Lebrun (ed.), Toulouse, 1980, pp. 158-159.

¹³⁷ Sulla questione del giuramento vescovile nella Francia rivoluzionaria rinvio a: D. Menozzi, *Chiesa gallicana e Chiesa romana*, cit., pp. 170-188. N. Aston, *The End of an élite. The French Bishops and the coming of the Revolution*, Oxford, 1992 e D. Menozzi, *Chiesa Gallicana e Chiesa Romana*, cit., pp. 182-188.

¹³⁸ Si compenetravano qui le questioni della sottomissione ad un'autorità politica e religiosa esterna allo stato francese: cfr. Y. Fauchois, *Révolution française, religion et logique de l'État*, in *Archives des sciences sociales des religions*, XXIII (1988), pp. 9-24.

¹³⁹ G. Piore, *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, in *Annales historiques de la Révolution française*, XXVIII (1956), pp. 346-379.

¹⁴⁰ Tutto ciò è ben analizzato in D. Menozzi, *Chiesa Gallicana e Chiesa Romana*, cit., pp. 169-173.

¹⁴¹ Anche questo era un tema caldo del Settecento, sostenuto con forza non soltanto dai gallicani ma anche dai giansenisti: X. De Montclos, *Réformer l'Église*, cit. pp. 35-40 e E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, 1981, pp. 272-286.

pacifica condotta»¹⁴², per poi indicare chiaramente tra le peggiori opere, quella «piena di amarissimo zelo», scritta da «Monsig. Rev.mo Vescovo già della soppressa diocesi di Blois»¹⁴³. Il barnabita sosteneva che l'atto stesso della traduzione in francese risultava essere estremamente negativo, in quanto rendeva l'opera «più contagiosa e alla portata del volgo de' fedeli non meno che degli eterodossi»¹⁴⁴. Sebbene il tono stesso con cui il vescovo si rivolgeva al pontefice fosse deprecabile¹⁴⁵, tuttavia l'opera doveva essere condannata soprattutto per i principi a partire dai quali era stata elaborata, anche se, in ultima analisi, la lettera non era che «un tessuto di proposizioni e testimonianze isolate e sconnesse, o di querule e declamazioni vaghe e inopportune»¹⁴⁶.

Il primo punto adombrato da Fontana riguardava il possibile appoggio o richiamo, fatto dall'autore ad un elemento classico delle argomentazioni gallicane dell'epoca, cioè la distinzione nell'autorità pontificia tra *sedes* e *sedens*. Contrapponendosi al passo di de Lauzières in cui l'autore distingue tra il «respect profond» che si deve per la Sede Apostolica e la «tendresse filiale» che si deve all'occupante¹⁴⁷, il barnabita affermava al contrario che

può meritamente cadere in sospetto la distinzione che fa in questo luogo della Sede e del Sedente [...] la fede cattolica, non che la Chiesa Gallicana insegna doversi l'uno e l'altro ad ambedue distintamente¹⁴⁸.

La distinzione adombrata da Fontana richiamava un tema polemico molto diffuso al tempo ed utilizzato anche dalla polemica gallicana e giansenista.

Bossuet, ad esempio, secondo il già ricordato principio della ricerca storico-erudita, partiva dall'evidenza che non tutti i pontefici avevano avuto un'esistenza santa o non furono esenti da errori in materia di dottrina durante il loro magistero¹⁴⁹. Come temperare, si domandava Bossuet, la salvaguardia del *depositum Fidei* (di cui il pontefice era il garante), il magistero pontificio e la verità storica? Si doveva presumere che in certi periodi storici fosse stato scelto dallo Spirito Santo un uomo indegno? L'apostolicità della Chiesa era venuta meno proprio per la ferita subita dal *depositum Fidei* da parte di coloro che lo avrebbero dovuto difendere? La risposta elaborata da Bossuet teorizzava la distinzione tra *sedes* e *sedens*. Separando la sede dal sedente il

¹⁴² ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁴³ Fontana afferma che la lettura di tale traduzione, giunta tra le mani, lo spinse a non «lasciare la verità in balia delle menzogne» (ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a).

¹⁴⁴ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁴⁵ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a: «tratti non dico poco rispettosi, ma oltraggiosi e contumeliosi scagliati in un discorso diretto al papa istesso».

¹⁴⁶ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁴⁷ A. de Lauzières, *Traduction de la lettre*, cit., p. 54.

¹⁴⁸ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁴⁹ Egli faceva l'esempio del papa Liberio, che abbracciò la dottrina ariana (J. B. Bossuet, *Defensio declarationis Cleri Gallicani*, vol. IX, cit., p. 231).

gallicano vedeva garantita la pienezza, la continuità apostolica e la veridicità e purezza del *depositum Fidei*, perché se era vero che un pontefice poteva sbagliare, era altrettanto vero che tale errore poteva essere riparato dalla fede di un altro. Era così garantita la fede stessa della Chiesa, che non subiva un ammanco¹⁵⁰. La sede allora come espressione dell'apostolicità e dell'unità della Chiesa, garantiva la solidità e la perpetuità dell'insegnamento apostolico, nonché la pienezza del suo insegnamento, indipendentemente dagli errori compiuti dai singoli pontefici¹⁵¹. A Bossuet si richiama anche il giansenista Tamburini, nella sua opera specificamente dedicata alla Santa Sede, intitolata *Vera idea della Santa sede*. Affermava l'autore che «la santa Sede e la Chiesa Romana, non sono la stessa cosa»¹⁵². Per spiegare meglio tale concetto egli sottolinea che

distinguendosi la Sede dal Sedente, la Chiesa dal Vescovo, ne viene che il Papa, e la Santa Sede, ossia la Chiesa Romana sieno due oggetti distinti, e quindi, che non sempre sia la stessa cosa l'insegnamento del Papa con quello della Sede Apostolica, o della Chiesa di Roma¹⁵³.

Accanto al binomio «sede-sedente», Tamburini ne introduceva un altro: «rappresentante-rappresentanza».

Rappresentare una Chiesa significa agire in nome di lei, esprimere la sua credenza, i suoi sentimenti, le sue intenzioni, il suo Spirito [...]. Ora ogni Vescovo in virtù del suo carattere è costituito da Gesù Cristo come suo Legato, e come capo visibile ministeriale della Chiesa, alla quale presiede. Quindi ha per divina ordinazione il diritto di rappresentarla. Ma per far ciò conviene, che il Vescovo sappia la Fede, e i sentimenti della sua Chiesa, e non li saprà con certezza senza farla palese, e senza consultarla¹⁵⁴.

Questo binomio dunque esprimeva una visione molto più sinodale e collegiale della Chiesa, dove il vescovo, poteva rappresentare in pienezza la comunità dei fedeli a lui affidata soltanto se agiva in unità con tutti i suoi chierici (anche quelli di «second'ordine», cioè i parroci) e secondo la loro volontà, espressa tramite il sinodo (forte richiamo al richierismo)¹⁵⁵.

Questa posizione è estremamente rilevante perché aiuta a comprendere la *vis polemica* di Fontana nell'adombrare tale tematica. Riletto alla luce dell'altro binomio (rappresentante-

¹⁵⁰ J. B. Bossuet, *Dissertatio praevia*, in *Defensio declarationis Cleri Gallicani*, cit., chap. 85, pp. 109-110

¹⁵¹ J. B. Bossuet, *Defensio declarationis Cleri Gallicani*, vol. IX. cit., p. 258.

¹⁵² P. Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, Pavia, 1787, p. 34.

¹⁵³ Ivi p. 40.

¹⁵⁴ Ivi pp. 48-49.

¹⁵⁵ Ivi p. 62: «il Vescovo non parla in nome della sua Chiesa, se non parla di concerto col suo clero, ond'essa è formata».

rappresentanza), il concetto sede-sedente presentato da de Lauzières era interpretato non secondo le posizioni del gallicanesimo moderato, ma alla luce delle polemiche tamburiniane di fine Settecento, accentuandone il carattere antiromano.

Tamburini, infatti, criticava la romanità della Chiesa. Il pontefice come successore di Pietro era costituito da Gesù Cristo stesso come Capo della Chiesa universale e «centro dell'unità» del popolo cristiano¹⁵⁶, ma in generale

1. L'autorità della Santa Sede, ossia della Prima Chiesa è di divina istituzione; essa è perpetua, ed immutabile. 2. La fissazione poi di questa prima Chiesa nella Città di Roma è per umana istituzione¹⁵⁷.

Dunque il richiamo *sedes-sedens* nella riflessione tamburiniana si collegava alla critica della «Romanità» della Chiesa, per sfociare nella contrapposizione alla «temporalità» del governo pontificio. La distinzione che il teologo di Pavia invitava a fare tra una Roma civile e politica ed una Roma spirituale, tra la «Corte romana» (la Curia) e la Santa Sede¹⁵⁸, riverberava in una critica più ampia all'intero sistema di governo pontificio, colpendo in particolar modo il cardinalato e l'apparato burocratico in cui si articolava questo potere: le congregazioni romane.

La critica al cardinalato era presentata attraverso due elementi. Tamburini sottolineava innanzitutto come il collegio cardinalizio avesse sostituito il concilio nell'attività di gestione della Chiesa. In secondo luogo evidenziava la contraddittorietà della carica stessa. I cardinali avendo in gestione una delle chiese più importanti di Roma, avrebbero dovuto esserne i parroci, con obbligo di residenza sancito dalla legge divina. Dall'altra però molti cardinali erano vescovi di importanti diocesi, cosicché essi avevano anche l'obbligo di residenza nelle loro chiese particolari¹⁵⁹. Come conciliare questi doveri antitetici?

Un giudizio altrettanto negativo era dato alle congregazioni romane. Esse

non hanno alcun titolo negli antichi canoni, nel diritto primitivo, e originario. Esse sono d'istituzione moderna, e debbono la loro origine al puro beneplacito dei Romani Pontefici, che

¹⁵⁶ Ivi pp. 40-41.

¹⁵⁷ Ivi p. 44.

¹⁵⁸ Ivi p. 66: «Ora Gesù Cristo non ha fatto della sua Chiesa una potenza temporale; anzi si è chiaramente professato, che la sua Chiesa, ossia il suo Regno non è di questo mondo. [...] Sono dunque due oggetti distinti l'Impero, e la Chiesa. [...] La distanza è come dal Cielo alla terra. Gli interessi della Chiesa sono tutti spirituali; il fine della stessa non è altra cosa, che la salute dell'anime per la gloria di Dio».

¹⁵⁹ Ivi pp. 71-73: «I papi hanno sostituito ai Concilj il Collegio dei cardinali [...]. Eccovi dunque i cardinali sparsi per le nazioni del mondo cattolico. Eccovi Prelati, e Vescovi, che portano il titolo di Curati di Roma. Secondo l'ordine naturale, e Divino i Vescovi Cardinali dovrebbero risiedere nella loro Parrocchia, e amministrarvi le funzioni di parroco. Ma eglino si sono posti nella impossibilità di adempiere a questo dovere, poiché la stessa legge divina gli obbliga alla residenza nel loro Vescovato. Eccoli pertanto incaricati di due doveri incompatibili».

le hanno introdotte [...]. Sceglie il Papa un certo numero di Cardinali, Prelati, Consultori, e Teologi, e col parere di questi definisce gli affari riguardanti la Chiesa. Queste Congregazioni hanno un'autorità particolare e limitata. Esse potranno formare un consiglio privato, che sarà utilissimo al papa, se le persone che lo compongono, saranno persone ragguardevoli per sapere, e per pietà. Ma esse non saranno, che un consiglio privato, né mai formeranno la Chiesa Romana, la Santa Sede¹⁶⁰.

Tamburini si chiedeva in base a quale potere l'azione delle congregazioni romane potesse avere autorità nella Cattolicità. Il papa aveva una Potestà di giurisdizione estesa alla Chiesa universale, ma soltanto quando esprimeva l'opinione delle Chiese particolari riunite in concilio. Ne conseguiva che le congregazioni romane erano una struttura burocratico-amministrativa la cui giurisdizione era accettabile solo nello Stato Pontificio per il potere politico detenuto dal papa. L'estensione della loro giurisdizione all'universalità della Chiesa era, al contrario, un abuso, espressione di un disordine nella Chiesa.

A poco a poco, s'introdussero nella Chiesa nuove massime, le quali corrupevano la economia del governo ecclesiastico stabilito da Gesù Cristo. Si cambiò la forma de' giudicj ecclesiastici: si estese la potenza del Papa, e si riguardò superiore ai canoni de Concilj, e della Chiesa universale [...] la giurisdizion del Primato non è altra cosa, che un diritto d'ispezione, e di vigilanza in tutta l'estensione della Chiesa; la cura di fare osservare dappertutto i sacri canoni, che la Chiesa universale ha stabiliti per conservare la integrità della fede, la purità de' costumi, il buon ordine della disciplina generale, e le usanze lodevoli di ciascuna Chiesa particolare¹⁶¹.

L'accusa mossa da Fontana di distinguere tra sede e sedente, influenzata dalla polemica antitamburiniana¹⁶², era gravida di conseguenze perché dava una connotazione molto negativa della critica di de Lauzières.

Per aggravare ulteriormente la posizione del vescovo refrattario, il barnabita decise di utilizzare Bossuet. Di quest'ultimo riprendeva una serie di passi tratti dal sermone pronunciato all'apertura dell'Assemblea generale del Clero di Francia del 1682, per dimostrare quanto il vescovo refrattario fosse in cattiva fede. Cita:

¹⁶⁰ Ivi p. 81.

¹⁶¹ Ivi pp. 91-113.

¹⁶² Cfr. G.V. Bolgeni, *Problema se i giansenisti siano giacobini, proposto da Gianvincenzo Bolgeni al pubblico da risolversi, in risposta alle lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Roma, 1794. Oggi la prospettiva storica tende piuttosto ad associare la rivoluzione e la *Costituzione Civile del Clero* nell'alveo più generale del riformismo cattolico in Francia (X. De Montclos, *Réformer l'Église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution française à nos jours*, Paris, 1988, pp. 12-62.

C'est cette Chaire Romaine tant célébrée par les Peres où ils ont exalté comme à l'envi la Principauté de la Chaire Apostolique; la Principauté principale, la source de l'unité et dans la place de Pierre l'éminent degré de la Chaire Sacerdotale; l'Église Mère qui tient en sa main la conduite de toutes les autres Églises; le Chef de l'Épiscopat d'où part le rayon du Gouvernement; la Chaire unique en laquelle seule tous gardent l'unité¹⁶³.

Si trattava di un *escamotage* controvertistico: si utilizzava l'*auctoritas* di riferimento dell'avversario, per proporre una diversa interpretazione e per indebolire le fondamenta dell'argomentare della controparte. Tuttavia questo richiamo indicava una particolare interpretazione della figura di Bossuet, che sarà poi discussa e presentata in pienezza soltanto successivamente con de Maistre e Lamennais. Questi autori *ultramontani*, pur riconoscendo il ruolo di Bossuet nell'elaborazione dei *Quattro articoli del cero gallicano* e nella loro difesa, vedevano in lui soltanto l'erudito che voleva difendere le prerogative universali pontificie¹⁶⁴, alieno alle derive richeriste presenti nella Chiesa gallicana¹⁶⁵. Dunque già in Fontana (e forse nella Curia del tempo) era presente l'interpretazione di un Bossuet moderato utilizzato malamente dagli antiromani, tra i quali dovrebbe essere ascritto anche de Lauzières, il quale giudicava la potestà pontificia come «puissance immodérée»¹⁶⁶. Su tale questione Fontana chiosava:

qui finisce espressamente la stessa Chiesa, nemmeno adopera il ripiego oramai ordinario a' nemici di essa di denotarla sotto i nomi di Curia o di corte per offenderla liberamente [...] ecco dunque la madre di tutte le Chiese fatta matrigna e tiranna¹⁶⁷.

in un altro punto, sul medesimo argomento, egli scriveva:

se ben si considera il contesto, e lo spirito della lettera, tutto pare diretto a far riguardare la pienezza della pontificia potestà non come un privilegio da G. C. conferito alla S. Sede per

¹⁶³ J. B. Bossuet, *Sermon prêché à l'ouverture de l'Assemblée générale du Clergé de France*, Paris, 1682, p. 25.

¹⁶⁴ F. Lamennais, *De la Religion*, vol. 7, cit., p. 164.

¹⁶⁵ J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, 2 voll., vol. 2, Bruxelles, 1852 (1820¹), p. 207.

¹⁶⁶ A. de Lauzières, *Traduction de la lettre*, cit., p. 54: «Une puissance immodérée, sans bornes et sans retenue se détruit elle-même.[...]. Une volonté impérieuse et despotique offense ou étourdit : mais la modération est la vraie conservatrice de toutes choses et cette vertu caractérise particulièrement le régime de la maison de Dieu, gouvernée par les règles canoniques et non par la volonté arbitraire et ambulatoire des hommes. [...]. Et dans le moment où tous les peuples considèrent cette modération comme la vertu suprême, la vertu essentielle au salut des sociétés, par quel malheur imprévu, par quel contre-temps funeste la voyons nous bannie de cette même église par qui elle a été communiquée dès le commencement aux hommes et répandue sur la terre ?».

¹⁶⁷ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

l'unità della Chiesa universale, ma come uno sconcio e spaventevole parto dell'adulazione de' cortigiani per fomentare la vanità de' Pontefici¹⁶⁸

Contro tali teorie egli allora non poteva fare altro che citare un ricco florilegio di documenti, canoni ed affermazioni conciliari per riaffermare il fondamento divino della *plenitudo potestatis*, pontificia cominciando a sviluppare un secondo tema, relativo al ruolo del pontefice nella Chiesa e alla relazione che intercorre tra questi e l'episcopato.

Fontana sottolineava che de Lauzières criticava la caratteristica principale della *potestas* pontificia, cioè la "pienezza", perché sapeva che se fosse riuscito a dimostrarne l'erroneità avrebbe ottenuto un grande risultato. Tuttavia, sottolineava l'autore, de Lauzières, non avendo argomenti cogenti, «non la nega espressamente, ma solo [...] cerca di renderla sospetta, ed odiosa», tentando di avvalorare la tesi che sarebbero stati i pontefici stessi ad attribuirsi tali facoltà. Dunque per il vescovo gallicano tutti i documenti pontifici che attestano tale *plenitudo* non sarebbero validi, perché di parte. Fontana respingeva tale argomentazione giudicandola «fievole, alla vera pietà contraria», perché nel suo magistero il pontefice è coadiuvato dallo Spirito Santo, che lo sceglie dal collegio cardinalizio e lo mette alla guida della Chiesa, madre e maestra dei fedeli. Ricorre ancora a Bossuet:

audio quid dicant Romanis Pontificibus, Sedis suae dignitatem commendantibus, in propria videlicet causa non esse credendum. Sed absit; pari enim jure dixerint, ne episcopis quidem, aut presbyteris esse adhibendam fidem, cum sacerdotii sui honorem praedicant, quod contra est. Nam quibus Deus singularem honoris dignitatisque praerogativam contulit, iisdem inspirat verum de sua potestate sensum; ut ea in Domino, cum res poposcerit, libere et confidenter utantur, fiatque illud quod ait Paulus "Accepimus Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis" Quod quidem hic semel dicere placuit, ut temerariam ac pessimam responsionem confutarem; profiteorque me de Sedis apostolicae majestate, Romanorum Pontificum doctrinae et traditioni crediturum¹⁶⁹.

Dunque

ai papi soltanto, nella persona di S. Pietro e non alcun altro, nemmeno degli apostoli fu detto "ti darò le Chiavi del Regno de' Cieli. Ho pregato perché non venga meno la tua fede e tu conferma i tuoi fratelli, pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore". Non doveva tanto più essere impegnata la prudenza di G.C. perché i suoi Vicari conoscessero la vera estensione del potere loro

¹⁶⁸ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁶⁹ J. B. Bossuet, *Defensio declarationis*, lib. X, cit., pp. 271-272.

conceduto [poiché] l'abusarne tornato sarebbe a pregiudizio non a questa o quella Chiesa, ma alla Chiesa Universale?¹⁷⁰

Oltre a queste *auctoritates* Fontana ne citava molte altre, segnalando tutti quei passi in cui si testimonia l'assoluta preminenza e la pienezza del potere pontificio. La discussione quindi era molto concreta senza alcun tipo di approfondimento intellettuale. Ma qual è il filo rosso che lega tutte le fonti? A quale ecclesiologia si ispirava Fontana? Considerate la sua appartenenza all'*Accademia di Religione Cattolica* e la sua attività nella Curia, ritengo che egli si inserisca nell'alveo della «scuola ecclesiologica romana»

Tale scuola teologica era «romana»

non tanto né principalmente a causa di una localizzazione, peraltro spesso reale, ma soprattutto per il suo orientamento a difendere, propugnare ed approfondire, dottrinalmente le prerogative ed i privilegi del Romano Pontefice. E' questa corrente che, [...], porta a maturazione la dottrina del primato e dell'infalibilità del sommo Pontefice. [...] (*I teologi di questa scuola*) partecipano in misura imponente alla polemica letteraria, ma riescono a trascenderne i limiti impegnandosi in una sistemazione organica dei dati ecclesiologici forniti dalla tradizione e portandoli a compiutezza sistematica.¹⁷¹

Questo gruppo, composto soprattutto da membri del clero sia secolare che regolare, si richiamava alle dottrine di Bellarmino¹⁷², ed ebbe una grande fioritura nella seconda metà del XVIII secolo, quando sotto la spinta del giansenismo italiano e del giurisdizionalismo, il potere e l'autorità pontificia vennero per la prima volta messe veramente in discussione nella Penisola¹⁷³. In questa tesi, pur riconoscendo il grandissimo contributo offerto dai differenti canonisti e teologi, che fanno della scuola un lavoro corale di progressiva chiarificazione contenutistica, si preferisce riferirsi al suo ultimo grande membro, Alfonso Muzzarelli¹⁷⁴. Il perché della scelta è piuttosto semplice. Muzzarelli fu contemporaneo di Fontana e lavorò in Curia a stretto contatto con il barnabita, operando –lo si vedrà successivamente– nelle medesime congregazioni particolari. Molto

¹⁷⁰ ASBR, GG 491 Arm. 12 cart 7a.

¹⁷¹ G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale*, Roma, 1964, pp. 256-257 e G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., pp. 235-272.

¹⁷² È da sottolineare che Bellarmino è un punto di riferimento nella polemica del tempo. Cfr *infra*, p. 193.

¹⁷³ Cfr. B. Neveu, *L'Erreur et son juge*, cit., p. 22: «Le refus d'admettre l'infailibilité du jugement de l'Église sur les faits ou celle du pontife romain prononçant comme docteur une décision qu'il impose comme souverain investi de la primauté a stimulé les interrogations sur les privilèges apostoliques de la chaire de saint Pierre».

¹⁷⁴ S. Pavone, *Muzzarelli, Alfonso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, Roma, 2012, pp. 620-623; G. Mellinato, *Muzzarelli Alfonso*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, C. E. O'Neil e J. M. Domínguez (a cura di), vol. 3, Madrid, 2001, pp. 2789-2790 e dalla voce *Muzzarelli Alphonse* in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, C. Sommervogel (a cura di), vol. V, Bruxelles-Paris, 1894, coll. 1487-1514.

probabilmente, quindi, i due si parlarono, dialogarono e si confrontarono su queste tematiche. Essendo poi membri della medesima *Accademia di Religione Cattolica*, si può teorizzare una continuità temporale, culturale ed esperienziale che lo fa essere un buon elemento di confronto, per evidenziare e chiarire le posizioni di Fontana intorno all'autorità pontificia. Certo Alberigo ha giudicato Muzzarelli un autore di secondo piano, che si limita a rielaborare quanto già scritto, piuttosto che assumere una posizione originale¹⁷⁵; tuttavia non si può dimenticare che l'opera dove maggiormente compare la sua "affiliazione" all'ecclesiologia filoromana è *Il buon Uso della Logica in materia di Religione*, un volume apologetico di erudizione ecclesiastica in cui l'obiettivo era difendere e diffondere una posizione piuttosto che dare un contributo innovativo. La mancanza di una novità intellettuale non è allora soltanto spiegata, ma diviene un ulteriore elemento di forza perché fa di Muzzarelli colui che meglio sintetizzò le posizioni della scuola romana di fine Settecento e inizio Ottocento.

La scuola ecclesiologica romana costituisce un nodo centrale per comprendere l'agire degli uomini di Curia nel periodo rivoluzionario e napoleonico. Se si considerano i brevi *Quod aliquantum* (10 marzo 1791)¹⁷⁶ e *Charitas quae* (13 aprile 1791)¹⁷⁷, e più ancora la bolla *Auctorem fidei* del 1794¹⁷⁸, si comprende che l'interpretazione politica¹⁷⁹ utilizzata nel passato, che giudicava Pio VI un pontefice nella sostanza fermo ed incapace di reagire alla nuova situazione francese¹⁸⁰ è ormai superata. La storiografia recente ha infatti messo in luce che l'ecclesiologia espressa nei documenti pontifici dell'epoca rivoluzionaria era un chiaro indicatore dell'esistenza di un disegno politico volto a sublimare la particolare situazione francese, in una valutazione complessiva delle questioni che travagliarono la Chiesa tra XVII e XVIII secolo.

Occorreva che Roma affrontasse e risolvesse la crisi attraverso una limpida dichiarazione del suo potere universale e l'adozione di misure che ne manifestassero l'efficacia. Era dunque questo il criterio di fondo che in Curia si riteneva dovesse guidare l'atteggiamento pontificio.

¹⁷⁵ Ivi pp. 368-369: «Muzzarelli può essere ritenuto a buon diritto il membro più giovane del gruppo dei teologi "romani" [...]. Messo a confronto con i membri del medesimo gruppo, Muzzarelli appare teologo meno acuto e rigoroso, piuttosto un ripetitore erudito e molto serio, che non un pensatore di razza, che abbia una visione personale dei problemi».

¹⁷⁶ A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France de 1790 à 1800 extraits des archives secrets du Vatican*, Paris, II voll., vol. I, 1857-1858, pp. 32-71 e G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., pp. 163-171.

¹⁷⁷ G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, cit., pp. 172-174 e *Enchiridion delle Encicliche*, vol. I, cit., pp. 1308-1341.

¹⁷⁸ Si deve evidenziare che il breve *Quod aliquantum* fu indirizzato ai vescovi firmatari dell'*Exposition des principes* (cfr. *infra* p. 134), dunque la prospettiva "pastorale" associata alla volontà di ricavare una definitiva espressione della sottomissione dell'episcopato all'autorità pontificia ne esce ulteriormente rafforzata.

¹⁷⁹ A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constituante civile du Clergé l'affaire d'Avignon*, Paris, 1911. L'autore interpreta il "silenzio" di Pio VI sulle storture ecclesiologiche e disciplinari della costituzione in vista del possibile mantenimento di Avignone e del Contado Venassino.

¹⁸⁰ B. Plongeron, *Les "silences" de la papauté devant la Révolution française*, in *Papes et Papauté au XVIII^e siècle*, P. Koepfel (éd.), Paris, 1999, pp. 299-317.

[...] era necessario ribadire il principio fondamentale [...] che il papa deteneva un supremo potere circa lo stabilire, variar, dispensare in tutto ciò che riguarda l'ordine e la disciplina¹⁸¹

Dunque si può ipotizzare che la scuola ecclesiologica romana fu il fondamento del contrattacco papale contro le idee ecclesiologiche episcopaliste, gallicane e gianseniste e, allo stesso tempo, fu la conseguenza (soprattutto in Muzzarelli e in Fontana) di tutta quella serie di eventi e di reazioni generati dalla rivoluzione¹⁸².

Quali sono i cardini della riflessione di Fontana? Quali sono i rimandi a Muzzarelli?

Il piccolo brano riportato di Fontana¹⁸³, risponde in maniera diretta a tali questioni. Vengono citati due versetti evangelici centrali nella polemica filopapale per giustificare la *plenitudo potestatis*. Tramite essi si può dire che Fontana riassume i quattro attributi della Chiesa –così come sono presenti nel *Credo*, («una, santa cattolica e apostolica») – nella «romanità» ribadendo la centralità del pontefice. Innanzitutto il barnabita sembra sostenere l'origine divina del primato del vescovo di Roma. Il primo brano è ricavato dal Vangelo di Matteo:

¹⁵Disse loro: "Voi chi dite che io sia?". ¹⁶Rispose Simon Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". ¹⁷E Gesù: "Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. ¹⁸E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. ¹⁹A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli". ²⁰Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo¹⁸⁴.

L'altro brano è tratto dal Vangelo di Giovanni:

¹⁸¹ D. Menozzi, *Chiesa gallicana e Chiesa romana*, cit., pp. 190-191. Menozzi sostiene l'ipotesi interpretativa (Ivi pp. 182-195) secondo la quale il pontefice e la Curia avrebbero atteso che il clero e i vescovi di Francia si rivolgessero al papato come strumento autorevole ed autoritativo in ambito dogmatico e disciplinare, per vedere riconosciuta la propria superiorità e per riaffermare in maniera assoluta la propria primazia e la propria universale giurisdizione sul clero gallicano. Questo avrebbe portato ad una sconfessione pubblica delle dottrine gallicane (in particolare delle teorie sinodali ed episcopaliste in favore di un'ecclesiologia monarchica)

¹⁸² G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., e Id, *24 septembre 1790: la Constitution Civile du Clergé devant la Curie romaine*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, CIV (1992), pp. 695-731.

¹⁸³ È quello segnalato in *infra*, p. 135.

¹⁸⁴ Mt 16, 15-20. L'importanza della prova scritturale nella sua validità storica è così spiegata da Muzzarelli nel suo scritto *Primato e Infallibilità del Papa*, in Id., *Il Buon uso della Logica in materia di religione*, vol. I, cit., pp. 97-210, cit., pp. 172-173: «questo è l'argomento invincibile, che gli Apologisti del Cristianesimo adducono in prova della verità de' fatti narrati nel Vangelo. Gli Scrittori del Vangelo erano Storici contemporanei, eran uomini probi, che sono stati presenti ai fatti, o che gli hanno uditi da persone fededegne, che vi furon presenti: e finalmente Storici, che non si poterono smentire».

¹⁵Quand'ebbero mangiato, Gesù disse a Simon Pietro: "Simone di Giovanni, mi vuoi bene tu più di costoro?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pasci i miei agnelli". ¹⁶Gli disse di nuovo: "Simone di Giovanni, mi vuoi bene?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pasci le mie pecorelle". ¹⁷Gli disse per la terza volta: "Simone di Giovanni, mi vuoi bene?". Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli dicesse: Mi vuoi bene?, e gli disse: "Signore, tu sai tutto; tu sai che ti voglio bene". Gli rispose Gesù: "Pasci le mie pecorelle"¹⁸⁵.

Pietro è il fondamento su cui è edificata la Chiesa, a lui sono concesse le Chiavi (rappresentanti la potestà d'ordine e quella di giurisdizione) e a lui è affidato il compito di «pascere» il gregge. Lo stesso vale per i pontefici, successori dell'Apostolo. Così chiosa Muzzarelli:

ora voi sapete che in una greggia gli Agnelli sono pasciuti e guardati dalle Pecore e le Pecore dal Pastore. Gli Agnelli escono uniti alla Madre: e la voce del Pastore che si fa intendere dalle Pecore, correggendo la Madre raddrizza insieme nel buon sentiero gli Agnelli. Sicché gli Agnelli sono insieme guidati dalle Pecore e dal Pastore, e all'incontro le Pecore dal sol Pastore. Ed ecco appunto la più perfetta somiglianza. [...] In questa Chiesa i Fedeli sono ammaestrati e governati dai lor Vescovi, e i Vescovi dal Romano Pontefice. [...] I Fedeli sono insieme governati dai loro Vescovi, e dal supremo Pastore: laddove i Vescovi sono soltanto subordinati al Romano Pontefice¹⁸⁶.

Naturalmente il fondamento divino fa sì che al primato pontificio si associ la necessaria sottomissione dell'intero corpo episcopale, il quale non ha alcun potere sulle decisioni papali¹⁸⁷. Questo non rende la natura del potere pontificio «dispotica»¹⁸⁸, perché non si deve dimenticare che il pontefice è tale non per diritto di sangue o discendenza quanto piuttosto perché eletto dal Collegio cardinalizio su ispirazione dello Spirito Santo. Proprio tale elezione fa sì che tutte le decisioni

¹⁸⁵ Gv 21, 15-17.

¹⁸⁶ A. Muzzarelli, *Primato e Infallibilità del Papa*, cit., p. 121. Cfr. Questo richiamo al «pascere» non è un semplice espediente retorico, ma esprime un chiaro rimando alle questioni ecclesologiche che non erano state risolte nel concilio di Trento, in relazione sia alla potestà di giurisdizione sia all'obbligo di residenza. Il *Decreto sul sacramento dell'Ordine* (15 luglio 1563) prendeva posizione sulle facoltà della potestà d'ordine, ma nulla diceva su quella di giurisdizione. Infatti, il canone sottolineava la dimensione gerarchica della Chiesa –«*divina ordinazione institutam*»– e le funzioni dell'episcopato nelle diocesi. Molto meno chiare risultavano essere l'origine della giurisdizione (essa poteva essere direttamente riconducibile a Cristo –“posizione episcopalista”– o poteva essere mediata dal pontefice– “posizione filoromana”–, e la relazione –e il limite– tra le facoltà del pontefice e quelle dei vescovi. Cfr. M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi*, cit., pp. 122-125.

¹⁸⁷ «*Quia solus Papa non potest esse ubique, communicat Episcopis partem suae potestatis [...]. Semper tamen summa remanet in illo, qui est caput et princeps totius Ecclesiae*» R. Bellarmino, *Opera oratoria postuma adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus ad fidem manuscritorum*, vol. II, Romae, 1942-1969 p. 118

¹⁸⁸ Si riscontra qui un rimando alla dottrina bellarminiana, la quale sostiene che la forma monarchica sia la migliore forma per il governo della Chiesa, voluta da Cristo stesso: R. Bellarmino, *De Ecclesia militante*, t. II, lib. II, cap. XVI.

pontificie abbiano il suggello dello Spirito, sia quelle dogmatiche, sia quelle disciplinari. Per tali ragioni il pontefice è infallibile. L'episcopato non può pretendere di avere diritto di replica sulle decisioni pontificie: il problema del *consensus Ecclesiae* è un problema mal posto di tendenza episcopalista, perché è nel pontefice stesso che la Chiesa trova la propria unità (Cattolicità). La successione apostolica dei pontefici romani, che permette di risalire fino a Pietro, Principe degli apostoli, e così a Gesù Cristo «il suo vero Fondatore, il suo Maestro, il suo Capo», garantisce invece l'apostolicità della Chiesa ed il suo fondamento divino. Tramite questa successione si mantiene ininterrotta la trasmissione del Deposito della Scrittura e della Tradizione perché la fede della Chiesa è sempre quella professata dal romano pontefice. In Fontana, dunque, sembrano riecheggiare l'affermazione del *Catechismus Romanus*, veicolata da Muzzarelli stesso: la Chiesa cattolica è l'adunanza di tutti i cristiani, che professano lo stesso credo e

la stessa legge di Gesù Cristo, e sono uniti per comunione, e per dipendenza al di lui visibile Vicario in terra, cioè il Romano Pontefice. [...] Si distinguono dunque nella Chiesa universale alcune membra principali, le quali hanno per ufficio da Dio medesimo di reggere, e di pascere il di lei Corpo, e questi sono i Pastori, cioè i Vescovi uniti al Capo della Chiesa, vale a dire al Pontefice Romano. Questi non formano già un Corpo, e una Chiesa a parte, essendo anch'essi membri della Chiesa, a lei uniti e legati; ma vengono per altro designati da' teologi sotto il nome di [...] Chiesa insegnante perché sono nella Chiesa quella porzione che insegna con autorità decisiva di giudizio, o sia perché sono quei rappresentanti della Chiesa universale, per mezzo de' quali essa insegna e decide¹⁸⁹.

Di conseguenza, se a Fontana fosse stata posta la domanda «Chi è il papa?» egli avrebbe risposto:

Il Papa è il Successor di S. Pietro, il Vicario di Gesù Cristo, Il Pastor dei Pastori, il Dottor universale della Chiesa¹⁹⁰.

Eppure l'ecclesiologia romana non fa del pontefice un «vescovo universale», come invece denuncia de Lauzières. All'opposto nel suo magistero il papa, seppur goda della «primazia», è coadiuvato dal corpo episcopale. A tal proposito Gianvincenzo Bolgeni (l'autore che più di ogni

¹⁸⁹ Ivi p. 181. Cfr *Quid de Romano Pontifice, visibili Ecclesiae Christi capite sentiendum sit*, in *Catechismus Romanus*, Pars Prima, Cap. X, sect. XII.

¹⁹⁰ Muzzarelli A., *Dominio temporale del Papa*, in *Il Buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. V, cit., pp. 130-163. Cit. a p. 130.

altro influenza Muzzarelli e, di conseguenza, Fontana), nel suo scritto *L'Episcopato ossia della potestà di governar la Chiesa*¹⁹¹, scrive:

la potestà dell'Ordine in un vescovo è distinta e separabile dalla potestà di giurisdizione. Imperocché in primo luogo l'Ordine, e il carattere Episcopale, è indelebile, e non suscettibile di veruna modificazione, o restrizione né in se stesso, né rispetto ai luoghi, o ai popoli. [...] Non così è della potestà di giurisdizione [...]. Tutti i vescovi hanno il medesimo carattere, *dignitas est communis*, ma non hanno tutti la medesima giurisdizione, altri avendola, come prosegue in appresso, più estesa, altri più ristretta, *non est tamen ordo generalis*. [...] In secondo luogo può conferirsi l'Ordine, e il carattere Episcopale, senza conferirsi giurisdizione alcuna, che sia ordinaria, propria, e nativa. [...] All'opposto si può avere tutta la giurisdizione episcopale pel governo di una Chiesa senza averne l'Ordine, e il carattere¹⁹².

Questa lunga citazione è servita ad evidenziare quali siano le caratteristiche della distinzione tra potestà di giurisdizione e potestà d'ordine¹⁹³. Tuttavia la riflessione non è completa se non si fa riferimento a due ulteriori elementi, sempre evidenziati dal Bolgeni. Innanzitutto, la giurisdizione episcopale è sempre diretta «alla cura delle anime». In secondo luogo essa è assegnata o direttamente dal papa o dal Corpo Episcopale unito con il pontefice. I vescovi, infatti, non sono immediatamente successori degli Apostoli. L'unica successione immediata è quella che si dipana da S. Pietro attraverso tutti i pontefici, i vescovi di Roma, suoi successori. Il primo degli apostoli ha avuto, infatti, una potestà ordinaria, al contrario degli altri apostoli che l'hanno avuta straordinaria e collegiale. Solo il pontefice con l'intero Corpo Episcopale è il garante del *depositum Fidei* e quindi ha il compito e il dovere di pascere il gregge universale scegliendosi dei collaboratori da inserire nelle diverse e ordinate realtà per la pastorale e la salvezza delle anime¹⁹⁴.

Il papa non potrà mai essere un «vescovo universale» ma, allo stesso tempo, il vescovo non potrà mai essere un *Vicarius Christi* nella propria diocesi, in quanto non riceve, come il papa, l'immediata istituzione da Dio. Scrive sempre Muzzarelli:

¹⁹¹ R. De Felice, *Bolgeni, Giovan Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 11, Roma, 1969, pp. 274-277. L'opera indicata è G. V. Bolgeni, *L'Episcopato ossia della potestà di governar la Chiesa*, s.l., 1789.

¹⁹² G. V. Bolgeni, *L'Episcopato*, pp. 149-153.

¹⁹³ L'origine di tale distinzione risiede nel concilio tridentino: Cfr. M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi*, cit., p. 9 e G. Alberigo, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale Trento 2-6 settembre 1963*, Roma-Freiburg-Basel-Wien, 1965, vol. II., pp. 471-523.

¹⁹⁴ Ivi pp. 155-156. Su Bolgeni rinvio a: G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., pp. 239-244 e M. Rochini, *L'infallibilità della Chiesa e i "Fatti dommatici" nel pensiero di Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 67 (2013), pp. 475-498.

non esservi ragion sufficiente per asserire che la giurisdizione sopra una particolare diocesi venga conferita ad un Vescovo immediatamente da Dio [...] tal giurisdizione venga immediatamente dal papa, non solo sembra la più probabile, ma direi inoltre, che atteso il vigore delle ragioni e delle autorità, si può chiamare probabilissima¹⁹⁵

Dunque il Pontefice ha una potestà piena, assoluta e illimitata ed i vescovi la ricevono mediamente dal pontefice. Questi, *prorex Christi*¹⁹⁶, ha la possibilità di agire in pienezza nella Chiesa. Egli può chiedere –o ordinare– ai vescovi di Francia di abbandonare le loro sedi.

Primato, infallibilità, origine divina e immediata della potestà del pontefice sono dunque i capisaldi della dottrina filoromana¹⁹⁷. Essi esprimono anche un importante processo di trasformazione sviluppatosi tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, che troverà la sua pienezza nel corso dell'Ottocento, quando si genererà un fortissimo attaccamento, sconfinante quasi nella devozione, verso la persona del pontefice¹⁹⁸. Come afferma Bruno Neveu:

[l'école romaine] animée par un zèle pontifical intransigeant mais aussi par l'ambition généreuse de surnommer les conflits doctrinaux en appuyant l'ecclésiologie de la primauté sur la tradition patristique et en reconnaissant le régime de communion entre le collègue épiscopal et le souverain pontife, elle a fourni une contribution majeure¹⁹⁹.

In ultima analisi il conflitto che lega giansenisti e gallicani contro i teologi della scuola romana sia sul principio dell'*auctoritas*, sia su quello della *potestas* è uno scontro tra due differenti modi di comprendere la Chiesa e la religione nella società e nella storia. È quanto affermato da Carlo Fantappiè, il quale evidenzia che mentre i primi si proiettavano idealmente all'antichità cristiana come «modello insuperabile, fonte pura e perfetta» dal punto di vista dogmatico e disciplinare, per sottolinearne l'immutabilità, i secondi fecero del Concilio di Trento un nuovo punto di partenza della storia della Chiesa «alla luce del quale vanno a rileggere la tradizione scritta, per rispondere ai nuovi bisogni». Di conseguenza la disciplina era un dato che «trova il proprio

¹⁹⁵ A. Muzzarelli, *Primato e infallibilità*, cit., pp. 192-207.

¹⁹⁶ R. Bellarmino, *Opera oratoria postuma*, cit., p. 7: «quod Papae, qui est successor Petri, datur plena potestas Apostolica in totum mundum; Episcopis datur plena in suam dioecesim, sic tamen, ut a Petro limitari et augeri possit. Est igitur Papa prorex Christi in toto eius regno, Episcopi sunt proreges provinciarum».

¹⁹⁷ Questa è anche la tesi di Bruno Neveu: cfr. B. Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., p. 28.

¹⁹⁸ 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, 1995 e F. Jankowiak, *La Papauté médiévale, recours et secours du Saint Siège au temps du Risorgimento*, in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage de Michèle Bégou-Davia*, B. Basdevant-Gaudemet, F. Jankowiak, F. Roumy (dir.), Paris, 2015, pp. 275-296, cit., p. 282.

¹⁹⁹ B. Neveu, *L'Erreur et son juge*, cit. pp. 28-29.

fondamento nel passato ma viene continuamente attualizzato [...] dal magistero vivente nella Chiesa»²⁰⁰.

Una Congregazione particolare sulle facoltà dei vescovi: il controllo del papato sulla gerarchia diocesana

La riflessione sulla gerarchia fu una questione estremamente complessa, dove si sommavano problemi politico-giurisdizionali e questioni teologiche sulla «natura» della Chiesa. Accanto a tali problematiche teoriche i consultori della Curia, erano chiamati ad affrontare tutta una serie di problematiche contingenti, che erano vagliate sempre e comunque sia sul piano dottrinale sia su quello della situazione politico-diplomatica. Questo è dimostrato da una congregazione particolare creata per affrontare i problemi relativi alle facoltà concesse e da concedersi ai vescovi francesi²⁰¹.

La Formula X per la Chiesa gallicana: una congregazione particolare

Ricorda un memoriale anonimo conservato nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede che, dopo la fondazione della Congregazione di *Propaganda Fide* nel 1622, la varietà delle società, delle culture e i problemi connessi all'evangelizzazione dei territori appena esplorati portò al moltiplicarsi delle «facoltà» concesse dalla santa Sede ai vescovi di quei luoghi, ai vicari apostolici ed ai semplici missionari. Le diversità

cagionavano perplessità e confusione [...] davano ben spesso motivo di querele ed occasione ai nunzi Pontifici, ai Vescovi ed a Missionari, sembrando ai primi in pregiudizio della loro dignità l'essere costretti di rimettere ai Missionari i Penitenti che chiedevano di essere assoluti, lagnandosi gli altri di essere dalla S. Sede tenuti in minor conto dei Missionari e dolendosi questi, che da Vescovi s'impedisce il frutto delle Sagre Missioni col pretendersi subordinate alla loro volontà ed arbitrio le facoltà dei med. Religiosi. In tutto questo riflettendo il Sommo Pontefice Urbano VIII si dall'anno 1633, comandò che da una congregazione particolare composta di Cardinali parte del S. O., e parte di Propaganda Fide, si correggessero e si formassero le antiche formole in modo che oltre l'essere adattabili a varj luoghi togliessero ancora ai Nunzi, ai Vescovi ed a Missionarij ogni occasione di querele. In varie sessioni tenute per lo spazio di quasi quattro anni [...] furono stabilite dieci diverse formole approvate poi dallo stesso Sommo Pontefice dopo due Congregazioni tenute avanti la Santità Sua li 10 Febbraio

²⁰⁰ C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., pp. 150-151.

²⁰¹ Non è dato sapere con esattezza quando questa congregazione fu nuovamente attivata (dopo la sua costituzione nell'autunno-inverno del 1800). Le date presenti nelle carte fanno riferimento all'ottobre-novembre 1808.

1637 e li 11 gennaio 1638. Le indicate Formole furono fissate al num. 10 e divise secondo la località degli ordinari, e missionari.

La 1° *Pro Episcopis et Vicariis Apostolicis Americae*

La 2° *Pro Episcopis earum Partium Europae, quibus Infideles vel haeretici Principes dominantur*

La 3° *Pro Episcopis earum Partium Europae, quae Catholicorum Principum dominio subiuntur*

La 4° *Pro Praefectis Missionum Africae, Asiae et Americae*

La 5° *Pro missionariis Semplicibus*

La 6° *Pro Episcopis Hyberniae*

La 7° *Pro Praefectis Missionum in locis Europae haeresi infectis sub dominio Principum Catholicorum*

La 8° *Pro Praefectis Missionum in locis quibus haeretici Principes dominantur*

La 9° *Pro Vicariis Apostolicis et Capitularibus Regni Hyberniae, Sede Vacante*

La 10° *Pro Episcopis Galliarum*²⁰²

Le formule dunque raccoglievano secondo un principio geografico-politico specifici poteri concessi alla gerarchia delle differenti chiese locali, commisurando la necessaria attenzione per la vita e l'esistenza quotidiana dei fedeli cattolici lontani da Roma con l'altrettanto pressante bisogno, da parte del Papato, di riaffermare il proprio controllo sulle Chiese locali, evitando che la distanza ed i lunghi tempi di percorrenza portassero all'accrescersi delle forze centrifughe²⁰³.

La relazione citata continuava evidenziando come tali formule fossero state costantemente accordate senza particolari variazioni fino al pontificato di Pio VI quando, sotto la spinta della politica giurisdizionalista austriaca e dei rivolgimenti istituzionali francesi, furono necessarie delle correzioni per le formule III e X²⁰⁴. Per quanto riguarda la Francia, Pio VI, temendo un possibile scisma, intervenne nel 1791 ampliando le facoltà per i vescovi francesi. Dopo aver infatti condannato la *Costituzione civile del clero* decise di inviare un nuovo breve intitolato *In gravissimis* il 19 marzo 1792²⁰⁵. Il breve ampliava di molto le facoltà della formula X. Si legga la tabella seguente:

²⁰² ACDF Fondo Capraro, St St, UU18, XIX.

²⁰³ ACDF, Fondo Capraro, St St UU19, XX: «Dieci sono le formole di dispense e facoltà solite concedersi dalla S. Congregazione del S. Officio agli Vescovi e Missionari tutte dieci secondo le diversità delli luoghi, e delle cause e delle persone alle quali si concedono». È interessante osservare che le formule concesse presentano anche un quadro abbastanza preciso delle necessità delle Chiese locali così come erano percepite e conosciute da Roma.

²⁰⁴ ACDF Fondo Capraro, St St, UU18, XIX.

²⁰⁵ *In gravissimis*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. I, cit., pp. 1190- 1101.

Facoltà classiche	Facoltà concesse con il breve <i>In gravissimis</i>
<p><i>Absolvendi ab Haeresi, & Apostasia a Fide, & a Schismate quoscumque, etiam Ecclesiasticos, tam Saeculares quam Regulares, non tamen eos, qui ex locis fuerint, ubi Sanctam Officium exercetur, nisi in locis Missionum, in quibus impune grassantur Haereses, delinquerint nec illos; qui judicialiter abjuraverint, nisi isti nati sint, ubi impune grassantur Haereses, & post judicialem abjuramentum illuc reversi in haeresim fuerint relapsi & hos in foro conscientiae tantum.</i></p>	<p><i>Absolvendi ab omnibus casibus Sedis Apostolicae quomodolibet reservatis ac praesertim absolvendi ab omnibus ecclesiasticis censuris quoscumque laicos et ecclesiasticos tam saeculares quam regulares utriusque sexus, atque eos etiam qui schismati adhaeserunt et iuramentum civicum emisserunt in eoque persisterunt ultra quadraginta dies in apostolicis litteris diei decimae tertiae aprilis superioris anni pro incurrenda suspensione a divinis praefinitos dummodo tamen, seu postquam publice et palam idem iuramentum retractaverint et fidelium scandalum reparaverint eo meliori modo, quo fieri poterit</i></p>
<p><i>Tenendi & legendi libros prohibitos haereticorum, ad effectum eos confutandi, & alios quomodolibet prohibitos. Praeterquam Opera Caroli Molinei, Nicolai Machiavelli, ac libros de Astrologia Judiciaria principaliter aut incidenter vel quomodolibet de ea tractantes ita tamen ut libri ex illis Privinciis non efferatur</i></p>	<p><i>Dispensandi promovendos ad ordines tam minores quam sacros, aut iisdem ordinibus iam initiatos super irregularitatibus quoquomodo incursum, et etiam ab illa quam incurserunt violatores suspensionis latae per easdem apostolicas litteras diei decimae tertiae aprilis dummodo isti antequam dispensentur iuramentum civicum pure et simpliciter emissum publice et palam retractent: exceptis tamen irregularitatibus quae proveniunt ex bigamia vera, vel ex omicidio voluntario et in his etiam duobus casibus conceditur facultas dispensandi si praecisa necessitas proborum operariorum ibi fuerit dummodo tamen quoad homicidium voluntarium ex huiusmodi dispensatione scandalum non oriatur</i></p>
<p><i>Dispensandi in 3. 4. Simplici, & mixto tantum cum pauperibus in contrahendis; in contractis vero cum Haereticis conversis etiam in 2. Simplici & mixto dummodo nullo modo attingat primum gradum & in his casibus prolem susceptam declarandi legitimam.</i></p>	<p><i>Dispensandi et commutandi vota simplicia etiam castitatis ex rationabili causa in alia pia opera idque erga virorum ac mulierum congregationes quarum membra his vinculis constringerentur, non tamen votum religionis</i></p>
<p><i>Dispensandi super impedimento publicae honestatis, justis ex sponsalibus proveniente</i></p>	<p><i>Dispensandis in matrimoniis contractis et contrahendis super impedimentum publicae</i></p>

	<p><i>honestatis iustis ex sponsalibus proveniente. Dispensandi in 3 et 4 gradu consanguinitatis et affinitatis simplici et mixto non solum cum pauperibus sed etiam cum divitibus in matrimoniis tam contractis quam contrahendis. Dispensandi etiam in secundo simplici et mixto dummodo nullo modo attingat primum gradum tam in contractis, quam in contrahendis non solum cum pauperibus sed etiam cum divitibus. Omnes vero dispensationes matrimoniales non concedantur nisi cum clausula “dummodo mulier rapta non fuerit vel si rapta fuerit, in potestate rapitoris non existat”. Ipsi autem sive archiepiscopi, sive episcopi, sive dioecesium administratores (gravissime singulorum conscientia onerata) omnes et singulas dispensationes matrimoniales a se concessas, et concedendas referre, teneantur in regestrum authenticum apud ipsos accurate et occulte servandum et cum inscriptione nominum dispensandorum.</i></p>
<p><i>Dispensandi super impedimento criminis, neutro tamen Conjugum machinante & restituendi Jus petendi debitum amissum</i></p>	<p><i>Dispensandi a defectu aetatis trium mensium pro sacris ordinibus suscipiendis, salvis tamen indultis dispensandi super defectu aetatis tredecim mensium iam concessis ab Apostolica Sede nonnullis episcopis et dioecesium administratoribus</i></p>
<p><i>Dispensandi in impedimentis cognationis Spiritualis praeterquam inter levantem & levatum</i></p>	<p><i>Conferendi ordines extra tempora in casu utilitatis vel necessitatis si de aepiscopis sermo sit; et dispensandi pro recipiendis ordinibus extra tempora si de administratoribus dioecesium, sede vacante, agatur.</i></p>

<p><i>Hae vero matrimoniales dispensationes videlicet 3.4.5. & 6. Non concedantur, nisi cum clausula “dummodo mulier rapta non fuerit vel si rapta fuerit, in potestate raptoris non esista” & in dispensationibus huiusmodi declaretur expresse illas concedi tamquam a sedis Apostolicae Delegato ad quem effectum etiam tenor huiusmodi facultatum inferatur, cum expressione temporis ad quod fuerint concessae alias nullae sint.</i></p>	<p><i>Dispensandi in beneficiis parochialibus aliisque titulis ecclesiasticis, quibus adnexa est cura animarum in gratiam presbyterorum saecularium, vel regularium cuiuscumque instituti non habita ratione saecularitatis vel regularitatis huiusmodi titularum in defectu tamen presbyterorum saecularium, quibus praefecta beneficia saecularia, vel presbyterorum regularium quibus beneficia non obstante regula mensium et usu alternandi pro illis dioecesibus in quibus praedicta regula mensium et praefatus usus alternandi observatur.</i></p>
<p><i>Dispensandi in irregularitatibus ex delicto occulto tantum provenientes, excepta ea, quae ex homicidio voluntatio contrahitur.</i></p>	<p><i>Concedendi facultatem religiosis cuiuscumque ordinis aut congregationis in aliud institutum transeundi quamvis regula in hoc vigens minus foret austera quam in eo in quo professionem emiserunt</i></p>
<p><i>Dispensandi & commutandi vota simplicia in alia pia opera exceptis votis Castitatis & Religionis</i></p>	<p><i>Concedendi licentia regularibus exemptis vel non exemptis cuiuscumque ordinis et instituti qui extra conventum vivere, et regularem habitum dimittere coacti sunt, induendi vestes saeculares, ecclesiastico tamen viro convenientes ac permanendi in eo habitu sub obediencia ordinarii quatenus superiores regulares non adsint, aut nulla uti possint in suos subditos iurisdictione, firma tamen remanente solemnium votorum obligatione</i></p>

<p><i>Absolvendi ab omnibus casibus reservatis etiam in Bulla Coena Domini, in locis tantum ubi impune grassantur haereses</i></p>	<p><i>Praesidendi electionibus, easdem confirmandi, dandi obedientias; et generatim in domibus puellarum directioni regularium subiectarum omnia obeundi munia superiorum immediatorum quotiescumque iidem absentes erunt aut impediti vel in providendo negligentes officio deerunt, ita ut procedant "tamquam Sedis Apostolicae delegati" salvo tamen iure, quod iuxta canonicas sanctiones in easdem domos, sive personas quocumque ex titulo iam habere noscuntur; pariter iisdem tamquam Sedis Apostolicae delegatis datur facultas concedendi immunitatem religiosis utriusque sexus etiam exemptis tum omnibus collective tum speciatim singulis ab ea regularum ac constitutionum parte observanda quam in praesenti rerum statu absque gravi incommodo observare nequeunt.</i></p>
<p><i>Delegandi simplicibus Sacerdotibus potestatem benedicendi Paramenta, & alia utensilia ad Sacrificium missae necessaria, ubi non intervenit Sacra Unctio, & reconciliandi Ecclesia pollutas aqua ad Episcopo Benedicta & in casu necessitatis etiam aqua ab Episcopo non benedicta</i></p>	<p><i>In articulo mortis indulgentiam plenariam impertiendi iuxta formulam a Benedicto XIV praescriptam in sua constitutione data die septima mensis aprilis millesimo septingentesimo quadragesimo septim</i></p>
<p><i>Communicandi has facultates in totum, vel in parte prout opus esse secundum ejus conscientiam judicaverit, duobus, vel tribus Sacerdotibus saecularibus vel regularibus Theologis, ac idoneis in conversione Animarum Religionis.</i></p>	<p><i>Renovandi et prorogandi indulgentias a summis pontificibus religiosis domibus et congregationibus ad tempus concessas, prout postulabit rerum vel temporum necessitas; item transferendi omnes et quascumque indulgentias concessas et assignatas quovis titulo ecclesiis cathedralibus aut parochialibus quas invasere pseudo pastores, ad illas ecclesias in quibus catholici conveniunt divinum officium celebraturi.</i></p>

<p><i>Et praedictae facultates gratis & sine ulla mercede exercentur & ad Quinquennium totum concessae intelligantur.</i></p>	<p><i>Communicandi praedictas facultates non tamen illas, quae requirunt ordinem episcopalem, in totum, vel in parte prout secundum eorum conscientias iudicaverint sacerdotibus idoneis tam pro omnibus locis, quam pro aliquibus suarum dioecesium et ad tempus ipsis benevisum prout magis in Domino expedire iudicaverint necnon easdem quatenus opus fuerit revocandi sive etiam moderandi tam circa illarum usum quam circa loca et tempus easdem exercendi</i></p>
<p><i>Utendi eisdem facultatibus in Civitate & Dioecesis tantum,</i></p>	<p><i>Potestatem subdelegandi simplicibus presbyteris facultates non requirentes ordinem episcopalem, quae Galliarum archiepiscopis et episcopis concessae fuerunt per indultum generale diei decimae mensis maii superioris anni; archiepiscopis vero Parisiensi et Lugdunensi, atque antiquioribus episcopis cuiusque provinciae regni Galliarum potestatem subdelegandi etiam facultates illas, quae iuxta resolutiones diei decimae octavae sexta septembris proxime preteriti. Hae autem facultates prorogantur ad tempus huius indulti.</i></p>

Non è necessario fare qui un confronto sui singoli punti: basta osservare il numero delle facoltà, che da 14 passano a 20, o le materie affrontate, per capire che vi sono variazioni molto profonde. Ad esempio nelle antiche facoltà ben 5 punti erano legati alle questioni matrimoniali; al contrario questa materia è concentrata nella *In gravissimis* in un solo punto. Oppure, se le antiche facoltà concedevano all'episcopato di Francia la possibilità di assolvere nei casi di eresia o di apostasia –tranne per quelli che vivevano in territori dove operava il Sant'Uffizio–, le nuove facoltà ampliavano tale concessione a tutti i casi riservati alla Sede Apostolica. Dunque si può sottolineare un enorme ingrandimento, spiegabile con la necessità di far fronte alle difficoltà vissute dalla Chiesa di Francia. In questo senso è interessante la proposta interpretativa di Gérard Pelletier, il quale sostiene che questo breve deve essere messo in relazione con la *Quod aliquantum*, con la *Charitas quae* e con un altro breve *Novae hae litterae* (19 marzo 1792), in una progressiva

escalation della contrapposizione del papato alla rivoluzione²⁰⁶. A questo proposito è estremamente rilevante la conclusione dell'enciclica medesima:

omnes vero praedictae facultates conceduntur ad annum ab hoc die incipientem, si tamdiu horum temporum calamitatis perduraverint. Conceduntur praeterea ea lege ut nullo pacto eis liceat iisdem uti extra fines suae dioecesis neque in locis dominio regis christianissimi non subiectis. Demum conceduntur sub ea conditione, ut archiepiscopi, episcopi ac dioecesium administratores in exercitio cuiuscumque ex commemoratis facultatibus expresse declarent, illas ab ipsis concedi "tamquam a Sedis Apostolicae delegatis": quae declaratio in ipso actus tenore inserenda erit²⁰⁷.

Queste indicazioni sono estremamente interessanti perché mostrano le coordinate che guidarono la composizione di questo breve. Si faceva infatti riferimento alla validità delle facoltà, concesse per un anno. In secondo luogo Pio VI dava la possibilità di esercitarle soltanto nelle diocesi assegnate. Dunque esse, seppur dipendenti dalla potestà d'ordine, sono formalmente legate alla potestà di giurisdizione ricevuta dal papa, il quale le concede e le toglie a sua discrezione (seppur nel rispetto del fattore temporale). Infine nel documento è stabilito che per far valere l'esercizio delle facoltà il vescovo deve manifestare la loro origine, scrivendo sul documento che la dispensa, l'assoluzione o l'atto sono concessi in nome della Sede apostolica di cui i vescovi, nei casi previsti, sono delegati. Il documento, quindi, concedeva effettivamente delle facoltà più ampie, rispondendo alle esigenze espresse dai vescovi francesi, ma nello stesso tempo proseguiva su quella strada di lotta al gallicanesimo e al giansenismo iniziata con il *Quod aliquantum* e che si compiva con la bolla *Auctorem fidei*.

Data la situazione politica, le facoltà furono rinnovate di anno in anno. Il problema si ripropose con forza al momento del Concordato. Stabilito infatti il ripristino del cattolicesimo e il ritorno della pace religiosa, veniva meno la ragione per la quale esse erano state concesse. Anzi, all'opposto, al papa e al suo *entourage* doveva sembrare opportuno ridurre le facoltà, proprio per riaffermare la rinata comunione dell'episcopato francese con la sede di Roma e per evitare il pericolo –del resto reso evidente sia dalle resistenze della Chiesa costituzionale, sia di quelle dei vescovi refrattari–, di una nuova stagione di fioritura del gallicanesimo.

Se dunque inizialmente queste ampie facoltà erano state uno strumento per sancire con più forza la posizione ecclesiologica romana, la nuova situazione rischiava di far interpretare le facoltà

²⁰⁶ G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., p. 352 e J. Chaunu, *Pie VI et les évêques français. Droits de l'Église droits de l'homme. Le bref « Quod aliquantum » et autres textes*, Limoges, 1989.

²⁰⁷ *In gravissimis*, cit., p. 1010.

della *In gravissimis*, come un'ulteriore attestazione dell'indipendenza della Chiesa di Francia, compromettendo così gli sforzi, anche ideologici, compiuti con il breve *Tam multa* e la richiesta di dimissione di tutti i vescovi diocesani francesi.

La congregazione particolare: la posizione iniziale e i voti di Merenda, Muzzarelli e Fontana

Per valutare tale questione e proporre una soluzione fu creata una congregazione particolare. La posizione iniziale presentata ai consultori ripercorreva le vicissitudini delle formule e spiegava le cause che portarono sia alla concessione delle facoltà straordinarie, sia le ragioni per le quali, nella situazione contingente, fosse necessario un ripristino delle antiche. Si affermava infatti che

la Santità di N. S. vedendo che l'affare va prendendo un tuono piuttosto serio, avuto specialmente riguardo al carattere della Nazione, ed ai principii di quel Clero, è venuta nella determinazione di commettere un nuovo esame di tutto questo affare [...]. I dubbi che si propongono a risolvere sono i seguenti:

1° Se debba recedersi dalla determinazione presa di non prorogare ulteriormente ai Vescovi di Francia le facoltà accordate loro dal Cardinal Legato che spirano l'ultimo di dicembre 1808

2° *quatenus negative* se debba trasmettersi a tutti i Vescovi di Francia che ricorrono per facoltà la Formola X.

3° Se di essa formola debba farsi qualche aggiunta, o cambiamento e quali

4° In qual modo debba significarsi ai Vescovi sud.i quella qualunque determinazione che sarà per prendersi dopo aver negativamente risposto già a Otto Vescovi e trasmessa loro la Formola X delle Facoltà²⁰⁸

Due aspetti su cui si insiste molto sono la questione delle relazioni con il governo francese e la diffusione delle massime gallicane. Per quanto riguarda la prima problematica si cita nello specifico un decreto del ministero dei culti francese del 12 maggio 1808 in cui, a partire dagli articoli organici, si annunciava che

les Archevêques et Évêques ont à exercer d'après les Loix du Concordat et des Libertés de l'Église Gallicane, les pouvoirs de l'Épiscopat dans leur plénitude. Quant à la correspondance relative aux Bulles pour l'institution Canonique des l'Évêques il continueront de s'adresser au

²⁰⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [1].

S. Multedo Directeur des Postes Françaises à Rome qui fera pour l'expédition les diligences accoutumées²⁰⁹

Questa affermazione era estremamente grave perché sembrava profilare all'orizzonte uno scisma della Chiesa francese²¹⁰, essendo chiara la dichiarazione di principio del governo, per il quale i vescovi dovevano ricevere da Roma soltanto la bolla di nomina. Tale indicazione rispettava l'indicazione di Napoleone, che legava la pienezza del potere episcopale alla possibilità di donare delle dispense senza bisogno di ricorrere al papa²¹¹. Non a caso il redattore anonimo della posizione dichiarava: «molti de' quali è certo che neppur ricorreranno per facoltà ma faranno da Papi, e secondo i loro principii, e appoggiandosi alla Circolare del Ministro de Culti»²¹². Come stabilito, la posizione, insieme ad alcuni allegati (la già ricordata circolare del ministero dei culti, più alcune richieste di rinnovo delle facoltà di vescovi francesi²¹³), furono consegnati a Merenda²¹⁴ per una prima valutazione il 24 novembre 1808. Dalla riflessione di Merenda nacque una lunga trattazione, ricca di recriminazioni nei confronti dei vescovi di Francia. Le espressioni sono varie e tendono tutte a sconfessare le teorie gallicane riaffermando la visione teologica romana:

non è la formola che bisogna cambiare o riformare, ma l'intelletto e la volontà dei Vescovi istruendoli e ammonendoli appositamente dei loro errori e delle loro stranezze [...] il Papa in virtù del primato può limitarlo ai Vescovi e ad ogni altro Sacerdote e il negare al Papa una tal facoltà è intaccare il Domma, è un uguagliare la Potestà Vescovile alla Podestà del Supremo Capo della Chiesa, è un sottrarsi dalla dipendenza che per diritto divino hanno i Vescovi dal Papa [...]. Egli è vero, che in Francia vi è sempre stato qualche Cervello torbido anche tra i Vescovi, che ha preteso di uguagliarsi al papa, e di usurparne delle facoltà incompetenti [...] i

²⁰⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [60]. Questa circolare è segnalata anche in J. Jauffret, *Mémoires historiques des affaires ecclésiastiques de France*, t. II, Paris, 1823, pp. 276-277, tuttavia il decreto è datato 17 maggio e non 12 come segnalato nelle carte vaticane.

²¹⁰ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [1]. Nel prosieguo della posizione tale indicazione è sfumata di molto sottolineando i «continui ricorsi che da Vescovi e da Fedeli prevengono alla S. Sede *sciente gubernio* fanno in qualche modo vedere che la proibizione del ricorso non sussiste, o almeno non può sostenersi»

²¹¹ Napoleone a Bigot de Préameneu, 12 mai 1808, in *Correspondance de Napoléon Premier*, vol. XVII, Paris, 1865, pp. 101-102: «Quant à l'autorisation d'avoir recours à Rome pour autre chose que les bulles, c'est un objet très-contentieux. Les évêques ont ces pouvoirs pour l'année; ils peuvent les prendre pour toujours. Plusieurs évêques de France avaient conservé ces droits; d'autres les ont cédés à la cour de Rome. D'après des lois comme celles du Concordat, j'entends qu'il soit dit que tous les évêques de France ont été institués dans la plénitude de leurs pouvoirs; qu'ainsi, pour donner les dispenses, ils n'ont pas besoin de la cour de Rome. Je veux m'en passer, voilà mon but».

²¹² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [1].

²¹³ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc.li [54]-[60].

²¹⁴ Angelo Maria Merenda, appartenente ad una famiglia comitale di Forlì, nacque nel 1751. Entrò nella provincia di Lombardia dell'ordine di San Domenico. Nominato inquisitore per la diocesi di Faenza nel 1795 fu anche insegnante di filosofia e teologia nel locale seminario. Chiamato a Roma da Pio VII, fu nominato commissario del Sant'Ufficio il 18 marzo 1801, carica che mantenne per tutta la vita, tranne per una breve parentesi tra l'estate del 1814 e l'estate del 1815. Fu infine ristabilito nella sua funzione da Pio VII il 3 agosto 1815. Morì a 69 anni il 1° luglio 1820. Cfr. P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., p. 723, I. Taurisano, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae, 1916, p. 77, A. Piolanti, *L'Accademia di Religione Cattolica*, cit., p. 74, e *Diario di Roma*, 54 (1820).

vescovi, si dice, sono giudici, e difensori della Fede: ed è verissimo ma sono giudici fallibili, e subordinati al primo giudice, e al Vescovo dei Vescovi ch'è il Papa. Sono giudici e difensori, ma soggetti ad essere subordinati e corrotti dai cattivi Maestri [...] un passare aldilà della loro sfera, un voler farla da maestro al Maestro de' Maestri anzi alla stessa Chiesa Universale, un soverchiare invece che sottomettersi.[...] l'inferiore non può togliere la legge del Superiore, né usurpare un diritto che la prima Sede e il Vicario di Cristo in Terra ha a se solo riservato per tante giuste ragioni²¹⁵

Il giudizio si estende polemicamente all'intera situazione della Chiesa francese:

può veramente dirsi libero in Francia l'esercizio della Cattolica Religione? A parlar chiaro, [...] vi è libertà di predicazione, e d'insegnamento? Dove il Pastore è pecora, e la Pecora Pastore? Dove comanda chi dovrebbe ubbidire, e ubbidire chi dovrebbe comandare? Dove insomma per via di fatto è posto alla Chiesa di Dio un servaggio Anglicano, ed ha Essa un Regime diverso affatto da quello che ha ricevuto per divina istituzione²¹⁶

Il commissario del Sant'ufficio concludeva: «è necessarissimo di non indebolire colle nostre mani il nerbo della disciplina Ecclesiastica in un tempo in cui da ogni parte si lavora per annientarla». Egli proponeva di non recedere dalla decisione presa di concedere *ad quinquennium* le facoltà della formula X pre-1792, ammettendo, al massimo, degli ampliamenti ai vescovi che ne avessero fatto richiesta.

Dato il proprio parere, Merenda consegnò l'intero faldone –secondo le indicazioni del card. Di Pietro– nelle mani di Alfonso Muzzarelli, il cui voto non aggiunge nulla di nuovo a quanto sostenuto dal commissario del Sant'ufficio²¹⁷. L'ex gesuita incentra la propria riflessione sulla necessità di preservare la dignità della Santa Sede. Sul tema delle facoltà egli ritiene che «non essere cosa conveniente, il recedere dalla presa determinazione» perché «ognun vede quanto questa subitanea mutazione potrebbe recar discapito al concetto e rispetto dovuto alle determinazioni della Santa Sede»²¹⁸. Se proprio si vogliono concedere altre facoltà oltre alla formula X, queste aggiunte potrebbero essere fatte con un documento meno formale per il «pericolo di maggior resistenza, quando in avvenire si volesse ad essi negare»²¹⁹. Suggerisce inoltre di inviare l'ampliamento solo ai richiedenti, per evitare «un accoglimento poco rispettoso»²²⁰.

²¹⁵ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [64]

²¹⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [64]

²¹⁷ Il voto di Muzzarelli è datato 7 dicembre 1808.

²¹⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [67].

²¹⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [67].

²²⁰ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [67].

Muzzarelli spiega la propria contrarietà alla modifica della formula X sottolineando che, inevitabilmente, l'ampliamento concesso ai vescovi gallicani avrebbe favorito l'emergere delle medesime petizioni in altre parti dell'Impero poiché «oramai quasi tutti [sono] nelle medesime circostanze», senza contare che –fatto ancora più grave– l'accettare le modifiche richieste «sarebbe un confermarli nel loro errore [*dei vescovi gallicani* ndA] e un pregiudicare del comune concetto all'autorità del pontificio primato». Muzzarelli, per fondare il proprio parere, riprendeva alcuni elementi della teologia romana, appellandosi al primato pontificio e a un'idea di decisione ecclesiastica che, fondata sulle *auctoritates* e sulla *traditio*, fosse costante ed omogenea nel ribadire la centralità del pontefice nel sistema ecclesiastico.

L'eco di questa posizione si trova anche in Fontana –il terzo consultore a cui fu affidata la questione–, il quale scrive:

Il rev.mo P. Commissario nel suo elaboratissimo voto sull'affare delle Facoltà da accordarsi a' vescovi della Francia, ha così dottamente trattato su tutti i punti, e così compiutamente esaurito per dir così la materia, che nulla ha lasciato egli altro da fare o da desiderare [...]. Non posso dunque io rispondere ad essi dubbj se non conformemente a lui, non altro aggiungendo se non qualche lume, che mi suggerisce scrivendo il quale possa servire di qualche maggiore schiarimento e conferma²²¹.

Il parere di Fontana (13 dicembre 1808) esprime il medesimo giudizio di Merenda –e di Muzzarelli– sulle teorie gallicane e sul ruolo del pontefice. Egli infatti denuncia la «collisione, in cui ora nell'Impero Francese trovansi pur troppo le Leggi Ecclesiastiche colle Civili» ed evidenzia:

infatti quale è il motivo principale ed a cui in un'ultima analisi riduconsi le altre ragioni addotte da' Vescovi di Francia se non la natura del nuovo Codice Francese? Se dunque viene una volta valutato questo motivo si dovranno le Facoltà estendere dovunque il detto Codice è già esteso, o può estendersi. Ora già esso è esteso a' Paesi Bassi, a' Olanda alla Savoja, all'Elvezia alla Germania Transrenana, a una gran parte della Estrenane della Polonia e ciocché è più notevole a tutta l'Italia eccetto le poche Province Pontificie non usurpate. Che sarebbe se la fortuna continuasse a secondare le mire illimitate di quell'Impero? Se questo domani si dichiarasse padrone di Albano e di Frascati come ha fatto delle Marche e di Benevento, domani si dovrebbe per parità di ragione accordare le Facoltà che ora si dovrebbero a' Francesi a' Vescovi di quelle due Città suburbicarie²²².

²²¹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [68].

²²² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [68].

Tuttavia egli ritiene che proprio queste nuove difficoltà debbano portare il pontefice ad un atteggiamento di maggiore fermezza piuttosto che di apertura.

Secondo me questa è anzi un'occasione di tener fermi i diritti della podestà Pontificia alla sovversione de' quali manifestamente tende la temuta proibizione e più la massima se cui si pretende appoggiarla della piena podestà e delli originari pretesi diritti de' Vescovi. Altro è che l'impossibilità o difficoltà grandi di ricorrere alla S. Sede per gli casi a lei riservati a cagione come dice il Concilio di Trento della sua suprema podestà provenga da accidentali emergenze, come di guerre, o di pestilenza. Altro è che sia voluta dall'umana malizia cioè dall'odio e disprezzo dell'istessa S. Sede e dalla massima d'isolarla di farla dimenticare ai Fedeli, e di pareggiarla ciascun Vescovo per farne un Papa nella rispettiva Diocesi. Nel primo caso sarebbe della carità, ed equità del Padre comune de' Fedeli, d'acconsentire, che i Vescovi del paese dove si verificasse l'impossibilità o difficoltà grande di ricorrere a lui esercitasse nelle necessità de' fedeli [...] nel secondo caso una tale condiscendenza sarebbe come un premio della ribellione un concorso a stabilire il reo sistema d'indipendenza de' Vescovi e de' Fedeli ed un esempio e un'esca agli altri governi e presenti e futuri di adoperare i medesimi mezzi per estorcere simili facoltà dai Papi a favore de' loro Vescovi²²³.

Fontana però suggerisce la via della prudenza, sostenendo che occorre evitare di prendere posizione contro le teorie gallicane con troppa evidenza. Questo

perché altro non s'atterrebbe che d'inasprire gli animi, e impegnargli nella difesa del Palladio per dir così della loro predilette pretese Libertà e di dare un appiglio al Governo, e un colorato pretesto di prendere impegno nella disputa contro la pretensione come suol chiamare, dispotiche ed arbitrarie della Curia Romana²²⁴.

Appare quindi evidente come i consultori Merenda, Muzzarelli e Fontana, convergevano sulla chiusura nei confronti dei vescovi francesi, per ristabilire uno *status quo* prerivoluzionario. È però altrettanto evidente la volontà di mitigare la loro posizione attraverso un'attenta cautela, per evitare che la «negazione pontificia» apparisse come un esercizio di potestà lesivo delle massime gallicane e delle libertà della Chiesa d'Oltralpe.

Finito il lavoro dei teologi, la questione passò ad un numero ristretto di cardinali per la risoluzione conclusiva. I cardinali Mattei, Carafa, Di Pietro, Pacca e Despuig²²⁵ si riunirono in

²²³ ASV, Epoca Napoloenica, Francia 19, fasc. [68].

²²⁴ ASV, Epoca Napoloenica, Francia 19, fasc. [68].

²²⁵ Su Francesco Carafa di Traetto: P. Paquini, *Carafa, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma, 1976, pp. 548-552, L. Jadin, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. XI, Paris, 1949, p. 995.

congregazione, ma il cardinal di Pietro, non pienamente soddisfatto dalle riflessioni dei consultori, decise di coinvolgere Sala «come Persona pratica delle cose di Francia, avendo coperto per tre anni e mezzo la carica di Seg.io in quella Legazione Apostolica»²²⁶. La scelta di tale personaggio non fu casuale. Il cardinal di Pietro richiese infatti il parere di un uomo di Curia che aveva svolto una missione diplomatica in Francia. Inoltre Sala era garanzia di un posizionamento molto più moderato di quello espresso in tale affare dai consultori. In effetti egli presentò un voto anonimo che venne fatto circolare tra i cardinali prima della votazione (31 gennaio del 1809)²²⁷, senza però che si sortisse alcun effetto: «la Maggiorità tenne forte per la trasmissione della Formola X. con un Decreto Addizionale»²²⁸. Il resoconto non fornisce alcuna notizia diretta relativa a come si mossero i cardinali. Tuttavia è possibile ricavare delle notizie *a posteriori*. Il verbale dell'attività della Congregazione, redatto da di Pietro, informa infatti che la decisione cardinalizia ebbe l'avallo pontificio il 3 febbraio. Dopo tale atto fu affidato a Sala il compito di redigere il documento da inviarsi in Francia, ma questi

conoscendo che il mettere nuovamente in campo la formola X. avrebbe eccitato ulteriori clamori espose le Sue amarezze e le fece gustare al P. Fontana e avendo questi scritto all'E.^{mio} Di Pietro, Sua Em.^{za} s'indusse a parlarne al S. Padre il 17 dello stesso mese di Febraro dopo aver consultato gli Es.^{mi} Pacca e Despuig che vennero nel sentimento sostenuto già in Cong.^{ne} dall'E.^{mio} Mattei²²⁹

Dunque appare evidente che la posizione di Sala era stata appoggiata dai cardinali di Pietro e Mattei, ma ad essi si contrapposero Pacca, Despuig e Cafara. Di questi tre –dopo il riposizionamento di Fontana, determinato dall'intervento di Sala e di di Pietro (un cardinale molto vicino al barnabita)– Pacca e Despuig assunsero un atteggiamento più morbido. Si decise infatti di acconsentire

Su Bartolomeo Pacca: D. Armando, *Pacca, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Roma, 2014, pp. 39-45 (rinvio a questa voce per ulteriori approfondimenti bibliografici). Su Antonio Despuig y Dameto: *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX^e siècle*, Montréal, 2007, pp. 302-305 e G.-M. Colombas, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XIV, p. 354 e J. Gonis, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, G. Bielberg (ed.), suppl. I, Madrid, 1981, p. 257

²²⁶ Su Giuseppe Antonio Sala: P. Boutry, *Souverain et pontife*, cit., pp. 461- 463 e J. LeBlanc, *Sala, Giuseppe Antonio*, in *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX^e siècle*, cit., pp. 822-823.

²²⁷ Tale voto non è conservato.

²²⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [68].

²²⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [74].

alla spedizione di un solo Decreto per le facoltà generali oltre li due per la rivalidazione de' matrimoni già contratti e per 30 casi di dispense in 2° grado. Nel dar mano all'esecuzione insorsero alcuni altri dubbi e furono ritoccate e migliorate le minute de' Decreti²³⁰.

Tuttavia la questione non era ancora totalmente risolta. A causa delle rimostranze del Commissario del Sant'Uffizio Merenda e del cardinal Carafa (che si scagliò in particolare contro le facoltà da concedersi intorno ai matrimoni misti), il papa decise di rinviare l'affare all'Inquisizione. L'8 luglio 1809²³¹ fu quindi deciso di aspettare tempi più maturi per l'emanazione delle facoltà.

Questa congregazione dunque non raggiunse alcun risultato concreto. Anzi appaiono evidenti due elementi. Il primo riguarda le lungaggini della macchina decisionale Curiale. La questione si era posta in tutta la sua forza a partire dal novembre del 1808 ed ancora nel giugno-luglio del 1809 non era stato concertato un verdetto univoco. In secondo luogo è comunque interessante evidenziare come all'interno di un gruppo curiale (che si riconosceva pienamente in una visione ecclesiologica e teologica – non poteva essere altrimenti– filopapale e filoromana) si scontravano ancora una volta una concezione meno sensibile alle questioni politiche (inizialmente composta da Pacca, Despuig Cafara) ed una più “aperturista” (di Pietro e Mattei). Una meno aperta al dialogo, l'altra di più. Pio VII sembra prediligere la seconda posizione, ma la situazione politica contingente e l'incalzare degli eventi non permisero la soluzione del problema. Particolare risulta essere la posizione di Fontana. In principio egli sembrò propendere per una soluzione *intransigente*. Tuttavia progressivamente si spostò su un posizionamento *politicante*. Il perché di tale variazione risiede nel modo in cui Fontana concepisce l'affare e il lavoro della congregazione. Sembra infatti che inizialmente Fontana valuti la questione come un semplice affare spirituale in cui giungono a Roma delle richieste esorbitanti dei vescovi francesi mossi dall'ecclesiologia gallicana. Progressivamente però, grazie anche alle indicazioni di Sala e di di Pietro, il barnabita inizia ad inserire la questione particolare delle facoltà dei vescovi francesi in un disegno più ampio, di carattere politico. Dopo mature riflessioni il consultore assume una posizione più moderata; a questo fu spinto –molto probabilmente– anche dall'opportunità di rinserrare ancor di più le relazioni con un cardinale di amplissimo prestigio nella Curia romana, che sempre intrattenne ottime relazioni con i barnabiti, il cardinal di Pietro.

Un equilibrio tra disciplina ecclesiastica e legge dello Stato

²³⁰ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 19, fasc. [74].

²³¹ Nel resoconto del Card. Di Pietro, tale data appare errata, poiché in quel giorno il pontefice non si trovava più in Roma, ma era diretto in Francia dopo l'arresto. Cfr *infra*, p. 227.

Anche nel caso sopra citato della questione legata all'episcopato francese, si scorge il grande dibattito ecclesiologico emerso nel corso dei secoli XVII e XVIII. Se la questione del breve *Tam multa* ha permesso di mettere in luce le riflessioni ecclesiologiche che caratterizzavano la fase storica qui presa in considerazione, la congregazione particolare, chiamata a giudicare sulle facoltà da concedersi ai vescovi francesi, permette di riflettere in generale sulle relazioni Stato-Chiesa nell'età napoleonica. Alcuni elementi sono per la verità già emersi nel citato discorso di Napoleone al clero milanese e il concordato (o convenzione) del 1801.

Rispetto però al 1801 il biennio 1808-1809, in cui la congregazione particolare operò, la situazione era profondamente mutata e, in generale, le relazioni tra Papato e Napoleone si erano inasprite. Questo fu determinato da diversi fattori, come l'emanazione del codice napoleonico (che interveniva in alcuni punti considerati di giurisprudenza mista, come la questione matrimoniale)²³², e da un generale clima di risentimento serpeggiante in Curia per la sensazione di essere stati molto (troppo?) condiscendenti con l'Imperatore senza avere ottenuto molto in termini politici²³³.

La relazione però fu completamente compromessa dalle pretese napoleoniche sulla temporalità papale. Quando il pontefice decise di non aderire al blocco continentale promosso dal corso, questi reagì occupando alcuni territori dello stato pontificio, prima di penetrare in Roma (2 febbraio 1808). A testimonianza di questo innalzamento dei toni, si possono citare alcuni brani interessanti, che dimostrano una vera e propria dialettica nella contrapposizione, anche ideologica, tra le due forze. Ad esempio, dopo la lettera di protesta inviata da Pio VII per l'occupazione francese del porto di Ancona (novembre 1805)²³⁴, Napoleone rispose da Monaco di Baviera il 7 gennaio 1806 affermando che lui si era sempre considerato «il protettore della Santa Sede» e come tale aveva occupato Ancona per «proteggerla con la spada», come «figlio maggiore della Chiesa»²³⁵. Queste affermazioni erano poi meglio chiarite in un messaggio inviato contemporaneamente al card. Fesch, rappresentante francese presso la Santa Sede:

²³² G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna, 1976, p. 509 e più in generale J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989 e A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna, 1993 (Milano, 1941)¹.

²³³ Ad esempio prima dell'Incoronazione di Napoleone, il pontefice saggì il parere d'importanti uomini di Curia sulla possibilità o meno di presenziare all'incoronazione. In questi testi, accanto ai giudizi di merito, emergono molte riflessioni di critica dell'azione politica napoleonica e di reclamo dello scarso rispetto per il Papato e per le sue prerogative. Su questi temi: J.M. Ticchi, *Les manifestations de la dévotion au pape au cours du voyage de Pie VII à Paris, 1804 – 1805*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 93 (2007), pp. 429-460. Id, *Le voyage de Pie VII à Paris pour le sacre de Napoléon (1804-1805). Religion politique et diplomatie*, Paris, 2013 (rinvio a questi due scritti per un ulteriore approfondimento bibliografico). cfr. ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, fasc.li 7 e 11.

²³⁴ L'occupazione di Ancona costituisce uno spartiacque nelle relazioni tra Papato e Impero Napoleonico T. Lentz, *Nouvelle histoire du Premier Empire*. t. I, Paris, 2002, pp. 354-355.

²³⁵ *Archives historiques et politiques*, F. Schoell (éd.), t. II, Paris, 1819, pp. 6-8.

pour le Pape, je suis Charlemagne, parce que, comme Charlemagne, je réunis la couronne de France à celle des Lombards, et que mon empire confine avec l'Orient. J'entends donc que l'on règle avec moi sa conduite sur ce point de vue. Je ne changerai rien aux apparences si l'on se conduit bien; autrement je réduirai le Pape à être évêque de Rome²³⁶.

Napoleone riaffermò questo concetto il 13 febbraio di quello stesso anno:

Toute l'Italie sera soumise sous ma loi. Je ne toucherai en rien l'indépendance de l'Église; [...] mais nos conditions doivent être, que V.S. aura pour moi dans le temporel, les mêmes égards que je lui porte dans le spirituel, [...]. V.S. est souverain de Rome, mais j'en suis l'empereur. Mes ennemis doivent être les siens²³⁷.

A nulla valsero i reclami del pontefice e della curia, come ad esempio quanto scrisse il pontefice il 21 marzo 1806

Vostra Maestà stabilisce per principio che Ella è imperatore di Roma. Noi rispondiamo con apostolica franchezza che il Sommo Pontefice, divenuto da tanti secoli, quanti non ne vanta alcun regnante, anche sovrano di Roma, non riconosce e non ha mai riconosciuto nei suoi Stati altra podestà superiore alla Sua; che nessun Imperatore ha alcun diritto sopra Roma; che V.M. è immensamente grande ma è però eletto, coronato, consacrato, conosciuto Imperatore dei Francesi e non Imperatore di Roma; che l'Imperatore di Roma non esiste e né può esistere senza spogliare dell'assoluto dominio ed impero che esercita in Roma il solo Pontefice; che esiste solo un Imperatore dei Romani, ma che questo titolo, riconosciuto da tutta l'Europa e da V.M. nell'Imperatore d'Alemagna, non può competere contemporaneamente a due sovrani; che questo stesso non è che un titolo di dignità e d'onore, il quale in niente diminuisce l'indipendenza reale od apparente della Santa Sede; che infine questa dignità imperiale non ha avuto mai alcun rapporto con la qualità ed estensione dei domini, ma è sempre fino dalla sua origine stata preceduta da un'elezione²³⁸:

Lo scambio epistolare avvenuto tra il papa, Napoleone e il cardinal Fesch è estremamente interessante per molte ragioni. Innanzitutto dà idea delle coordinate propagandistiche entro le quali si muoveva la polemica sulla temporalità pontificia. In secondo luogo si percepisce come effettivamente il richiamo a Carlo Magno (o Costantino) esprimesse il progetto politico ed imperiale napoleonico, dove la Chiesa appariva sempre più non una struttura alternativa a quella

²³⁶ N. Bonaparte, *Correspondance de Napoléon I^{er}*, t. 11, cit., p. 644.

²³⁷ *Archives historiques et politiques*, cit., pp. 21-24.

²³⁸ Artaud de Montor, *Storia di Pio VII*, t. I, Milano, 1841, pp. 252-253

dello Stato, indipendente da esso e dai suoi governanti, ma piuttosto come uno strumento per consolidare il prestigio personale dell'imperatore. Se infatti da una parte la politica napoleonica può essere considerata in continuità con il giuseppinismo e le politiche giurisdizionaliste del Settecento²³⁹, dall'altra è innegabile la sua specificità, con la religione che non è più un elemento "statale" e governativo, ma diviene un elemento "personale", totalmente legato all'azione dell'Imperatore, al suo potere, al suo carisma²⁴⁰.

Riflettendo su questi temi, Roberto Regoli si richiama al concetto di "competentismo statale"²⁴¹, per il quale lo Stato

interviene non solo negli aspetti esterni della vita della Chiesa, ma anche in quelli più interni (dottrina, costumi, disciplina, relazioni con la Santa Sede...). Il problema è l'affermazione di fatto e di principio che lo Stato è competente in materia ecclesiastica. La Chiesa è considerata all'interno dell'apparato organizzativo statale. D'Altronde, Bonaparte a suo tempo volle trattare con il papa e non con i vescovi, perché considerava quest'ultimi dei sudditi. Gli articoli organici rientrano in questa logica di sudditanza e non solo di necessaria legiferazione statale²⁴².

Gli articoli organici erano stati oggetto di una profonda critica da parte della Santa Sede²⁴³, la quale contestava due punti. Innanzitutto criticava l'approvazione della convenzione insieme ad un altro *corpus* di norme che non erano state oggetto della trattativa, ma che lo sembravano²⁴⁴. Una seconda critica, quella che aveva un peso maggiore nei ragionamenti della Curia, riguardava l'azione di controllo poliziesco degli Articoli Organici, i quali avrebbero regolato la pratica religiosa dei fedeli «prescindendo da ogni accordo con il Pontefice, la dottrina, i costumi, la disciplina del clero, i diritti e i doveri dei vescovi, nonché le relazioni con la Santa Sede»²⁴⁵. Per

²³⁹ C. Langlois, *Religion et politique dans la France napoléonienne: un essai de réévaluation*, in *Christianisme et pouvoirs politiques de Napoléon à Adenauer*, Lille, 1974, p. 178.

²⁴⁰ J.-O. Boudon, *Napoléon et les cultes*, cit., p. 69. (cfr *infra* p. 199).

²⁴¹ D. Arru, *Alcune notazioni nel bicentenario degli articoli organici annessi al concordato napoleonico*, in *Clio*, 39 (2003), pp. 375-387, cit., p. 381.

²⁴² R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 331.

²⁴³ Sulla ricezione degli articoli organici rinvio a: M. Gorino, *I concordati di Napoleone*, Rieti, 1930, F. Manzoli, *Osservazioni sulla politica ecclesiastica di Napoleone (Note in margine al Concordato Napoleonico)*, Milano, 1979 e B. Plongeron, *Des résistances religieuses à Napoléon*, cit., pp. 202-215. Gli articoli Organici sono parte integrante della legge del 18 germinale 1801, norma che si componeva di tre parti. La Convenzione (o Concordato), i 17 articoli relativi all'organizzazione del culto cattolico e i 44 relativi al culto protestante. Come evidenzia Daniele Arru, questa composizione, che comprendeva elementi così differenti in un'unica legge, era stata elaborata a fini politici, per vincere la resistenza del Tribunato e del Corpo legislativo, dove Napoleone sapeva essere presenti uomini ed intellettuali contrari alla Convenzione con la Santa Sede (A. Boulay de la Meurthe, *Histoire du rétablissement du culte en France (1802-1805)*, 1925, pp. V-VI) considerata come un passo indietro rispetto alle conquiste politiche e giuridiche della Rivoluzione.

²⁴⁴ Questa critica appariva abbastanza difficile da sostenere poiché nella convenzione medesima è stabilito il principio che lo Stato avrebbe poi fatto approvare delle norme per la «*police des cultes*»

²⁴⁵ R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 381.

comprendere meglio questo confronto posso far riferimento al discorso per sostenere l'approvazione del Concordato tenuto da Portalis di fronte al Corpo legislativo il 5 aprile 1802. Questo discorso è estremamente interessante perché da una parte sintetizza le ragioni napoleoniche per le quali si è firmata la Convenzione e dall'altra presenta i fondamenti giuspolitici dell'azione napoleonica (o dell'*entourage* di Napoleone) sulle questioni religiose. Sostiene il futuro ministro per il culto:

on ne doit jamais confondre la religion avec l'État [...] Lorsqu'en examinant les bornes naturelles du ministère ecclésiastique on attribue exclusivement à la puissance publique la disposition des choses temporelles, en réservant aux pasteurs les matières spirituelles, on n'entend pas sans doute laisser comme vacant entre ces limites le vaste territoire des matières qui ont à la fois des rapports et avec la religion et avec la police de l'État, et qui sont appelées mixtes par les jurisconsultes; [...] C'est la raison d'état qui dans ce moment commandait plus que jamais les mesures qui ont été concertées pour placer non l'État dans l'Église, mais l'Église dans l'État; pour faire reconnaître dans le gouvernement le droit essentiel de nommer les ministres du culte, et de s'assurer ainsi de leur fidélité et de leur soumission aux lois de la patrie²⁴⁶.

Sono parole che non hanno bisogno di ulteriori commenti: la necessità di non confondere la Religione con lo Stato, la necessità di legiferare nelle questioni religiose riguardanti le materie miste e le temporalità, la necessità d'inserire la Religione nello Stato e non viceversa²⁴⁷, sono elementi che ben differenziano e definiscono il programma giuspolitico napoleonico nelle materie religiose.

La conseguenza principale dell'affermazione del diritto dello Stato d'intervenire nelle questioni temporali e miste, è non solo la distinzione –già ribadita– tra temporale e spirituale, ma un richiamo tradizionale ai quattro articoli del 1682²⁴⁸, «un hommage éclatant à l'indépendance de la puissance publique et au droit universel des nations»²⁴⁹, ed un riferimento costante contro «les excès» del sistema filopapale perché

²⁴⁶ G. Lallement, *Choix d'opinions, rapports et discours prononcés à la Tribune nationale*, t. XVIII, Paris, 1822, pp. 19-21.

²⁴⁷ B. Plongeron, *Des résistances religieuses à Napoléon*, cit., p. 125: «La déclaration des Quatre Articles Organiques de 1682, [...] professait que l'Église est dans l'État».

²⁴⁸ Sul legame tra questi articoli gallicani e la politica napoleonica rinvio a: A. Milet, *Le rejet des quatre propositions de 1682 dans les séminaires belges sous le Consulat et l'Empire (1801-1814)*, 91 (1996), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, pp. 113-135 e Id., *Deux discours de Napoléon au clergé belge (mai 1810)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 89 (1994) pp. 419-427. Nell'articolo è citato un libello anonimo nel quale si denunciava il contenuto dottrinale giansenista della politica napoleonica d'intervento negli affari ecclesiastici: *Jansenismus philosophico-politicus delarvatus*, s.l., 1802.

²⁴⁹ G. Lallement, *Choix d'opinions*, cit., p. 20.

le pouvoir des clefs est limité aux choses purement spirituelles; que ce pouvoir est plutôt un simple ministère qu'une juridiction proprement dite; et que si le mot juridiction, inconnu dans les premiers siècles, a été consacré par l'usage, c'est sous la condition qu'on ne veuille pas convertir le devoir d'employer les moyens de persuasion en faculté de contraindre, et le ministère en domination²⁵⁰.

Il discorso di Portalis da una parte conferma quanto scritto precedentemente sul ruolo del cattolicesimo nella politica napoleonica e sul «competentismo statale». Dall'altra, però, permette di porre un'interessante relazione tra questa concezione giuridica, il ruolo dell'episcopato e la disciplina ecclesiastica. I vescovi francesi sono infatti considerati sudditi, soggetti alla legislazione napoleonica. Nello stesso tempo svolgono una funzione sociale specifica che li rende, secondo una definizione già presentata, dei «prefetti in violetto», operanti in un'istituzione –concepita nella sua dimensione disciplinare e morale–, per il mantenimento dell'ordine sociale²⁵¹. Il vescovo-suddito è, così, un ganglio, uno snodo tra il «centro di governo» e le realtà locali, potendo agire tramite i vertici della Chiesa locale, sia per influenzare propagandisticamente l'opinione dei sudditi, sia per caratterizzare (attraverso il controllo della disciplina ecclesiastica) l'esistenza delle popolazioni cattoliche dell'Impero.

Si comprende allora il problema affrontato dalla congregazione sulle facoltà dei vescovi. Se le facoltà fossero state troppo ampie, si poteva giungere ad una separazione *de facto*, in cui l'autorità pontificia sarebbe stata riconosciuta nominalmente ma non avrebbe avuto più alcun effettivo e reale controllo sulla Chiesa di Francia, dove all'opposto avrebbe governato la potestà temporale. La discussione quindi travalica il confine “spirituale” per confrontarsi su un piano che era nel contempo ecclesiologico e politico: se si voleva dunque parlare di gallicanesimo, si doveva riconoscere che non ci si poteva più riferire al «gallicanesimo ecclesiastico», oramai tramontato, ma

²⁵⁰ Ivi p. 21.

²⁵¹ Arru scrive di un «controllo verso il basso (la massa dei fedeli) e-insieme- di un sostegno verso l'altro», D. Arru, *Alcune notazioni*, cit. p. 381. Per comprendere questa centralità è utile rifarsi alla definizione proposta da Louis Bergeron e Guy Chaussinand-Nogaret, i quali hanno sottolineato che l'obiettivo di Napoleone era quello di fondare il proprio regime su dei «masses de granit» (L. Bergeron G. Chaussinand Nogaret, *Les «masses de granit». Cent mille notables du Premier Empire*, Paris, 1979) e S. Blenner, *L'Évêque face au préfet ou les enjeux de la représentation épiscopale dans les premières années du Concordat en France*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 89 (2003), pp. 45-67. La ricostruzione di un'élite religiosa infatti si doveva inevitabilmente confrontare con un modello classico della cultura francese d'antico regime, quello del clero come primo ordine della società: B. Plonger, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle*, Paris, 1986 e J.-O. Boudon, *Les élites religieuses à l'époque de Napoléon*, Paris, 2002, pp. 9-10.

a un gallicanesimo «imperiale»²⁵², posto a sostegno dell'intervento massiccio dell'autorità politica, che aveva compiuto un salto di qualità nel processo di razionalizzazione delle competenze.

Naturalmente tutto questo non poteva essere accettato dall'ecclesiologia filoromana e filopapale, che interpretava il «competentismo statale» come un depauperamento delle prerogative pontificie. Per comprendere quale fosse la posizione pontificia, bisogna rifarsi ancora una volta all'opera di Alfonso Muzzarelli e a diversi opuscoli da lui scritti, inseriti nel volume *Il buon uso della logica in materia di Religione*. L'opuscolo in cui meglio di altri viene affrontato il problema delle relazioni tra le due potestà è quello relativo all'ecclesiastica disciplina²⁵³. Questa viene definita come «una regola pratica, ed esterna intimata dalla Chiesa per mantenere i Cristiani nella lor Fede, e per condurli più agevolmente all'eterna felicità»²⁵⁴. Dunque la disciplina ecclesiastica, pur avendo una dimensione «pratica», «morale», «esteriore» era connessa senza alcuna esitazione alla dimensione teologico-dogmatica ed aveva un fine universale: la salvezza dell'anima dei fedeli. Nel prosieguo dell'opera l'autore evidenziava che sebbene tradizionalmente siano stati associati ad essa quattro ambiti specifici (il culto, «la polizia e la correzione del clero», la divisione delle diocesi e le questioni relative ai beni ecclesiastici), egli riteneva opportuno identificare un ulteriore elemento: «la regola de' costumi in ordine a Dio, al prossimo, e a noi stessi»²⁵⁵. Questa aggiunta è di capitale importanza perché Muzzarelli ampliava di moltissimo il concetto di disciplina ecclesiastica, attribuendo ad essa il controllo – e la direzione – dell'intera esistenza dell'uomo. A garanzia di questo, nel prosieguo della sua trattazione, egli afferma che da tali principi si potevano ricavare tre proposizioni:

primo, che l'Ecclesiastica Disciplina è più importante di quel che si pensa; secondo ch'ella è più variabile di quel che si dice; terzo ch'ella è più soggetta all'ecclesiastica Podestà di quel che si giudica²⁵⁶.

Particolarmente interessante risultano essere la prima e la terza proposizione²⁵⁷. L'ultimo importante teologo dell'ecclesiologia filoromana del Settecento, riconoscendo che la disciplina ecclesiastica era più importante di quel che sembrava e soggetta assolutamente alla potestà ecclesiastica, rivelava tutta la tensione che si sprigiona in Curia contro le ingerenze del

²⁵² B. Plongeron, *Des Résistances religieuses à Napoléon*, cit., p. 269. Cfr. Rémy Hème de Lacotte, *Seconde mort ou résurrection de l'Église gallicane*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 97 (2011), pp. 291-313 (l'articolo si interroga sulla Chiesa di Francia a partire dal 1817, ma ci sono spunti interessanti anche per il periodo precedente).

²⁵³ A. Muzzarelli, *Disciplina ecclesiastica*, in id, *Il Buon uso della Logica in Materia di Religione*, vol. II., cit., pp. 3-65.

²⁵⁴ Ivi p. 4.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Sulla seconda non mi dilungo ulteriormente, avendone già ampiamente trattato *infra* pp. 122-148.

«competentismo statale» napoleonico: ogni ingerenza in questo ambito significava disconoscere la potestà ecclesiastica e il suo vertice, il pontefice, mettendo in discussione l'intero sistema gerarchico cattolico, non soltanto dal punto di vista morale, ma anche da quello dogmatico-ecclesiologico. Ogni azione dello Stato diveniva, nella sostanza, un atto contro l'unità della Chiesa o, addirittura, un atto lesivo dell'esistenza della Chiesa stessa²⁵⁸.

Nel disciplinamento ecclesiastico non è possibile distinguere tra una potestà interna (spirituale) e una esterna (temporale): se infatti i fini della disciplina ecclesiastica sono diretti «all'interno dello spirito», questi medesimi «[non] possono praticarsi, o intimarsi e comandarsi senza un qualche mezzo esterno»²⁵⁹. Concedere alla potestà ecclesiastica la possibilità di regolamentare sul «fine spirituale», senza attribuire ad essa il controllo dei mezzi, sarebbe di conseguenza assurdo, perché implicherebbe l'impossibilità del papato, della Curia e dell'episcopato (Muzzarelli scrive sempre Chiesa), di agire per il bene dei fedeli.

Cristallina è anche la conclusione: se la disciplina ecclesiastica –il cui campo di azione si estende a tutti gli ambiti dell'esistenza dell'Uomo–, deve possedere il controllo dei mezzi per il raggiungimento della salvezza delle anime, la potestà temporale –ordinata da Dio al buon ordine civile dei popoli–

deve uniformarsi ad essa in quanto le è possibile: deve promuovere la pratica e l'esecuzione, può prescindere da lei senza opporsi a lei, ma non può stabilire una legge sovvertente i suoi diritti, e contraddittoria a' suoi decreti²⁶⁰.

Tali temi sono affrontati in altro libello, presentato sottoforma di dialogo tra Muzzarelli e un non precisato Abate di posizioni giurisdizionaliste. Alla provocazione del giurisdizionalista per il quale «la Chiesa è nello Stato, e non lo Stato è nella Chiesa, dunque la Chiesa non può dominare allo Stato, ma si bene lo Stato comandare alla Chiesa»²⁶¹, egli risponde seccamente che è la carne che deve essere sottomessa allo spirito e non viceversa. Lo Stato comprende per l'ex gesuita tre cose «il suolo [...], i cittadini [...] e il Principe o Magistrati destinati al governo dei cittadini»²⁶², mentre all'opposto la Chiesa «è un'adunanza di Fedeli che professano la stessa Fede, e la stessa Legge sotto un Capo visibile, che è il Romano Pontefice»²⁶³. Da ciò consegue che per Muzarelli la

²⁵⁸ E. Verzella, «Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli», Firenze, 1998, p. 140 evidenzia come «proprio sul concetto di “disciplina” sovente qualificata con l'aggettivo “esteriore”, si sviluppò la polemica, poiché non c'era affatto chiarezza su cosa si intendesse con tale termine»

²⁵⁹ Ivi p. 20.

²⁶⁰ Ivi p. 37.

²⁶¹ A. Muzzarelli, *Scomunica*, in *Il Buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. III, pp. 3-45, cit., p. 15.

²⁶² Ivi p. 16.

²⁶³ *Ibidem*.

Chiesa è solo territorialmente nello Stato, per il resto, soprattutto per «dignità e tempo», è anteriore ad esso, ed i monarchi sono obbligati «a ricevere ne' loro stati la religione cattolica»²⁶⁴. Dunque nella visione ecclesiologica filoromana la potestà temporale non soltanto non aveva una competenza negli affari ecclesiastici e nelle questioni di disciplina ma doveva mettersi al servizio del Cattolicesimo, favorendone la diffusione più ampia possibile, perché è Dio stesso a obbligare «tutti i monarchi a ricevere ne' loro stati la religione cattolica [...] quella che Iddio stesso comanda».

In una riflessione conservata nell'Archivio Segreto Vaticano proposta da Fontana prima della partenza del pontefice per l'incoronazione di Napoleone del 1804, sono indicati alcuni punti che permettono un chiarimento di quanto fin qui affermato. Il barnabita sottolinea che precedentemente era vero che il cattolicesimo in Francia era la religione delle persone al governo, ma non la religione del Governo medesimo, o dello Stato²⁶⁵. L'incoronazione modifica però la situazione, in quanto il Cattolicesimo «s'assiede al fianco di quell'Eroe straordinario a cui quello dee non il suo risorgimento solamente ma eziandio il suo ingrandimento»²⁶⁶. Ne conseguiva la necessità –per Fontana– di modificare il Concordato. In particolare il barnabita si rifaceva alla seconda parte del 1° articolo, che stabiliva la pubblicità del culto cattolico «en se conformant aux règlements de Police que le Gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique»²⁶⁷ (che era la base giuridica a partire dalla quale erano stati emanati gli *Articoli organici* insieme alla Convenzione). Secondo Fontana, questo articolo era contrario alla potestà pontificia perché

depositario, com'è il Papa, e non arbitro, de' Sagri doveri della Sede Apostolica e degli essenziali interessi della Chiesa di G.C. non avrebbe egli stesso potuto assoggettare ad alcuna potestà, o legislazione umana alcuno di quegli oggetti che costituiscono la Religione divina, della quale egli è capo visibile [...] [la potestà ecclesiastica] sempre conforme a se stessa e inalterabile né suoi domini fermamente crede e professa che i suoi Ministri sono posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio e che al Suo Capo furono immediatamente date da Dio le Chiavi, insegne del Supremo potere e siccome posto l'obbligo così concesso pieno diritto di pascere cioè di governare in qualità di pastore universale, quali agnelli e pecore tutt'i Fedeli indistintamente e i Pastori²⁶⁸

²⁶⁴ Ivi p. 20.

²⁶⁵ *Convention entre le Gouvernement François et le pape Pie VII*, vol. I, Londres, 1802, p. 26: «le Catholicisme est en France dans le moment actuel, la religion des membres du Gouvernement, et non celle du Gouvernement même. Il est la religion de la majorité du peuple français; et non celle de l'État». Su questi aspetti contenutistici: J.-B. Jeangéne Vilmer, *Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 102 (2007), pp. 124-153, cit., pp. 131-133.

²⁶⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, fasci. 12, [1]-[2].

²⁶⁷ *Convention entre le Gouvernement François et le pape Pie VII*, cit., p. 41.

²⁶⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, fasci. 12, [1]-[2].

Dunque nella riflessione della teologia romana gli elementi ecclesiologici si uniscono a quelli giuspolitici, che hanno come primo fondamento le dottrine bellarminiane, in particolare quelle espresse nell'opera *Chronologiae brevis*. Attraverso la piena identificazione della «storia della Chiesa con quella del papato», il pontefice «capo, governatore, capitano e pastore» della Chiesa, diveniva custode della *pax* e della *serenitas*. Con Bellarmino ci si muoveva, dunque, nell'ambito del romanesimo ierocratico, in cui il potere politico poteva governare solo per mezzo della *potestas indirecta*²⁶⁹, da cui si generava per il sovrano un solo e specifico compito, quello di proteggere la Chiesa e i suoi fedeli, combattendo contro eretici ed infedeli. La visione della storia del Bellarmino risultava essere teleologicamente e teologicamente orientata; l'uomo doveva rispondere ad una vocazione che lo portava, come individuo, al pieno inserimento nel disegno divino ed alla sottomissione della sua volontà a quella di Dio. L'obbedienza di fede diveniva così un'obbedienza alla volontà papale. Dunque attraverso la tradizione bellarminiana, giungeva all'ecclesiologia romana una visione della storia che poneva al centro della *Societas Christiana*, il Pontefice che, fondando la propria assoluta *potestas* sulla volontà divina, poteva legiferare sia nell'ambito spirituale sia in quello temporale con piena autorità, dovendosi aspettare, in contraccambio, l'obbedienza dei fedeli²⁷⁰.

Se si confrontano –anche per semplice giustapposizione– la posizione della scuola ecclesiologica romana con quella di Portalis si coglie immediatamente la sostanziale incomunicabilità tra il «competentismo statale» francese e la posizione *intransigente* curiale. Tale incomunicabilità, che in germe è già presente con l'emanazione della legge dell'8 aprile 1802, emerge in tutta la sua forza con l'inasprirsi dei toni tra curialisti e napoleonici.

Da una parte la religione è sempre più considerata come un fattore personale, in cui lo Stato può e deve intervenire per regolare tutti quegli aspetti che in qualche modo possono interessare la collettività. Dall'altra vi è la posizione dei consultori, che si rifanno alle posizioni della scuola ecclesiologica romana e al fondamento bellarminiano. Vedendo nella figura del pontefice e nel suo magistero il centro –e il cuore– della *societas christiana*, questi cercano con tutte le forze di riaffermare la subordinazione del temporale allo spirituale e promuovono conseguentemente un'ecclesiologia volta ad esaltare il ruolo del papato nei confronti dell'autorità vescovile (sostenuta invece con forza dal potere napoleonico)²⁷¹. Fontana, seppure su posizioni più moderate, partecipa a questi dibattiti sostenendo generalmente la posizione muzzarelliana e parteggiando sempre per la

²⁶⁹ Su tali temi rinvio soltanto a: C. Napolitano, *La concezione della storia di Roberto Bellarmino*, in *Bellarmino e la Controriforma*, R. De Maio A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane (a cura di), Sora, 1990, pp. 251-275.

²⁷⁰ La riflessione potrebbe essere molto più ampia. Rinvio soltanto a: S. De Franceschi, *Le pouvoir indirect du Pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-*infaillibiliste* et *infaillibiliste**, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 88 (2002), pp.103-149.

²⁷¹ H.J. Pottmeyer, *Ultramontanismo e ecclesiologia*, cit., pp. 529-547.

potestà pontificia. Rispetto però a Muzzarelli egli appare più conscio della situazione politica internazionale e non approva una chiusura totale alla contemporaneità che egli ritiene sterile e gravida di conseguenze negative. Questo atteggiamento ricorda molto quanto poi sarà operato dall'*Intransigenza*, sempre pronta ad instaurare un dialogo dinamico, con la modernità, riaffermando, la dottrina, il dogma, la disciplina ecclesiastica e il ruolo –e le prerogative– pontificie.

Potrebbe però sorgere un dubbio. Scrivendo della *Convenzione* e del breve *Tam multa*, si è affermato che Napoleone compì una svolta, rinunciando al tradizionale gallicanesimo e sostenendo nei fatti le posizioni filoromane. Questo però sembra contrario a quanto accadde successivamente, quando con gli *Articoli organici* e con l'inasprirsi dello scontro con il papato, le massime e le libertà gallicane tornarono ad essere un patrimonio condiviso e sostenuto con forza dall'autorità politica. Napoleone stesso, dopo l'incoronazione imperiale, con l'introduzione di un nuovo santo (san Napoleone, festeggiato il 15 agosto, giorno della nascita del corso) e di un nuovo catechismo, sembrava quasi voler ritornare ad un puro cesaropapismo riproponendosi come *episcopus ab externo* ed implementando ulteriormente il controllo sul cattolicesimo²⁷². Si pone così il problema se effettivamente la politica napoleonica, in prospettiva, abbia favorito il papato o se si possa piuttosto classificarla come «gallicanesimo». A tale questione non si può dare una risposta univoca. Le contraddizioni insite nell'Imperatore –tutto teso a salvaguardare le conquiste della rivoluzione, e a restaurare il culto cattolico per la sua funzione sociale e politica–, la sua visione del rapporto tra religione e potere –in cui si cerca di trovare un equilibrio tra l'utile per sé, o per lo Stato, e l'inevitabile fascinazione che il cattolicesimo offriva²⁷³– e le alternanti relazioni con Pio VII che si dispiegano per un quindicennio, fanno sì che non si possano dare risposte univoche e immediate. Sicuramente vi sono dei dati, che la storiografia ha evidenziato con forza: l'effettivo affermarsi dell'autorità pontificia e il progressivo diffondersi delle idee filoromane sono un dato incontrovertibile. Altrettanto vero è, come sostiene Roberto Regoli, che «il gallicanesimo ecclesiastico è morto», sotto le spinte del nuovo concetto delle relazioni tra Stato e Religione. Eppure è altrettanto vero che alcuni elementi del pensiero gallicano permangono e costituiscono un elemento di giustificazione della politica imperiale. Ecco allora una possibile chiave di lettura. La storiografia ha infatti definito che nell'età napoleonica si è affermato un «gallicanesimo imperiale»,

²⁷² Non importa se Napoleone lo facesse per mera opportunità politica (cioè per accrescere ulteriormente il controllo sulla popolazione sfruttando la religione) o per convinzione profonda, qui sono prese in considerazione le effettive conseguenze degli atti di politica ecclesiastica.

²⁷³ Fattore che emergerà con più forza quando Napoleone cercherà di creare una nuova dinastia cattolica sullo stampo di quella dei Carolingi, dei Capetingi dei Valois e dei Borbone. Ma questo *in nuce* era già presente nella Convenzione, emanata non a caso il 18 aprile 1802, giorno di Pasqua, salutata da un *Te Deum* e dalla pubblicazione di un'opera che avrebbe avuto un'incredibile risonanza negli anni seguenti la *Genie du Christianisme* di Chateaubriand (A. Duval-Stalla, *François-René de Chateaubriand - Napoléon Bonaparte: une histoire, deux gloires*, Paris, 2015). Cfr. T. Lentz, *La proclamation du Concordat à Notre-Dame le 18 avril 1802*, in *Le Concordat et le retour de la paix religieuse*, cit., pp. 95-112.

in cui al gallicanesimo moderato (purificato degli elementi più spinti, richeristi o episcopalisti), si collega un nuovo posizionamento teologico-politico, volto a giustificare la possibilità dello Stato di legiferare anche in ambito religioso, laddove questo operi in ambiti considerati come facenti parte della «pubblica polizia».

Nello stesso tempo in questo capitolo si comincia a penetrare nella realtà curiale, facendo emergere le diverse sensibilità e le differenti opinioni intorno a una questione concreta, quella delle facoltà da concedersi ai vescovi di Francia, per trovare una soluzione di sintesi tra dottrina e necessità pratica. Dalla tensione presente in questa polarità e dalle reazioni determinate dall'incalzare delle decisioni napoleoniche –che mettono in difficoltà l'apparato decisionale papale–, si possono ricavare degli elementi per tentare di approfondire il sistema curiale dell'epoca. Queste riflessioni trovano una riconferma anche nel capitolo seguente, dove è analizzata l'attività di un'altra congregazione curiale, quella legata alla valutazione del *Catechismo Imperiale* napoleonico (1806).

CAPITOLO IV

Il Catechismo Imperiale del 1806

Il principale oggetto di studio di questo capitolo è il catechismo imperiale napoleonico. Indagando sull'attività della congregazione particolare creata per la sua valutazione, ci si accorge come la comprensione delle grandi questioni ecclesiologiche lì sollevate dai consultori richieda un'analisi di medio (o lungo) periodo sulla storia della catechetica in Francia e nella Penisola italiana, dedicata a cogliere le varie tappe della catechetica stessa sia dal punto di vista della redazione dei catechismi, sia dei dibattiti intellettuali ad essi associati. Pertanto, al di là delle singole specificità, si cercherà di presentare con continuità i giudizi che nella Curia romana si avevano dei differenti catechismi, per poi studiare concretamente l'attività dei consultori, applicando ancora una volta il trinomio Curia-uomo-ecclesiologia per analizzare le diatribe di natura ecclesiologica interne alla congregazione sull'autorità papale e sul rapporto tra la potestà spirituale e quella temporale.

Comprendere il catechismo imperiale: una storia complessa

Il fenomeno catechetico è uno degli aspetti più interessanti della storia della Chiesa, perché la sua forte connotazione pastorale lo pone al crocevia tra la storia ecclesiastica e quella socio-culturale¹. La storia della catechesi non è la storia di un semplice prodotto², ma l'analisi che considera il *catechismo* come l'incarnazione di una serie di stratificazioni di significato, alle quali bisogna prestare attenzione se non si vuole trasformare lo studio nel semplice riscontro meccanico delle caratteristiche intrinseche dell'opera. Il catechismo non è infatti un libro di semplice lettura, ma è lo strumento operativo della *catechesi*. L'insegnamento catechetico si configura come il commento, la ripetizione, la memorizzazione e l'azione di disciplinamento dei costumi condotta dal sacerdote-catechista e si associa ad un sapere, la *catechetica*, che ha la sua origine nell'età moderna³. Dire «catechismo» significa quindi fare riferimento a una tripartizione: il testo prodotto,

¹ P. Braidò, *Lineamenti di storia della Catechesi e dei catechismi. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)*, Torino, 1991, p. VII.

² B. Plongerón, *Qu'est-ce que produire un catéchisme?*, in *Aux origines du catéchisme en France*, P. Colin É. Germain J. Joncheray M. Venard (sous la direction de), Tournai, 1989, pp. 273-282, cit. a p. 282.

³ In *Storia della Chiesa*, vol. VII: *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, Milano, 1972, pp. 622-623 si evidenzia come «la catechetica [...] ebbe una fondazione scientificamente teologica solo per opera di Johann Joseph Augustin Gruber nel 1832». Tuttavia, dal punto di vista della prassi, fin dagli albori della catechesi moderna si posero dei problemi di ordine più squisitamente pedagogico, potendo così anticipare questa data e stabilire i primordi della catechetica con i catechismi stessi. Cfr. Graff, *Catéchisme*, in *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie catholique*, vol. IV, Paris, 1859, pp. 118-120; E. Mangenot, *Catéchisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1932, coll. 1896-1960 e C. Quinet, *Catéchismes spirituels*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. II, Paris, 1953, coll. 279-288. Per

l'azione dell'insegnamento e la scienza propedeutica alla produzione e all'insegnamento, intesa come sintesi tra le varie necessità teologiche (dottrinali, sacramentali, politiche e morali) e la pedagogia⁴. Questi tre elementi, teoricamente distinguibili, sono, nella concretezza, difficilmente scindibili perché si compenetrano l'un l'altro⁵.

Di conseguenza si può affermare che nel catechismo è presente una «dimensione vivente», e lo storico deve evitare due rischi metodologici, per comprenderla: il confondere «la *production avec l'histoire* du produit, c'est à dire l'analyse du contenu du catéchisme»⁶ e il non stabilire un forte legame dialettico nel rapporto «producteur/produit/récepteur»⁷. Soltanto se si evitano questi errori si può percepire come il testo catechetico sia un epifenomeno⁸; esso infatti testimonia un dibattito teologico⁹ che presenta le ragioni –siano esse religiose o meno– per le quali il catechismo viene prodotto, e tratteggia la realtà storica vissuta dai produttori e dai consumatori del catechismo¹⁰.

Il disciplinamento della società cristiana attraverso l'attività catechetica è un processo ormai ben identificato dalla storiografia, la quale ha individuato nel testo catechetico uno «strumento di capillare penetrazione, [...] per formare la mentalità dei fedeli»¹¹, e renderli fruitori passivi di modelli elaborati per loro da altri¹².

Più difficile è invece valutare i risultati effettivi della catechesi¹³, perché questa valutazione ripropone «il problema della dialettica fra il “prescritto” e il “vissuto” religioso»¹⁴ e riconosce che accanto ai diversi agenti della catechesi (parrocchie, scuole e missioni popolari) la maggioranza dei cristiani si formava «una propria dottrina appresa con gli occhi e con le orecchie e radicata nel

una storia generale della catechesi si può invece fare riferimento a P. M. Héazard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900.

⁴ R. Rémond, *Préface* a É. Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire*, Paris, 1972 pp. 9-11.

⁵ Molto spesso il testo scritto conteneva consigli pratici per la catechesi, che a sua volta si fondava su una visione catechetica o, viceversa, i testi di catechetica potevano essere considerati veri e propri catechismi.

⁶ Ivi, p. 273.

⁷ *Ibidem*.

⁸ R. Rémond, *Préface*, p. 11. L'autore evidenzia che il catechismo non è «un fait isolé: il s'en racine dans une foi collective, une pratique culturelle, une culture. D'une certaine façon, il est [...] l'expression ultime d'un temps et d'une société. Comme tous les condensés, il implique infiniment plus que ce qu'il exprime».

⁹ J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, Paris, 1967, p. 11.

¹⁰ G. Alberigo, *Nuove frontiere nella storia della Chiesa*, in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, 1979, p. 19: la storia della Chiesa (e del catechismo), come tutti i processi storici si fonda sul «riconoscimento dell'interpretazione dinamica dei vari aspetti della realtà».

¹¹ A. Agnoletto G. Bezzola G. Rumi G. Orlandi, *Presentazione*, in P. Vismara, *Il “Buon Cristiano”*, Firenze, 1984, pp. IX-X, cit. a p. IX. J. Bossy, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in *Le origini dell'Europa. Rivoluzione e continuità*, M. Rosa (a cura di), Bari, 1977, pp. 281-308, cit. p. 302 e R. Rémond, *Préface*, cit., p. 10.

¹² M. de Certeau, *Lire: braconnage et poétique des consommateurs*, in *Projet*, 124 (avril 1978) pp. 447-457. Il testo fu ripreso con alcune modifiche in Id, *École et cultures: déplacer les questions*, in *Pratiques et Théorie*, 13 (1979), pp. 29-44, e Id, *L'invention du quotidien*, Paris, 1980, pp. 279-296: «écrire c'est produire le texte. Lire, c'est le recevoir d'autrui sans y marquer sa place, sans le refaire. [...] dans ce mode, à la construction du texte social par des clercs, s'oppose sa réception par des fidèles qui devraient se contenter de reproduire les modèles élaborés par les manipulateurs de langage». Cfr. P. Vismara, *“Il buon cristiano”*, cit., p. 3: «il fedele deve limitarsi ad assorbire (succhiare, come un bambino) senza discussione alcuna i contenuti a lui presentati».

¹³ J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, cit., pp. 425-426.

¹⁴ F. Bolgiani, *Avvertenza*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, J. Delumeau (ed.), Torino, 1985, p. XIII.

proprio insieme magmatico di credenze»¹⁵ (vicine alla superstizione), e manifestate dalla partecipazione agli eventi e alle festività che scandivano la vita della comunità¹⁶.

Non si vuole qui riprendere la tematica della «religione popolare», ormai concettualmente superata¹⁷, quanto piuttosto riconoscere che nella religione cristiana, accanto alle credenze ortodosse, alle devozioni, alle pratiche di pietà, alle feste liturgiche, esisteva un *vissuto* implicito su cui il clero e i laici più formati dovevano intervenire con l'istruzione catechetica.

Infatti i fedeli che seguono gli insegnamenti del catechismo non sono un *blocco di marmo* da scalpellare, ma sono individui che hanno delle esigenze e che partecipano di un *humus* culturale comune, con cui l'elaboratore del catechismo si deve confrontare, se vuole adempiere efficacemente al proprio ruolo di formatore della mentalità¹⁸.

L'ampissima diffusione e l'immensa capacità di penetrazione nella popolazione, tanto da essere un *pane quotidiano* conosciuto anche dagli analfabeti, resero il catechismo di immenso interesse sia per la gerarchia ecclesiastica, sia per il potere politico, i quali, oltre agli aspetti dottrinali, ben comprendevano la possibilità di veicolare, attraverso le *dottrine*, altri elementi importanti per l'elaborazione di quel *senso comune* con cui i destinatari avrebbero poi interpretato la realtà e agito in essa.

A conclusione di questa parte metodologica è necessario evidenziare che, in relazione al tema principale di questo capitolo, si farà riferimento all'area francese e a quella italiana, perché la dottrina napoleonica è erede di un fenomeno storico complesso e stratificato che vide queste due realtà su percorsi diversi, ma strettamente correlati¹⁹. Non si ha intenzione, però, di considerare tutti

¹⁵ P. Stella, *Religiosità vissuta in Italia nell'800*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, cit., p. 767. Cfr. R. Rémond, *Préface*, cit. p. 10.

¹⁶ Questo riferimento alla dimensione comunitaria e alle specificità culturali territoriali risponde anche alla ormai consolidata tendenza della storiografia a superare l'impostazione «romanocentrica» e apologetica che, come evidenzia Giuseppe Alberigo, per molto tempo aveva dato spazio all'«ortodossia», al «conformismo», al «clericale» e all'«istituzionale», che avevano plasmato una storia della Chiesa con «un andamento a strappi e a sorprese [...] proprio perché il suo svolgersi non veniva colto nella dinamica della vita cristiana, ma nella statica delle istituzioni che di quella vita esprimevano solo alcune dimensioni» G. Alberigo, *Nuove frontiere della storia della Chiesa*, in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, 1979, pp. 7-30, cit. pp. 10-12.

¹⁷ La tematica della «religione popolare» ha influenzato enormemente la riflessione storiografica del Dopoguerra, ma oggi risulta essere superata concettualmente. Tuttavia gli scritti su tale questione rimangono molto utili per avere un quadro generale della società del tempo e di alcune dinamiche che caratterizzavano il cattolicesimo moderno. La produzione storiografica è molto ampia ed io indico soltanto, sia per una riflessione d'insieme che per i rimandi bibliografici: D. Zardin, *La "religione popolare": interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, in *Memorandum*, 1 (2001), pp. 41-60 e G. M. Viscardi, *Tra Europa e "Indie di Quaggiù"*, Roma, 2005.

¹⁸ P. Vismara, «*Il buon cristiano*», cit., p. 3: «in una società qual è quella dell'Europa del Sei-Settecento –in un “regime di civiltà cristiana” in cui il discorso religioso organizza il mondo– il catechismo modella la fede, la cultura, la mentalità, i comportamenti popolari». Inoltre molto spesso l'educazione catechetica costituiva il primo (e a volte unico) incontro dei giovani con la lettura e la scrittura: É. Germain, *Langages de la foi*, cit. p. 13. Sul tema della compenetrazione tra istruzione religiosa e scolare: J.-C. Margolin, *Catéchisme et instruction religieuse à travers quelques colloques scolaires du XVII^e siècle*, in *Aux origines du catéchisme*, cit., pp.120-143. Così in M. Catto, *Un Panopticon catechistico. L'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana a Roma in età moderna*, Roma, 2003, p. 7.

¹⁹ P. Stella, *I catechismi in Italia e in Francia nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità*, in *Il libro religioso in Italia*, M. Lupi (a cura di), Roma, 2008, pp. 93-114, cit. a p.93.

i catechismi dell'età moderna. Piuttosto saranno presentate quelle opere che possono avere avuto un'influenza sul catechismo imperiale o che testimoniano le caratteristiche di una data realtà storico-culturale inerente alla tematica principale di questo capitolo.

Cronologicamente si possono distinguere tre fasi. La prima corrisponde al XVII secolo francese, il *Grand Siècle*. Al contrario della Penisola italiana, dove già negli ultimi quattro decenni del Cinquecento la Curia tentò di sfruttare la propria influenza per sviluppare e uniformare l'insegnamento catechetico²⁰ secondo le indicazioni del Concilio²¹, in Francia solo alla fine delle guerre di religione si sviluppò un fermento religioso che si esprime anche con la proliferazione di opere catechetiche di varia natura²². Il secondo momento copre il XVIII secolo, ed è caratterizzato dalla «francesizzazione» della cultura catechetica italiana e dal diffondersi delle tendenze antibellarminiane. Infine si analizzeranno il Catechismo imperiale del 1806, i dibattiti seguiti alla sua promulgazione e l'attività della congregazione romana deputata alla sua valutazione, per dimostrare quanto la questione catechetica possa favorire la comprensione di una realtà storica e dei dibattiti teologico-politici che la caratterizzano.

Si è scelto il periodo compreso tra il XVII secolo e il 1814 per rispondere alle esigenze, identificate da Mario Rosa, di fornire un quadro cronologico adeguato e per privilegiare un periodo che Chaunu definisce «Révélateur»²³. Il 1806 chiude un processo: con il Concilio di Trento il Papato e la Curia cercano di favorire la diffusione di un unico catechismo, ma nella sostanza non riescono a imporre –e non possono– questa volontà di omogeneizzazione; al contrario con l'epoca napoleonica, erede delle grandi controversie giurisdizionali settecentesche, sarà il potere politico a dare compimento a questo processo, seppure contro il volere dell'autorità religiosa.

La catechesi francese tra XVII e XVIII secolo

Il XVII secolo: le Grand Siècle della catechesi

²⁰ G. De Rosa, *Organizzazione del territorio e vita religiosa nel Sud tra XVI e XIX secolo*, in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di Studi di Storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli, 1973, p. 17

²¹ Sull'applicazione successiva dei decreti tridentini e sulle difficoltà incontrate cito soltanto: H. Jedin, *La conclusione del Concilio di Trento*, Roma, 1964, pp. 135-136 e A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Torino, 2001. Non si ripercorre in questa sede il dibattito globale sul catechismo nelle sessioni conciliari. Rimando agli scritti: R. Donghi, «Credo la Santa Chiesa Cattolica». *Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano*, Roma, 1980, pp. 160-176. P. Paschini, *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione*, in *Lateranum*, 1923, pp. 7-55 e poi riportato in *Cinquecento Romano e Riforma Cattolica*, Roma, 1958, pp. 33-89. Sulla storia generale della composizione del *Catechismus ad Parochos* indico inoltre: L. Von Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, 21 voll., Paris, 1934-1961, vol. 15, pp. 342-351, A. Deroo, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1963, pp.192-193. Sull'importanza della catechesi per i padri conciliari: V. Bo, *Storia della Parrocchia*, vol. V: *La parrocchia tridentina*, Bologna, 2004, p. 27 e C. A. Tüchle H. Bouman J. Le Brun, *La riforma e la Controriforma*, in *Nuova storia della Chiesa*, vol. 3, Torino, 1970, pp. 204-205.

²² P. Stella, *I catechismi in Italia e in Francia*, cit., p.93

²³ P. Chaunu, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Paris, 1975, pp. 14-30.

La Penisola italiana e l'area francese nel XVII secolo, in ambito catechetico, seguirono due percorsi differenti²⁴. Sebbene anche in Francia, come in area italiana, il *Catechismus Romanus* e i testi di Bellarmino si diffusero rapidamente²⁵, nel *Grand Siècle* francese si assistette ad un vero e proprio «pullulare di catechismi destinati ai parroci, [...] ai maestri, ai predicatori»²⁶.

Nell'«Âge classique du catholicisme français»²⁷, tale proliferazione si associa innanzitutto all'«École française»²⁸, un percorso intellettuale e spirituale estremamente complesso, fondato sulle riflessioni di diversi teologi, mistici, religiosi²⁹ uniti dalla comune necessità di promuovere ed attuare quelle riforme che erano anelate dalla Chiesa francese³⁰, soprattutto nell'ambito della disciplina ecclesiastica³¹, nella direzione spirituale³², nella missionarietà³³.

²⁴ R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France Classique 1610-1715*, 2 voll., vol. 1, Paris, 1982, p. 9. Cfr. M. Venard, *Le catéchisme et l'École*, in *Histoire du Christianisme*, t. IX: *L'âge de Raison 1620-1750*, M. Venard (dir.), pp. 335-347. A p. 336: «En France, alors que la question du catéchisme figure très rarement dans les actes de visite de la période 1550-1610 elle est présente dans les quatre cinquièmes de ceux des années 1670-1730». Cfr. M.H. e M. Froeschlé-Chopard, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, Paris, 1986, pp.58 e pp. 200-201. S. De Franceschi, *La Crise théologico-politique du premier Âge baroque*, Rome, 2009.

²⁵ P. Paschini, *Cinquecento romano e riforma cattolica*, cit. pp. 86-87, É. Germain, *Langages de la foi*, cit., p. 46, J. R. Armogathe, *Les nouvelles exigences de l'Âge Classique*, in *Histoire générale du christianisme*, J. R. Armogathe Y. M. Hilaire (dir.), vol. II, Paris, 2010, pp. 428-437. Cfr. P. Stella, *I catechismi in Italia e in Francia*, cit., p. 95, dove si evidenzia che il *Catechismus ad Parochos* fu prescritto soprattutto dai vescovi della Francia meridionale e da quelli della dorsale cattolica. Da considerare inoltre: G. Bellinger, *Bibliographie des Catechismus Romanus ex decreto Tridentini ad Parochos 1566-1978*, Baden-Baden, 1983, per avere un quadro chiaro della diffusione e delle edizioni di questo catechismo.

²⁶ P. Stella, *I catechismi in Italia e in Francia*, cit., p. 97. In J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, cit., a p. 155 si evidenzia come le caratteristiche principali di questa immensa fioritura si possano leggere secondo tre coordinate: i destinatari (riscoperta dei «devoirs des pasteurs»), la specializzazione (città/campagna, adulti/bambini) e l'abbandono della controversia. Cfr. M. Venard, *Le catéchisme et l'école*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, J.M. Mayeur C. Pietri et A. Vauchez M. Venard M. (dir.), t. IX, Paris, 1997, pp. 335-347.

²⁷ É. Germain, *Langages de la foi*, cit. pp. 63-64. Cfr. J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, cit., p. 153.

²⁸ Con questo termine si indica una proposta interpretativa nata a cavallo dei secoli XIX e XX in Francia, che propone di costruire un percorso unitario della spiritualità francese del secolo XVII (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, Paris, rééd. 2006, p. 909). Questa interpretazione viene oggi criticata: secondo quanto afferma Yves Kumenacker, essa si situa nell'ambito delle «terminologies flottantes» e delle «fausses idées claires». Cfr. Y. Krumenacker, *L'École française de spiritualité*, Paris, 1999, p. 15. In verità le prime rimostranze sono indirettamente presenti già in L. Cognét, *Origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949 (poi riconfermata in *L'essor de la spiritualité moderne 1500-1650*, Paris, 1965): egli evita di fare riferimento ad una «scuola francese» e propone piuttosto il termine «béruillismo», e «spiritualità béruilliana». Così, su questa strada, nella voce *Française (école)* del gesuita André Rayez apparsa nel *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 5, col. 782 si afferma che si tratterebbe di una razionalizzazione *a posteriori* proposta dalla storiografia. Progressivamente si è fatta strada un'altra scuola di pensiero, per la quale il termine può essere accettato perché è stato consacrato dall'utilizzo, per mera comodità pratica, purché se ne chiarisca il significato. Cfr. Cochois in *Bérulle et l'École française*, Paris, 1963, J. Le Brun, *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *Histoire spirituelle de la France*, Paris, 1964, pp. 227-286. Altri testi cui fare riferimento sono: M. Marcocchi, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, 1983; E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma, 1984; J. Aumann, *Sommario di storia della spiritualità*, Napoli, 1986; L. Mezzadri C. Brovetto, *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Roma, 1987.

²⁹ X. De Montclos, *Brève histoire de l'Église de France*, Paris, 2002, pp. 90-91.

³⁰ P. Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVIII^e siècle*, 2 voll., vol. 2, Paris-Tournai, 1956 e J. Delumeau, *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, 1976

³¹ La situazione francese era molto simile a quella italiana, ben descritta da P. Cozzo, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco* Roma, 2014, pp. 19-34. Cfr. J. Meuvret, *La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVII^e siècle*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 56 (1970), pp. 297-325, L. Trichet, *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements*

Inoltre, accanto alla catechetica dell'École française, si può distinguere un'altra tipologia di catechismi, quelli pubblicati da personalità di rilievo della gerarchia ecclesiastica per la propria diocesi di riferimento³⁴. Le ragioni che si possono addurre per spiegare la loro origine sono diverse: il disciplinamento, il progressivo passaggio dalla cultura orale a quella scritta, un certo paternalismo episcopale gallicano o la lotta tra giansenisti e antigiansenisti³⁵. Tuttavia, in generale, la loro importanza fondamentale risiede nell'aver anticipato un fenomeno che sarà poi presente nella Penisola del '700, la proliferazione dei testi di riferimento.

L'individuazione di questi fattori fondamentali può essere dimostrata dall'analisi di due catechismi: quello di Bossuet e quello di Fleury, centrali nella storia della catechetica francese, perché furono molto apprezzati e furono alla base della compilazione del catechismo imperiale napoleonico.

Il catechismo di Bossuet³⁶ fu elaborato per la diocesi di Meaux e si compone di due opere: la

de l'Église, Paris, 1986, L. Mezzadri, *A lode della gloria. Il sacerdozio nell'École française XVII-XX secolo*, Milano, 1989, Id, *Adorazione, sacrificio e missione. Le dimensioni del presbiterato nella scuola francese del '600*, in *Communio*, 150 (1996), pp. 32-46. R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique*, cit., pp. 159-161.

³² J.R. Armogathe, *Les nouvelles exigences de l'Âge Classique*, cit., p. 430: in cui dimostra come la catechesi francese non recepisce soltanto l'esigenza dell'ortoprassia, ma chiede al singolo individuo di compiere un percorso di fede globale, riguardante anche la coscienza.

³³ R. Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris, 1987, p. 102. Cfr. La missione è «la punta di lancia della pastorale cattolica» L. Mezzadri, *Introduzione a Le missioni popolari della Congregazione della Missione nei sec. XVII e XVIII*, L. Mezzadri (a cura di), Roma, 2002, pp. 5-10, cit. a p. 5. R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Annali d'Italia* 4, Torino, 1981, pp. 949-1035, L. Mezzadri, *Missioni e predicazione popolare*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol VII, cit., pp. 563-572, poi in *Le missioni popolari della Congregazione della Missione*, L. Mezzadri, Roma, 2002, pp. 29-37. C. Conti Guglia, *Il Vangelo agli ultimi. Metodi, problemi, proposte delle missioni popolari*, Roma, 1990. L. Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, 1994; G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, G. De Rosa T. Gregory (a cura di), vol. 2, Roma-Bari, 1994, pp. 419-452. *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa Napoli 6-9 settembre 1994*, G. Martina U. Doveri (a cura di), Roma, 1996. B. Dompnier, *Les Missions intérieures*, in *Histoire du Christianisme*, t. IX: *L'âge de Raison 1620-1750*, M. Venard (sous la responsabilité de), pp. 310-335, *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle. Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, C. Sorrel F. Meyer (réunis par), Chambéry, 2001, pp. 73-102, p. 73.

³⁴ J. Viguierie, *Les catéchismes enseignés en France au XVIII^e siècle. Première approche*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 82 (1996), pp. 85-108, cit. p. 89. Cfr. É. Germain, *Parler du salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Paris, 1968, pp. 623-643. M. Venard, *Le catéchisme et l'École*, cit., p. 340.

³⁵ J. de Viguierie, *Les catéchismes enseignés en France*, cit., pp. 340-341: «À preuve, la formule qui ne va cesser de gagner sous l'intitulé du catéchisme et le nom de l'évêque qui le promulgue: non plus simplement "à l'usage de son diocèse", mais "pour être seul enseigné dans son diocèse". Cette formule apparaît pour la première fois sur le catéchisme de Paris, publié en 1665 par Hardouin de Péréfixe, adversaire notoire de Port Royal ; on la trouve encore à Beauvais, en 1681, quand l'évêque Forbin-Janson entend réagir contre le "jansénisme" de son prédécesseur Nicolas Choart de Buzenval». Cfr. É. Germain, *Le langage de la foi*, cit., pp. 99-107.

³⁶ La bibliografia e la biografia di Bossuet sono ampie ed importanti, per la rilevanza del personaggio. Indico soltanto: J. Calvet, *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1941, T. Goyet, *L'humanisme de Bossuet*, Paris, 1964; J. Truchet, *Politique de Bossuet*, Paris, 1966, J. Le Brun, *Bossuet*, Paris, 1970 e Id, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972 e A. Granzini, *Bossuet. Crisi di una coscienza nel contesto dell'assolutismo*, Urbino, 1978, *La prédication au 17^e siècle: journées Bossuet. Actes du colloque tenu a Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977 pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet*, T. Goyet J.-P. Collinet (publiés par), Paris, 1980. J. Meyer, *Bossuet*, Paris, 1993, *Bossuet à Metz. Les années de formation et leurs prolongements. Actes du colloque international de Metz (21-22 mai 2004)*, A.É Spica (éd.), Berne, 2005, *Bossuet: le verbe et l'histoire (1704-2004): actes du colloque international de*

prima intitolata *Catéchisme qui se doit faire dans l'Église et dans l'École à ceux qui commencent à avoir l'usage de la raison et à peu près quand on a coutume de leur donner la Confirmation* e il secondo indirizzato a *ceux qui sont plus avancez dans la connoissance des Mysteres et que l'on commence à préparer à la Communion*³⁷. L'autore individua quindi un percorso. Agli infanti «qu'ils commencent à parler et à pouvoir retenir quelque chose»³⁸, i genitori dovranno far memorizzare in francese (e, se ne sono capaci, in latino), il Segno della Croce, il Credo, il Padre Nostro, l'Ave Maria ed alcune semplici risposte sui rudimenti della fede (Dio e Trinità, comandamenti di Dio e della Chiesa). Queste ultime «sans mettre en peine s'ils les entendent». Successivamente, quando il giovane è un po' più grande, inizia il catechismo vero e proprio, in vista della Cresima. Il secondo catechismo, per coloro che sono più avanzati nella conoscenza della dottrina e che devono essere preparati per la prima comunione, si apre con un «abrégé de l'Histoire Sainte» perché «rien ne s'insinue mieux dans les esprits, et n'y fait plus d'impression que les narrez, et qu'il n'y a rien de meilleur que d'y insérer la doctrine, comme Dieu l'a fait faire à Moïse et aux Evangélistes»³⁹.

L'insegnamento della storia della salvezza (che corrisponde, in chiave antiprotestante, a quella della Chiesa cattolica) servirà a mostrare come «depuis douze-cents ans nos Rois et tout ce Royaume a toujours été Catholique, uni à l'Église Romaine, et au Successeur de saint Pierre» e per attaccare i giovani «au corps de l'Église Catholique»⁴⁰. A partire dalla Storia Sacra, il secondo catechismo riprende le nozioni già indicate nel primo Catechismo ampliandole ed approfondendole. Il catechismo per la diocesi di Meaux si conclude con un catechismo delle feste. L'autore, rileva che il calendario liturgico è stato istituito anche per l'istruzione dei fedeli e per meditare e comprendere i mezzi «de ce que Dieu a daigné faire pour nôtre salut, et de ce qui il y a de plus nécessaire pour y parvenir»⁴¹.

È interessante evidenziare che Bossuet propone di arricchire la riflessione catechetica attraverso il sussidio di altre opere, consigliando in particolare l'utilizzo del catechismo di Fleury per ricavare tutti gli esempi necessari che si possono trarre dalla storia Sacra. Secondo Pietro Braidò

Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet, G. Ferreyrolles (publiés par), Paris, 2006. Si rimanda a queste opere e alla bibliografia presente in queste per ulteriori approfondimenti.

³⁷ *Catéchisme du diocèse de Meaux par le commandement de Mons. L'Illustrissime et Révérendissime Jacques Bénigne Bossuet*, Paris, 1687.

³⁸ Ivi, pp. 1-54.

³⁹ Ivi p. 55.

⁴⁰ Ivi p. 75. Cfr. O. Fumagalli Carulli, *Fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet: la Chiesa come società privilegiata e la sua libertà*, Milano, 1975. Sul legame tra monarchia assoluta e religione si sofferma anche J.J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna, 1968. Naturalmente è importante la questione gallicana: L. Bouyer, *Bossuet et le gallicanisme*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 28 (1954), pp. 133-139 e A.G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, 2 voll., Paris, 1953.

⁴¹ Egli afferma di aver voluto scrivere due catechismi uno «plus petit pour les enfants, qui pourra servir aux hommes les moins instruits, et un plus grand pour les personnes plus éclairées et plus capables». *Catéchisme du diocèse de Meaux*, cit., p. 439.

l'*Abrégé de l'Histoire Sainte* di Bossuet può addirittura essere considerato come una sintesi della riflessione del primo⁴².

Il Catechismo Storico di Fleury apparve nel 1683⁴³. Il volume si compone di due opere elaborate per due diversi livelli d'istruzione⁴⁴. Nel *Petit Catéchisme* ci sono 58 lezioni: 29 sulla *Histoire Sainte* dall'origine del mondo sino al «triomphe de l'Église sous Constantin» e 29 di carattere dottrinale⁴⁵. Anche il *Grand Catéchisme* è distinto nelle due parti sopra citate, anche se sono più ampie: la parte storica si compone di 52 lezioni e quella dottrinale di 60 lezioni. La struttura è la medesima in tutte le frazioni dell'opera: una prima parte discorsiva (sia per la storia che per la dottrina), seguita da una parte dialogica⁴⁶. Particolarmente interessante è l'introduzione al piccolo catechismo, intitolata *Discours de Dessein et de l'usage de ce Catéchisme*⁴⁷, perché spiega le ragioni che hanno portato alla composizione della dottrina, indicando le sue caratteristiche e sottolineando l'importanza dell'*Histoire Sainte*. Per l'autore la scarsa conoscenza della dottrina cristiana è all'origine della corruzione dei costumi della persona, da intendersi sia come un culto sbagliato reso a Dio sia come «libertinage»⁴⁸, cioè il pensare soltanto alle cose mondane e alle passioni⁴⁹.

Per l'autore è allora centrale impostare un metodo di studio del catechismo. Questo non può essere individuato in quello «scolastique» delle «vérités abstraites en elles mêmes»⁵⁰, perché è

⁴² P. Braido, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi*, cit., p. 264. È interessante evidenziare che nel XVII secolo comincia un percorso complesso che Jean-Louis Quantin definisce come «esplorazione del passato cristiano». – J.L. Quantin, *L'exploration du passé chrétien*, in *Histoire générale du christianisme*, J.R. Armogathe (dir.), vol. II, cit., pp.183-193–, in cui lo studio della storia Sacra e di quella ecclesiastica, superando la fase prettamente polemica dei Centurionari di Magdeburgo, di Baronio e di Bellarmino, acquisisce un nuovo spessore, con un fortissimo richiamo erudito alle fonti ed una più evidente dimensione critica. La storia comunque mantiene un fortissimo valore esemplificativo e morale di stampo umanistico. cfr. L. Cognet, *Sviluppo della teologia storica*, in *Storia della Chiesa*, H. Jedin (diretta da), vol. VII, Milano, 1970, pp. 113-118. Su questo tema si rimanda alla bibliografia lì presentata. Inoltre si guardi nel medesimo volume la parte intitolata *Teologia cattolica* alle pp. 615-623 sull'importanza della storia nel sistema teologico-erudito tra XVII e XVIII secolo. Inoltre: E. Feuter, *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli, 1970, pp. 341-343 (su Bossuet) e pp.394-423 (sulle tendenze erudite).

⁴³ C. Fleury, *Catéchisme historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine chrétienne*, Paris, 1683. Ebbe un'immensa diffusione. La Biblioteca Nazionale di Francia ne conserva 468 edizioni e traduzioni differenti (fonte: J.R. Armogathe, *Les nouvelles exigences de l'Âge Classique*, cit., p. 433).

⁴⁴ C. Fleury, *Catéchisme Historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine Chrétienne*, in *Opuscules de M. l'Abbé Fleury*, 4 t., t. 1, Nîmes, 1780, pp. 423 -662.

⁴⁵ Secondo lo schema: Simbolo, Preghiera, Comandamenti e Sacramenti.

⁴⁶ L'autore sottolinea con forza che il catechista non deve soffermarsi soltanto alle domande che sorgono nell'uditorio a seconda delle circostanze, ma piuttosto deve abituare «les enfants à borner leur curiosité naturellement infinie et à se contenter de ce que Dieu a voulu que nous sachions» (C. Fleury, *Catéchisme Historique*, cit. p. 441).

⁴⁷ C. Fleury, *Discours de Dessein et de l'usage de ce Catéchisme*, in Id, *Catéchisme Historique*, cit., pp. 423-452.

⁴⁸ C. Fleury, *Catéchisme Historique*, cit. pp. 423-424.

⁴⁹ Ivi a pp. 425-428.

⁵⁰ Uno degli aspetti più importanti della riflessione di Fleury è quella per cui era necessario stabilire una più netta separazione tra catechetica e teologia: essendo gli autori dei catechismi teologi nutriti di scolastica, essi hanno impostato le loro opere come se fossero dei semplici testi di sintesi teologica, incomprensibili e poco fruibili per il semplice fedele, il quale «n'entend point ces termes d'essence, de Principe, de Fin, de Moyen». C. Fleury, *Catéchisme Historique*, cit., p. 430.

troppo complicato spiegare questi concetti teologici alle persone umili⁵¹. La modalità corretta «pour rendre les instructions agréables»⁵² è invece quella dell'esperienza, del racconto e della semplice deduzione dei fatti⁵³. Non a caso questa modalità era stata scelta da Dio stesso nella Sacra Scrittura: sia nell'AnticoTestamento che nel Nuovo prima vengono le parti storiche, poi quelle morali e dottrinali⁵⁴.

Il risultato di questa riflessione fu un catechismo che ebbe un grandissimo successo: fu tradotto in 19 lingue e si ebbero tra XVIII e XIX secolo ben 468 edizioni⁵⁵. La sua grande diffusione è interessante per tre ragioni. Innanzitutto è da considerare la critica all'impostazione «scolastica» dei catechismi contemporanei, intesa come intromissione della teologia (in particolare dei suoi concetti e del suo linguaggio) nell'ambito della catechetica: egli, quindi, sancisce l'indipendenza del genere catechetico dalle altre forme letterarie, come l'apologia o il trattato teologico. A questa prima si associa una seconda critica, relativa alle difficoltà di comprensione dei semplici: una dottrina difficilmente comprensibile non può essere un'opera utile alla formazione del cristiano. Infine Fleury propone la questione dell'esaltazione della Storia Sacra intesa sia come la modalità principale per comprendere e memorizzare ciò che viene insegnato, sia come mezzo di avvicinamento alla Sacra Scrittura stessa, primo e fondamentale strumento catechetico⁵⁶. Pietro Braido, con Élisabeth Germain, è del parere che seppure l'influsso di quest'opera fosse notevole, è «difficile determinare il senso esatto del disegno “biblico” del lavoro pionieristico di Claude Fleury teso tra catechesi storico-biblica e utilizzazione pedagogico-didattica del racconto sacro nell'insegnamento della dottrina cristiana»⁵⁷. La posizione di Fleury rimane così ambigua, perché non si riesce a classificare in maniera esatta se si tratti di una svolta nell'impostazione storico-biblica dell'intera catechesi o, semplicemente, di una maggiore integrazione in una più accentuata

⁵¹ Fleury invita anche il catechista a «se faire petit avec les enfants et avec les simples, étudier leur langage et entrer dans leurs idées pour s'y accommoder autant qu'il sera possible; mais il ne faut pas donner dans la bassesse. Pour se faire entendre des enfants, il n'est pas nécessaire de parler comme leurs nourrices ni de bégayer avec eux: pour s'accorder au petit peuple, il n'est pas besoin de faire comme lui des solécismes, d'user de les quolibets et de ses proverbes. Il faut toujours conserver la majesté de la Religion, et attirer de respect à la parole de Dieu. Il n'y a qu'à bien étudier l'Écriture sainte; on y trouvera les moyens d'être simple, non-seulement sans bassesse, mais avec grande dignité»: C. Fleury, *Catéchisme Historique*, cit., p. 447. Su questi aspetti legati all'insegnamento, cfr. R.E. Wanner, *Claude Fleury (1640–1723) as an Educational Historiographer and Thinker*, The Hague, 1975.

⁵² Ivi a p. 435.

⁵³ Ivi a p. 430.

⁵⁴ C. Fleury, *Catéchisme Historique*, cit., pp. 438-439.

⁵⁵ É. Germain, *Langages de la foi*, cit., p. 91.

⁵⁶ Come si è avuto modo di evidenziare, la riflessione di Fleury sottolinea che in origine non si avevano testi di catechetica perché i cristiani potevano direttamente confrontarsi con la Sacra Scrittura, mentre i suoi contemporanei non possono più accedere ad essa con facilità a causa delle differenze culturali e linguistiche. Cfr. P. Stella P., *Il libro religioso in Italia*, cit., p. 5. Cfr. B. Neveu, *Saint Paul et Rome. À propos d'une controverse sur la primauté pontificale*, in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, pp. 446-452.

⁵⁷ P. Braido, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi*, cit., p. 264.

caratterizzazione pedagogica⁵⁸. Dhôtel a questo proposito propende per un'interpretazione pragmatica: la storia sacra è il metodo che Fleury considera come il più semplice e adatto⁵⁹.

Si può però affermare che i due autori, coniugando gallicanesimo e storia siano diventati i modelli di una tradizione catechetica alternativa a quella «dell'École française» e a quella «romana», ed ebbero un grandissimo successo proprio perché seppero declinare le innovative tendenze storico- teologiche con il sentimento “identitario”, rimarcando l'alterità e la specificità della chiesa gallicana.

Il XVIII secolo in Francia: la continuità

Sebbene la catechesi francese del XVIII secolo non sia stata oggetto di molti studi approfonditi⁶⁰, sono stati colti dalla storiografia alcuni punti fondamentali. In particolare gli studiosi sono concordi nel sottolineare che il Settecento, almeno nei suoi primi decenni, può essere considerato come il secolo dove la cristianizzazione raggiunse il suo apice⁶¹, in sostanziale continuità con il Seicento.

Questa continuità è, nel contempo, staticità: mentre la produzione catechetica del *Grand Siècle* fu ampia, ricca e rispose alle esigenze della riforma pastorale francese, la produzione del XVIII secolo ripropose modelli e canoni assodati, senza particolari innovazioni⁶².

Ad esempio gli antagonisti individuati furono ancora una volta i protestanti, seguiti di volta in volta dai giansenisti o dai filogesuiti⁶³, cioè coloro che idealmente si contrapponevano, a seconda

⁵⁸ P. Braido, *Catechesi e catechismo tra ripetizione, fedeltà e innovazione*, in *Problemi di Storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità italiana. Atti del VI convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982)*, Napoli, 1985, pp. 13-78, cit. p. 22.

⁵⁹ J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, cit., p. 358. Sulla stessa linea un contemporaneo di Fleury, Fénelon, nel *De l'éducation des filles* (F. De Salignac de Lamotte Fénelon, *De l'éducation des filles*, in *Œuvres de Fénelon*, t. XI, Paris, 1826, pp. 105-242) il quale sottolinea la validità delle storie per l'educazione morale e religiosa dei piccoli. Questo tema è poi sviluppato nei due capitoli successivi dell'opera, il settimo e l'ottavo, che trattano rispettivamente: *Comment il faut faire entrer dans l'esprit des enfants les premiers principes de la Religion* (pp. 166-188) e *Instruction sur le Décalogue, sur les Sacrements et sur la Prière* (pp. 188-200).

⁶⁰ Cfr. R. Darricau, *Les catéchismes, au XVIII^e siècle, dans les diocèses de l'Ouest (Province ecclésiastique de Bordeaux)*, in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 81 (1974), pp. 599-614.

⁶¹ *Le christianisme et les Lumières*, in *Histoire générale du christianisme*, cit., pp. 441-510. Cfr. J. de Viguerie, *Les catéchismes enseignés en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 85.

⁶² J. de Viguerie, *Les catéchismes enseignés en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 86: «Catéchisme diocésain ne veut pourtant pas dire catéchisme tout récent. Les manuels en usage au XVIII^e siècle appartiennent en fait à deux générations. Il y a les plus récents et ceux qui commencent sérieusement à dater. [...] En somme, à la veille de la Révolution la plupart des diocèses utilisent des catéchismes au moins quinquagénaires, lorsqu'ils ne sont pas centenaires». La discontinuità risiede invece nel progressivo allontanarsi dalle dottrine considerate come filo romane J. R. Armogathe, *Les nouvelles exigences de l'Âge Classique*, cit., a p. 432.

⁶³ Ivi, p. 106: «La plupart ne se soucient pas des Lumières. Ceux qui ont été rédigés au temps de la révocation de l'édit de Nantes s'appliquent surtout à contrebattre l'influence du protestantisme, et insistent sur les points de doctrine controversés (par exemple la Présence réelle). Les manuels rédigés au dix-huitième siècle gardent la même orientation anti-protestante». Sulle questioni legate alla lotta tra catechismi giansenisti e catechismi antigiansenisti: N.M. Dawson, *Catéchisme de Sens. Politique religieuse et enjeux politiques*, in *Histoire, économie et société*, 12 (1993), pp. 235- 262.

del posizionamento, alla dottrina ortodossa, mentre le nuove tendenze illuministe non lasciarono una grande impronta nelle opere catechetiche. Questa mancanza non è negativa: evitando le polemiche di carattere filosofico, gli autori dei testi rispettarono gli obiettivi delle opere catechetiche, continuando a educare i giovani alla «triplice fedeltà» Battesimo-messa-papa e ponendo di conseguenza le basi della resistenza sia alla Chiesa Costituzionale sia alla decristianizzazione.

Da questo punto di vista non si può dimenticare che anche i rivoluzionari comprendendo l'efficacia di queste opere, produssero a loro volta dei catechismi "civici" per istruire i cittadini alle virtù ed alla morale repubblicana. Opere che si opposero alla dottrina cristiana ma che furono degli omaggi involontari al piccolo libro della teologia popolare⁶⁴.

Tre dei più importanti catechismi di questo secolo sono le dottrine gianseniste di Pouget, di Mésenguy e di Gourlin, che sfruttarono questa forma libraria tradizionale come uno strumento di diffusione della «vera pietà», della «giusta devozione» e della «corretta pratica sacramentale» contro le tendenze devozionali lassiste e barocco-gesuitiche⁶⁵.

Il catechismo di Pouget⁶⁶ è stato scritto da un oratoriano berulliano rettore del seminario diocetano di Montpellier, per ordine del vescovo appellante Charles-Joachim Colbert⁶⁷. Opera complessa, come molti altri catechismi, si compone di tre differenti parti, corrispondenti a tre gradi dell'educazione catechetica. L'ultima parte, intitolata, *Instructions générales en forme de catéchisme*, è la più interessante perché più elevata e composita: questa istruzione è diretta ai sacerdoti che la dovevano leggere e spiegare ai fedeli durante la messa o prima dei vesperi⁶⁸. L'opera

⁶⁴ Ivi, p. 108. I catechismi rivoluzionari, presenti sia in Francia che nella Penisola, non saranno oggetto di questa trattazione, non essendo catechismi cattolici. Su questi temi e sull'educazione: cfr. R. De Felice, "Istruzione pubblica" e rivoluzione nel movimento repubblicano italiano del 1796-1799, in *Rivista storica italiana*, LXXIX (1967), pp. 1144-1163, M. C. Maietta M. Sessa, *La costruzione del consenso nell'Italia giacobina*, Messina, 1981, V. E. Giuntella, *La Religione amica della Democrazia. I cattolici del triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma, 1990, *Libertà, uguaglianza, religione. Documenti del giacobinismo italiano*, Roma, 1982, D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1983, L. Guerci, "Mente, cuore coraggio, virtù repubblicane". *Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Torino, 1992, Id, *Educare nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in Rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, 1999; M. Marin, *Catechismi rivoluzionari: evidenze lessicologiche e lessicometriche*, in *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, C. Vetter, M. Marin (a cura di), Tomo II, Trieste, 2013, pp. 453-730.

⁶⁵ Cfr. *Catechismi giansenisti*, G. Morra (a cura di), Forlì, 1968. Si rimanda a quest'opera per una riflessione complessiva sulla produzione catechetica giansenista. Cfr. Il giudizio estremamente negativo proposto in É. Germain, *Langages de la foi*, cit. p.107: «les querelles autour de la bulle *Unigenitus* fournissent une masse d'arguments propres à jeter le ridicule et l'odieux sur les croyances et institutions de l'Église».

⁶⁶ *Instructions générales en forme de Catéchisme où l'on explique en abrégé par l'Écriture sainte et par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Église*, Paris, 1710. Si tratta di un'edizione riveduta e corretta. In un'edizione del 1739 è infatti inserito un *Mandement* datato 2 giugno 1701, e l'approvazione dell'arcivescovo di Parigi Louis Antoine le Noailles del 15 giugno 1702.

⁶⁷ Di qui i diversi nomi con i quali è conosciuta questa dottrina: catechismo di Colbert, di Montpellier o di Pouget.

⁶⁸ Sono fornite delle indicazioni estremamente specifiche nell'*Avertissement*, in *Instructions générales*, cit., pp. IX-X. Le altre due parti si intitolano: *Catéchisme ou Abrégé de la doctrine chrétienne à l'usage des Enfants confirmez* e *Petit Catéchisme pour les enfants qui ne sont pas encore confirmez*.

si conclude con un *Abrégé de la foi, qui doit être lu dans les Églises Paroissiales tous les Dimanches au prône, ou avant Vêpres. On pourra lire la moitié chaque fois*, quattro pagine che presentano una sintesi tripartita della dottrina cristiana giansenista sottoforma di predicazione⁶⁹.

Lo scritto può considerarsi una sintesi tra la tradizionale strutturazione «simbolo-comandamenti-sacramenti-preghiera» e la tendenza storico-biblica gallicana, permeata di giansenismo, di agostinismo e di rigorismo. Emerge quindi un'antropologia fortemente negativa e la storia umana è tratteggiata come storia di peccato, di perdizione e d'idolatria: la comunità dei fedeli è una comunità assediata dal male e dai demoni tentatori, guidata dal papa "primo tra i vescovi" (tendenze episcopaliste). Solo pochi si salvano. Tipicamente gianseniste sono le posizioni sacramentali, così come è interessante il *Mandement* dell'opera, perché presenta le cause che hanno portato alla compilazione di questa dottrina e indica gli avversari di questo catechismo:

si l'on voit tant d'impies et de libertins qui se glorifient de leur impiété, tant d'hérétiques obstinés dans leur erreur, et prévenus presque dans retour contre l'Église de Jesus-Christ, un grand nombre de nouveaux Convertis, qui sous un extérieur Catholique conservent encore un cœur Protestant; s'il se trouve si peu de Catholiques qui règlent leur conduite sur la Loi de Dieu et sur les maximes de l'Évangile; si les illusions et les fausses dévotions sont si ordinaires dans le Christianisme; en un mot si tous les jours on prend la charge en matière de Religion et si l'on marche tranquillement dans une voye qui paroît droite à ceux qui la suivent et qui ce pendant conduit à la mort⁷⁰.

Per quanto riguarda lo scritto di Mésenguy, nella presentazione della prima edizione del 1744, si afferma che esso non ha l'obiettivo «d'attaquer directement les incrédules, mais simplement d'éclairer et d'affermir la foi des âmes chrétiennes»⁷¹. Il resto dell'opera è caratterizzata dai medesimi contenuti degli altri catechismi giansenisti, tracciati e studiati con «estrema pietà», con continui richiami alle principali opere della biblioteca giansenista e con continui riferimenti alla Sacra Scrittura e alla Storia Sacra ed ecclesiastica⁷². L'importanza di quest'opera risiede soprattutto nell'eco che essa ebbe all'interno del giansenismo italiano⁷³. Terzo ed ultimo grande teologo del

⁶⁹ Ivi pp. 361-672.

⁷⁰ *Mandement*, in *Instructions générales*, cit., pp. V-VIII.

⁷¹ F.P. Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne, ou Instructions sur les principales vérités de la religion*, Utrecht, 1744. Sulle traduzioni italiane del Mésenguy sia a Napoli che a Venezia si faccia riferimento a M. G. Maiorini, *Bernardo Tanucci e il "Catechismo del Mésenguy"*, in *Storia e politica*, 16 (1977), pp. 610-663 e a P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. 1, Roma, 2006, pp. 11-143.

⁷² P. Braidò, *Lineamenti di storia della catechesi*, cit., pp. 289-290.

⁷³ E. Dammig, *Il secondo giansenismo a Roma*, cit., pp. 348-356, E. Codignola, *Carteggi di Giansenisti liguri*, vol. 1, Firenze, 1941, p. 358, L. Macchione, *Gli errori teologici del «Catechismo» di Fr. F. Mésenguy*, Aversa, 1943; P. Savio,

giansenismo francese fu Pierre Étienne Gourlin, vicario di Saint-Benoît a Parigi. Le due più importanti opere di Gourlin sono le *Institution et instruction chrétiennes dédiées à la Reine des Deux-Siciles*, detto anche *Catéchisme de Naples*⁷⁴ e le *Istruzioni per le domeniche e feste dell'anno*⁷⁵. La prima opera è distinta in quattro unità, poiché secondo l'autore quattro sono le parti che caratterizzano la scienza della salvezza: 1° ciò che si deve credere (simbolo), 2° ciò che si deve fare o evitare (sacramenti), 3° ciò che si deve domandare (comandamenti di Dio e della Chiesa), 4° ciò che dobbiamo ricevere (preghiere). Il secondo volume invece, elaborato e adottato per la diocesi di Soissons dal vescovo Fitz-James, si compone di una serie di commenti di brani della Sacra Scrittura a seconda delle messe domenicali e delle feste, la cui struttura ripropone quella del *Catechismo di Napoli*. In generale l'opera è impregnata di agostinismo giansenista che razionalmente e sequenzialmente viene applicato impietosamente, con estremo rigore⁷⁶.

Il XVIII secolo nella Penisola Italiana

L'analisi del XVIII secolo, in relazione al problema catechetico, è importante per presentare i contrasti teologico-politici in cui si mossero i consultori che valutarono il catechismo imperiale: infatti nei dibattiti della congregazione si riesce a scorgere l'onda lunga dei moltissimi fermenti settecenteschi, che generarono uno scontro che vide accrescersi i toni, fino alla deflagrazione determinata dalla penetrazione nella Penisola delle truppe rivoluzionarie⁷⁷. Se «l'episcopato italiano del Seicento, privo di una forte tradizione catechistica precedente, (fu) ampiamente disponibile ad adottare per l'insegnamento catechistico della propria diocesi»⁷⁸ il *Catechismus ex decreto Concilii tridentini ad Parochos*⁷⁹ –sia nella sua versione latina sia in quella volgare⁸⁰– e i due testi di

Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla S. Sede, Roma, 1948, pp. 11-17, E. Papa, *Aspetti di politica ecclesiastica napoletana durante la Reggenza (1759-1767)*, in *Aloisiana*, II (1961), pp. 345-386.

⁷⁴ P. Gourlin, *Institution et instruction chrétiennes dédiées à la Reine des Deux-Siciles*, 2 voll., Naples-Paris, 1776.

⁷⁵ P. Gourlin, *Instructions pour les dimanches et fêtes de l'année, qui font la 3^e partie du Rituel de Soissons, imprimées par ordre de Mgr François, duc de Fitz-James, évêque de Soissons*, Paris, 1771.

⁷⁶ P. Braidò, *Lineamenti di storia della catechesi*, cit., pp. 290-291. L'autore per dimostrare questo rigorismo fa riferimento al problema dei bambini morti prima di ricevere il battesimo e del loro destino *post-mortem*.

⁷⁷ La prospettiva con cui si può interpretare tale situazione è indicata da Mario Tosti nel volume *Una costituzione per la Chiesa*, Firenze, 2006. A p. 9 l'autore suggerisce l'importanza di una visione più articolata e contraddittoria del secolo dei lumi analizzando «gli aspetti religiosi, considerati anche nelle loro interazioni politiche e sociali». Cfr. P. Vismara, *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002. M. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXIII (1987), pp. 239-278, ora in *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, pp. 185-223.

⁷⁸ M. Catto, *Panopticon catechistico*, cit., p. 67. Cfr. G. Penco, *Chiesa e società nel Seicento*, in Id, *Storia della Chiesa in Italia*, II vol., Milano, 1977, pp.17-46. Alle pp. 30-31 l'autore evidenzia come l'omogeneità della catechesi non significhi una mancanza di «zelo pastorale», che anzi vide protagonisti molti vescovi sia «nel Meridione che nel Nord della Penisola».

⁷⁹ La sua struttura si articola in una Prefazione e 4 parti (*De fide et symboli fidei, De sacramentis in genere, De Decalogo divinisque legibus, De oratione, eiusque in primis necessitate*). un *Catechismo ex decreto tridentini*, sottolinea la piena continuità tra i contenuti del catechismo e i Decreti Tridentini, rimarcando nel contempo, come

Bellarmino⁸¹, secondo le già ricordate disposizioni curiali, nel Settecento si assistette ad un grandissimo dibattito ecclesiastico ed ecclesiologico, che riguardò anche la catechesi.

In questo frangente, il fiorentino mercato librario italiano fu invaso da moltissime opere straniere (in particolare francesi)⁸² e la censura ecclesiastica non poté più far fronte a tale situazione, per la mancanza di mezzi, per l'opposizione dei governi laici, che sempre più rivendicavano

evidenza Jedin, che il catechismo stesso non è un'opera elaborata dal concilio (H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. IV, Brescia, 1978, p. 1293. Cfr. M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, Roma, 1973, p. 84). Quindi si prevedeva la possibilità di lasciare una certa discrezionalità ai singoli vescovi, rendendo la dottrina un'opera che poteva essere, non nei contenuti ma nella forma, modificabile nella sua struttura, non nei suoi contenuti (In verità la questione è più complessa perché anche nel *Catechismo* vi furono delle variazioni: R. Lombardi, *Il cristiano da re a servo. La Regalità di Cristo e dei cristiani in alcuni catechismi antichi e contemporanei*, in *Quaderni teologici del seminario di Brescia*, 1997, pp.279-338).

⁸⁰ L. Von Pastor, *Storia dei papi*, cit., vol. VIII, 1951, pp. 133-134 e P. Paschini, *Il Catechismo Romano*, cit., pp. 33-55. Sulla complessità contenutistica: M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, p. 85. Oltre alla traduzione furono proposti anche dei sunti, come la *Dottrina del catechismo romano ridotta a modo più semplice e facile, per uso del clero*, fatta da Alessandro Sauli, amico, collaboratore e confessore di S. Carlo, stampata a Pavia nel 1581. Cfr. *La Chiesa nell'Età dell'assolutismo confessionale*, L. Mezzadri (a cura di), in *Storia della Chiesa*, H. Jedin (a cura di), vol. XVIII/2, Milano, 1988, pp. 80-81.

⁸¹ Il gesuita, nelle sue opere, riprese sia la suddivisione classica delle quattro principali parti che caratterizzano il *Catechismus Romanus*, sia l'impostazione «pastorale», ma a differenza del *Catechismus ad Parochos*, l'ottica è meno elitaria e più pragmatica: il metodo della domanda e della risposta –Nella *Dottrina cristiana breve* il Maestro domanda e il Discepolo risponde, mentre nella *Dichiarazione più copiosa* accade il contrario. *Dottrina cristiana breve composta per ordine di N. S. papa Clemente VIII dall'eminentissimo R. Bellarmino*, Napoli, 1842, p. 3–. È da evidenziare la diversa disposizione degli argomenti rispetto al *Catechismus ad Parochos* la semplificazione e la schematizzazione delle informazioni e delle argomentazioni, le indicazioni stesse fornite ai sacerdoti, dovevano favorire la memorizzazione del contenuto cfr. P. Giustiniani, *Bellarmino animatore di catechesi*, in *Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua Teologo e Pastore della Riforma Cattolica. Atti del Convegno Internazionale di studi Capua 28 settembre-1 ottobre 1988*, 2 voll., Capua, 1990, pp.475-487, G. Tescione, *S. Roberto Bellarmino e la sua corrispondenza inedita col monastero di S. Giovanni delle monache di Capua*, in *Benedictina*, XXI (1974), pp. 189-204 e G. Galeota, *Roberto Bellarmino, abate commendatario di Procida*, in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, LI (1982), pp. 209-246. In generale sulla pedagogia catechetica gesuita e su una vera e propria «mobilitazione confessionale» per gli allievi dei collegi, si può fare riferimento a: R. Crahay, *La mobilisation confessionnelle des élèves dans un collège des jésuites au début du XVII^e siècle*, in *Église et enseignement. Actes du colloque du X^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles 22-23 avril 1976*, J. Préaux (éd.), Bruxelles, 1977, pp. 57-78. Nella *Dottrina cristiana breve* le informazioni riguardavano soprattutto la pratica della fede, ma Bellarmino si accorse che questa esposizione, pur fornendo una conoscenza essenziale per i meno eruditi, non soddisfaceva pienamente i suoi obiettivi educativi. Così egli rimise mano alla propria opera e nel 1598 diede alle stampe la *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*. Lo scritto ha un andamento argomentativo più profondo e ampio. Il testo ha uno spessore teologico più marcato, tale da posizionare l'opera ad un livello intermedio tra la *Dottrina cristiana breve* e il *Catechismus Romanus*, con una connotazione «più popolare, più sensibile alle domande pseudo-religiose che si pongono le persone semplici e superstiziose» (M. Catto, *Panopticon catechistico*, cit. p.72).

⁸² Su questi aspetti si consideri: E. Mangenot, *Catéchisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, col. 1943. Sono inoltre interessanti: G. Orlandi, *Le campagne modenese tra Rivoluzione e Restaurazione*, Modena, 1967, p. 218. In generale, sulla questione dell'«invasione» della cultura francese nella Penisola Settecentesca: P. Hazard, *L'invasion des littératures du Nord dans l'Italie du XVIII^e siècle*, in *Revue de littérature comparée*, 1921, p. 30-67, Id, *L'Influence française en Italie au dix-huitième siècle*, Paris, 1934, A. Machet, *Censure et librairie en Italie au XVIII^e siècle*, in *Revue des études sud-est européennes*, 1972, pp. 459-490, Id, *Librairie et commerce du livre en Italie dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 153 (1976), pp. 1347-1380, Id, *Le marché du livre français en Italie au XVIII^e siècle*, in *Revue des études italiennes*, 1984/4, pp. 193-222, Id, *Clients italiens de la Société typographique de Neuchâtel*, in *Aspects du livre neuchâtelois*, J. Rychner M. Schlup (éds.), Neuchâtel, 1986, pp. 159-185, M. Infelise, *L'editoria veneta nel '700*, Milano, 1989, R. Pasta, *Prima della Rivoluzione: il mercato librario italiano nelle carte della Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 102 (1990), pp. 281-320, F. Waquet, *La Lumière... vient de France. Le livre français en Italie à la veille de la Révolution*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 102 (1990), pp. 233-259, C. Caldelari, *Editoria e illuminismo fra Lugano e Milano*, Milano, 2005. Sempre attuale è lo scritto: F. Venturi, *Settecento riformatore. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, vol. IV/I, Torino, 1984, pp. 454-455. Si rimanda a questi saggi per un approfondimento bibliografico.

la loro autonomia e per un generale disinteresse da parte delle classi più elevate sulle possibili conseguenze del possesso e del commercio di opere proibite⁸³.

Si potrebbe affermare che il Papato perse la battaglia, considerata l'amplissima diffusione, soprattutto per vie illegali, delle opere illuministe e delle idee rivoluzionarie⁸⁴. Tuttavia, se da una parte gli attacchi crescevano in quantità ed intensità, dall'altra si assistette ad una risposta che dimostrò la vitalità dell'erudizione cattolica. In questa «guerra di libri», gli apologeti si contrapponevano a due categorie di nemici, già peraltro indicate nelle encicliche papali: gli «increduli» (o «spiriti forti») e i «novatori». Questo è ben esemplificato da quanto scritto nel tomo *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti, che negano la verità de' misteri* di Daniele Concina⁸⁵, che nella *Prefazione*, tratteggiava un quadro assolutamente negativo della società contemporanea, dove «l'empietà è rigogliosa, e superba, a volto scoperto comparisca pubblicamente e sulle stampe dei libri, e sulle lingue de' libertini, e nelle conversazioni tra Damerini, e Damerine dove con sfacciata impudenza, si seminano afforismi d'incredulità»⁸⁶. Il più grave problema che si doveva affrontare era l'amalgamarsi della religione con le nuove idee, che generava una «maschera imbellettata di religione»⁸⁷. Concina riteneva di trovarsi a combattere non contro eretici o uomini di altre religioni ma con individui «mostruosi, perché battezzati, istruiti, ed educati nella Religione Cristiana, i quali ricusando di frenare la ribellione delle passioni e di moderare la dissolutezza de' loro depravati costumi, tenta(va)no di scuotere il giogo di ogni Religione, per peccare con più libertà, e senza rimorso»⁸⁸.

I «novatori» sono al centro della riflessione di Francesco Gustà⁸⁹, nel suo scritto intitolato *Sui catechismi moderni. Saggio critico-teologico*⁹⁰. L'opera ha l'obiettivo di proporre una rassegna

⁸³ Su questi aspetti e sulla risposta ecclesiastica: P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, 2007. *La censura nel secolo dei Lumi*, E. Tortarolo (a cura di), Torino, 2011 e Id, *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'Età dei Lumi*, Roma-Bari, 2015.

⁸⁴ P. Delpiano, *Il governo della lettura*, cit., pp. 40-42.

⁸⁵ D. Concina, *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti, che negano la verità de' misteri libri cinque del padre F. Daniello Concina*, Venezia, 1754. Cfr. P. Preto, *Concina, Daniele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 27, Roma, 1982, pp.716-722.

⁸⁶ D. Concina, *Prefazione* a Id, *Della religione rivelata*, cit., pp. IX-XIV, p. XII. Concina con questo riferimento a «damerini» e «damerine» sembra indicare una riflessione sul ceto di appartenenza di coloro che promossero la diffusione delle idee illuministe e sulla loro effettiva adesione alle teorie medesime: cfr. L. Vaccaro, *I "veri cristiani". Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento ed Ottocento*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, A. Acerbi M. Marcocchi (a cura di), Milano, 1988, pp. 253-304. A p. 253 l'autore evidenzia che la diffusione delle idee illuministe corrispose a «un atteggiamento di moda soprattutto nelle città, tra nobili e borghesi».

⁸⁷ Si può qui riconoscere nella critica alla religione e alla pratica religiosa proposta dai «novatori» un forte richiamo polemico alle idee sostenute dall'*aufklärung* cattolica. Cfr *infra* p. 68.

⁸⁸ D. Concina, *Prefazione*, cit., p. XIII. Sul rapporto tra immoralità, irreligione e spiriti forti: cfr. A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, 1966.

⁸⁹ M. Batllori, *Gustà, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 61, Roma, 2004, pp. 589-592. Si rimanda alla bibliografia segnalata.

⁹⁰ F. Gustà, *Sui catechismi moderni. Saggio critico-teologico*, Ferrara, 1788. La sua opera venne successivamente ripresa nello scritto P. Piantin, *Compendiosa notizia dei principali Europei Catechismi*, in *Catechismo storico o ristretto della storia Santa e della dottrina cristiana*, t. I, Venezia, 1815, pp. XX-LIV.

per area geografica dei principali catechismi scritti in forma dialogica, confrontandoli con il *Catechismo Romano*, per stabilire l'ortodossia dei contenuti. Il Settecento è dipinto dall'autore come un secolo in cui la produzione catechetica è varia, sia per qualità che per ortodossia⁹¹, infatti «i Novatori [...] travestiti costoro degli abiti, e delle armi de' veri Cattolici, si frammischiano tra essi, esortando i Popoli con apparente impegno a studiare la Religione, [...] onde per i simulati loro discorsi sono dagli'ignoranti creduti Uomini veramente impegnati nel promuovere gl' interessi della Chiesa, intanto che maliziosamente le fanno la più viva guerra»⁹².

La posizione di Gustà è abbastanza netta. Egli infatti afferma che «in mezzo alla esorbitante moltitudine di libri destinati all'addottrinamento de' Fedeli», fatti molto spesso «produrre a capriccio»⁹³, sia ormai «nocevole» produrre nuovi catechismi, anche perché gli italiani non sono capaci «di uguagliare i Francesi» nella produzione catechetica⁹⁴. Per l'autore sarebbe quindi meglio utilizzare il *Catechismo Romano* e le dottrine di Bellarmino, testi di sicura ortodossia, la cui validità è confermata dalle decisioni papali e dall'utilizzo che se ne è fatto in molti anni.

Anche nella catechesi si riproduce quindi lo scontro tra i sostenitori di forme di pietà più illuminate e più adatte allo spirito dei tempi e i sostenitori di forme religiose più tradizionali e più romanocentriche, cioè più aderenti alle indicazioni pastorali provenienti da Roma.

Il magistero papale sulla questione catechetica: uniformità e varietà

Il papato favorì sempre l'uniformità del sussidio catechetico, consigliando ai parroci di formarsi attraverso il *Catechismo Romano* e promuovendo l'utilizzo delle dottrine bellarminiane per istruire il popolo. L'appoggio al Bellarmino venne riconfermato anche nel XVIII secolo, con una serie di importanti interventi da parte di diversi pontefici, sulla scia di quanto già era accaduto nel XVII secolo.

Tra i principali atti del Settecento sul tema catechetico si deve innanzitutto ricordare il Sinodo provinciale di Roma del 1725. Questo sinodo aveva come obiettivo fondamentale quello di riaffermare la validità dei decreti tridentini e di riprenderne le disposizioni al fine di applicarle nelle realtà locali. Luigi Fiorani evidenzia che gli obiettivi della riforma scaturivano da una duplice

⁹¹ F. Gustà, *Sui catechismi moderni*, cit., p.2. «I Novatori mostransi parimenti solleciti di produrre nuove Istruzioni sulle verità della Fede. Ma quali mai sono le loro mire? Che cosa mai pretendono? Troppo sbalza agli occhi il reo loro disegno. Essi sulle pedate degli Eresiarchi, che impunemente battono, sono convinti di non poter fare gran passi nella propagazione dei loro errori, se non giungano ad imporre alla ignorante moltitudine».

⁹² Ivi a p. 4.

⁹³ Ivi a p. 9.

⁹⁴ Ivi, p. 61. Gustà ha un giudizio complessivamente positivo della catechetica francese: «nella Catechistica non sono stati inferiori, anziché a mio giudizio hanno sorpassato gli Scrittori dell'altre Nazioni. Nulla dico del loro numero eccedente, dirò bensì che riguardo alle doti si ammira in essi generalmente l'ordine, il metodo, la chiarezza, ed uno stile non meno grave, e maestoso, che semplice, nitido e adatto alla intelligenza del Popolo» (Ivi p. 111).

intuizione del pontefice: il riconoscimento di «una gravissima crisi della religiosità che andava allargandosi» e la certezza che il rinnovamento dovesse coinvolgere attivamente tutti i fedeli della Chiesa, a partire dall'episcopato⁹⁵; ai vescovi papa Benedetto XIII chiedeva di riflettere sul loro *status* e sulla loro dignità, sottolineando la centralità del loro ruolo di guide e pastori, a cui si contrapponevano nell'esercizio delle loro funzioni sia l'intromissione del potere temporale sia i condizionamenti sociali derivanti dalla loro appartenenza cetuale⁹⁶.

Per la questione catechetica, si confermò l'utilizzo delle dottrine di Bellarmino⁹⁷. La portata dell'indicazione era però molto ambigua. Se da una parte il sinodo poteva essere interpretato come valevole per la sola provincia ecclesiastica romana⁹⁸ dall'altra, essendo stato questo raduno presieduto dal papa, gli si poteva attribuire un valore universale. Dunque le prescrizioni riguardanti la catechesi e il catechismo di Bellarmino potevano essere considerate come un'indicazione più ampia, valevole per l'intera Cattolicità⁹⁹. Questo provocò delle difficoltà con alcune realtà ecclesiali periferiche¹⁰⁰, in particolare in quelle diocesi guidate da pastori giansenisti o comunque favorevoli alle istanze giurisdizionaliste. Essi protestarono vedendo negata la loro particolare giurisdizione in materia d'insegnamento. Tuttavia l'ambiguità di fondo a cui si faceva cenno in precedenza permise di evitare che lo scontro si innalzasse ulteriormente di tono e ogni pastore, in coscienza, diede all'indicazione sinodale la valutazione che preferiva.

Un altro importante atto, attraverso il quale l'autorità papale fece sentire la propria voce e rese note le sue disposizioni, fu l'enciclica *Etsi minime* di Benedetto XIV¹⁰¹ del 7 febbraio 1742.

⁹⁵ L. Fiorani, *Il concilio romano del 1725*, Roma, 1978, p. 70.

⁹⁶ La ripresa della questione episcopale in questa fase della storia del cattolicesimo della Penisola non si associa tanto all'episcopalismo di stampo europeo, quanto piuttosto ad un percorso specifico della gerarchia cattolica italiana. E. Brambilla, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del Clero dal Cinquecento alla Restaurazione* in *Società e storia*, IV (1981), pp. 299-366, C. Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'Età Posttridentina alla fine dell'Antico Regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, M. Rosa (a cura di), Roma-Bari, 1992, pp. 321-389 e M. Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, 2006. Dopo la morte dei protagonisti delle riforme tridentine, si assiste a «diffusi fenomeni di disgregamento» (Ivi p. 324), che hanno la loro origine nella volontà della nobiltà cittadina, di riaffermare e accrescere il proprio prestigio e il proprio potere, favorendo l'accesso alle cariche ecclesiastiche (e ai benefici connessi) di membri del medesimo gruppo e promuovendo l'«aristocratizzazione» dell'episcopato. A dimostrazione di questa «crisi seicentesca» e del conseguente sviluppo di una riflessione intellettuale volta a promuovere nuovamente la funzione dell'episcopato, si può citare l'opera erudita dell'Ughelli, *L'Italia Sacra* edita tra 1643 e 1662. Importanti sono anche il testo di Rinuccini *Della dignità et officio dei vescovi* (1651) e il trattato di Alessandro Sperelli *Il Vescovo* (1655). Cfr. G. Alberigo, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino (XVI-XVII secolo)*, in H. Jedin G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, 1950, pp. 139-167. Si leggano inoltre: G. De Rosa, *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul Buon Vescovo*, in G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, 1978, pp. 103-143.

⁹⁷ Ivi a pp. 105-109. *Istruzione per facilitare il metodo di ben'insegnare la Dottrina cristiana*, in Ivi a pp. 263-265. A p. 104: in cui il Catechismo del Bellarmino fu indicato «perentoriamente come testo di base [...] fonte di dottrina sostanziosa e sicura».

⁹⁸ Furono infatti invitati i vescovi della provincia ecclesiastica romana, cioè delle diocesi comprese tra Capua e Pisa.

⁹⁹ C. Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina*, cit., p. 371.

¹⁰⁰ M. Turrini, *La riforma del Clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII*, in *Cristianesimo nella Storia*, XIII (1992), pp. 329-359.

¹⁰¹ Cfr. *Enchiridion delle encicliche*, vol. 1, Bologna, 1994 pp. 3-7. Si legga anche M. T. Fattori, *Cronologia della vita e delle opere di Prospero Lambertini*, in *Le fatiche di Benedetto XIV*, M. T. Fattori (a cura di), Roma, 2011, pp. LVLXVI.

Questa enciclica risultava essere un ulteriore richiamo ai vescovi ad esercitare in pienezza il loro ministero ed in particolare a porre attenzione alla necessità di formare il popolo e di catechizzarlo¹⁰².

Ancora una volta però rimase l'ambiguità, già più volte evidenziata, sull'obbligatorietà delle dottrine bellarminiane e sulla possibilità di scelta di altre opere catechetiche da parte dei vescovi¹⁰³. Molto probabilmente il pontefice cercò di trovare un compromesso, ascoltando le richieste di maggiore autonomia delle sedi vescovili in ambito catechetico¹⁰⁴. A spiegare questa posizione può concorrere il *modus operandi* tipico di Benedetto XIV, sempre pronto a trovare una mediazione (o una sintesi) tra le diverse anime e le diverse teologie del Cattolicesimo settecentesco¹⁰⁵.

Le critiche alla Dottrina di Bellarmino

All'ambiguità delle indicazioni pontificie corrispose la molteplicità delle posizioni dei vescovi diocesani. Alcuni, obbedienti all'indirizzo papale, continuarono a proporre le dottrine di Bellarmino¹⁰⁶. Altri, più sensibili alle *novità*¹⁰⁷ o sospinti dalla situazione politica contingente¹⁰⁸,

Si considerino anche E. Morelli, *Benedetto XIV uomo e pontefice*, in Id, *Tre profili*, Roma, 1955 e M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969, G. Greco, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Roma, 2011 e M. Rosa, *Benedetto XIV*, in *Enciclopedia dei Papi*, cit., pp. 446-558.

¹⁰² *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae Bullarium*, t. I, Romae, 1754, pp.67-69.

¹⁰³ Ivi a p. 69: "Nihil hac uniformitate optabilius; nihil ad praecavendos, qui in multiplicem Catechismorum varietatem irrepere possent errores, conducibilius atque opportunius. Sic ubi vero contigat ob peculiare regionum necessitates, alium quempiam adhiberi forte libellum".

¹⁰⁴ Un'altra enciclica trattante il tema della catechesi è la *In dominico agro* segnata da Clemente XIII il 14 giugno 1761 (*Enchiridion delle encicliche*, 2 vol., vol. 1, Bologna, 1994, pp. 934-945). Questa enciclica riafferma la centralità del *Catechismo Romano*, denuncia la perdita di uniformità nell'insegnamento della dottrina cristiana e l'utilizzo dei catechismi come strumenti di contese teologiche. L'enciclica, quindi, si contrappone alle «opinioni erronee che, pur combattendosi su fronti contrapposti» si accordano per indebolire in qualche modo la purezza della fede cattolica (Ivi a p. 934). In questo i vescovi sono colpevoli. Nota infatti Clemente XIII che «l'amore delle novità invece ha ora pressoché allontanato dalle mani dei pastori questo libro (*il Catechismo Romano ndA*), compilato con notevole fatica e cura, approvato con il consenso di tutti e accolto con somme lodi, avendo divulgato numerosi altri catechismi, in nessun modo paragonabili con quello romano» (Ivi a p. 939). Pietro Stella nello scritto *Il giansenismo in Italia*, cit., pp. 52-53, evidenzia il tono «reazionario e conservatore» dell'enciclica volto a riaffermare la centralità delle Dottrine di Bellarmino e a dissuadere dall'utilizzo dei catechismi d'Oltralpe. È importante anche la dimensione diplomatica: M. T. Fattori, *Introduzione in Le fatiche*, pp. XIII-LIV. a p. XXVII l'autrice propone l'esempio del catechismo di Mésenguy, condannato nell'edizione partenopea ma non in quella veneziana, per ragioni diplomatiche. Su questo tema cfr. P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., p. 68.

¹⁰⁵ E. Morelli, *Benedetto XIV uomo e pontefice*, cit., pp. 16-17. Cfr. E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Città del Vaticano, 1945, É. Appolis, *Le «tiers-parti» catholique au XVIII^e siècle. Entre jansénistes et zelanti*, Paris, 1960 e G. Greco, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, cit.,.

¹⁰⁶ Cfr. M. Turrini, *Penitenza e devozione. L'episcopato del Card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Brescia, 1989. A p. 238 l'autrice evidenzia come il cardinale per la sua diocesi stabilì che gli unici due catechismi ammessi fossero quello Romano e il Bellarmino. G. Bedouelle, *The birth of the catechism*, in *Communio*, X (1983), pp. 35-52. A p. 50 l'autore mette in evidenza come il Bellarmino sia molto utile per riaffermare le istanze romane (e quindi antigianseniste e anti giurisdizionaliste) proprio perché orienta l'istruzione elementare cattolica ad una ecclesiologia perfettamente coerente con la teologia controversistica della controriforma.

¹⁰⁷ La critica è proposta contro le tradizionali e inefficaci forme catechetiche proposte dagli ambienti dell'*Aufklärung* cattolica. Ludovico Antonio Muratori nel suo volume *Della Regolata divozione de' cristiani*, Venezia, 1747, a p. 14, parlando della Trinità e della devozione che si deve a Dio evidenzia che, sebbene i cristiani abbiano sempre «in bocca il

decisero di utilizzare una stampa italiana di qualche catechismo d'Oltralpe o elaborarono *ex novo* un catechismo¹⁰⁹. Infine ci furono dei vescovi che tentarono una mediazione tra le posizioni romane e le indicazioni della politica ecclesiastica giurisdizionalista, elaborando dei catechismi tratti da quello di Bellarmino¹¹⁰.

In quest'ultimo caso la modifica avveniva cambiando la struttura delle Dottrine di Bellarmino e aggiungendo o sopprimendo alcune parti¹¹¹. Quest'attività redazionale non venne però accettata dal centro romano perché il *Catechismo* di Bellarmino fu sempre più percepito come una sorta di "monumento" dell'ortodossia, un «*exemplum* vincolante della produzione catechistica del Settecento»¹¹². Così tutte le edizioni che apportarono una qualche modifica vennero censurate e

nome santo di Dio, talvolta ancor senza rispetto il nomini, moltissimi fra essi nol conoscono abbastanza, né arrivano forse mai a conoscerlo. [...] e benché abbiano appreso, essendo fanciulli, dalla Dottrina Cristiana il nome della Trinità, o sia di Dio uno e trino [...] pure non intendono quel che dicono [...] perciocché le persone di tenera età imparano, come pappagalli, quelle importanti verità».

¹⁰⁸ Il rapporto tra clero, vescovi, istanze centraliste o territoriali è ben analizzato in P. Prodi, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Clini di Venezia (Venezia-Brescia 2-5 dicembre 1980)*, G. Benzoni M. Pegrari (a cura di), Brescia, 1982, pp. 209-223. Inoltre è interessante G. Miccoli, «*Vescovo e re del suo popolo*». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, Torino, 1986, pp.883-928.

¹⁰⁹ L'esempio più lampante è il catechismo *Compendio della dottrina cristiana*, Mondovì, 1765 del teatino Michele Casati ad uso della sua diocesi di Mondovì. Egli nella sua presentazione fa riferimento all'enciclica di Clemente XIII *In Dominico agro* e afferma: «si è preso per regola di ogni istruzione il non mai abbastanza lodato *Catechismo Romano*, siccome è stato santamente ordinato e prescritto dal Sommo Pontefice Clemente XIII di felice memoria nella sua Enciclica del 14 giugno 1761». A partire da questa intenzione, egli elabora un nuovo catechismo, che, lontano dalla riflessione di Bellarmino, tendeva piuttosto a fare riferimento alle posizioni più rigoriste e filogianseniste (in particolare del Catechismo di Colbert). Inoltre si riscontrano delle importanti riprese dal catechismo di Bossuet. Si tratta di un catechismo per i fanciulli diviso in tre parti: una introduttiva per «cominciare ad imparare la Dottrina Cristiana», una per «quelli che si cominciano a disporre per la confessione» e la terza per quelli «che debbano disporsi alla comunione». Su questo catechismo e sulla sua fortuna in epoca contemporanea: P. Braio, *Lineamenti di storia della Chiesa*, cit., pp. 159- 161. Cfr. Stanislao da Campagnola, *Un «compendio» della dottrina cristiana del 1765 che sta alla base del «Catechismo» di Pio X*, in *Laurentianum*, 2 (1961), pp. 197-225, P. Stella, *Alle fonti del catechismo di San Pio X. Il catechismo di Mons. Casati*, in *Salesianum*, 23 (1961), pp. 43-66, O. Favaro, *L'adozione del catechismo di mons. Casati nel testo unificato lombardo-piemontese del 1896*, in *La Scuola Cattolica*, 102 (1974), pp. 245-282. Id., *Storia dei catechismi piemontesi confluiti nel testo di S. Pio X*, in *Chiesa e società nella II metà del XIX secolo in Piemonte*, F. N. Appendino (a cura di), Casale Monferrato, 1982, pp. 356-365. Si deve comunque evidenziare che il Regno di Sardegna fu fortemente influenzato dalle idee gallicane e gianseniste che erano un importante bagaglio giustificato dalla politica regalistica portata avanti da Casa Savoia. P. Stella, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, 1958 e P. Delpiano, *Il trono e la cattedra*, Torino, 1997. Queste opere servono anche a fornire un'approfondita bibliografia sul sistema catechistico piemontese e sulle sue caratteristiche settecentesche.

¹¹⁰ Cito soltanto a titolo esemplificativo: *Istruzione cristiana per ammaestrare con facilità e chiarezza i fanciulli ne' misteri della S. fede estratta dalla dottrina cristiana dell'Emo Bellarmino* fatta stampare dal cardinale Domenico Maria Corsi nel Seicento e fatta ristampare nel XVIII secolo in Venezia e a Bassano. Oppure cito *l'Esposizione della Dottrina Cristiana cavata dal Catechismo Romano ad uso delle scuole della città e diocesi di Milano*, fatta stampare dal Cardinal Pozzobonelli nel 1789.

¹¹¹ La modifica poteva originare grandissimi dibattiti. L'esempio più interessante è quanto accadde a Verona nella famosa "questione Veronese" del 1743: L. Simeone, *La polemica per l'«Impiego del denaro»*, in *Studi Maffeiiani*, 1909, pp. 359-428, G. P. Marchi, *Un italiano in Europa. Scipione Maffei tra passione antiquaria e impegno civile*, Verona, 1992; G. Borelli, *Scipione Maffei e il problema del prestito a interesse*, in *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*, Romagnani G.P. (a cura di), Verona, 1998, pp. 121-137, P. Vismara, *Questioni d'interesse*, Milano, 2009, pp. 87-97 e Id., *Oltre l'usura*, Soveria, 2004.

¹¹² Cfr. M. Catto, *Un panopticon catechistico*, cit., pp. 250-257.

condannate come una «dannosa e inopportuna innovazione»¹¹³, che recava con sé, secondo un sentire curiale comune, una critica al magistero papale¹¹⁴.

All'opposto, i giansenisti e i giurisdizionalisti usarono la figura di Bellarmino¹¹⁵ (e la sua opera catechetica) come via per rintuzzare la polemica contro i gesuiti e le posizioni teologiche da loro assunte nelle questioni morali ed ecclesiologiche (in particolare sul primato, sull'infallibilità pontificia e sulla giurisdizione vescovile).

Nella contrapposizione alla *Dottrina* del Bellarmino bisogna ricordare soprattutto le riflessioni polemiche di Natali e Guadagnini, così come interessanti sono le indicazioni del Sinodo di Pistoia, vera e propria sintesi tra il giansenismo italiano e il riformismo giurisdizionalista¹¹⁶.

Per quanto riguarda Natali e Guadagnini¹¹⁷, si deve evidenziare che la loro riflessione si sviluppa nella grande fucina riformistica della Lombardia austriaca: il primo, sostenendo le posizioni asburgiche, censurò la dottrina di Bellarmino nel 1775, senza però fornire una spiegazione¹¹⁸. La sua decisione suscitò scalpore e Guadagnini intervenne con una riflessione erudita intitolata *Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma* per difendere le posizioni di Natali. La sua opera, pubblicata nel 1776 a Pavia, è distinta in due parti: nella prima sono trattati gli argomenti principali che hanno portato alla censura del Bellarmino ad opera di Natali (in particolare la questione del destino ultraterreno dei bambini morti non battezzati). Nella seconda invece si ha un'ampia disamina delle caratteristiche dei “nuovi” catechismi da adottare per l'insegnamento della dottrina. Particolarmente interessante risulta essere la *Prefazione*, in cui ripercorrendo le ultime vicende sul Bellarmino in Lombardia, egli affermava di proporre questo scritto «il quale serva a render per ora cauti e circospetti i buoni e zelanti Catechisti, che liberi da ogni attacco ad alcun partito, altro non cercano, che d'insegnare [...] la dottrina; e non

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Si può affermare, con Paola Vismara, che i sostenitori di Bellarmino «operando una totale identificazione tra la *Dottrina* del Bellarmino e la dottrina della Chiesa *tout court*, affermano che criticare l'una equivale a demolire l'altra. In tale identificazione, determinante è l'appoggio offerto dai pontefici al testo di Bellarmino, chiamato da alcuni “catechismo di Clemente VIII” [...] chi difende quest'opera, quali che siano in generale le sue posizioni, è negli ambienti sensibili al giansenismo, generalmente bollato come “loiolista” e lo scritto di Bellarmino diviene l'emblema di un mondo da distruggere» (P. Vismara, “*Il buon cristiano*”, cit., p.14.).

¹¹⁵ I circoli giansenisti d'Europa fecero di tutto per contrapporsi alla sua canonizzazione. Cfr. E. Rosa, *Passionei e la causa di beatificazione del ven. Card. Bellarmino*, Roma, 1918. Cfr. P. Tacchi Venturi, *Il beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità*, Roma, 1923, E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma*, pp. 277-281, R. Bellarmino, *Autobiografia (1613)*, G. Galeota (a cura di), Brescia, 1999, pp. 22-27.

¹¹⁶ M. Rosa, *Il movimento riformistico liturgico, devozionale ecclesiologico, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia*, in *Concilium*, 2 (1966), pp. 113-127.

¹¹⁷ Su Natali: N. Calvini, *Il Padre Martino Natali, giansenista ligure dell'Università di Pavia*, Genova 1950; Cfr. anche H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, vol. V., Innsbruck, 1905- 1911, ivi V, 1, col 326 e J. Carreyre, *Natali*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI-1, Paris, 1902-1950, col. 35. G. G. Fagioli Vercellone, *Guadagnini, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 60, Roma, 2003, pp. 79-82. Si rimanda a queste voci per la bibliografica.

¹¹⁸ P. Vismara, “*Il buon cristiano*”, cit., pp.15-29.

insegnino come Articoli di fede, opinioni che per lo meno son molto dubbie ed anche pericolose»¹¹⁹. Identificato il fine, l'argomentazione di Guadagnini si sviluppa con continui riferimenti alle opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa, proponendo inoltre un confronto serrato tra gli scritti di Bellarmino, in particolare tra le *Controversiae* e la *Dottrina*. Suo obiettivo fondamentale è di superare la polemica tra *bellarminiani* e *antibellarminiani* attraverso l'*escamotage* di evitare di attaccare direttamente il gesuita¹²⁰, mostrando invece le contraddizioni del pensiero bellarminiano, per tentare di dimostrare che la *Dottrina* del gesuita, così come è giunta ai posteri, è stata oggetto di rimaneggiamenti, che hanno introdotto dei concetti da lui non elaborati. Queste interpolazioni fecero sì che la Congregazione che approvò le dottrine di Bellarmino non ebbe fra le mani il testo autentico e di conseguenza la sua approvazione, come quella pontificia, non cadde sul vero scritto del gesuita¹²¹.

A difesa del testo bellarminiano intervenne il grande polemista catalano Gustà con la sua opera *Difesa del catechismo del cardinal Bellarmino*¹²² a cui il *Giornale Ecclesiastico di Roma* diede ampia risonanza nel numero dell'8 settembre 1787¹²³. La riedizione dell'opera, avvenuta nel 1789, permise al *Giornale Ecclesiastico* (il 28 novembre 1789) di ritornare sull'articolo precedente, ricordando le prescrizioni papali (è fornito un ampio spettro che va da Clemente VIII al Sinodo del 1725) e contrapponendo loro le decisioni prese nel Sinodo di Pistoia e i contenuti del catechismo scelto per la diocesi di Prato e di Pistoia. La verve polemica dello scritto progressivamente si innalza ed ecco che l'autore anonimo tuona:

L'impostura scoperta nell'aver supposto Monsig. Di Pistoja di proporre alla sua Diocesi fedelmente tradotto il piccolo Catechismo di Monsignor di Montazet, è un fatto per cui smentire non bastano dieci milioni di Fogli dei sedicenti Annalisti Ecclesiastici di Firenze, né tutti i spacciati miracoli del Diacono Paris al cui sepolcro corrono i Giansenisti per guarire dalle

¹¹⁹ G. Guadagnini, *Prefazione a Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma: ove specialmente si tratta de' bambini morti senza battesimo, e si danno alcune regole per ben comporre un nuovo catechismo*, II t., Pavia, 1786, pp.6-8. L'edizione originale è del 1776. Le censure al Bellarmino proposte da Natali furono pubblicate e criticate nell'opera anonima *Riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma. Opera di un prete pavese*, Bergamo, 1780, non a caso poi confutata da Guadagnini. A tal proposito la *Gazzetta universale* (un giornale giansenista) del 1° ottobre 1799, scriveva: «Quest'opera è dunque utile e necessaria a tutti i Sacri Pastori della Chiesa per conservare il cuore degl'innocenti fanciulli e stabilire la verità delle massime Cristiane»: *Gazzetta Universale*, 26 (1799), p. 884.

¹²⁰ Guadagnini evidenzia che l'individuazione di imperfezioni nell'opera bellarminiana non comporta che «sia per turbare nel Cielo la Santa anima del Ven. Card. Bellarmino». Così come non si deve pensare che trovar difetti nel Bellarmino significhi «manca di rispetto alla gloriosa memoria di Clemente VIII». G. Guadagnini, *Esame delle riflessioni teologiche*, cit. p. 42.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² F. Gustà, *Difesa del catechismo del cardinal Bellarmino contro alcune imputazioni che leggonsi in un catechismo in Prato*, Ferrara, 1787.

¹²³ *Giornale ecclesiastico di Roma*, t. III, Roma, 1788, p. 44.

Convulsioni. E noi che non siam tanto buona gente da fidarsi di tal rimedio siam contenti d'esser chiamati da loro piuttosto *Convulsionari*. I Signori Annalisti dunque corrano pure velocemente al sepolcro di S. Medardo a medicare le lor Convulsioni, ma sien certi che le ristampe di quel Catechismo, non otterranno mai da quel loro Santo il miracolo di smentire quell'impostura¹²⁴.

La Penisola tra giansenismo e giurisdizionalismo

Natali e Guadagnini operano in un'area geografica ben definita, quella lombarda, che risente con forza delle riforme dell'assolutismo illuminato asburgico e delle storiche tendenze sarpiane e giurisdizionaliste della Repubblica veneta¹²⁵. Tuttavia anche in altre parti della Penisola la questione catechetica era ampiamente discussa. Nel Regno di Napoli, il vescovo di Potenza Giovanni Andrea Serrao elaborò il *De claris catechistis*¹²⁶. Lo scritto, dedicato al re Ferdinando IV, edito una prima volta a Vienna nel 1777, è diviso in tre parti. Nel primo volume è trattato il tema dei contenuti del catechismo, delle modalità dell'istruzione catechetica e delle facoltà da concedersi al catechista. Il secondo tomo propone invece un percorso storico della catechesi a partire dall'epoca dei Padri e dei Dottori della Chiesa, considerata come età dell'oro del Cristianesimo. Questa età era caratterizzata dall'esistenza di due forme di catechesi: quella «isagogica» per i *rudes* e quella «teologica» e narrativa di Sant'Agostino¹²⁷. Dopo un salto temporale abbastanza ampio l'autore passa poi, nel terzo libro, ad analizzare i catechismi dell'epoca moderna, sia

¹²⁴ *Giornale ecclesiastico di Roma*, t. IV, Roma, 1789, pp. 297-298. Da sottolineare come attraverso l'ironia sul fenomeno delle convulsioni si voglia gettare il ridicolo sull'intero sistema giansenista. Sul fenomeno delle convulsioni gianseniste si legga: C.L. Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, 1985. Cfr. *Giornale ecclesiastico di Roma*, t. IX, Roma, 1794, pp. 83-84, cit. a p. 84: presentando l'opera di Gustà *Sui catechismi moderni. Saggio critico-teologico*, il *Giornale* si sofferma soprattutto sulla denuncia della «frode dei novatori» nello «spargere in libri di tal fatta il veleno delle loro prave dottrine».

¹²⁵ Fondamentale per seguire i dibattiti settecenteschi sulla catechesi nella Lombardia austriaca è lo scritto di Paola Vismara "Il buon governo", già più volte citato. Inoltre si leggano Id, *Secolo empio o devoto? La Religione a Milano*, in *L'Europa riconosciuta. Anche Milano accende i suoi lumi (1706-1796)*, Milano, 1987, pp. 137-163, Id, *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994. E. Garms-Cornides, *Giuseppinismo e riformismo cattolico. Problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in *Quaderni storici*, XV (1970), pp. 759-772, X. Toscani, *Il clero lombardo dall'Ancien régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979, C. Mozzarelli, *Sovrano, società e amministrazione locale nella Lombardia teresiana (1749-1758)*, Bologna, 1982, C. Capra, *La Lombardia austriaca nell'età delle riforme (1706-1796)*, Torino, 1984. G. Martina, *Le riforme civili ed ecclesiastiche del sec. XVIII*, in *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, 4 voll., vol. III, Brescia, 1989, pp. 207-221.

¹²⁶ P. Braido, *Lineamenti di storia della catechesi*, cit. pp. 324-325. Inoltre si considerino: G. Cigno, *Giovanni Andrea Serrao e il Giansenismo nell'Italia meridionale (secolo XVIII)*, Palermo, 1938, E. Chiosi, *Il giansenismo meridionale nell'esperienza pastorale di Giovanni Andrea Serrao*, in *Critica Storica*, 13 (1976), pp. 37-57 e Id, *Andrea Serrao: apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, 1981. Napoli fu un importante centro di diffusione del giurisdizionalismo antiromano e del giansenismo. P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., pp. 233-323. Non a caso, Gourlin scrisse un catechismo dedicato ad un membro della famiglia reale dei Borboni di Napoli. Il rapporto di parentela tra le famiglie regnanti, è quindi un indizio della circolazione delle idee e dei possibili scambi culturali tra aree governate da diversi rami della medesima famiglia nobiliare. Lo stesso si può dire tra la Lombardia e la Toscana asburgica.

¹²⁷ J. Andreae Serrai, *De Claris Catechistis ad Ferdinandum IV Regem Libri III*, Viennae, 1777, pp. 130-156.

protestanti (Lutero, Calvino, Heidelberg), sia cattolici, soffermandosi in particolare sul catechismo Romano e sulle dottrine “storiche” di Fleury e Bossuet. L’obiettivo dell’opera è quello di voler rinnovare la catechesi nei contenuti, epurandola dagli elementi bellarminiani e romanocentrici.

Un’altra area dove si assistette ad un’ampissima convergenza tra giurisdizionalismo e giansenismo è la Toscana di Pietro Leopoldo, di Scipione de’ Ricci e del Sinodo di Pistoia (1786)¹²⁸. La *Lettera Circolare* di Leopoldo di Toscana del 26 gennaio 1786, che costituisce il primo passo del Sinodo di Pistoia è un manifesto del giurisdizionalismo, nel quale il Granduca sostiene che il suo principale dovere, nelle questioni ecclesiastiche, sia quello di favorire l’esercizio di una «religion» che «sia purgata da tutti gli abusi e pregiudizi e da tutto ciò che impedisce». È necessario, allora, che la religione venga ricondotta «alla sua vera e giusta perfezione, semplicità e splendore» avendo poi particolare interesse che «il Popolo sia bene istruito nei doveri della Religione medesima per i suoi veri principj»¹²⁹.

Il principe cattolico deve quindi agire per purificare la disciplina ecclesiastica da quelle leggi e da quelle competenze che il potere spirituale si è arrogato nel corso del tempo, ma che non gli sono propri¹³⁰. In chiave eudemonistica¹³¹, proponendosi come fine e compito la felicità dei propri sudditi, il sovrano legislatore doveva pensare anche alla salvezza e all’elevazione morale dei suoi sudditi, secondo il principio che «non vi è miglior suddito del vero cristiano»¹³² chiamando la gerarchia ecclesiastica a collaborare per il mantenimento dell’ordine, la sottomissione e

¹²⁸ Su Scipione de’ Ricci: N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci. Saggio sul giansenismo italiano*, Firenze, 1920, M. Vaussard, *La bibliothèque janséniste française de Scipione dei Ricci*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, LVIII (1967), pp. 291-298, M. Caffiero, *Cultura e religione nel Settecento italiano: Giovanni Cristofano Amaduzzi e Scipione de’ Ricci*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XXVIII (1974), pp. 94-126 e XXX (1976), pp. 407-437, C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell’antico regime*, Bologna, 1986, M. Verga, *Il Vescovo e il Principe. Introduzione storica alle lettere di Scipione de’ Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, in *Lettere di Scipione de’ Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, B. Bocchini Camaiani M. Verga (a cura di), Firenze, 1990, pp. 3-47, B. Bocchini Camaiani, *I vescovi toscani nel periodo lorenese*, in *Istituzioni e società in Toscana nell’età moderna. Atti e giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992*, C. Lamioni (a cura di), 2 voll., Roma, 1994, pp. 681-716. M. Rosa, *Introduzione*, a *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento*, Roma, 2002, pp. 11-17.

¹²⁹ *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell’anno MDCCLXXXVI*, Pistoia, 1788, pp. 46-47.

¹³⁰ Questi principi risentono molto della riflessione teologico-politica del giansenismo italiano sulla degenerazione e sull’oscuramento delle verità nella Chiesa: P. Stella, *L’oscuramento delle verità nella Chiesa*, cit. Particolarmente interessante è l’influenza di Pietro Tamburini. Per un approfondimento bibliografico si veda: *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia 25-26 maggio 1989)*, P. Corsini D. Montanari (a cura di), Brescia, 1993. Rimando a questo volume per l’approfondimento bibliografico.

¹³¹ M. Bazzoli, *L’idea paternalistica della «Pubblica felicità»* in *Il pensiero politico dell’assolutismo illuminato*, Firenze, 1986, pp. 476-502 e C. Continisio, *Dal Bene comune alla pubblica felicità. Prime riflessioni su virtù e vita civile a Milano tra Sei e Settecento*, in *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Bona Castellotti M. E. Bressan P. Vismara (a cura di), Milano, 1997, pp. 157-184. Sui progetti di riforma: G. Gori, *Progettualità politica e apparati amministrativi nelle relazioni di Pietro Leopoldo*, in *Istituzioni e società in Toscana nell’età moderna. Atti e giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini*, cit., pp. 291-322, C. Mozzarelli, *Mito del buon governo e metamorfosi sociale*, in *L’Europa riconosciuta*, cit., pp. 129-155, B. Sordi, *L’amministrazione illuminata. Riforma delle comunità e progetti di costituzione nella Toscana leopoldina*, Milano, 1991.

¹³² S. De’ Ricci, *Istruzione Pastorale di Monsignor Vescovo sulla necessità e sul modo di studiare la Religione* in *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia*, cit., pp. 73-84, cit. a p. 82.

l'obbedienza alle leggi. La catechesi, quindi, doveva svolgere un ruolo di primo piano come strumento di vera e propria educazione non soltanto religiosa, ma anche morale e civile.

In verità, già prima del sinodo pistoiese, erano state fornite delle indicazioni su tale questione. Scipione de' Ricci in una lettera indirizzata ai suoi fedeli il 1° maggio 1782, sulla necessità e sul modo di studiare la religione, si lamentava che essa era conosciuta «si poco» e soggiungeva:

credesi da molti che lo studio della Religione per il comune dei Cristiani si riduca a quel piccolo Catechismo per cui si affatica la memoria dei teneri fanciulli, i quali materialmente si assuefano a rispondere in brevi note [...] si pensa di saperne quanto basta per operare la nostra propria salute. Ah no Fratelli miei dilettezzissimi, non vi lasciate lusingare da una idea così falsa in un affare di cotanta importanza¹³³.

Al contrario il buon cristiano dovrà essere educato attraverso altri testi, e accanto al *Catechismo Romano* propone il catechismo stampato a Napoli *Educazione ed istruzione Cristiana, o sia istruzione generale sulle verità Cristiane in forma di Catechismo*. Così come suggerisce l'opera di Mésenguy, le istruzioni di Poujet e il Catechismo di Fleury. Sottolinea l'utilità di altri volumi scritti da Fleury, come le *Elevazioni a Dio sopra i Misteri della Religione* e le *meditazioni sul Vangelo*. Cita anche il Catechismo di Bossuet. Si riafferma così la centralità della Storia Sacra e di quella Ecclesiastica, così come importantissime per l'educazione del popolo sono le Sacre Scritture (ricorda la ristampa in italiano della traduzione di Sacy¹³⁴).

Contro la *Dottrina* di Bellarmino, si riprendono le riflessioni di Guadagnini per vietarne l'utilizzo, sperando di «riporla in un perpetuo oblio»¹³⁵. Altre importanti indicazioni che permettono di comprendere il clima del giurisdizionalismo giansenista toscano vengono dagli *Atti* del Sinodo,

¹³³ Ivi pp. 73-74. La centralità della Catechesi è ribadita anche nelle istruzioni fornite per la diocesi di Pistoia in un *motuproprio* di Leopoldo di Toscana del 22 luglio 1783 (*Motuproprio di Sua Altezza Reale riguardante le Parrocchie di Prato*, in *Atti e Decreti del Concilio di Pistoia*, cit., pp. 84-88). dove nel punto XVIII si stabilisce che nei giorni festivi si farà sempre una piccola Dottrina per i ragazzi, divisi per sesso, e «una distesa spiegazione del Vangelo corrente, e del Catechismo della Diocesi». Ivi p.85.

¹³⁴ Ivi, p. 83. Sulla traduzione della Bibbia di Sacy: P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., p. 63: «opera che in Francia era ormai il volgarizzamento più diffuso della Bibbia. Sennonché nella Bibbia di Sacy la parte del Nuovo Testamento era costituita dal *Nouveau Testament de Nôtre Seigneur Jésus-Christ*, curato da Lancelot e pubblicato a Mons nel 1667 [...] posta all'indice con breve di Clemente IX il 22 aprile 1668; e secondo il breve di condanna era questa una versione «temeraria, dannosa, a Vulgata editione difformis et offencicula simplicium continens»». P. Stella, *Il libro religioso in Italia*, cit., p. 5: «nel 1710 apparvero a Roma in traduzione italiana le *Riflessioni* sul Vecchio e Nuovo Testamento di Sacy de Royaumont (Nicolas Fontaine): altra impresa rischiosa in clima di polemiche attorno al *Nouveau Testament* di Quesnel. Non molto più tardi fu tradotto il *Catechismo storico* di Fleury. Queste due opere, più volte ristampate [...] contribuirono a incoraggiare la composizione di catechismi biblici e di riassunti di storia sacra». P. Stella, *Le fonti dei documenti sinodali: il Mésenguy e altri testi catechistici*, in *Atti e decreti de Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, cit., pp. 63-65.

¹³⁵ Ivi p. 80.

in particolare dai Decreti dell'*Ordine*¹³⁶ e della *preghiera*¹³⁷, in cui si evidenzia la progressiva diffusione in Toscana dei catechismi giansenisti ed in particolare di quello di Monsignor Montazet per i più piccoli¹³⁸.

Così nella Toscana leopoldina, così come nella Lombardia austriaca e nel Mezzogiorno borbonico si assiste ad una certa convergenza tra potere politico e gerarchia ecclesiastica locale sulle questioni catechetiche. Allo stesso tempo, però, il giansenismo non trovò più in Roma grandi sostenitori. Il giansenismo romano entrò progressivamente in crisi sotto il pontificato di Pio VI, che vide in esso un gruppo fortemente contrapposto agli interessi del papato e della Chiesa, in quanto favorevole alla politica ecclesiastica asburgica e di altri stati europei. Al contrario, nella visione del pontefice, la città di Roma, con la sua Curia, cuore della Cattolicità, doveva rappresentare un blocco monolitico, in contrapposizione ad un altro partito derivante dalla piena identificazione di giurisdizionalismo e giansenismo, con le forze centrifughe atte a dissolvere la Chiesa¹³⁹.

Le suggestioni nate dal confronto sulla questione catechetica tra autorità laica e podestà spirituale fornirono le coordinate che guidarono la congregazione particolare nella valutazione del *Catechismo Imperiale* del 1806.

Il catechismo napoleonico

Tra gli Articoli Organici, il XXXIX del Titolo terzo dedicato al culto, affermava «il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France»¹⁴⁰. L'esigenza francese di inserire un articolo sul catechismo in un testo giuridico può essere spiegata dalla volontà napoleonica di sfruttare la struttura verticistica della Chiesa¹⁴¹, la sua diffusione capillare e la

¹³⁶ Ivi pp. 163-180.

¹³⁷ Ivi pp. 195-211.

¹³⁸ Ivi pp. 179-180. Cfr. Ivi pp. 209-210: «a tale effetto oltre al Catechismo di Gourlin già proposto e adottato, ed oltre al piccolo catechismo di Monsignor Montazet stimiamo opportuno di proporre ai Parrochi le *Riflessioni Morali* sul nuovo Testamento e il *compendio della Storia e della Morale* [...] arricchito di sagge ed utili riflessioni dal pio e dotto Mésanguy». Il catechismo del Montazet, vescovo di Lione, pubblicato nel 1777 è giudicato da Pietro Stella come «un catechismo di buona ispirazione biblica, ma non ancora profondamente rinnovato in risposta alle istanze poste dal deismo e dal materialismo» P. Stella, *Il libro religioso in Italia*, cit., p. 103.

¹³⁹ E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma*, cit., p. 372. Cfr. 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*, G. Chittolini G. Miccoli (a cura di), Torino, 1986, pp. 777-806, cit. pp. 780-781: in cui si sottolinea il progetto di Pio VI di «ricompattare l'eredità ecclesiale controriformistica, in vista di uno scontro frontale con le forze del mondo moderno».

¹⁴⁰ Per A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, II voll., vol. II, Madrid, 1987, p. 150: Il concordato del 1801 fu il risultato di un compromesso che segnò la fine della Chiesa gallicana, ma allo stesso tempo i 77 articoli organici imposero «de nuevo un cesaropapismo».

¹⁴¹ Non a caso i vescovi erano considerati come i «*préfets en violet*». La forza della catechesi fu dimostrata anche nel decennio rivoluzionario, quando furono pubblicati i catechismi *ad tempora calamitatis*, dove si rompeva con la tradizione teologica passata, approfondendo il tema ecclesiologico (in senso romanocentrico e antigallicano) e accentuando il rigorismo morale. Per un confronto specifico: J. Chetail, *Un catéchisme de 1799*, in *112^e Congrès National des Sociétés savantes (Lyon, 1987). Histoire moderne et contemporaine*, t. III, Paris, 1987, pp. 63-66. In

capacità di raggiungere tutti gli strati della popolazione, per plasmare le coscienze degli abitanti dell'Impero Francese¹⁴². La Chiesa si configurava così *ad usum Delphini* e, superando l'impostazione giacobina e termidoriana che aveva recluso la pratica del culto cattolico alla sfera privata, Napoleone «l'imperatore giacobino, l'assolutista rivoluzionario, il fondatore del "cesarismo democratico", [...] delineò la sua nuova visione della religione come *instrumentum regni*, come presidio della morale sociale, come garanzia dell'ordine e della disciplina collettiva»¹⁴³. Così il corso, come un novello Ciro¹⁴⁴, poteva esclamare:

je préfère voir les enfants entre les mains d'un moine qui ne sait rien que son catéchisme que d'un quart de savant qui n'a point de base pour sa morale. [...] l'Empereur n'y voit que la chimère d'un idéalisme périmé nébuleux. «L'homme sans Dieu, je l'ai vu à l'œuvre depuis 1793! Cet homme là on ne le gouverne pas, on le mitraille: de cet homme-là, j'en ai assez. Ah! C'est cet homme-là que vous voudriez faire sortir de mes lycées? Non, non pour former l'homme qu'il nous faut, je me mettrai avec Dieu¹⁴⁵.

Il Catechismo Imperiale fu quindi una delle colonne portanti del progetto politico napoleonico¹⁴⁶. Non mi dilungo sull'elaborazione di questo catechismo¹⁴⁷ né sulla struttura¹⁴⁸. Più

generale: B. Plongeron, *Il cammino dei laici nella Rivoluzione: rotture e continuità*, in *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, vol. X: *Le sfide della modernità (1750-1840)*, Roma, 2004, pp. 486-491.

¹⁴² F.E. Beaucor, *Quelques réflexions entre le pouvoir civil et l'autorité religieuse à travers le Catéchisme Impérial*, in *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècle. 109^e Congrès National des sociétés savantes Dijon-1984*, t. I, Paris, 1984, pp. 117-128. A p. 117: «lorsque ces deux pouvoirs se confondent en une seule autorité [...] la main est mise, [...], sur toutes les manifestations possibles de la vie et de la volonté humaines [...]. les Actes organiques appartiennent à cette zone de constante contestation entre les deux pouvoirs, [...] où tous deux revendiquaient le droit de commander à l'homme».

¹⁴³ G. Spadolini, *La Chiesa e l'Italia da Napoleone a Porta Pia*, in *Un secolo da Porta Pia*, A. C. Jemolo G. Spadolini (a cura di), Napoli, 1970. Sui benefici propagandistici e d'immagine di una riconciliazione con il papato: «en "restaurant les autels" et en privilégiant le catholicisme romain»: A. Latreille, *L'ère Napoléonienne*, Paris, 1974, p. 181 e D. Menozzi, *Tra riforma e Restaurazione*, cit., p. 791.

¹⁴⁴ Cfr. B. Plongeron, *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXVIII (1982), pp. 31-67. Secondo questa linea retorica bisogna anche intendere il culto all'inventato San Napoleone: S. Hazareesingh, *La Saint-Napoléon. Quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, 2007. J. L. Dubreton, *Le Culte de Napoléon. 1815-1846*, Paris, 1960. V. Petit, *Religion du souverain, souverain de la religion: l'invention de saint Napoléon*, in *Revue historique*, 663 (2012), pp. 643-658 B. Richard, *La Saint-Napoléon à Joigny (quand on célébrait la fête nationale le 15 août)*, in *Napoleonica. La Revue*, 12 (2011), pp. 98-125.

¹⁴⁵ A. Latreille, *Le catéchisme*, cit., p. 19. È interessante evidenziare: *Correspondance de Napoléon Ier publiée par ordre de l'Empereur Napoléon III*, t. 29, Paris, 1858-1870, p. 511, dove Napoleone racconta: «Les plus vieux soldats, qui avaient appris leur catéchisme, racontaient la fuite de Moïse, la catastrophe de Pharaon, et ce fut pendant longtemps l'objet de leurs entretiens». Napoleone comprese anche attraverso il contatto con i soldati quanto l'esperienza religiosa fosse un forte strumento per plasmare l'immaginario collettivo.

¹⁴⁶ F.E. Hembree, *Catechism Imperial*, in *Historical Dictionary of Napoleonic France, 1799-1815*, O. Connelly (Edited by), Westport, 1985, pp. 100-101.

¹⁴⁷ Cfr. A. Latreille, *Le catéchisme*, cit. pp. 41-56. L'elaborazione di un testo catechetico unitario venne cominciata subito dopo la pubblicazione degli Articoli Organici e fu affidata ad un teologo italiano che faceva parte dell'*entourage* di Caprara (di cui non si conosce il nome), ma il risultato fu molto scadente. Su consiglio di Bernier (J. Leflon, *E.A. Bernier*, 2 voll., Parigi, 1950), arcivescovo di Orléans, Napoleone decise di iniziare l'elaborazione del catechismo a partire da quello di Bossuet, e venne creata un'apposita commissione che completò l'opera verso la fine del 1803. A

interessante ai fini della ricerca che qui ci si propone è osservare la reazione curiale. Il plenipotenziario romano a Parigi, Caprara, il 18 agosto 1805 inviava a Roma un dispaccio in cui s'informava sulla possibilità che Pio VII lasciasse ai vescovi la libertà di scegliere autonomamente il sussidio catechetico. Inoltre indagava sulle conseguenze di un atto univoco del governo francese su tale argomento.

Consalvi rispose che non vi sarebbero stati problemi per la prima questione, perché i vescovi gallicani ebbero sempre garantita questa usanza, sebbene il papato avesse sempre promossa l'uniformità dell'insegnamento catechetico. Ma

nell'altro caso poi che dal Governo si prescegliesse un Catechismo, o se ne componesse forse uno nuovo, e colla sua Autorità prescrivere ai Vescovi di farne uso, non potrebbe S. S^{ta} non ravvisare in ciò una ingiuria a tutto il Corpo dell'Episcopato. S. S^{ta} ha rilevato che il Divino Legislatore diede agli Apostoli, e ai Vescovi loro successori, e non ad altri, la facoltà d'Insegnare nella Religione. Si tratta di Dottrina della Fede, il di cui deposito stà confidato da Dio all'Episcopato, e specialmente al Capo de' Vescovi, e Maestro di tutti i Fedeli, e non già solo in quanto concerne la sostanza del Dogma Cattolico, ma ancora in quanto alle voci, alle espressioni, al metodo, perocchè chi ha avuto l'autorità d'insegnare, ha avuto anche quella di scegliere il metodo, che deve tenere nell'insegnamento¹⁴⁹.

Quindi Consalvi, appoggiandosi alle riflessioni dei cardinali Antonelli e Di Pietro¹⁵⁰, che sostennero l'iniziativa diplomatica del Segretario di Stato¹⁵¹, assunse una posizione tradizionale: il

questo punto, però, Napoleone, desiderando che il papa partecipasse alla cerimonia d'incoronazione imperiale, decise di evitare ulteriori frizioni con il pontefice e tralasciò la questione. L'attività riprese nel 1805 e si concluse con la ben nota pubblicazione. Cfr. E. Mangenot, *Catéchisme*, cit., pp. 1953-1955 e *Les Articles Organiques devant l'Histoire le Droit et la Discipline de l'Église par l'Abbé Hébrard*, Paris, 1870, pp. 268-274.

¹⁴⁸ L'opera si compone di un *Abrégé d'Histoire Sainte* (dalla creazione a Costantino), seguito da un catechismo tripartito secondo lo schema: *Dogma* (19 lezioni in cui sono esposti singolarmente gli articoli del credo), *Morale* (composta da 19 lezioni. 13 votate alla spiegazione dei comandamenti di Dio e della Chiesa e 6 trattanti dell'amore di Dio, del peccato e delle virtù teologali) e *Culto Divino* (25 lezioni sulla preghiera e sui sacramenti), seguita da un'appendice in cui sono spiegate le cerimonie e le principali feste liturgiche. Vi sono delle indicazioni sussidiarie per gli educatori: gli asterischi, che segnalavano le lezioni «les plus nécessaires à savoir». F. Calzona, *I catechismi di Napoleone*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti* (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbania, 1996, pp. 371-380, cit. pp. 377-378.

¹⁴⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [1].

¹⁵⁰ La richiesta di appoggio serviva a creare un orientamento curiale favorevole, attraverso l'ampia influenza esercitata da questi importanti personaggi Cfr. R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., pp. 215-217. Sul ruolo di Consalvi si legga: C. Finzi, *Il governo non si cambia come la camicia*, in *Lo stato della Chiesa in epoca napoleonica*, cit., p. 162.

¹⁵¹ In ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14, [2], scrive Antonelli: «Nell'altro caso poi che il Governo volesse egli prescrivere un catechismo o farne comporre uno nuovo e colla sua autorità prescrivere ai vescovi di farne uso non potrebbe sua Santità non risentirsi di questa ingiuria [...]. Non è dunque lecito alla potestà Secolare di scegliere tra molti Catechismi [...] questa libertà spetta al solo giudizio de' Vescovi. [...] non abbia alcun riguardo di prevenirne Sua Maestà [...] che nel punto di dottrina non si arroghi una facoltà che non ha». Cfr. ASV, Epoca Napoleonica, Francia, 7, Fasc. 1, [2].

papato dimostrava di non avere particolari difficoltà a favorire l'utilizzo di un testo catechetico unico (purché non contenesse errori dottrinali), ma respingeva completamente la possibilità dell'intervento della podestà secolare in tale questione¹⁵².

Napoleone e i suoi collaboratori non si fecero intimidire da questi ammonimenti e proseguirono nella loro azione, contando sulla disponibilità del legato pontificio. Nella documentazione conservata, si scopre che Caprara ebbe fra le mani il catechismo quasi ultimato fin dal 19 febbraio 1806¹⁵³, e diede la sua approvazione il 30 marzo, attraverso un documento molto articolato¹⁵⁴, in cui si sottolineava l'unità d'intenti di Napoleone e di diversi pontefici sul tema dell'omogeneizzazione dell'insegnamento della dottrina.

Diede inoltre testimonianza di averlo analizzato e non avendo trovato errori poté

*non tantum probandum, sed etiam illius usum Reverendissimis Gallicani Imperii Praesulibus proponendum et commendandum duximus, illudque praesentis decreti vigore, tamquam Sanctae Sedis et sanctissimi domini nostri PII VII de latere Legatus, apostolica auctoritate probamus, proponimus et commendamus, eo saluberrimo consilio permoti, ut, sicut una est fides, ita etiam pariter una et communis sit tradendae fidei et erudiendi populi forma atque praescriptio*¹⁵⁵.

Le righe riportate precedentemente contengono la problematica principale, perché Caprara non approvò soltanto il catechismo, consigliandone l'utilizzo, ma lo fece con «autorità apostolica», cioè con l'autorità concessagli da Pio VII, che diveniva, di conseguenza, il primo propugnatore del testo catechetico, riconoscendo implicitamente la validità degli Articoli Organici. Non a caso questo documento, insieme al Decreto napoleonico di accettazione del catechismo del 4 aprile 1806, furono aggiunti all'edizione del catechismo¹⁵⁶, per sottolineare che la pubblicazione del catechismo si doveva mettere in relazione all'esecuzione dell'articolo 39 della legge del 18 Germinale dell'X

¹⁵² D'Haussonville J., *L'Église et le Premier Empire*, t. II, Paris, 1869, p.237. il «projet de Napoléon d'établir à la fois l'unité dans la liturgie et dans le catéchisme n'a, pendant le séjour du pape en France, suscité de la part de Sa Sainteté aucune sérieuse objection. L'unité en toutes choses a toujours plu infiniment à la cour de Rome».

¹⁵³ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [3]: «Monsieur le Cardinal, J'ai l'honneur d'adresser à Votre Eminence les parties du nouveau Catéchisme».

¹⁵⁴ Latreille A., *L'ère Napoléonienne*, cit., a p. 182 l'autore evidenzia che Caprara poté dare la propria approvazione solo per «sénilité».

¹⁵⁵ Cfr. *Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'Empire Français*, Paris, 1806, pp. VI-VIII. Il riferimento alla necessità che i fedeli vengano educati attraverso un unico sussidio è anche la risposta all'esigenza concreta che emergeva nel sistema delle diocesi francesi, che era stato riorganizzato. Cfr. Braido P., *Lineamenti di Storia della catechesi*, cit., pp. 336.

¹⁵⁶ Plongeron B., *Le catéchisme Impérial (1806) et l'irritante leçon VII sur le quatrième commandement*, in *Enseigner le Catéchisme*, Brodeur R. Caulier B. (sous la direction de), Québec, 1997, pp. 141-160. A p. 156 l'autore evidenzia che la pubblicazione del catechismo e il richiamo alle leggi organiche costituiscono «le premier test national des fidélités concordataires».

(cioè gli Articoli Organici) e a marcare le competenze proprie della podestà laica¹⁵⁷.

La reazione irritata di Roma non si fece attendere. Ad un'interrogazione di Consalvi, Caprara si difese constatando come Napoleone avesse intenzione, sia che ci fosse stata, sia che non ci fosse stata l'approvazione papale, di pubblicare e far utilizzare un catechismo unico per tutto l'Impero. Il prelado quindi ha «rilevate le gravi ragioni le quali esigevano che affare sì importante non si dovesse abbandonare all'arbitrio altrui. In conseguenza giacché simile Catechismo si voleva efficacemente ho giudicato dell'interesse della Religione di non perderlo di vista»¹⁵⁸. Per chiarire meglio la sua posizione fornì una copia commentata del Decreto di approvazione:

certam et communem regulam in Christiana Doctrina tradenda, discendaque servanda ad rectam fidelis Populi et puerorum praesertim institutionem plurimum profuturum, Patres nostros sapienter censuisse cuique perspecta res est. Quid enim ejusmodi uniformitate opportunius excogitari quidque ea utilius dari potest? Per illam si quidem id ipsam sentientes ac dicentes omnes qui ad fidei unitatem vocati sunt in eodem sensu et in eadem sententia facilius perfecti erunt (nota: Tal verità si deduca dalle ragioni sparse nel Decreto, e delineata e estratta dalle lettere di S. Paolo e dal catechismo Rom.^o e senza portare altre prove di fatto risulta dalla premura usata da diversi Sommi Pontefici e segnatamente da Clemente VIII e da Benedetto XIV affinché si facesse uso della Dottrina del Bellarmino, come della Costituzione= Etsi Minime p. 17=). *Summi propterea Pontifices pro ipsorum sollicitudine omnium Ecclesiarum ut in docendo Christianam Doctrinam unus idemque modus ab omnibus teneretur saepius hortati sunt et enixe commendaverunt. Sed peculiares quaedam Regionum sive necessitates sive circumstantiae ut propositae uniformitati multiplex quoad methodum Catechismorum variates praevaluerit in causa fuere. Verum eum Gallorum Imperator Italiae Rex Napoleo I non solum obstacula quoque prorsum remove sibi proposuerit sed etiam ut singularis communisque Catechismus detur atque tradatur flagranter exoptet atque studeat* (nota: Se l'Autorità Civile ha premura e desidera che sia dato un Catechismo egli è evidente che

¹⁵⁷ *Catéchisme à l'usage*, cit., p. IX. «Napoléon, Empereur des François et Roi d'Italie; Sur le rapport de notre Ministre des Cultes: Avons décrété et décrétons ce qui suit: Art I. En exécution de l'art. 39 de la loi du 18 Germinal an X, le Catéchisme annexe au présent décret approuvé par son Em. le Cardinal Légat sera publié et seul en usage dans toutes les Églises Catholiques de l'Empire [...]».

¹⁵⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14, [3]. Da evidenziare che questa riflessione riecheggia anche nella lettera pastorale di Belloy, arcivescovo di Parigi, che stabilisce l'utilizzo del catechismo nella sua diocesi il 12 agosto 1806, tre giorni prima della festa di san Napoleone. Cfr. Plongeron, *Le sfide della modernità*, cit., p. 567: l'autore ha definito questo tipo di documento come «un esempio della resistenza passiva» adottato da alcuni vescovi che finemente, e con sapienza curiale, posero l'accento sul ruolo specifico dei vescovi e del papa nell'insegnamento della dottrina. Inoltre si guardi: C. Savart, *Deux siècles d'enseignement épiscopal. Les lettres pastorales des archevêques de Paris 1802-1966*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), pp. 119-184, a p. 134: «Il faut cependant nuancer cette impression générale de docilité à l'égard du pouvoir civil. [...] trois mandements de 1806 constituent comme l'apogée de cette collaboration — fixation au 15 août de la Saint-Napoléon (29 juillet), adoption du Catéchisme impérial (12 août), “instructions à donner aux peuples relativement à la guerre” (23 décembre, il s'agit en fait d'appuyer la conscription) —».

non è ella stessa che lo voglia dare, ma è altra Podestà, da cui brama che sia dato). *Cumque Catechismus ex illustris potissimum Meldensis Episcopi Jacobi Benigni Bossuet, et aliarum ecclesiarum Catechismis depromptus et ad singularum Imperii Gallicani, Dioecesum praxim et Christi fidelium usum paratus ut probetur, nobis nuper oblatus sit* (nota= Ecco determinata la Potestà che deve dare il Catechismo e questa Potestà è l'ecclesiastica, a cui la Civile si dirige per farlo approvare). *Hinc nos postquam conscriptum ejusmodi opus diligenter examinandum curavimus et graviora christianae Religionis capita in eo proponi atque eadem Catholicae Ecclesiae Doctrinae nullatenet adversa, sed conformia esse deprehendimus idem opus cui Titulus: Catechisme à l'usage de toutes les Églises de l'empire Français= non tantum probandum sed etiam illius usum Rimis Gallicani Imperii Praesulibus proponendum et commendandum duximus illudque praesentis Decretis vigore tamquam Sanctae Sedis et SS^{mi} D^{mi} N^{ri} PII PP: VII de latere Legatus Apostolica Auctoritate probamus* (nota: Ecco di fatti che l'Ecclesiastica Potestà non solamente l'approva ma anche lo propone e lo raccomanda ai Vescovi. Si noti che non è approvato per espressa autorità Apostolica ma *ex officio*.) *proponimus et commendamus eo saluberrimo consilio permoti, ut sicut una est fides ita etiam pariter una et communis sit tradendae Fidei et erudiendi Populi forma, atque Praescriptio* (nota: sentenza esposta nel Catechismo Romano per la convenienza d'un Catechismo). *Sollicitudinis autem erit Sacrorum Antistitum quos Fidei Auctor Christus Dominus ad gregem qui in ipsis est pascendum constituit et traditi Doctrinae* (nota: Ecco in salvo il diritto proprio e la Potestà inerente negli Vescovi intorno all'Insegnamento) *depositi Custodes esse voluit sedulo invigilare, ut Parochi caeterique Sacerdotes Christianae Disciplinae Capita in exarato Catechismo contenta uberius exposituri lectionem unam cohaerenter cum altera, ac singula simul conferunt et quae decent sanam Doctrinam in integritate et gravitate juxta Apostolum loquantur* (nota: Si desideria che vengano rimesse le cautele in questa ultima frase come pare la parola *graviora ex uterius expositum* di cui si è fatto uso in questo)¹⁵⁹.

Caprara quindi afferma di aver agito per evitare un atto univoco dell'Impero e per riaffermare l'autorità del pontefice. Tuttavia in Roma la sua condotta apparve sospetta e le cautele da lui adottate nel dispaccio sembrarono poco efficaci. A questo proposito intervennero Di Pietro ed un consultore, Toni¹⁶⁰, con delle loro osservazioni. L'intervento di Di Pietro, datato 6 giugno 1806,

¹⁵⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14, [4].

¹⁶⁰ Nato a Roma il 10 maggio 1750, dopo aver studiato presso gli scolopi entrò all'età di 16 anni nella congregazione dei Fatebenefratelli, venendo ordinato il 29 settembre 1766. Fu un importante membro della corrente intransigente e fece parte del gruppo originario (insieme a Cuccagni e a Marchetti) del *Giornale ecclesiastico di Roma*. Fu membro fondatore dell'Accademia di Religione Cattolica. In Curia sotto il Pontificato di Pio VII fu nominato consultore del sant'Ufficio, assumendo nel contempo diversi incarichi nella sua congregazione, di cui fu generale dal 3 maggio 1807. Toni fu prima deportato in Francia (26 agosto 1809) e successivamente in Corsica (1811), per poi essere definitivamente imprigionato a Capraja il 20 settembre 1813. Morì a Roma il 6 dicembre 1821. A. Piolanti, *L'Accademia di religione Cattolica*, cit., pp. 77-78. D. A. Marsella, *De Michaele Angelo Toni, praefecto generali*

è interessante perché rispecchia il clima e i sentimenti della Curia, bollando la condotta di Caprara come «straordinaria quanto che ha osservato il silenzio fino a questo punto e si è saputa prima colle *Gazzette* che con il di Lui Dispaccio la Pubblicazione del Catechismo. Tanto nella lettera di Sua Em^{za} quanto nel Decreto e nelle note marginali si vede un certo giro che deve mettersi in sospetto malgrado tutte le giustificazioni ch'egli si sforza di dare»¹⁶¹. Egli accusa Caprara di aver superato i limiti delle sue facoltà, di disobbedienza a un ordine diretto della S. Sede, di aver completamente sottomesso il potere spirituale a quello temporale, accettando un catechismo fatto dal governo francese e esortando i vescovi ad utilizzarlo¹⁶².

Così Di Pietro propone di far scrivere una smentita al Legato e di chiedere immediatamente di avere una copia del catechismo perché sia controllato¹⁶³.

A questa posizione molto dura e molto netta, che è quasi un commissariamento dell'attività di Caprara, risponde la riflessione più pacata di Toni. Egli, pur evidenziando l'ambiguità del documento del Legato, sostiene che «non sembra che ecceda le facoltà del card. Legato l'approvazione di un Catechismo per tutte le Chiese soggette alla giurisdizione, giacché anche un Vescovo può approvare un Catechismo per uso della sua Diocesi» senza contare che egli stesso evidenzia nelle note a margine di aver approvato il catechismo non «per espressa autorità apostolica ma per officio»¹⁶⁴.

È evidente l'alterità delle posizioni: da una parte vi è Caprara che, pienamente addentro a varie trattative con l'Impero, non può fare altro che trovare delle soluzioni pragmatiche. Al contrario la Curia ragiona sul piano della riflessione dottrinale-teologico-politica.

Così, quando giunse la copia del catechismo a Roma, esso venne inviato a 5 consultori (Fontana, Merenda, Muzzarelli, Rubbi e Toni) che intrapresero l'analisi del catechismo.

Le valutazioni di Merenda, Muzzarelli, Rubbi e Toni

Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis Commentarius, Roma, 1822, A. Mercanti, *Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati per rifiuto del giuramento imposto da Napoleone*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, VII (1953), pp. 51-98 e 267-268, cit. pp. 64-73, G. B. Loberti, *Diario della deportazione in Corsica del canonico di Albano G. B. Loberti (1810-1814)*, A. Spina (a cura di), Albano Laziale, 1985, p.124 e *Diario di Roma*, 12 dicembre 99 (1821). P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 759-760.

¹⁶¹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14, [6]. Di Pietro fa riferimento a un trafiletto laconico apparso sul *Journal de l'Empire*, organo ufficiale di stampa che per primo diede notizia dell'approvazione, lunedì 5 maggio 1806, a p.3: «Un décret impérial, en date du 4 avril, porte qu'en exécution de l'art. 39 de la loi du 18 germinal an 10, le catéchisme annexé à ce décret, approuvé par S.E. le cardinal légat, sera publié et seul en usage dans toutes les églises catholiques de l'Empire». Il catechismo fu messo in circolazione nella prima metà dell'agosto 1806. Su quest'ultimo aspetto: Napoleone a Portalis, Saint-Cloud 26 juillet 1806: «Mon intention étant aussi que le catéchisme paraisse sans délai et qu'il soit distribué avant le 10 du mois d'août». *Correspondance de Napoléon*, cit., t. 13, p. 13.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14, [7].

I 4 quesiti a cui i 5 consultori dovettero dare una risposta furono:

- 1) Se il Catechismo già stampato in Parigi, e coll'aggiunta ancora delle correzioni che vi sono state fatte meriti qualche censura. [...]
- 2) Se nel caso, che sia esente da censura sia almeno riprensibile o per la ridondanza delle cose inutili, o per la deficienza delle necessarie o per l'inesattezza delle sue espressioni. [...]
- 3) Se ancorché questo catechismo fosse immune da qualunque difetto possa ciò non ostante meritare la disapprovazione di Sua Santità in vista di tutte le circostanze che accompagnano la sua origine, e la sua divulgazione. [...]
- 4) Se la condotta del Signor Cardinal Legato che di sua sola autorità ha approvato e divulgato questo Catechismo meriti qualche pubblico risentimento di Sua Santità, ed in qual modo, ed in quali termini farsi¹⁶⁵.

Le prime due domande si richiamavano vicendevolmente e i membri della commissione, leggendo attentamente il testo, poterono verificare i punti di continuità e le variazioni con il catechismo di Bossuet¹⁶⁶. A partire da questo comune riconoscimento, gli autori, a seconda delle loro esperienze e del loro bagaglio conoscitivo, proposero delle valutazioni diverse. Ad esempio Merenda, membro del Sant'Uffizio¹⁶⁷, per dare risposta al primo dubbio iniziò una disquisizione sul termine «censura», affermando che molto probabilmente con essa si doveva intendere non «qualsivoglia critica, che possa farsi sul contenuto di questo catechismo, considerato, o nel suo complesso o nelle sue parti, e colle circostanze estrinseche che lo hanno preceduto e accompagnato»¹⁶⁸ perché in tal caso coinciderebbe con il secondo dubbio. Egli quindi propendeva per interpretare il termine «censura» come una «nota o qualifica teologica cui possano soggiacere le dottrine, e massime che vi s'insegnano e per cui questo nuovo catechismo non ostante che sia già stampato, e divulgato potesse meritare proibizione e condanna»¹⁶⁹. Affermava di non aver trovato «proposizione e dottrina che discordi dalle massime Sante di nostra Religione e dalle giuste regole del buon costume», anzi addirittura vi aveva trovato «delle lezioni intere [...], delle dottrine e massime che non sono comuni a tutte le scuole, e penne cattoliche, e che nel mio particolare reputo

¹⁶⁵ I quesiti sono ricavati da: ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [7].

¹⁶⁶ Il richiamo al catechismo di Bossuet è presente come riferimento nel documento di Caprara: *Catéchisme à l'usage*, cit., p. VI: . I consultori, attraverso un controllo serrato, poterono scorgere abbastanza facilmente le variazioni e le omissioni. Cfr. J. Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France*, II voll., vol. II, Paris, 1823, p. 162. Plongerón evidenzia gli aspetti propagandistici e funzionalisti: B. Plongerón, *Le catéchisme Impérial (1806)*, cit., pp. 145-147.

¹⁶⁷ Cfr. *infra*, p. 157.

¹⁶⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [10].

¹⁶⁹ *Ibidem*.

le migliori e le più sicure». Quindi per Merenda non si potevano fare delle censure a riguardo¹⁷⁰.

La posizione di Muzzarelli¹⁷¹ era invece molto più severa. Egli presentava una serie di dubbi sulle indicazioni date nel catechismo riguardo diversi temi. Il più interessante era quello della decima¹⁷², perché non coinvolgeva soltanto il contenuto del Catechismo, ma proponeva una critica ad altri atti francesi. Egli affermava che l'assenza dell'obbligo di pagar le decime era «censurabile e per lo meno erronea», perché dimostrava la «maliziosa intenzione» dei francesi che, a partire dall'articolo XIV della Convenzione¹⁷³, sembravano voler ulteriormente subordinare il clero al potere politico, facendo dipendere la loro esistenza materiale dai finanziamenti provenienti dall'autorità politica, senza permettere loro di ricevere altre forme di sostentamento¹⁷⁴. Inoltre quella «espurgazione» era «analogo allo spirito degli Articoli Organici», perché, essendo la decima una transazione in denaro, veniva interpretata dal potere politico come un'operazione «civile e temporale». Invece le decime dovevano ricadere sotto il diritto di natura stabilito nell'Antico Testamento¹⁷⁵, poiché manifestavano la «dipendenza della sovranità» da Dio e «sono destinate a mantenere il Culto di Dio [...] ne' suoi poveri, nelle vergini, nelle vedove, e ne' pupilli». Infine egli sottolineava che i fedeli restavano sempre obbligati al sostentamento dei sacerdoti, anche se il governo «soddisfacesse all'impegno addossatosi». Pertanto non si poteva espungere dal catechismo questo precetto perché «con tal detrazione non solo se ne promove nel popolo l'ignoranza ma probabilmente se n'introduce l'errore». Chiosava amaramente Muzzarelli «tutto dunque sembra che contribuisca a cancellare il debito di giustizia che hanno i fedeli con Dio, e co' suoi Ministri, nella soluzione delle Decime»¹⁷⁶.

La questione delle decime era ripresa anche da Merenda per rispondere al secondo dubbio e dimostrare come questa mancanza fosse comune ai vari catechismi gallicani che aveva potuto osservare, deducendone, di conseguenza, che molto probabilmente vi erano delle «diverse consuetudini, o delle particolari leggi sinodali, o Provinciali» le quali facevano sì che il pagamento

¹⁷⁰ *Ibidem*. La decisione proposta da Merenda è la medesima di Toni e Rubbi. Toni a proposito afferma: «Non parmi che questo catechismo meriti qualche censura, [...] potrà bensì inferirsi che il nuovo Catechismo non è esente da difetti, che in alcune istruzioni manca quella chiarezza, perciocché esattezza, pienezza e perfezione d'insegnamento che in tali opere giustamente si desidera [...] ma non già che vi sia *aliquid absonum a catholica veritate*, o sia alcuna prava dottrina in qualche modo nociva alla fede cattolica, che è propriamente l'oggetto della censura teologica». Egli chiama in causa la formola *donec corrigantur* e le indicazioni dell'enciclica *Sollicita ac provida* (1758) di Benedetto XIV che riformò il sistema della censura ecclesiastica. Cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura*, cit., pp. 80-84.

¹⁷¹ Cfr. *infra*, p. 142.

¹⁷² Il tema delle decime è affrontato diverse volte nell'opera principale di Muzzarelli: *Il Buon uso della Logica in materia di Religione*, che ha diverse edizioni. L'ultima fu pubblicata a Milano nel 1840.

¹⁷³ «Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle».

¹⁷⁴ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [13].

¹⁷⁵ Cfr. M. Del Verme, *Giudaismo e Nuovo Testamento: il caso delle decime*, Napoli, 1989.

¹⁷⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1, [13]. La questione della decima era poi strettamente connessa al problema dei benefici ecclesiastici. Su questo aspetto rinvio a I. Pederzani, *Un ministro per il culto. Giovanni Bovara e la riforma della Chiesa in età napoleonica*, Milano, 2002, pp. 177-248.

delle decime non fosse mai considerato tra i Precetti Generali¹⁷⁷. Più grave era invece il non inserimento delle leggi ecclesiastiche riguardanti i tempi liturgici in cui era permesso sposarsi e l'età in cui si poteva contrarre matrimonio, perché sembrava che si volesse tacere che la podestà laica, con un suo atto legislative, aveva modificato «ciò che l'antichissima legislazione [...] fondata sulla stessa natura ha in questa parte prescritto, dichiarando il nuovo codice illegittima a contrarre I Maschi prima degli anni 18, e le femmine prima dei 15, non può non essere degna di grandissima riprensione»¹⁷⁸. Riflessione che era ripresa da Muzzarelli, il quale affermava: «si vogliono in questa parte ancora o abolite o riformate tali Leggi, o perché si vogliono dipendenti soltanto dal volere ed arbitrio della Laica Podestà», individuando ancora una volta un conflitto di podestà.

Anche Toni sottolineava che vi erano sicuramente delle correzioni e delle precisazioni da fare, ma in generale riteneva che non si potesse pensare a una «condanna o proscrizione di questa S. Sede»¹⁷⁹, perché ciò comporterebbe un rimprovero e una sconfessione delle decisioni fatte dai vescovi d'Oltralpe: «si farebbe ingiuria al giudizio di tutti questi prelati, se si procedesse non che all'assoluta condanna del nuovo Catechismo, ma alla interdizione *Donec corrigatur, vel expugnetur*»¹⁸⁰.

L'analisi delle riflessioni su questi primi due dubbi ha dimostrato una sostanziale omogeneità di vedute per quanto riguarda il giudizio sui contenuti di questo catechismo, considerato come un'opera bisognosa di correzioni, nonché un atto unilaterale dell'autorità laica, che ha superato i limiti della propria giurisdizione. È inoltre criticata la scelta di mettere un asterisco per le parti che devono essere assolutamente insegnate e ricordate: si riflette che se una cosa era reputata poco importante non la si sarebbe dovuta inserire nella dottrina.

Anche il quarto dubbio, quello sulla valutazione dell'operato di Caprara, evidenzia l'omogeneità della veduta dei consultori. L'Arcivescovo di Milano è infatti riconosciuto da tutti colpevole per aver superato i limiti delle sue prerogative –approvando con Autorità Apostolica il catechismo napoleonico– e per aver mantenuto il segreto¹⁸¹. Si avevano però opinioni diverse sull'azione che la Santa Sede avrebbe dovuto intraprendere. Per Toni l'atto di Caprara sarebbe stato di per sé nullo perché con la legazione non veniva concesso nessun potere in materia di dottrina ed insegnamento. Tuttavia, riflettendo sull'opportunità d'intervenire in maniera energica, prendendo le distanze dall'operato del cardinale, Toni sosteneva che «il governo altamente ne rimarrebbe per la cosa disgustato: dal disgusto del governo si potrebbero temere gravissimi danni per la religione»; il

¹⁷⁷ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [10].

¹⁷⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [13].

¹⁷⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [7].

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Afferma Merenda: «questa condotta è stata ed è scandalosa [...] è censurabile per ogni riguardo e merita di esser da Sua Santità pubblicamente riprovata», ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [10].

catechismo non sarebbe stato emendato, la fiducia nei pastori sarebbe scemata e in generale sarebbe decaduta la pace nella chiesa francese¹⁸². Anche Rubbi¹⁸³ propose la medesima valutazione e propendette per un richiamo privato¹⁸⁴.

Merenda invece era favorevole all'elaborazione di un Breve Apostolico, che sottolineasse i difetti del catechismo e soprattutto i mali derivanti dalla legge su cui si fondava la sua elaborazione e pubblicazione. Propone inoltre una bolla «che deve abbracciare tutti i fatti più clamorosi accaduti in Francia a danno della Religione e della Chiesa e gli attentati commessi in pregiudizio della Potestà Ecclesiastica e in onta de' concordati»¹⁸⁵. Muzzarelli concordava con Merenda sull'elaborazione di un documento pubblico «perché non abbia a soffrire detrimento il buon nome del Vicario di Gesù Cristo e non abbiano a riceverne scandalo i fedeli»¹⁸⁶. La lettera avrebbe dovuto dare testimonianza della «disapprovazione e dell'abuso d'autorità da Lui (*Napoleone ndA*) fatto, e dell'approvazione data a un Catechismo per lo meno sospetto e della occasione somministrata alla secolar Potestà di oltrepassare i limiti stabiliti da Dio»¹⁸⁷.

In generale, dai 3 dubbi qui presentati e dai pareri dei 4 consultori, appare un nodo religioso che è allo stesso tempo politico e diplomatico. Il catechismo napoleonico, tratto da quello di Bossuet, non contiene delle dottrine eterodosse, ma vi si riscontra la presenza di criticità di natura teologica, ecclesiologica e giurisdizionale, cioè di una serie di usurpazioni compiute dalla podestà laica a danno di quella ecclesiastica. I consultori, riconoscono però che il pontefice non può liberamente rivendicare la propria autonomia per tutta una serie di problematiche diplomatiche. L'unica via percorribile è quella della moderazione, rifiutata dal solo Muzzarelli. Egli, gesuita nel cuore ma non nei fatti a causa della soppressione della Compagnia, noto apologeta e oppositore

¹⁸² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [7].

¹⁸³ Canonico di Santa Maria Maggiore e professore di teologia all'Università Gregoriana dal 1795, Rubbi fu un membro attivo della Curia romana soprattutto nella fase di ricostruzione post-napoleonica, quando divenne membro della Congregazione della Riforma (1814), canonista della Penitenzieria (17 aprile 1816) e cameriere segreto (prima del 20 aprile 1816). Fu particolarmente attivo negli affari legati al controllo e alla correzione dei libri proibiti e di quelli delle Chiese orientali, essendo qualificatore del Sant'Ufficio e consultore della Congregazione dell'Indice (18 dicembre 1820). Morì a Roma il 7 marzo 1834. P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit. p. 340 *Diario di Roma*, 12 marzo 1834, n° 20.

¹⁸⁴ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [8] «non crederei espediente che questo, o simile risentimento si facesse a quel Cardinale pubblicamente, e ciò per tre ragioni: 1° perché essendo di già seguita per istanza e premura di quel governo l'Approvazione e la Pubblicazione di questo Catechismo non vedo come il santo Padre potrebbe pubblicamente risentirsene con quel card. Legato senza eccitare un grand'incendio e senza esporsi a gravissime amarezze 2° perché sebbene quel Cardinale avanzi nella sua Approvazione che la dà *tamquam Sanctae Sedis et sanctissimi Domini Nostri PII VII de latere Legatus atque Apostolica Auctoritate* non di meno da tutto il tenore dell'approvazione chiaramente si rivela che questo catechismo è stato da Lui presentato, ch'Egli è quello che lo approva e lo raccomanda: [...] 3° Finalmente perché se il santo Padre pubblicamente riconvenisse quel Cardinale manifestando ch'Egli ha dato quest'Approvazione di suo arbitrio e senza essere legittimamente autorizzato ciò potrebbe produrre dei pessimi effetti in Francia, e potrebbe turbare la Coscienza di molti i quali potrebbero facilmente temere che molte altre cose siano state fatte similmente da Lui di solo suo capriccio, e senza legittima autorità e che quindi sien forse nulle ed invalide».

¹⁸⁵ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [10]. Sui progetti di Bolla: ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [5]-[6].

¹⁸⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [13].

¹⁸⁷ *Ibidem*.

delle idee illuministe e giacobine, non poteva accettare che l'autorità politica (diretta emanazione di quella cultura e di quegli avvenimenti che lui considera *anticattolici*) intervenisse nell'istruzione dottrinale¹⁸⁸.

Il 3° dubbio e il voto di Fontana

La domanda presentata nel terzo dubbio¹⁸⁹ risulta essere estremamente complessa, in quanto investe direttamente il problema della sovranità e delle relazioni tra autorità politica e spirituale. La posizione di Napoleone è stata già presentata precedentemente. Come afferma Gherardini «l'astuto Corso aspirava alla restaurazione non tanto del Cattolicesimo, quanto della Chiesa Gallicana», secondo un gallicanesimo moderato, un «semigallicanesimo» o «gallicanesimo imperiale»¹⁹⁰ La presenza di queste dottrine era riconosciuta da consultori imbevuti di dottrine filoromane. Così per Toni, Napoleone non era un «buon Principe»¹⁹¹, perché

è cosa manifesta, attesa la distinzione della podestà ecclesiastica e laica, che essendo il Catechismo un oggetto stabilmente appartenente alla Religione, anzi fra questi uno de' più sacri, ed importanti siccome riguardante l'istruzione de' fedeli nella fede e nel costume cristiano, non era di competenza dell'Imperatore Francese né di ordinarne la compilazione, né di prescriberne l'uso privativo in tutte le chiese dell'Impero Francese¹⁹².

¹⁸⁸ Sulle riflessioni sul catechismo negli ambienti gesuitici: Pescini R., *La polemica sul catechismo napoleonico e una confutazione romana di esso*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVII (1963), pp. 406-412 e Pistoia F., *Nota sul catechismo imperiale del 1806*, in *Rivista di storia e letteratura ecclesiastiche*, IV (1976), pp. 299-313.

¹⁸⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [8]. Afferma Rubbi «abbraccia veramente lo scoglio principale in cui urta questo Catechismo, e per cui si rende degnissimo di tutta la disapprovazione di Sua Santità».

¹⁹⁰ B. Gherardini, *L'ecclesiologia nel periodo napoleonico*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, cit., pp. 153-160, cit. a pp. 155-157. L'autore aggiunge a p. 159: «un miscuglio più o meno scoperto di *Sacerdotium* e d'*Imperium*, fin alla piena sottomissione della Chiesa e dei suoi organi all'Imperatore, ai suoi successori, ai suoi ministri, in una sorta di delirio gallicano che prevede l'eterna dannazione tanto di chi si ribella a Dio, quanto di chi si ribella a Napoleone». Cfr. *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française*, in *Œuvres complètes de M.me De Staël*, vol. III, Paris, MDCCCXX, p. 274. Anche per questa ragione la baronessa Krüdener definì Napoleone «l'Anticristo». B. Plongeron, *Le sfide della modernità*, cit., p. 568 e E. Voegelin, *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, D. Caroniti (a cura di), Roma, 2012, p. 216. Su questi aspetti e sul semigallicanesimo: J-C. Mayer, *Le gallicanisme à l'époque du concordat*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 104 (2003), pp. 121-142, G. Lortz, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, 1958, pp. 338-345 e pp.358-360, J. Audinet, *L'enseignement "de Ecclesia" à St. Sulpice sous le premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré*, in *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, 1960, pp. 115-137 e E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*, vol. I., Bruxelles-Paris, 1948, pp. 93-103. Nel volume A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, cit., p. 151: «El gallicanismo moderado, [...] defendía la posición primacial del papa respecto de toda Iglesia, mientras la superioridad del concilio estaba circunscrita a las cuestiones disciplinarias, [...] la eclesiología de impronta semi-gallicana fundamentó su argumentación en lo estudio de la historia, que se cultivó de modo particular durante el siglo XVIII y en los primeros decenios del XIX». Sul gallicanesimo napoleonico: D. Arru, *Dai concordati al cesaropapismo nell'Europa napoleonica*, in *La Chiesa e l'Europa*, G. Leziroli (a cura di), Cosenza, 2007, pp. 181-201.

¹⁹¹ Infatti «il Buon Principe, scriveva S. Ambrogio, è dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa». ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [7].

¹⁹² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [8].

Anche Muzzarelli esclamava:

chi non vede che questo decreto e questa legge [...] è illegittima e irregolare, eccedente l'autorità del poter secolare, ingiuriosa a Dio, e alla Potestà della Chiesa da Lui Fondata? Il principe infatti, nel pensiero tradizionale non può che essere Protettore ed esecutore delle leggi della Chiesa cattolica, massime in ciò che riguarda la dottrina, o che essenzialmente è annesso alla dottrina. Egli non è e non può essere il Legislatore della Chiesa¹⁹³.

Così «la Podestà secolare ha con questo Decreto spiegato il carattere di suprema Legislazione nella Chiesa circa il modo, la forma, l'esposizione e l'insegnamento Scritto della Dottrina cattolica. Il che non può che appartenere, che a quella stessa Podestà spirituale, a cui Gesù Cristo ha lasciato il deposito della Sua Dottrina, perché il modo, la forma, l'esposizione e, dipendendo dalla forma ed esposizione la verità della stessa Dottrina»¹⁹⁴. La riflessione di Muzzarelli progressivamente si innalzava di tono e non poteva non criticare i vescovi francesi della «connivenza, della dissimulazione osservata sin ora» mostrando «palesamente al popolo la pusillanimità dei propri pastori»¹⁹⁵, contro la quale il papa doveva agire, perché egli, che godeva della *plenitudo potestatis* negli ambiti dottrinale e giurisdizionale, era il perno e il garante dell'ordine nella struttura gerarchica della Chiesa universale e dell'intera società politica¹⁹⁶.

Un'eco di tale posizione è presente anche nel voto di Fontana, che divide il suo parere in due parti. Nella prima egli compie una riflessione ampia e approfondita sull'ortodossia o meno del

¹⁹³ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [13].

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri*, cit., pp. 368-369.

¹⁹⁶ Nell'opera di Muzzarelli è evidente una fortissima influenza bellarminiana: G. Mellinato, *Alfonso Muzzarelli, teologo fra fine Settecento e restaurazione*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa XXI* (1992), pp. 25-36. In particolare nella riflessione proposta tra autorità politica e spirituale è presente un richiamo alla *Potestas indirecta*. L'autorità pontificia è direttamente di derivazione divina, mentre quella temporale è indiretta e si fonda su un diritto naturale tollerato da Dio per evitare l'autodistruzione della società umana. Questo, se da una parte implica la necessità di obbedire alle decisioni prese dal potere politico da parte del suddito (cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, pp. 320-321), dall'altra riconferma la possibilità d'intervento pontificio in tutti quegli ambiti in cui il temporale lede il diritto divino e in generale in tutte le materie spirituali, come si può leggere nel testo bellarminiano *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus ad versus*, considerato in G. Alberigo, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XVIII (1964), pp. 227-242, la prima espressione di un'ecclesiologia romanocentrica e tridentina. Su questi temi: P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982 [reed. 2006], V. Frajese, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei Papi*, in *Studi Storici*, I (1984), pp. 139-152 e A. Caracciolo, *Sovrano pontefice e sovrani assoluti*, in *Quaderni Storici*, LII (1983), pp. 279-286. Sono inoltre interessanti: A. D. Wright, *Bellarmino, Baronius and Federico Borromeo*, in *Bellarmino e la Controriforma*, cit., pp.323-370 e D. Ferraro, *Bellarmino, Suarez, Giacomo I e la polemica sulle origini del potere politico*, in *Bellarmino e la Controriforma*, cit., pp. 191-250.

catechismo di Bossuet¹⁹⁷. Nella seconda parte del voto propone invece un'argomentazione che, superando i quattro dubbi proposti, ruota piuttosto intorno a tre tematiche:

- 1° La depressione della Podestà del Capo della Chiesa, e della Chiesa stessa, e l'elevazione in Sua vece della Podestà Imperiale in tutti gli Affari di Religione e nell'insegnamento stesso [...].
 2° La tolleranza Religiosa, ovvero, come ora chiamasi con termine più filosofico: il rispetto per tutti i Culti: ossia per tutte e Religioni, e le Sette, autorizzate dallo Stato [...]. 3° Finalmente la ripristinazione in favore della Libertà, e corruttela d'alcuni disordini detestati, e tolti colle Sue Santissime Leggi dalla Cattolica Religione in materia di Matrimonio, e d'altri Contratti¹⁹⁸.

Colpisce come, ancora una volta, il primo punto segnalato sia quello legato alla problematica dell'autorità pontificia e al ruolo dell'autorità imperiale nella Chiesa.

Egli riprende innanzitutto il catechismo di Bossuet e fa un confronto con quanto riportato nel Catechismo Imperiale, che ripropongo schematizzato qui di seguito:

Catechismo di Bossuet	Catechismo Imperiale
1° Catechismo- Lezione IX <i>Du Saint Esprit</i>	1° Parte Lez. 14
D= Qui est-ce qui les (Fideles) unit au dehors?= =La profession d'une même foi...le même gouvernement Ecclésiastique sous un même Chef visible, qui est le Pape=	D= Comment sont-ils unis au dehors?= =Par la profession d'une même foi...la soumission au même gouvernement Ecclésiastique sous un même Chef visible, qui est le Pape=
D= Pourquoi appelle-t-on l'Église Catholique, Église Romaine? = Parce que l'Église établie à Rome est le Chef, et la Mère de toutes autres Églises=	D= Pourquoi appelle-t-on l'Église Catholique, Église Romaine? = Parce que l'Église établie à Rome est le Chef, et la Mère de toutes autres Eglises=
D= D'où vient que vous Lui attribuez <i>cet honneur</i> ? = Parce que Là est établie la chaire de S. Pierre, Prince des Apôtres et des Papes, ses Successeurs=	D= D'où vient que vous Lui attribuez <i>cet honneur</i> ? = Parce que Là est établie la chaire de S. Pierre, Prince des Apôtres et des Papes, ses Successeurs=

¹⁹⁷ Questa parte è conservata in ASBR GG 491 Arm. 12 cart.7a, perché non fu mai presentata: Fontana non sapeva che il catechismo di Bossuet fu giudicato ortodosso nel 1764. ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [7].

¹⁹⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [11]-[12].

3° Catechismo Lezione III <i>Pour les fêtes des Saints</i>	Assente
D= Pourquoi doit elle (l'Eglise Romaine) être le Chef de toutes les Eglises?= = A cause que la Divine Providence (<i>escluso ogni umano potere e regolamento</i>) avait choisi Rome, Capitale de l'Univers pour établir la Chaire de S. Pierre a qui Jesus-Christ (non di nuovo alcuna terrena autorità) avoit donné la primauté=	Assente
D= En quoi consiste la primauté de l'Eglise Romaine?= = en ce qu'elle est établie de Dieu (<i>non dall'Uomo né dalla Chiesa</i>) pour être la Mère des Églises, et la principale gardienne de la vérité	Assente
D= En quoi encore?= En ce que toutes les églises doivent garder l'unité avec elle=	Assente
D= Qu'est-ce que tous les Fideles doivent au Pape? = Une véritable obéissance, comme au Successeur de S. Pierre et au Chef de tout le gouvernement Ecclésiastique=	Assente

Quindi «La primazia [...] di diritto Divino; la principale autorità nell'insegnamento, la necessità della comunione col Papa; e la podestà in Lui di giurisdizione; sono espressamente insegnate nel Catechismo di Bossuet; e per contrario tutte sono queste verità interamente omesse nel nuovo Catechismo»¹⁹⁹, che riconosce solamente una primazia d'onore²⁰⁰. Inoltre, da una parte viene indebolito il ruolo del Pontefice, dall'altra si accresce grandemente il ruolo della potestà laica. Confrontando ancora una volta il catechismo di Bossuet con quello Imperiale si scopre che Bossuet nella prima parte della IX lezione sul IV comandamento afferma in generale:

¹⁹⁹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [12].

²⁰⁰ *Ibidem*.

1° Que nous prescrit encore ce Commandement?=
=De respecter tous Supérieurs, Pasteur, Roy Magistrat et autres= 2° Et que nous-est il défendu?

Il nous est défendu de Leur être désobéissant de leur peine et d'en dire du mal=²⁰¹.

Il Catechismo Imperiale invece separa i Superiori Ecclesiastici dai Politici, e i doveri rispettivamente loro dovuti dai Fedeli, facendo due distinte lezioni, la VI e la VII²⁰² nella seconda parte del catechismo. La lezione VI, dedicata ai superiori ecclesiastici, non è segnata con l'asterisco e l'obbedienza è ridotta al semplice rispetto e servizio. La lezione sui superiori politici invece è segnalata con l'asterisco e i doveri del suddito nei confronti dell'Imperatore sono:

Amore, rispetto, obbedienza, fedeltà, servizio militare, i tributi, le preghiere. I motivi sono, 1° perché Iddio l'ha stabilito Sovrano della Francia, e Sua Immagine sulla Terra; perché Gesù Cristo nacque obbedendo all'Editto d'Augusto e ha pagato l'imposta prescritta. E più in particolare perché Iddio lo ha suscitato per ristabilire e proteggere il Culto Pubblico della Religione ... e perché divenuto l'Unto del Signore per la consacrazione ricevuta dal Sommo Pontefice e perché mancando a questi i doveri s'incontrerebbe la dannazione eterna. Per simil modo poi prescrive di onorare, rispettare, ed obbedire i magistrati, perché depositarij dell'Autorità dell'Imperatore e a proposito loro riporta a 2° delle sopra riportate domande del Bossuet, che proibisce la disobbedienza ai Superiori²⁰³.

Così mentre Bossuet pone al medesimo livello le due podestà e l'obbedienza che si deve ad esse, al contrario l'obbedienza proposta nel Catechismo imperiale è un'obbedienza all'autorità politica e questo è estremamente negativo perché all'opposto

si sarebbe dovuta più che mai diligentemente esporre e fortemente inculcare in tempi, quali sono i presenti ne' quali la Francia è appena uscita da uno de' più funesti scismi che mai travagliassero la Chiesa, provenuto appunto dalla troppo languida idea che ivi si aveva della Primazia ne' quali la Francia stessa è tutta piena di Pseudo-filosofi, di Eretici, e di Refrattari d'ogni maniera, congiurati contro la Primazia Med.^a contro la riduzione de' quali non potrebbero perciò mai esser troppo prevenuti i semplici ed i Fedeli²⁰⁴.

Fontana, quindi, sebbene con modalità peculiari, si pone nella medesima linea degli altri consultori. Considera quello napoleonico come un catechismo che ha luci e ombre e che, nella

²⁰¹ Bossuet J. B., *Catéchisme du diocèse de Meaux*, cit., p. 23.

²⁰² *Catéchisme à l'usage*, cit. pp. 57-60.

²⁰³ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [12].

²⁰⁴ *Ibidem*.

sostanza, è stato utilizzato dall'autorità politica per esaltare la figura dell'Imperatore e per trasformare la Chiesa in un *instrumentum regni*²⁰⁵.

La soluzione adottata

Mentre i consultori erano chiamati ad esprimersi, le relazioni tra Pio VII e Napoleone progressivamente si guastarono. In particolare Napoleone, una volta ottenuta l'incoronazione imperiale, desideroso di sconfiggere la Gran Bretagna, decise di dar vita al blocco continentale (21 novembre 1806), per colpirne soprattutto gli interessi economici. Egli, facendo valere le proprie prerogative come Re d'Italia, fece aderire nel dicembre 1807, il Regno nel blocco e, tentò di forzare la mano al Pontefice. Alla risposta negativa di Pio VII, Napoleone ordinò l'occupazione delle Marche e dell'Abruzzo (inizi del 1808)²⁰⁶. Intanto era chiesta (ed era ottenuta) la testa di Consalvi, che lasciava la carica di Segretario di Stato (17 giugno 1806), sostituito da Casoni²⁰⁷.

In questa situazione così difficile, nel Regno d'Etruria²⁰⁸ e nel Regno d'Italia²⁰⁹ si decise di

²⁰⁵ Ad esempio nel suo voto Toni scrive: «apparisce in questa Istruzione una manifesta affettazione, ed un impegno di lusingare e fare cosa grata al Sovrano; e maggiormente si manifesta questo artificioso disegno in quanto che non solo si applicano in particolare all'Imperatore Napoleone I le massime generali di ubbidienza e fedeltà dovuta ai sovrani, ma si rivelano i di Lui pregi come motivi di speciale attaccamento alla di Lui persona. [...] tutto questo sa di adulazione e perciò è indecente in un Catechismo». ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [7]. In generale sulla questione dell'elaborazione di questa lezione e sulle necessità che hanno portato ad elaborarla: F. E. Beaucour, *Quelques réflexions sur les relations*, cit., pp. 117-128, P. Braido, *Lineamenti di Storia della catechesi*, cit., pp. 336 e B. Plongeron, *Le Catéchisme imperial*, cit., pp. 148-151. In ASV, Epoca Napoleonica, Francia 25, Fasc. 22, è contenuta una riflessione di Fontana del 1802 sugli articoli organici. Sull'articolo 39 del catechismo egli affermò: «Si sa quali catechismi sono di moda presso il partito che è l'estensore di questi Articoli [...].La dottrina pertanto non può essere sanissima, massime intorno all'autorità della S. Sede e intorno alla Chiesa. Ecco avvelenata la Francia alla Fonte senza rimedio».

²⁰⁶ Cfr. N. Petiteau, *Napoléon de la mythologie à l'histoire*, Paris, 1999, pp. 322-323.

²⁰⁷ Su Filippo Casoni rinvio a: C. Bordini, *Casoni, Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, Roma, 1978, pp. 396-398.

²⁰⁸ L'applicazione del catechismo concluse una fase di relativa distensione dei rapporti tra il Regno d'Etruria e la Santa Sede. In particolare fu importante nella distensione l'operato del nunzio Straordinario Emmanuele De Gregorio, nominato il 20 ottobre 1801 in sostituzione di Caleppi, mandato in Portogallo. Egli, tramite un continuo lavoro, contando sull'appoggio di alcuni ministri e sull'influenza sui due sovrani della corte di Parma, riuscì a spazzare via la legislazione leopoldina in materia ecclesiastica con l'editto del 15 aprile 1802 e reso noto la mattina «del Sabato Santo del 17 aprile». Chiosando la vicenda, un erudito toscano, Leopoldo Frullani, affermò che il re «aveva gettato lo scettro in Tevere». Tuttavia il 22 marzo De Gregorio fu richiamato a Roma da Consalvi soprattutto per allontanare dalla Toscana un abile politico che si era comunque molto esposto in un tentativo globale di Restaurazione "antigiacobina" e fortemente filoromana. Su tale questione: G. Drei, *Il Regno d'Etruria (1801-1807)*, Modena, 1935, pp.79-96 e R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli «anni francesi» all'Unità*, in *Storia d'Italia*, G. Galasso (diretta da), Torino, 1993, pp. 39-50. Infine il Regno d'Etruria fu annesso all'Impero (convenzione franco-spagnola di Fontainebleau, il 27 ottobre 1807). Per una bibliografia più completa si rinvia all'opera: E. Donati, *La Toscana nell'Impero Napoleonico*, 2 voll., Firenze, 2008.

²⁰⁹ Cfr. *Bollettino delle leggi del Regno d'Italia: Parte prima dal 1 gennaio al 30 giugno 1807*, Milano, 1807, pp. 156-157: «Noi, in virtù dell'Autorità che Ci è stata delegata dall'altissimo ed augustissimo Imperatore e Re Napoleone I, [...] volendo far godere al Regno d'Italia il beneficio che Sua Maestà l'Imperatore ha procurato all'Impero Francese, ordinando che i principi della Religione venissero insegnati con un solo istesso catechismo, abbiamo decretato ed ordinato quanto segue: Art 1. Il catechismo approvato dal Cardinale Caprara Arcivescovo di Milano per essere posto in uso nelle scuole della sua diocesi, è dichiarato catechismo nazionale, e sarà per conseguenza il solo del quale si userà in tutte le chiese del Regno d'Italia [...]». La decisione di estendere il catechismo imperiale al Regno d'Italia fu stabilita

far tradurre e adottare il Catechismo Imperiale come unico testo di riferimento per la catechesi²¹⁰.

L'ulteriore diffusione del catechismo al di fuori dei territori francesi creava una situazione emergenziale e il Card. Casoni sollecitò Antonelli a prendere una decisione su tale questione²¹¹. Antonelli, il 2 aprile 1807, elaborò un rapporto, proponendo che i consultori «si abboccassero in uno o più congressi», per elaborare una soluzione complessiva a questo problema, perché pur avendo individuato tutti che «l'origine dei mali» sta nelle Leggi Organiche²¹², si riscontrava l'esistenza di due partiti: «o tacere o parlare». I consultori che prediligevano il tacere lo facevano per timore di aumentare i problemi con la podestà laica, con i vescovi francesi e per la «minaccia di uno scisma della Chiesa di Francia e forse anche di quella d'Italia». Il secondo partito invece riteneva che fosse opportuno parlare perché «vuolsi togliere alla Chiesa la divina, e inviolabile Potestà dell'Insegnamento della Fede, e della Morale; vuolsene usurpare il Magistero dal secolo, e dai Magistrati, i quali ne hanno percorse le vie con tante bestemmie [...] che hanno poste in pratica con tante usurpazioni, e prepotenze contro la potestà del sacerdozio»²¹³. Nel documento il cardinal Antonelli evidenziava le soluzioni proposte: una bolla, un decreto e una lettera di Sua Santità. La bolla sarebbe stata il metodo più adatto ed usuale, dovendo il papa parlare di dottrina «in tono dignitoso come Maestro della Chiesa. Il Decreto di poco si scosta dalla Bolla [...] sarebbe una face, la quale accenderebbe un fuoco che non può prevedersi fin dove dilaterrebbe il suo incendio». La lettera è invece «un rimedio più blando [...] è un avviso quanto bastante a scuoprire il disordine»²¹⁴. Indipendentemente da cosa si deciderà di elaborare, sosteneva Antonelli che il documento sarebbe stato elaborato dai consultori, purché, se si fosse scelta la lettera, essa non divenisse «un'amorfa

dallo stesso Napoleone, già alla fine del mese di luglio del 1806. In lettera di Napoleone a Portalis, Saint-Cloud, 30 luglio 1806: «M. Portalis est invité à envoyer à M. Aldini le catéchisme pour qu'il soit traduit en italien et répandu dans le royaume d'Italie». (*Correspondance de Napoléon I^{er}*, cit., p.16). È interessante evidenziare che Napoleone si occupò d'inviare personalmente il catechismo al Viceré [au Vice-roi] Eugenio, con degli specifici consigli. Nella lettera del 7 agosto 1806 scrive infatti: «Mon Fils, je vous envoie un exemplaire du catéchisme qui vient d'être adopté pour toute la France; s'il pouvait, sans inconvénient, l'être pour le royaume d'Italie, ce serait un grand bien; mais ce sont des matières très délicates sur lesquelles il faut être très-circonspect. Consultez le ministre des cultes. Le mieux serait que quelque évêque le publiât dans son diocèse comme catéchisme diocésain ; mais il faut mettre à cela beaucoup de prudence et de secret» (*Correspondance de Napoléon I^{er}*, cit., p. 56). Questa lettera dimostra l'interesse di Napoleone per questa materia. Cfr. B. Ferrari, *Dalla Rivoluzione francese alla morte dell'Arcivescovo Calabiana: l'età del Risorgimento*, in *Storia religiosa della Lombardia*. Diocesi di Milano, 2° Parte A. Caprioli A. Rimoldi L. Vaccaro, Brescia, 1990, pp. 664-665.

²¹⁰ Sul valore dei territori della Penisola per la Curia: C. Zagli, *L'Italia «terra di missione» per Roma*, in *La grande Storia di Milano*, vol. III: *L'Italia di Napoleone*, Torino, 2010, pp. 334-337, C. Castiglioni, *Napoleone e la chiesa milanese*, Milano, 1933, pp. 210-212.

²¹¹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [14]. Il documento è datato «19 marzo 1807».

²¹² *Ibidem*. Riprende le riflessioni sul terzo dubbio. «Anche il papa sembrerebbe muto» avendo vietato di approvare il Catechismo, mentre il suo Legato lo ha fatto. «Queste ed altre più mature e dotte riflessioni, e con molta maggior esattezza sono state fatte dai Sig.i consultori nell'esame del III quesito [...]. Ma non hanno poi tutti convenuto in specificare i caratteri di questo abuso, qual riparo si possa dare alla prevaricazione. Un concerto verbale può dar nuova luce e può facilitare l'unanimità dei pareri».

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*. Antonelli nel documento dimostra la sua propensione per un documento che sia pubblico, per rendere edotti i fedeli sulla difficile situazione catechetica.

confortazione del Primo Pastore ai suoi Confratelli»²¹⁵.

Su queste linee iniziarono i colloqui dei consultori²¹⁶. Il primo raduno di cui si hanno notizie è quello tenutosi nelle stanze di mons. Bertazzoli²¹⁷ nel Palazzo del Quirinale, il 15 maggio 1807. Il verbale, scritto da Toni, sancisce la decisione di scrivere una lettera da inviare ai vescovi francesi in cui si condannava l'azione di Caprara che ha compiuto «un atto presuntuoso, e nullo e che come tale vien dichiarato dal S. Padre»²¹⁸. Inoltre si evidenziavano gli errori presenti nel testo catechetico e si invitavano i vescovi a vigilare sulla dottrina e a «star saldi nella fede, a conservare inviolabili i diritti, che sono stati affidati da Gesù Cristo alla sua Chiesa, a non farsi trarre di mano la verga pastorale, data loro per ben condurre le pecorelle»²¹⁹. La tipologia del documento proposto permetteva di condannare l'emanazione del catechismo senza però censurare globalmente il catechismo e senza chiamare direttamente in causa Napoleone o il Ministero del Culto. Questo viene ben rimarcato da Antonelli, che presentando il verbale al Pontefice il 19 maggio 1807 sosteneva di ritenere opportuno che il numero delle lettere fosse pari a quello dei vescovi, senza farne circolare altre copie, perché «il Governo Francese potrebbe offendersene»²²⁰. Sui vescovi francesi il giudizio di Antonelli in questo frangente era meno aspro. Se infatti nel rapporto del 2 aprile 1807, i vescovi sono criticati perché «si nascondono per vergogna, in silenzio, perché arrossiscono di aver impiegata l'opera loro alla servitù della Potestà secolare»²²¹, nella riflessione del 19 il cardinale riconosce che il loro non è un delitto di fede ma «di pusillanimità»²²².

Questa variazione sembra essere stata determinata dall'arrivo a Roma di alcune lettere di vescovi che si informavano sul comportamento da tenere in questo frangente e sulle valutazioni pontificie del catechismo. Il modello di riferimento fu il caso della diocesi di Imola, guidata da Luca Mancurti dal Carretto²²³, vicario capitolare dello stesso Pio VII.

La Segreteria di Stato, rispondendo ad una sua lettera in data 8 aprile affermava:

Grandissima sorpresa aveva già al S.S. Padre cagionato la pubblicazione di un Catechismo ad uso di tutte le Chiese di Francia, seguita per ordine della Podestà Laica, e in esecuzione di uno dei così detti Articoli Organici [...]. Ora non può non accrescersi a dismisura una sì giusta sorpresa, intendendo [...] che l'accennato Catechismo tradotto in Lingua italiana voglia

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ La congregazione si componeva dei 5 consultori prima indicati e da Mons. Bertazzoli come segretario. Cooperavano inoltre i cardinali Antonelli e Di Pietro.

²¹⁷ R. Colapietra, *Bertazzoli, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Roma, 1967, pp. 483-484.

²¹⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [23].

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [25].

²²¹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [16].

²²² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [25].

²²³ Non si hanno notizie biografiche certe su questo personaggio.

estendersi ad esclusione di qualunque altro, a tutte le Chiese del Regno d'Italia. Certamente non poteva più essenzialmente esser violata la Sagra Potestà della Chiesa, in oggetto più privatamente a Lei competente che in questo della dottrina di Gesù Cristo [...]. La provenienza della Podestà Laica d'un nuovo Catechismo bastar dee ad eccitare il noto zelo dei Vescovi a non adottarlo²²⁴.

Il 23 aprile Mancurti, in risposta alla lettera della Segreteria di Stato affermava:

la lettera del Sig. Card. Segr. Di Stato mi fa' conoscere essere anche questo proibito essendo mancante dell'approvazione del Capo della Chiesa; onde per questa ragione e per altre ancora accennatemi nella Sud.^{ta} lettera io non devo, e non posso proporlo ai Parrochi, come mi viene inculcato, e fortemente ordinato dal Ministro del Culto; [...]. Dimando al S. Padre, [...], potrò io diramare una Circolare ai Parrochi della Diocesi perché lo provvedino, e insegnino ai loro Parrochiani?²²⁵

La ricezione dell'indicazione da parte della Segreteria di Stato e l'informazione che giungeva direttamente al vescovo tramite una lettera particolare sembravano quindi rendere possibile contrastare la diffusione del catechismo senza entrare in urto diretto con il governo del Regno e senza la diffusione di un documento ufficiale di condanna.

Tuttavia non si poteva negare l'osservazione di Mancurti presente nella lettera, per cui la singola missiva generava un'obbligazione particolare per una data realtà territoriale, senza che altri vescovi lo sapessero.

Questa situazione e la valutazione di Antonelli ebbero un peso nella seconda proposta dei consultori del 27 giugno, nella quale si stabilì che

recedendo in parte dalla risoluzione presa il giorno 15 maggio del corr.^o anno inclinerebbero al sentimento di restringersi a consigliare Sua Santità, che per lo meno si degni di far scrivere ai Vescovi ed altri Pastori di anime, che sono ricorsi, o saranno per ricorrere una lettera manoscritta sul piano, quanto colla sostanza di quella già scritta dal Vicario Generale di Imola²²⁶.

Tuttavia i consultori nel prendere questa decisione erano ignari che la situazione magmatica si era nuovamente modificata: il vicario capitolare di Imola, il 23 giugno, cedeva alle pressioni

²²⁴ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [19].

²²⁵ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [21].

²²⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [31].

governative e approvava con una circolare l'utilizzo del catechismo²²⁷.

I consultori dovettero prendere atto che la lettera non aveva sortito alcun effetto e mutarono ulteriormente le loro posizioni. Rubbi e Muzzarelli si dimostrarono ancora una volta favorevoli ad una lettera enciclica²²⁸ «scritta ad un certo numero di essi (*vescovi ndA*) quanto basti a fare sufficientemente notorio l'atto»²²⁹. Chiesero nel contempo dei particolari provvedimenti per Mancurti, che aveva disobbedito ad un diretto ordine pontificio²³⁰.

Di parere opposto fu invece Toni, che sposando pienamente la risoluzione del 27 giugno e prevedendo che l'atto del vicario di Imola avrebbe riportato in auge la proposta della lettera enciclica, evidenziò soprattutto i contraccolpi nella gerarchia cattolica. L'enciclica sarebbe corrisposta infatti ad un atto di denuncia della «deplorable caduta de' Vescovi dell'Impero Francese e del Regno Italico nei lacci dei nemici della fede della Chiesa». Inoltre essa non porterebbe ad alcuna soluzione pratica,

ho anzi tutto il motivo di temere ch'essa fosse per essere contrastata e combattuta [...], massime in Francia per opera della Corte e di molti di quei Vescovi per il loro attaccamento alle note dottrine Gallicane e per la insubordinazione allo scisma dei già Costituzionali. [...] Io non veggo che potesser prendere altro partito se non che uno di questi due: o fare dinanzi al loro popolo la umiliante confessione di aver errato approvando il noto Catechismo, interdirlo ai fedeli, come disapprovato e giudicato pericoloso dal Capo della Chiesa, e incontrare volontariamente per un tal altro l'indignazione del governo²³¹.

Riunitisi nuovamente i consultori, in questa situazione così complessa, dove le valutazioni di carattere pastorale si associavano inevitabilmente alle riflessioni di natura politico-diplomatica, nella riunione del 6 luglio, furono solo in grado di decidere di scrivere una «lettera di forte riprensione al Vicario d'Imola». Fu una riunione travagliata. Se Merenda, ragionando sul congresso

²²⁷ *Correspondance de Napoléon Ier*, cit., t.15, p. 388. Lettera di Napoleone a Eugenio, Tilsit 5 juillet, 1807: «Mon Fils, je vois par votre lettre du 25 juin que le catéchisme a été publié dans tous les diocèses du royaume d'Italie. Il ne faut donner aucune importance à la résistance que le Pape fait comme évêque d'Imola, quand Bologne, Ferrare, Ravenne, Trévisé, Venise, Vicence, Padoue, l'ont publié. Il faut aller doucement sur l'opposition des deux ou trois évêques».

²²⁸ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [33]: «Sono per altro egualmente persuaso che in questo affare il S. Padre debba assolutamente parlare e parlare colla maggiore sollecitudine, e parlare con un atto che si renda sufficientemente pubblico e notorio»

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [33] «Stimo in oltre che in un affare di questa natura e così vulnerato debba il S. Padre parlare non con le sole Parole, ma altresì con i fatti e perciò debba contemporaneamente rimuovere dal suo Uffizio il Vicario Generale d'Imola». Muzzarelli a tal proposito sostiene: «Finalmente poi rispetto alla condotta tenuta dal Vicario Generale d'Imola è da fissarsi per massima che è necessario che Sua Santità disinganni in qualche modo il Pubblico [...]. Né pare che Sua Santità possa omettere di riprendere in particolar lettera lo stesso Vicario Generale e di ricordargli l'obbligazione da lui contratta di riparar questo gravissimo scandalo» ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [35].

²³¹ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [34].

assumeva una posizione più moderata²³², Fontana diventava meno dialogante e scriveva con stizza: «dopo varii lunghissimi Congressi tenuti insieme, e le tante gravissime riflessioni in essi comunicateci, noi ci troviamo tuttora nel dubbio, e nell'imbarazzo di prima. Qualche Congresso si è passato senza nulla concludere»²³³. Egli riflette sul fatto che il 27 giugno aveva accettato di «doversi recedere dalla risoluzione presa, e sottoscritta in quello del 15 Maggio» per far almeno iniziare a circolare il pensiero papale su tale questione. Così Fontana si credette «in porto. Ma ora m'accorgo d'essere di nuovo respinto in alto mare»²³⁴. Alla luce di ulteriori riflessioni egli non può allora che rivedere la sua propria posizione proponendo che si elaborasse l'Enciclica, e nel contempo si scrivesse a coloro che richiedessero informazioni sul catechismo, per diffondere «un piccol bene colla detta parziale risposta, giacché primamente il S.^{to} Padre adempierà uno de' suoi doveri che è quello, a cui sempre ha così premurosamente soddisfatto la Sede Apostolica, cioè *praedere petentibus fidei veritatem*». Inoltre queste lettere potrebbero costituire

in qualche parte oltremonti qualche monumento su questo affare de' sentimenti del S.^{to} Padre, e della genuina storia di questo fatto singolare; ed è sperabile, che con tal monumento venga anche divulgato attesa la nota indole degli Ecclesiastici fiamminghi, e foss'anche colla stampa..., il che non sarà di picciolo giovamento alla buona causa²³⁵.

La proposta di Fontana fu l'unica pragmaticamente percorribile. L'enciclica di condanna non vide mai la luce, mentre al contrario le lettere ai vescovi iniziarono a circolare. Così a Mancurti si scrisse:

Non ha potuto il S. Padre non restar gravemente sorpreso e rammaricato nel leggere la circolare di V.S. [...] impressa colla data dei 23 giugno 1807 e diretta ai Parrochi di codesta Città e Diocesi di Imola. Oltre tanti altri inconvenienti che circostanziano questo fatto vi ha riscontrata la santità sua un'aperta disobbedienza ai suoi espressi ordini a Lei partecipati per l'organo di questa Segreteria di Stato con lettera degli 8 aprile 1807. [...] La Santità Sua Le rammenta lo indispensabile dovere che incombe a V.I di riparare (per quanto l'è possibile) il mal fatto. Lorché potrà V.I. eseguire e col non insistere coi Parrochi a servirsi del Nuovo Catechismo, e molto meno vietando loro il far uso come prima di quello ch'era approvato in Cod.a Diocesi. Soprattutto però con discorsi circospetti e savi e agli altri mezzi che le circostanze le porgeranno

²³² ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [41]. La riflessione è indirizzata a Bertazzoli ed è datata 9 luglio 1807.

²³³ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [40].

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [40].

e comporterà la Cristiana prudenza V.I. si cauteli in guisa da far conoscere che non v'è stato alcun intervento dell'Apostolica Autorità per la divulgazione di questo nuovo Catechismo²³⁶.

Infine nella riunione del 18 luglio tutti i consultori accettarono il *modus operandi* indicato da Fontana²³⁷, decidendo di rispondere a una lettera del Vescovo Pisani de la Gaude di Namur²³⁸, datata 5 dicembre 1806, con una missiva non molto differente da quella inviata al Vicario di Imola²³⁹.

La scelta di questa strada non comportò da parte dei governi dell'Impero e del Regno alcun tipo di reazione: non essendo stati attaccati direttamente non poterono reagire²⁴⁰. Tuttavia questa problematica, insieme a molte altre non fece che accrescere l'acredine e la tensione tra Papato e Impero.

Una valutazione d'insieme dell'attività dei consultori

All'inizio di questo capitolo si era evidenziato come lo studio della catechesi, e di qualsiasi sussidio catechetico, comporti la necessità di riconoscere l'esistenza di una «dimensione vivente» di questo fenomeno, rappresentato dalla dinamica che intercorre nella triade «producteur/produit/récepteur». Si era altresì sottolineato che, in questo rapporto, le esigenze di coloro che elaboravano i catechismi emergevano sempre con maggior forza rispetto ai risultati del processo di catechizzazione. Questo viene dimostrato nell'intero capitolo, in cui è elaborato un percorso che, tralasciando il risultato effettivo della catechesi, individua, nel lungo periodo, l'esistenza di una continuità nell'azione pontificia, volta a favorire l'omogeneizzazione

²³⁶ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [42].

²³⁷ ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [44].

²³⁸ N. J. Aigret, *Histoire de l'Église et du chapitre de Saint-Aubain*, Namur, 1881, pp. 533-543 e *Pisani de la Gaude*, in *Dictionnaire biographique namurois*, Namur, 1999, pp. 198-199.

²³⁹ La bozza della lettera venne corretta da Fontana e su di essa furono elaborati due voti da Toni e Rubbi, in cui nella sostanza si riaffermano tutti i principi della moderazione già più volte elencati. ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [46] e ASV, Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc.1, [47]-[48]. È da sottolineare che questo modello di epistola servì anche dopo l'età napoleonica. Quando tra 1814 e 1815 si ripropose la questione catechetica e circolò la notizia che il papa avesse avallato la decisione del legato Caprara sul *Catechismo Imperiale*, la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari utilizzò quella lettera. cfr. *Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nell'anno 1814 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico*, vol. I, cit., p. 144 e Ivi, vol. IV, pp. 95-96.

²⁴⁰ Il governo era informato delle mosse attuate dalla Curia romana. Un esempio è il caso del vescovo di Cremona Omobono Offredi il quale, dopo aver ricevuto l'informativa sul catechismo da parte del governo del Regno italico, scrisse a Roma il 28 marzo 1807 (ASV, Epoca Napoleonica, Francia, 24, Fasc. 19, [1]) e gli fu risposta con una lettera simile a quella inviata a Mancurti in data 18 aprile 1807 (ASV, Epoca Napoleonica, Francia, 24, Fasc. 19, [24]). Giunta la risposta romana, l'Offredi scrisse al Ministro del Culto Bovara informandolo dell'impossibilità di accettare il Decreto Regio. Cfr. F. Moruzzi, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona tra periodo napoleonico e Restaurazione*, Cremona, 1992, pp. 130-133 e pp. 176-179. Altrettanto interessante: I. Pederzani, *Il catechismo imperiale del 1806 "non della chiesa ma del governo francese": la traduzione italiana*, in *La formazione del primo Stato italiano e Milano capitale. 1802-1814*, (Milano, 13-16 novembre 2002), Milano, 2006, pp. 631-668.

dell'insegnamento catechetico, attraverso la promozione del Catechismo romano e delle Dottrine di Bellarmino. Il papato non poté però mai negare l'autonomia episcopale in questo ambito. Questo comportò, prima nella Francia del XVII e poi nella Penisola italiana del Settecento lo svilupparsi di una fiorente produzione catechetica che, progressivamente, si tinse sempre più di forti connotati antiromani. A questo processo si interessò infatti la potestà laica che vide nell'educazione catechetica lo strumento per formare non solo il buon cristiano ma anche il buono suddito.

Alla duplice tradizione antiromana e giurisdizionalista si richiama anche il catechismo imperiale del 1806, che può essere considerato come la piena espressione (o la cartina tornasole) di tutte le teorie e di tutte le riflessioni volte a promuovere l'intervento della potestà laica negli affari religiosi.

Nello stesso tempo, lo studio delle carte relative alla congregazione particolare, creata per valutare il catechismo ed elaborare una soluzione, ha permesso di individuare i punti di criticità e le teorie che stanno alla base dell'azione vaticana in questa fase storica così complessa.

Così si è potuto osservare come ogni valutazione dei consultori fosse investita da due istanze che difficilmente trovano un punto di sintesi: l'esigenza della trattativa diplomatica e il rispetto della dottrina. Il fondamento dottrinale comune a tutti i consultori è un'ecclesiologia fortemente romanocentrica, che esalta la figura e il ruolo del pontefice nell'intera struttura ecclesiastica e gli garantisce l'assoluta autonomia negli affari spirituali e in tutti quegli ambiti considerati come «misti», cioè di pertinenza sia della legislazione ecclesiastica che di quella «positiva».

A questa unità di intenti e di vedute della congregazione, non corrispose, però, una soluzione pragmatica, perché in questa fase il Papato non ebbe la forza necessaria per condannare l'intero sistema politico e l'apparato teorico e giuspolitico che lo sostiene.

Fu Fontana a trovare un *modus operandi* di compromesso, che venne da tutti accettato. Non potendo contrapporsi all'*Imperium* egli propose di rivolgersi al *Sacerdotium*, ai vescovi, ricordando il loro ruolo di pastori e richiamandoli al loro dovere.

Il pontefice, quindi, secondo il progetto di Fontana, assurge a simbolo della resistenza contro l'intervento laico, nel difendere il compito che viene considerato come assolutamente esclusivo dei vescovi, l'insegnamento della dottrina. Pio VII non è, però, soltanto il simbolo, ma è anche la voce della protesta. Egli non grida contro il nemico, non emana una bolla su tale questione, ma sceglie la via dell'ammonimento e della correzione, richiamando direttamente i confratelli nell'episcopato. Questo comporta una realtà *de facto*: il pontefice non è soltanto un *primus inter pares*, ma ha una funzione specifica che lo posiziona ad un livello superiore rispetto agli altri vescovi, che non possono non riconoscere questa alterità e superiorità, che, peraltro, fu sancita dal governo napoleonico stesso, quando decise di trattare per il concordato non con i vescovi costituzionali,

considerati come cittadini (e poi sudditi) del proprio Stato ma con il papato stesso.

Dal punto di vista ecclesiologico veniva riconfermato quanto scritto in precedenza sul tema dell'ecclesiologia filoromana, che diveniva il discrimine dell'azione curiale. Poteva infatti essere diversa l'interpretazione della situazione contingente e potevano variare le soluzioni proposte, ma rimaneva comune la percezione dell'autorità pontificia nella Chiesa. In particolare si aggiunge un ulteriore elemento che nel capitolo precedente era rimasto un po' in ombra tra le caratteristiche dell'ecclesiologia filoromana d'età napoleonica: il *munus docendi*, il *praedere petentibus fidei veritatem* e la possibilità del pontefice non soltanto d'indicare una via, ma d'essere la manifestazione tangibile di un magistero la cui azione di guida e correzione si estende all'intera Chiesa e sulla gerarchia dell'intera Cattolicità.

Il ruolo del pontefice acquisisce una nuova dinamicità attraverso il rafforzarsi di questo elemento *docente*, che diviene uno dei caratteri distintivi –se non il principale– dell'azione papale. Questo sviluppo era già presente nelle bolle e nell'enciclica d'età rivoluzionaria *Auctorem fidei*, quando la Curia decise di non colpire il singolo caso o la situazione particolare, ma le dottrine (in particolare ecclesiologiche) che erano percepite come il fondamento ideologico della Rivoluzione e delle sue conseguenze in ambito religioso. La potenza del papato non poteva risiedere né nella forza delle sue armate né, tantomeno, poteva essere costruita attraverso alleanze con poteri temporali di dubbia lealtà. Potendo contare solo su se stesso il pontefice utilizzò gli unici strumenti a sua disposizione: il prestigio (come si vedrà meglio nel prossimo capitolo) e il magistero, elementi ai quali l'*Intransigenza* dell'età postnapoleonica farà grande ricorso.

Con questo non si vuole affermare che precedentemente il pontefice non abbia esercitato questo *munus*: l'attenzione catechetica rimase una costante dell'azione pontificia²⁴¹. Si vuole però indicare come l'età napoleonica abbia messo in evidenza una specificità che sarà evidente durante la Restaurazione e, successivamente, con la fine del potere temporale e l'approvazione durante il Concilio Vaticano I dell'infalibilità pontificia: il rafforzarsi nell'identità pontificale dell'elemento docente rispetto agli altri²⁴².

Si conferma così l'idea introduttiva del capitolo: il catechismo non è un semplice libro, ma l'epifenomeno di processo profondo e complesso, che in ultima istanza racchiude l'intera cattolicità, perché tocca le due polarità che in questa fase storica la plasmano, la religione e il governo politico.

²⁴¹ B. Neveu, *L'erreur et son juge*, cit.,

²⁴² F. Jankowiak, *La Papauté médiévale, recours et secours du Saint-Siège au temps du Risorgimento*, in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage de Michèle Bégou-Davia*, B. Basdevant-Gaudemet, F. Jankowiak, F. Roumy (dir.), Paris, 2015, pp. 275-296.

CAPITOLO V

Tra Francia e Roma: la prigionia, il cardinalato, la morte e le radici della propaganda *intransigente* (1809-1822)

In questo capitolo sarà presa in considerazione la terza fase dell'esistenza di Francesco Luigi Fontana. Dopo aver presentato la fase milanese (relativamente alla direzione spirituale di Carolina Trotti Durini) e il suo lavoro nella Curia romana, sarà analizzato l'ultimo ampio tratto della vita del barnabita: il periodo francese. L'esperienza dell'imprigionamento del barnabita e la sua condotta divennero infatti la chiave interpretativa della sua esistenza, come dimostrano gli onori tributatigli dopo il suo ritorno a Milano, dopo la concessione della porpora e alla sua morte¹.

Il materiale letterario prodotto e la retorica utilizzata costituiscono un esempio di come concretamente, già nel periodo della Restaurazione (che nell'esistenza di Fontana corrisponde agli anni compresi tra il 1814 e il 1822), furono poste le basi di quel grande discorso propagandistico *intransigente* mostrato all'inizio di questa tesi. In effetti questo quinto capitolo costituisce il prologo alle riflessioni presentate nel primo capitolo. Se infatti in quella sede si analizzavano le biografie postume, qui ne vengono considerate le fondamenta.

La deportazione in Francia e l'affaire D'Astros

Già nei capitoli precedenti della tesi dottorale si è evidenziato che la crisi delle relazioni tra Pio VII e Napoleone si acui a partire dal 1805. Il papa, pur contrapponendosi con forza alle pretese dell'Imperatore, cercò di mantenere aperto il dialogo con il corso, adoperando i mezzi che gli erano concessi nello spirituale, cioè rifiutandosi di concedere l'investitura canonica ai vescovi designati da Napoleone, ponendo fine alla missione francese del cardinal Caprara e, non ampliando le facoltà vescovili.

Per la Chiesa di Francia e di molti altri territori dell'impero fu un momento estremamente difficile: molte diocesi non ebbero per molto tempo un titolare e, all'interno del corpo ecclesiastico, si creò una spaccatura tra coloro che ritenevano opportuna la sottomissione a Napoleone e coloro che invece simpatizzavano per il pontefice, sottoposto alle angherie di un «tiranno». In questa

¹ Una parte di questo capitolo è già stata pubblicata: M. Ranica, «*Il vero eroe*»: la creazione cardinalizia di Francesco Luigi Fontana tra fonti e storiografia, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et méditerranée modernes et contemporaines*, 128 (2016), edizione online.

situazione uno dei pilastri dell'impero –cioè la pratica del culto e l'utilizzo del clero come strumento di propaganda²– venne meno, creando un fronte di contrasto interno³.

Vedendo addensarsi sulla città di Roma le nubi della tempesta, Fontana domandò al pontefice il permesso di allontanarsi dalla capitale della Cristianità⁴, ma questi non soltanto non glielo accordò, ma gli affidò un incarico importante, quello di redigere la bolla di scomunica degli invasori di Roma⁵, conosciuta come *Cum memoranda* dalle prime parole d'introduzione⁶.

La bolla può essere distinta in tre parti. La prima ricostruisce tutti i principali motivi di contrasto sviluppatasi tra il pontefice e Napoleone, in un crescendo che ha il suo apice nella parte centrale del documento, caratterizzato dall'artificio retorico del conflitto tra Sacri Canoni e Codice napoleonico e da alcune immagini tratte dalla Sacra Scrittura sul tema della persecuzione. Da questo apice poi si passa alla terza, dove è contenuta la condanna vera e propria.

Innanzitutto la bolla ricorda l'invasione del 2 febbraio 1808 e si dilunga nella descrizione di coloro che penetrarono nella città, nuova espressione di quelle «*introducetes sectas perditionis [che] sanctissimae religionis excidium conjuratione facta jamdiu machinantur*»⁷), dopodiché, si ricorda la grande disponibilità dimostrata dal pontefice, che accettò il Concordato del 1801, fonte di un'«*amaritudo [...] amarissima*», per la pubblicazione di alcuni «*articulos ignotos*»⁸, arbitrariamente inseriti ed espressione di una «*patentemque fraudem*», che espose la podestà spirituale all'arbitrio laicale.

A partire da queste recriminazioni comincia la parte centrale della bolla di scomunica. Pio VII –e Fontana come redattore– utilizzano l'immagine di Roma, sublimandola in una sorta di simbolo terreno della città celeste. La capitale della cattolicità –fino a quel momento governata dai Sacri Canoni, che avevano come fondamento sia la volontà divina sia l'insieme delle norme umane

² Cfr. V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, Paris, 1941, pp. 7-20, dove sono presenti delle riflessioni sintetiche ma puntuali sulla politica religiosa di Napoleone.

³ L. Madelin, *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de 1809 à 1814*, Paris, 1906, pp. 452-453: «on découvre, sous ce qu'on tenait pour indifférence narquoise ou timide opposition, l'opinâtre et invincible résistance de consciences en révolte et d'âmes indomptables. Les prêtres inspirent, nourrissent, exaltent cette résistance. Elle est leur vengeance et leur revanche. Derrière ces misérables employés qui lui tiennent tête, Napoléon perçoit 2000 prêtres rangés en bataille contre lesquels l'armée d'Austerlitz et d'Iéna ne pourrait rien; car ils sont une force morale, l'âme du pays».

⁴ G. Piolanti, *Vita del Cardinal Fontana*, cit., p. 87.

⁵ A questo proposito si deve evidenziare che il Card. Pacca nelle sue (*Memorie storiche del ministero de' due viaggi in Francia e della prigionia nel forte di San Carlo in Fenestrelle*, t. I, Orvieto, 1843 p. 61) afferma che la bolla fu redatta dal Card. Di Pietro. Non avendo avuto la possibilità di lavorare direttamente sul materiale preparatorio, non posso dare un giudizio definitivo. Devo però evidenziare che nell'Archivio Segreto Vaticano sono conservate numerose carte che dimostrano come Fontana e Di Pietro lavorassero frequentemente insieme alla redazione ed alla revisione di diversi documenti e pareri, consultandosi vicendevolmente sia su questioni più propriamente stilistiche sia su aspetti dottrinali o giuridici.

⁶ V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, cit., pp. 27-28. La bolla fu affissa il 10 giugno 1809 alle porte delle quattro principali basiliche della città di Roma, accompagnata da un sunto posto sulle porte di molte altre chiese. E. Pistolesi, *Vita del Sommo Pontefice Pio VII*, II voll., vol. II, Roma, 1824, pp. 268-269.

⁷ Ivi, p. 257.

⁸ *Ibidem*.

che si erano razionalmente sviluppate a partire dalla *Traditio*–, si trovava ora ad essere governata da un Codice «*non modo sacris canonibus, sed evangelicis etiam praeceptis contrarium atque repugnantem*»⁹. Il pontefice, inoltre, denunciava che l'utilizzo di questo sistema di leggi, era all'origine di quel disordine sociale e di quei soprusi laicali, che sembrerebbero avere come unico fine quello di impedire al pontefice –ed alla Curia– di agire per il bene della Chiesa e delle anime. Ancora una volta vengono tratte delle immagini dalla Bibbia ed in particolare, in questo caso, sono citati due passi estremamente significativi del libro dei Maccabei e della Sapienza.

*Non vero tot amaritudinibus ab iis a quibus minus expectare talia debebamus, jamdiu repleti, omnique prorsus ratione conflictati non tam praesentem nostram quam futuram persecutorum vicem dolemus. Si enim Nobis viri propter increpationem et correptionem Dominus modicum iratus est, sed iterum reconciliabitur servis suis (Mac 2 cap 7 v 31). At qui inventor malitiae factus est in Ecclesiam, is quomodo effugiet manum Dei (Ibidem) Non enim subtrahet personam cuiusquam Deum nec verebitur magnitudinem cuiusquam quoniam pusillum et magnum ipse fecit; fortioribus autem fortior instat cruciatio (Sap. VI)*¹⁰.

I due brani biblici hanno una forte valenza simbolica. Da una parte essi affermavano l'abbandonarsi della Chiesa e del pontefice alla volontà divina. Dall'altra, però, richiamavano una vicenda ben connotata, in cui la comunità dei fedeli risultava essere perseguitata da un tiranno pagano che cercava di far modificare gli usi e le leggi del popolo eletto, un chiaro riferimento all'attualità, volto a denunciare l'attività giuspolitica del governo napoleonico, che sembrava volersi ergere a supremo organo decisionale anche negli ambiti spettanti alla potestà spirituale. Contro tale comportamento ecco allora che si invoca il giudizio divino perché «dal Signore vi è stato dato il dominio / e il potere dall'Altissimo»¹¹ e tale potere non è stato utilizzato in maniera corretta e santa, perché soltanto coloro che «osservano santamente le leggi divine / saranno riconosciuti santi»¹².

La pubblicazione della bolla di scomunica fece deflagrare una situazione ormai instabile¹³.

Da una parte vi fu il vivo entusiasmo del popolo romano¹⁴, dall'altra vi fu la reazione dei funzionari napoleonici, che informarono immediatamente l'Imperatore. Il problema fondamentale

⁹ Ivi p. 260.

¹⁰ Ivi p. 263.

¹¹ Sap. 6,3

¹² Sap. 6,10. È un chiaro riferimento polemico alla propaganda napoleonica e ai suoi tentativi di sacralizzazione del suo potere.

¹³ Questa immagine è tratta dalle *Memorie* del cardinal Pacca, che riporta un discorso fatto dallo stesso Pio VII: «Che badassero i Francesi a quello che facevano che egli dalla sua parte teneva preparata la mina e non aveva da far altro che prendere la miccia e dar fuoco, sicché dovrebbero pure imputare a loro stessi quanto potrebbe accadere». B. Pacca, *Memorie storiche*, cit., p. 63.

¹⁴ B. Melchior-Bonnet, *Napoléon et le pape*, Paris, 1958, p. 119.

della bolla, riguardava l'ambiguità del documento¹⁵. Venivano infatti scomunicati coloro che avevano invaso la città. Come si dovevano però interpretare queste parole? In maniera restrittiva (cioè si condannavano solamente coloro che materialmente avevano compiuto l'atto) oppure in maniera un po' più ampia, inglobando nella condanna anche i mandanti primi dell'azione? Napoleone ed i suoi collaboratori interpretarono l'atto in chiave estensiva, anche se sugli esiti si ebbero pareri discordanti. Il 23 giugno 1809 Bigot de Préameneu¹⁶, scriveva a Napoleone:

je suis convaincu qu'il ne ferait pas d'impression [...] parce que depuis deux siècles l'idée de l'impuissance des foudres de Rome contre le souverain est tellement établie [que nul n'oserait] déclarer que de pareils actes puissent avoir le moindre effet¹⁷

Napoleone, non era del medesimo parere e scrivendo a Murat, Re di Napoli, esclamava «c'est un fou furieux qu'il faut enfermer»¹⁸, così come comandava l'arresto immediato del card. Pacca e di molti altri collaboratori del pontefice, senza però nulla stabilire per il papa stesso.

Dunque l'imperatore fu preso alla sprovvista quando venne informato dell'arresto e della deportazione di Pio VII, avvenuti il 6 luglio¹⁹. Scrisse il 18 luglio 1809 da Schoenbrunn:

je suis fâché qu'on ait arrêté le Pape; c'est une grande folie. Il fallait arrêter le cardinal Pacca et laisser le Pape tranquille à Rome. Mais enfin il n'y a point de remède; ce qui est fait est fait. Je ne sais ce qu'aura fait le prince Borghese, mais mon intention est que le Pape n'entre pas en France. S'il est encore dans la Rivière de Gênes, le meilleur endroit où l'on pourrait le placer serait Savone. Il va là une assez grande maison, où il serait assez convenablement jusqu'à ce que l'on sache ce que cela doit devenir. Je ne m'oppose point, si sa démente finit, à ce qu'il soit

¹⁵ A. Latreille, *L'ère napoléonienne*, cit., p. 213: «Napoléon n'y était donc pas nommé et, par conséquent, il n'était pas désigné comme *vitandus* [...] allait laisser aux évêques et au clergé la faculté de communiquer avec lui».

¹⁶ Sul ministro del culto sostituto di Portalis: cfr. P. Bauer, *Deux siècles d'histoire au Père Lachaise*, Paris, 2006, p. 121. Ricordo inoltre: A. Nougarede du Fayet, *Notice sur la vie et les travaux de M. le comte Bigot de Préameneu*, Paris, 1843, F., Pinaud, *L'administration des Cultes, de 1800 à 1815*, in *Revue de l'Institut Napoléon*, 132 (1976), pp. 28-36 P. Pépin, *Bigot de Préameneu, jurisconsulte (1747-1825)*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie de Bretagne*, LXIII (1986), pp. 169-173.

¹⁷ AN, AF IV/1046, Bigot de Préameneu à Napoléon, 23 juin 1809.

¹⁸ L. Lecestre, *Lettres inédites de Napoléon I^{er}*, 2 voll., t. 1, Paris, 1897, p. 317.

¹⁹ Su questi temi la bibliografia è vastissima. Oltre all'ormai classico L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, cit., rinvio alle seguenti opere (ed alle loro bibliografie): *Roma negli anni di influenza e dominio francese 1798-1814: rotture continuità, innovazioni tra fine Settecento e inizi Ottocento*, Boutry P., Pitocco, F. Travaglini, C.M. (a cura di), Napoli, 2000. P. Boutry, *La Roma napoleonica fra tradizioni e modernità (1809-1814)*, in *Storia d'Italia. Annali, XVI*, Torino, 2000, pp. 937-973. C. Brice, *La Roma dei "francesi", una modernizzazione imposta*, in *Roma moderna*, G. Ciucci (a cura di), Roma-Bari, 2002, pp. 349-370. B. Plongeron, *Les réactions d'un pape aux liens: Pie VII face à Napoléon (1808-1812)*, in *Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del congresso storico internazionale Cesena-Venezia, 15-19 settembre 2000*, G. Spinelli (a cura di), Cesena, 2003, pp. 317-350 e *L'Impero e l'organizzazione del consenso. Religione, cultura e diritto al servizio del potere napoleonico: gli stati Romani (Atti del convegno, Roma, 13-15 giugno 2005)*, M. Caffiero, V. Granata, M. Tosti (a cura di), Soveria Mannelli, 2013.

renvoyé à Rome. S'il était entré en France, faites-le rétrograder sur Savone et sur San Remo. Faites surveiller sa correspondance²⁰.

Il papa, che era già arrivato a Grenoble, fu così dirottato a Savona e posto sotto stretta sorveglianza. Ci si potrebbe chiedere il perché Napoleone decise di tenere lontano da sé il pontefice. Tra le possibili ragioni che si possono addurre quella più plausibile riguarda l'ascendente del papa sulle masse. In ogni città o villaggio in cui Pio VII si era fermato (o era passato), era stato oggetto di una grandissima devozione da parte dei fedeli. Il fatto stesso che Pio VII fosse trasportato «in catene» ricordava loro tutte le storie dei santi e dei martiri della Chiesa delle origini nella cui devozione erano stati educati²¹. Questo inevitabilmente portava ad un *transfert in negativo* sulla figura di Napoleone che diventava, nell'immaginario comune, il re nemico della religione che imprigionava e perseguitava i fedeli di Cristo²², come lo erano i Maccabei²³ nella bolla di scomunica, la cui diffusione era sempre più ampia²⁴.

Oltre al pontefice, altri sacerdoti e prelati romani furono deportati in Francia, nel tentativo di trasformare Parigi in una nuova Roma e per cercare di forzare la mano al clero romano, soprattutto sulla questione dei giuramenti di fedeltà²⁵. Tra i deportati vi fu anche Fontana. Le maggiori notizie

²⁰ Napoléon a Fouché, Schoenbrun, 18 luglio 1809, lettera raccolta in: *Correspondance de Napoléon I^{er}*, vol. XIX, cit., p.312.

²¹ V. Granata, *I francesi a Roma*, cit., p. 24.

²² Cfr. *infra* pp. 287-288.

²³ V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, cit., pp. 31-32: a tale posizione teologico-politica Napoleone rispose inviando una lettera a tutti i vescovi dell'impero riaffermando i propri meriti nel ristabilimento della religione e ricordando il principio della separazione tra lo spirituale e il temporale, secondo il motto evangelico «il mio regno non è di questo mondo». Inoltre nella lettera sottolineava la sua lontananza dalle posizioni anglicane, protestanti, calviniste ed ortodosse. Queste affermazioni rimandano al diffondersi della voce di un possibile scisma della chiesa imperiale da quella di Roma, favorito dall'imperatore stesso. La lettera però non tranquillizzò gli animi, tanto più che più volte Napoleone dovette intervenire presso il clero locale: A. Milet, *Deux discours de Napoléon au clergé belge (mai 1810)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXXXIX (1994), pp. 419-427.

²⁴ Questa bolla fu sempre più nota, malgrado gli sforzi compiuti dalla polizia napoleonica e dai prefetti per scoraggiarne la diffusione. La circolazione della notizia della scomunica e, più in generale, di quanto era accaduto tra Napoleone e il pontefice fu favorita da una parte dalle potenze nemiche della Francia imperiale (in particolare l'Inghilterra) e da un'importante rete di laici ed ecclesiastici filoborbonici o antinapoleonici. Cfr. J. Verrier, *François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 55 (1960), pp. 71-121 e pp. 453-491. L'articolo ripercorre le vicende legate alla pubblicazione del volume *Correspondance authentique de la Cour de Rome avec la France depuis l'invasion de l'État Romain jusqu'à l'enlèvement du Souverain Pontife*, analizzando nel contempo la rete di persone che favorivano la diffusione dell'opera e le indagini della polizia e le indicazioni del governo per tentare di arginare questo problema.

²⁵ Tra gli atti di questa costruzione ricordiamo l'obbligo da parte dei cardinali di trasferirsi a Parigi (in totale si ebbero a Parigi circa ventisette porporati). A tutti fu offerta da parte di Napoleone una pensione annuale per vivere nella capitale secondo la loro dignità (tutti accettarono tranne quattro –Di Pietro, Pignatelli Saluzzo e Consalvi– i quali intravidero «le collier doré avec lequel l'empereur espérait les attacher à son char», G. De Grandmaison, *Napoléon et les cardinaux noirs (1810-1814)*, Paris, 1895, p. 30. Insieme ai cardinali ed a 13 generali di congregazioni religiose, furono trasferiti a Parigi gli archivi vaticani e gli ornamenti pontifici, come indicato nella lettera di Napoleone a Bigot de Préameneu, 7 settembre 1809, presentata nel volume *Éléments d'étude sur le Conseil d'État napoléonien*, Paris, 2000, pp. 71-74. Su questi aspetti: J.-O. Boudon, *Napoléon et les cultes*, Paris, 2000, p. 267. Cfr. *Un épisode de l'histoire napoléonienne. La déportation en France de dix Généraux d'Ordres*, in *France Franciscaine*, XII (1929), pp. 421-461.

su questo viaggio le possiamo ricavare non tanto dagli Archives Nationales francesi²⁶, quanto piuttosto da un diario, per molto tempo rimasto inedito, conservato nell'Archivio Storico Barnabatico di Roma. Si tratta del giornale di viaggio che Carlo Sambiagi iniziò a scrivere dopo la morte di Fontana, su invito dei superiori²⁷. Sulla redazione di questo giornale di viaggio, numerose notizie le ricaviamo dall'epistolario di Giuseppe Baraldi che, giunto a conoscenza di questa impresa²⁸, la sostenne vivamente, molto interessato alla possibilità di ricavare diverse informazioni sulla "fase francese" dell'esistenza di Fontana –di cui poco o nulla si sapeva–, da utilizzare nella biografia del barnabita che stava nel frattempo scrivendo²⁹. Inoltre Baraldi, uomo di lettere e abile editore delle *Memorie di Religione*, non poteva non cogliere le possibilità offerte da quest'opera, sia in chiave "romanzesca", in piena consonanza con i gusti del tempo –per l'accrescersi dell'interesse del pubblico per le vite romanzate degli illustri personaggi–, sia in chiave didascalico-aneddotica³⁰.

Pur con il sostegno dell'abate modenese, l'opera di Carlo Sambiagi non giunse mai a compimento³¹, come dimostrano due lettere di Lambruschini. Nella prima, del 30 settembre 1823, l'arcivescovo di Genova e futuro cardinale, informava che Carlo Sambiagi gli sarebbe stato inviato come «compagno» e «caro conforto»³². Continuava:

son certo che il venerabile Porporato gradirà anche questo attestato dell'affetto mio filiale per lui, e che per l'amore che portava al suo fr. Carlo sarà contento che sia meco per passare gli anni suoi nel seno della mia cordialità³³.

²⁶ Sono presenti delle semplici minute che mostrano le comunicazioni tra ministero del culto, dell'interno e prefetti sulla partenza e sugli spostamenti di Fontana. In particolare essi si trovano in: A.N. F⁷, 6529, PLAQ. 1.

²⁷ Questo diario appare trascritto in F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagi e l'inedito «giornale del viaggio in Francia del P. Fontana» per ordine di Napoleone (1809)*, cit., pp. 269-286.

²⁸ La prima lettera dalla quale possiamo ricavare qualche notizia dell'attività di Carlo Sambiagi è una missiva scritta dal barnabita Antonio Maria Grandi, del 31 agosto 1822. Egli scriveva: «Il Fl Carlo Sambiagi è pieno di occupazioni per le quali non ha potuto proseguire che lentamente la relazione della vita privata de Card. Fontana B. M.. Egli spasima di terminarla perché gli sta sommamente a cuore l'onore dell'antico Padrone» (*Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12 : Grandi A. M., Grandi a Baraldi, Roma, 31 agosto 1822).

²⁹ G. Baraldi, *Notizia Biografica sul cardinal Francesco Fontana*, cit.,

³⁰ Cfr *infra* p. 27. Baraldi sembra richiamarsi ad una certa tradizione sui racconti di viaggio di cardinali scritti da letterati. Cfr. A. Anselmi, *Il diario del viaggio in Spagna del cardinale Francesco Barberini scritto da Cassiano dal Pozzo*, Madrid, 2005. Naturalmente mentre Sambiagi era un semplice servo, Cassiano dal Pozzo era un umanista e un letterato di primo piano –E. Stumpo, *Dal Pozzo, Cassiano junior*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 32, Roma, 1986, pp. 209-213. (cfr. I. Fosi, *All'ombra dei Barberini*, Roma, 2007) – dunque non si possono paragonare i due scritti.

³¹ Se si domandassero le ragioni dell'incompletezza della testimonianza scritta di Sambiagi, le risposte si potrebbero ricavare dallo scarso livello culturale del fratello converso e dal progressivo raffreddarsi delle spinte della congregazione medesima. Un'altra ragione potrebbe essere una riflessione sull'opportunità di pubblicare una memoria contenente delle informazioni che forse era meglio non pubblicare. A questo proposito non si deve dimenticare come nell'elaborazione della prima biografia di Fontana, l'autore stesso, Antonio Maria Grandi, studiando i documenti di Fontana sottolineava la necessità di non rendere pubbliche alcune notizie, molto probabilmente di natura politica, o legate all'attività nella Curia romana.

³² *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1083=alfa.L.6.13: Lambruschini L., Lambruschini a Baraldi, Genova, 30 settembre 1823.

³³ *Ibidem*.

Nella lettera del 4 febbraio, ad un Baraldi che stava facendo una certa pressione perché il fratello converso barnabita completasse il suo scritto, Lambruschini rispondeva:

se io avessi anche solo dei ritagli di tempo, di cui poter disporre farei l'esame pratico al buon Fratel Carlo Sambiagi che fu sempre testimonia della sua vita pubblica, e quindi le scriverei le notizie principali. Non potendo io farlo ho inculcato al sunnominato buon religioso di terminare a scrivere da se le notizie coll'ordine cronologico, e che quindi le siano trasmesse. Ella saprà riconoscere le gemme ancorché oscurate dalla forma e dal contorno di chi le presenta³⁴.

Da queste due lettere si ricavano alcuni elementi interessanti. Innanzitutto si comprende la funzione di Carlo Sambiagi, una sorta di memoria storica vivente delle vicende di Fontana. In secondo luogo si riesce a recepire l'interesse fortissimo da parte dei vertici della congregazione e degli eruditi per i segreti che conservava e per le notizie inedite che avrebbe potuto rivelare. In terzo luogo si percepiscono le difficoltà intrinseche dell'opera, soprattutto legate alla scarsa cultura di Sambiagi.

Guardando al diario vero e proprio, intitolato *Viaggio del Rev.mo P generale Fontana. Roma, 1809 agosto D. 13 S. Carlo a' Catinari*, possono essere individuate due principali linee narrative. La prima corrisponde ai grandi eventi che videro coinvolto Fontana e che ne determinarono il viaggio: il conflitto politico tra papato e impero, la contrapposizione tra potestà spirituale e temporale, l'attività curiale del barnabita. Questa linea, che costituisce il quadro generale delle vicende narrate, compare, però, in maniera estremamente marginale. Carlo Sambiagi, infatti, si rende conto dell'antagonismo tra le parti in causa e forse, informato da Fontana, colse qualche barlume di questa realtà più complessa. Egli però focalizzò la sua attenzione sui volti e sulle azioni che esprimono questa linea (rappresentata dai gendarmi, dai prefetti incontrati e dall'atteggiamento di parte della popolazione francese), descrivendo la realtà cui partecipò «con scatti d'ironia, venature di ecclesiastico umorismo, nel suo italiano a dire poco raffazzonato, come nel suo francese non certo impeccabile»³⁵.

Questa strutturazione dà spazio alla seconda linea del racconto, che si sofferma sui particolari della varia umanità incontrata, sui gesti, sulle azioni, sulle cattiverie subite, raccontati con così grande freschezza da non permettere al lettore di distogliere lo sguardo dal testo, tenendolo avvinto fino alla conclusione della narrazione. Certo, come scrivevo in precedenza, il livello culturale dell'autore non è elevatissimo. Questo però rende ancora più coinvolgente il racconto che,

³⁴ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12 : Grandi A. M., Grandi a Baraldi, Roma, 4 febbraio 1824.

³⁵ F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio*, cit., p. 271.

attraverso questo ulteriore elemento di realismo, è caratterizzato dal contrasto tra la crudezza di ciò che è raccontato e l'istintiva simpatia per il modo in cui è narrato, dando origine ad un'immensa tragicommedia.

In questo quadro Carlo Sambiagi ritaglia per se stesso un ruolo specifico. Egli è un narratore che continua a giocare su differenti piani narrativi, a volte presentandosi come esterno alla scena a volte penetrando pesantemente in essa, dialogando sia con «i superiori», cioè con i personaggi della prima linea narrativa, sia soprattutto con i servi, i birri, i gendarmi, il popolo minuto³⁶, secondo una narrazione affascinante, che dall'arresto di Fontana si snoda in ordine cronologico fino al 7 agosto 1810³⁷.

Per comprendere queste caratteristiche è utile presentare l'introduzione del diario, che, senza vezzi retorici, comincia raccontando dell'ingiunzione di partire per la Francia:

Il giorno 12 detto a meza notte venero a intimare al Rev.mo P. Generale Fontana, che per ordine del Imperatore Napoleone, termine 24 ore dovese partire per Parigi senza replica, e cola proibizione di poter uscir di casa, e che avrebe 3 altri compagni nel viaggio, et era il P. Generale Gadi [Pio Giuseppe Gaddi] dominicano, il P. Generale Gualengo [Alfonso Maria Gualengo] teatino, il P. General Quarantotto [Carlo Maria Quarantotti] de chierici Minori; e cilasciarono un giandarma alla stanza di guardia, con intimazione di non uscir di casa da questo ponto sino a Parigi furano sempre scortati da Giandarmi, giorno e notte³⁸.

Il fratello converso penetra *ex abrupto* negli eventi. Non vengono date spiegazioni. La linea alta della narrazione cade direttamente nel punto di vista di un Sambiagi frastornato, il quale non può che annotare: «qual dolor fosse in tal momento il distaco della Religione et il dolore, avoi lascio considerare o benigno lettore»³⁹. Si riscontra così un ulteriore elemento di profondità: come accade nella commedia dell'arte italiana, l'attore, il personaggio-maschera, ferma idealmente la vicenda e si rivolge al suo pubblico, avvinghiando la sua attenzione in catene ancora più salde.

³⁶ Ad esempio nel diario viene raccontato un episodio particolare. Giunti a Parigi, passati per gli uffici del prefetto e condotti in una stanza che era in verità una cella, la cui porta non aveva una serratura all'interno e la finestra era coperta con una «ramata», racconta l'autore del diario: (F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio*, cit., p. 279): «la nostra conversazione era di guardarci in faccia l'un l'altro, ma le ore pasavano e la fame si affacciava essendo digiuni, per buona sorte che Fratel Carlo il suo vizio e a tener dan le sacocce sempre del pane e in questo giorno avendo antiveduto qualche complimento avea nelle sacocie un bel pezo di pane, e un pezetto di formagio, quando vidi che li compagni sbadigliavano, e che la cosa andava inlongo, feci la divisione di questa provisione, efu agradita al somo».

³⁷ Per ogni giorno di viaggio vengono indicati i luoghi in cui si sono fermati per il caffè, per il pranzo, nonché la città o il paese dove passarono la notte.

³⁸ F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio*, cit., p. 274. Sui compagni di viaggio Cfr. ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, S. Quirico, 16 agosto 1809: «Sono partito [...] insieme ad altri tre generali, cioè col P. Gaddi de' Domenicani, P. Gualengo de' Teatini e P. Quarantotti de' Chierici Minori, ciascuno de' quali s'è preso seco il suo converso».

³⁹ F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio*, cit., p. 274.

Da questo punto la vicenda si snoda lungo il percorso che da San Carlo ai Catinari, attraverso Firenze, Bologna, Torino e il Moncenisio giungeva a Parigi⁴⁰, dove i compagni di viaggio si separarono per raggiungere le loro successive destinazioni (Fontana e Carlo Sambiagi furono destinati ad Arcis-sur-Aube). Anche in questo caso però l'elemento drammatico non deve essere collocato nella principale linea narrativa, quanto piuttosto nella seconda, quella più popolare, prendendo i tratti della farsa⁴¹. Voglio riportarne alcuni esempi non tanto per indulgere all'aneddotica, quanto piuttosto per far comprendere meglio le caratteristiche della narrazione.

Giunti il 29 agosto a La Grande Croix, sul Moncenisio, gli incarcerati ebbero l'ordine di fermarsi in quel luogo. Annota Carlo Sambiagi:

uno dei Nostri compagni smontò alla gran croce e si inviò al Monastero di S. Bernardo ove col trovò il priore in sulaporta con le calzette paonaze e lo salutò, elui graziosamente corispose al saluto, ma acortosi che veniva due carroze stimò opportuno di ritirarsi incasa. Noi tirasimo circa 200 pasi dove vi è un albergo Imperiale Francese e colà facesimo una colazione, butiro fresco, e ova dabere; la rarità di questo gran Monte siè le bellissime strade, assai comode e alla cima del Monte un bellissimo lago del quale da abondante trote, ma noi non avesimo lonore di sagiarle⁴²

Un altro aspetto caratteristico è la descrizione del luogo in cui si alloggia e si mangia. In un'osteria fuori Torino gli avventori furono costretti a lavarsi «li piati danoi perché noncenera», così come giunti a Montmélian, per pranzo «in tavola cera di grasso e di magro cosiche ci convene alzarsi da tavola con appetito temendo che anche qualchecosa di magro fosse condito di grasso» e la cena non andò meglio, perché fu loro servita «un supé senza la sup, et il P. Fontana, riprese la cameriera dicendo come supé senza la sup non va bene et immatimente fu fatto una supa disgraziata»⁴³. Infine un ultimo elemento che traspare sono le relazioni umane. Infatti ebbero problemi per andare ad ascoltare la messa⁴⁴, con i conducenti delle diligenze⁴⁵, con i proprietari degli alberghi e delle osterie⁴⁶ e con i gendarmi⁴⁷.

⁴⁰ Il percorso descritto da Carlo Sambiagi è confermato nella lettera contenuta in: ASBM, MS 207, Grandi a Mantegazza, Roma, 16 agosto 1809: «Avendo essi destinato di prendere la strada del Zurlo, ma invece hanno dovuto prendere quella di Firenze, di là probabilmente passeranno a Bologna, e per Parma, Piacenza, Alessandria, Torino continueranno il loro viaggio fino a Parigi».

⁴¹ Devo però evidenziare che questo è il risultato dell'elaborazione di Carlo Sambiagi, in quei giorni il clima generale nelle carrozze doveva essere estremamente pesante. Così, ad esempio, scrive Fontana in una lettera conservata in ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 27 settembre 1809: «Non vi potrò più scrivere di qui [...]. Ricordatemi alle orazioni dei nostri [...]. Partirò dentro postdomani per Arcis-sur-Aube; che è il mio destino. Addio».

⁴² F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagi*, cit., pp. 276-277.

⁴³ Ivi p. 277.

⁴⁴ Ivi p. 280: «noi giunti a Parigi di giorno di sabato [il 25 settembre 1809 ndA] si cercò la licenza di poter andar alla domenica a sentir la S. Messa e risposero che avrebero subito dato risposta, ma si atende ancora».

Tuttavia, alla fine, Fontana ed il suo fido Carlo Sambiagi giunsero alla cittadina francese di Arcis-sur-Aube⁴⁸, dove dovettero risiedere, a dir la verità, per un periodo abbastanza breve, compreso tra il 28 settembre 1809 e l'8 novembre 1809, quando Fontana fu richiamato a Parigi dal Ministro del Culto Francese. Come passarono i due le giornate in questa cittadina? Da una lettera inviata da Fontana a Mantegazza si ricava una certa amenità del luogo:

l'aria vi è salubre, [...] è molto amena la posizione. Vi sono di bei passeggi massime sulle sponde del fiumicello Aube, che presso al Borgo forma una bell'isoletta, piantata d'arborelli graziosi, con puliti vialetti all'intorno e pur entro ad essa. Vi ha una casa di delizie dell'ex-Marchese La Bries, che è un Signore quanto ricco, altrettanto per ciò che mi si dice, colto gentile e generoso. Si aspetta qui tra pochi giorni da Parigi. Ma già fin d'ora sono fatto padrone dal suo agente di passeggiare a mia posta ne' giardini, e ne' boschetti che la circondano, siccome della sua biblioteca che forma una de' più belli ornamenti [...]. I tre ecclesiastici specialmente che hanno qui la cura dell'anime, quanto sono attenti alle funzioni del sacro, tanto sono cordiali e cortesi nelle maniere. Posso dire che fanno a gara per assistermi, e farmene in tutto che mi può bisognare. Il Parroco, che è Vicario Foraneo, come noi diciamo, di questa parte della Diocesi di Troyes, è un vecchio venerabile veramente, e insieme amabile al maggior segno. Ha molta coltura di letture umane e non mediocre capacità negli studi scari, e un tratto aperto, cordiale grazioso⁴⁹.

⁴⁵ Giunti a Troyes il 29 di settembre, andati dal prefetto per le consegne definitive e espletati i doveri burocratici, i due tornarono alla piazza dove avevano trovato la diligenza e «trovasimo tutta la nostra roba in mezzo la Plaza, con una fontana di guardia».

⁴⁶ A questo proposito cito una vicenda già ripresa nel primo capitolo, a dimostrazione di come Baraldi effettivamente, non si sa per quali vie, attinse ad alcune testimonianze di Carlo Sambiagi (Ivi p. 281): «Arivasimo alle ore 5 del detto giorno di sera [*ad Arcis-sur-Aube ndA*], andasimo al albergo del Leon d'argento e subito posato la nostra roba andasimo a presentarsi dal Prefetto il quale trovasimo un omo assai di garbo, ma la sua consorte si presentò con aria di comando il quale laspetto e di una gran matrona, con una faccia quadrata, e severa, et essa si interpose col marito, dicendogli che abisognava la vigilanza sopra di noi, che faceva di dare li ordini al Mer [*Maire ndA*] e un mondo di cose *cosiche noi rimanesimo, come si suol dire ai Milanesi con lapiva inel sacco*, invedersi trattare come fosimo 2 malfatori, terminato l'elenco, o ciovedire disertazione della Signora Prefetessa, con Santa umiltà si licensiasimo». Delle difficoltà avute negli alberghi ne dà anche testimonianza Fontana. cfr. ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Chambery, 2 settembre 1809.

⁴⁷ Questi atteggiamenti sono contrari alle indicazioni ricevute dai superiori: Il viaggio cominciò il 13 agosto: A.N. F⁷ 6529, PLAQ. 1: «Il est recommandé aux gendarmes d'escorte pour eux pendant la route tous les égards qu'exige leur caractère».

⁴⁸ A.N. F⁷ 6529, PLAQ. 1: «François Fontana, général des barnabites à Arcis-sur-Aube».

⁴⁹ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Arcis-sur-Aube, 6 ottobre 1809. Diversa è la descrizione che ne dà Sambiagi: «apena fori dal Pajese nonsitrovava più pianta ne case solo che cielo etera atutto tir dochio [...] più volte succedeva che algiorno si usciva da casa si faceva una caminata, ma lagran malinconia, esendo strade dritisime, e acompagnate da queste gran campagne senza nisuna piantagione, senonche de grani era un orore, si ritornava acasa, [...]. Questo paese e bragnato dal fiume loy navigabile, che va a Parigi» (F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagi*, cit., p. 282).

Dunque Fontana descrive una realtà bucolica, un isolamento che è nello stesso tempo un luogo riposante, di silenzio, meditazione e riflessione⁵⁰. Questo piacevole isolamento non durò però molto. Egli fu infatti richiamato a Parigi per ordine di Napoleone.

Carlo Sambiagi nel suo diario racconta che il 1° novembre, ritornati dalla messa, mentre stava «sbattendo la cioccolata» per la colazione di Fontana, arrivò il prefetto della città per informare che Fontana era atteso a Parigi. Fatti i dovuti preparativi, i due partirono il 4 novembre per giungere nella capitale francese il 7⁵¹.

Una volta stabilitosi nella capitale, il barnabita incontrò molte vecchie conoscenze, tra cui diversi cardinali (Scotti, Dugnani, Di Pietro Maury, Gabrielli) ed altri uomini di curia come Alfonso Muzzarelli o Emmanuele De Gregorio, nell'attesa d'incontrare il governo. Ciò avvenne l'11 novembre, quando Fontana fu convocato a Fontainebleau, per avere un colloquio privato con Napoleone e ammirare, per tutto il giorno, «la grandezza e la magnificenza della più grande e possente corte del mondo»⁵². Cosa effettivamente si dissero l'Imperatore e Fontana non è dato saperlo. Più chiaro invece risulta essere il motivo. Scrivendo a Mantegazza e descrivendo la sua presenza a corte, il barnabita affermava: «certi affari veggo che m'obbligheranno a fare una scorsa in Italia, *nel genovesato* (corsivo mio)»⁵³. È la precisazione ad essere estremamente interessante. Si può supporre che la corte parigina, vedendo in Fontana una figura che aveva una qualche influenza su Pio VII, volesse inviarlo dal pontefice per tentare di dirimere e risolvere la controversia con il papato⁵⁴.

Le speranze, però, progressivamente scemarono. Ancora in una lettera del 27 febbraio 1810, sempre diretta a Mantegazza, Fontana scriveva che «il progetto della gita in Italia, che la mia malattia fece sospendere, s'è risvegliato pel miglioramento della mia salute. Non so [quando] sarà. La cosa però non può molto tardare a decidersi né io al caso tarderò a darvene certezza»⁵⁵. In verità

⁵⁰ La sorveglianza era comunque abbastanza stretta negli Archives Nationales sono conservate delle lettere scritte di pugno da Fontana che dimostrano come le comunicazioni fossero sorvegliate e vi fosse un controllo sulla posta. Esse si trovano in A.N. F⁷ 6529, PLAQ. 1. Le lettere relative al viaggio sono: 3 lettere datate Parigi, 16 settembre 1809 (una in italiano e una in latino: non si conoscono i destinatari) e Parigi, 18 settembre 1809.

⁵¹ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 11 novembre 1809.

⁵² ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 14 novembre 1809. A questo proposito più ricca e varia (e molto più concreta) è la descrizione fattane da Carlo Sambiagi, il quale commentando la messa seguita dall'imperatore e dalla corte, con musica italiana, eseguita da più strumenti e cantata da soprani «femmine», scrive: «in detta chiesa sembrava più un teatro e non loco sacro» (F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagi*, cit., p. 285).

⁵³ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 14 novembre 1809. Cfr. ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 14 novembre 1809.

⁵⁴ A.N., AFIV 1048 : «j'ai été à Paris, pour être envoyé par sa Majesté à Savone auprès le Pape».

⁵⁵ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 27 febbraio 1810. La malattia di cui Fontana scrive era una nuova forma di febbre epidemica testimoniata con apprensione da Sambiagi (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, senza data). La febbre fu soprannominata «Febbre Mucosa» e fece stare a letto Fontana per circa 37 giorni. È interessante evidenziare che Carlo Sambiagi presenta anche le cure effettuate e l'andamento della guarigione, così come in un tono carico di pathos narra un Fontana che, ancora fortemente debilitato, celebra una messa in onore di San Paolo (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 25 gennaio 1810). Cfr. *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1079=alfa.L.6.9, Fontana F. L. Fontana a Baraldi, Parigi, 6 luglio 1810. Anche questi elementi entrarono a far parte di

questa incertezza di Fontana sembra corrispondere a una presa d'atto. Il progressivo chiarimento fu determinato da due eventi principali. Il primo riguarda personalmente Fontana. Il barnabita, conoscendo gli antefatti delle relazioni tra Napoleone e il papato e i rapporti di forza esistenti tra le parti, ritenendo che la sua persona e la sua influenza sul pontefice potessero essere sfruttate per far accettare al papa delle richieste contrarie alle posizioni ecclesiologiche romane, decise di sparigliare le carte, chiedendo ufficialmente che gli venissero consegnate per iscritto le richieste napoleoniche, in modo tale da presentare una propria riflessione e decidere così, se partecipare o meno alla nuova iniziativa diplomatica. Però, come commenta Sambiagi, «qui fu terminato il tutto perché in iscritto non cela volero dare»⁵⁶.

In secondo luogo si deve evidenziare che Fontana, dopo il colloquio di novembre avuto con Napoleone, fu inserito in una speciale commissione, volta a cercare una soluzione ai numerosi problemi ecclesiastici presenti nell'Impero⁵⁷. L'aspetto forse più interessante è che sia nel documento diretto a Fesch che nelle lettere inviate ai singoli membri, veniva dato grande risalto alla presenza del barnabita, presentato non nella lista dei partecipanti, ma a parte, in una proposizione appositamente dedicata, quasi ad attribuirgli un posto d'onore⁵⁸. Questa grande evidenza può essere spiegata guardando alle biografie dei convenuti. Tranne Fontana, tutti erano sudditi dell'Impero. Tutti, tranne il barnabita e Emery, facevano parte del clero secolare. Infine, tutti tranne Fontana ed Emery, erano prelati noti per la loro accondiscendenza nei confronti del potere imperiale, sia per convinzione gallicana, sia per mero opportunismo.

una narrazione atta ad esaltare la figura eroica del porporato barnabita, che nella sua fedeltà alla congregazione, e per la sua fortissima religiosità, esercitò le virtù a scapito della sua stessa esistenza e salute. Lo si vedrà successivamente, quando nel momento dell'arresto e della prigionia, le lettere che raccontano la vicenda, sempre scritte da Sambiagi, hanno un continuo riferimento alla salute malferma di Fontana ed alle sue sofferenze fisiche

⁵⁶ F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagi*, cit., p. 285. La descrizione di quanto accaduto è stata ricavata soltanto dal diario di Sambiagi e non si hanno altri riferimenti documentari a suo suffragio. Tuttavia l'assoluta fedeltà del fratello converso, la schiettezza dell'autore e l'incompiutezza dello scritto fanno presagire che non vi sia alcun intento falsificatorio. Su tale questione: *Aneddoto sul Cardinal Fontana*, in *L'amico d'Italia*, I (1822)/V, pp. 284-286.

⁵⁷ J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, cit., pp. 258-259. Il comitato corrisponde a uno dei due comitati preparatori del concilio nazionale del 1811. Cfr. B. Plongeron, *Des résistances religieuses à Napoléon (1799-1813)*, Paris, 2006, pp. 279-287. Questa commissione si compose di numerosi prelati di alto rango e di importanti teologi e canonisti. Scrivendo al cardinal Fesch il 16 novembre 1809, Bigot de Préameneu lo informava della creazione di questa commissione e dei suoi componenti, il card. Maury, L'arcivescovo di Tours, i vescovi di Nantes, di Trèves, d'Evreux, di Vercelli, «et le Sieur Emery». Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du dix-neuvième siècle*, Paris, 1814, pp. 96-97 (l'opera è conosciuta anche da Baraldi che la cita come riferimento per comprendere l'attività della commissione a cui Fontana fu aggiunto: G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., p. 28). Cfr. J.-O. Boudon, *Les élites religieuses à l'époque de Napoléon*, Paris, 2002. I personaggi indicati con il titolo sono, in ordine: Barral (Tours, Ivi pp. 57-59), Duvoisin (Nantes, Ivi pp. 138-140), Mannay (*Trèves* in Ivi pp. 205-207), Bourlier (*Évreux*, Ivi pp. 85-87), Giovanni Battista Canaveri (Verceil-Vercelli cfr. A.S. Bessone, *Il giansenismo nel Biellese*, Biella, 1976, pp. 155-174). Nell'opera di Boudon sono presentate le biografie, le fonti e alcuni scritti di approfondimento, a cui rinvio. Su Barral e Duvoisin il giudizio espresso deve però essere moderato, come evidenzia Bernard Plongeron: essi furono comunque vescovi dalla grande caratura intellettuale ed erano caratterizzati da una forte impostazione controrivoluzionaria (B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières 1770-1820*, cit., pp. 250-294).

⁵⁸ *Ibidem*: «Le Père Fontana, Général des Barnabites, est adjoint à ce Conseil, que Son Altesse présidera».

Dunque la messa in rilievo di Fontana poteva essere uno strumento di pura propaganda, volta a presentare il carattere aperto della discussione fatta nella congregazione e la medietà delle decisioni prese, che furono presentate non come forzatamente imposte dall'imperatore, ma come il risultato di una conciliazione tra posizioni diverse⁵⁹. Non si può tuttavia ignorare che se Fontana doveva essere inviato da Pio VII, inevitabilmente doveva essere in qualche modo coinvolto negli affari ecclesiastici imperiali, senza peraltro avere un'effettiva possibilità d'influire nelle discussioni e nell'elaborazione della politica imperiale, considerati i numeri sfavorevoli al partito filopapale in quel comitato ecclesiastico, che fu attivo, come evidenzia Boudon, dal 16 novembre 1809 alla metà di gennaio dell'anno successivo (10 gennaio)⁶⁰.

Tale comitato dovette rispondere a dei quesiti proposti presentati in tre serie.

Prima serie di domande:

Le Gouvernement de l'Église est-il arbitraire? Le Pape peut-il, par des motifs d'affaires temporelles, refuser son intervention dans les affaires spirituelles?

Il est hors de doute que, depuis un certain temps, la Cour de Rome est resserrée dans un petit nombre de familles; que les affaires de l'Église y sont examinées et traitées par un petit nombre de Prélats et de Théologiens pris dans de petites localités des environs, et qui ne sont pas à portée de bien voir les grands intérêts de l'Église universelle, ni d'en bien juger.

Dans cet état de choses, convient-il de réunir un Concile ?

Ne faudrait-il pas que le Consistoire, ou le Conseil particulier du Pape, fut composé de Prélats de toutes les Nations pour éclairer Sa Sainteté?

En supposant qu'il soit reconnu qu'il n'y a pas de nécessité de faire des changemens dans l'organisation actuelle, l'Empereur ne réunit-il pas sur sa tête les droits qui étaient sur celles des Rois de France, des Ducs de Brabant et autres Souverains des Pays-Bas, des Rois de Sardaigne, des Ducs de Toscane, etc., soit pour la nomination des Cardinaux, soit pour toute autre prérogative?⁶¹

Seconda serie:

⁵⁹ Non a caso Pasquier, nelle sue *Mémoires du Chancelier Pasquier*, vol. I, Paris, 1894 caratterizzate da un forte afflato gallicano regalista (anche se in generale il giudizio sui sacerdoti e religiosi che traspare nelle sue memorie non è mai lusinghiero) alle pp. 433-434, descrivendo il comitato ecclesiastico, si soffermava soprattutto su Fesch, Emery e Fontana (cioè sui prelati che successivamente si sarebbero distinti per la loro contrapposizione a Napoleone), per affermare che «Ces choix [dei membri della commissione ndA], en général, étaient de nature à rassurer les consciences». *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. IV, cit., p. 655. Questo volume è conosciuto anche da Baraldi: G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., p. 29.

⁶⁰ J.-O. Boudon, *Les élites religieuses*, cit., p. 58. Cfr. *Correspondance de Napoléon I^{er}*, vol. XX, cit., pp. 141-142, dispaccio del 13 gennaio 1810, in cui si rinviano le decisioni prese dalla commissione.

⁶¹ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., pp. 99-100.

Sa Majesté l'Empereur, ou ses Ministres, ont-ils porté atteinte au Concordat? L'état du Clergé de France est-il en général amélioré, ou empiré, depuis que le Concordat est en vigueur?

Si le Gouvernement Français n'a pas violé le Concordat, le Pape peut-il arbitrairement refuser l'Institution aux Archevêques et Évêques nommés, et perdre la Religion en France, comme il l'a perdue en Allemagne, qui depuis dix ans est sans Évêques?

Le Gouvernement François n'ayant pas violé le Concordat, si de son côté le Pape refuse de l'exécuter, l'intention de Sa Majesté est de regarder ce Concordat comme abrogé: mais dans ce cas, que convient-il de faire pour le bien de la Religion?⁶²

Terza serie:

Sa Majesté qui peut, à juste titre, se considérer comme le Chrétien le plus puissant dans le rang suprême auquel la Providence l'a élevé, sentirait sa conscience troublée s'il ne portait aucune attention aux plaintes des Églises d'Allemagne, sur l'abandon dans le quel le Pape les laisse depuis dix ans. Sa Majesté le conjure d'y rétablir l'ordre. L'Archevêque Prince-Primat vient encore de lui adresser ses représentations à cet égard. Si le Pape continue, par des raisons temporelles ou par des sentiments haineux, à laisser ces Églises dans l'état de perdition et d'abandon, Sa Majesté désire, comme suzerain de l'Allemagne, comme héritier de Charlemagne, comme véritable Empereur d'Occident, comme fils aîné de l'Église, savoir quelle conduite Elle doit tenir pour rétablir le bienfait de la Religion chez les Peuples d'Allemagne. Il est besoin qu'il y ait une nouvelle Circonscription d'Evêchés dans la Toscane, et dans d'autres contrées: si le Pape refuse de coopérer à ces arrangements, quelle marche Sa Majesté devra-t-elle suivre pour les régulariser? La Bulle d'excommunication ci-jointe a été affichée, elle a été imprimée et répandue clandestinement dans toute l'Europe. Quel parti prendre pour que, dans des temps de trouble et de calamité, les Papes ne se portent pas à des excès de pouvoirs aussi contraires à la charité chrétienne qu'à l'indépendance et à l'honneur du Trône?⁶³

Come si può osservare dalle domande sopra riportate, le questioni trattate dal comitato ecclesiastico non erano di poco conto e affrontavano tutti i principali –e sostanziali– nodi delle problematiche relazioni con Pio VII, sia dal punto di vista ecclesiologico sia da quello della disciplina ecclesiastica⁶⁴. Sono infatti poste delle domande sulla natura del potere pontificio e sulle modalità con cui esso ha concretamente operato. Viene adombrato il problema di un possibile malgoverno della Chiesa determinato dall'inazione del pontefice che per «par des raisons

⁶² Ivi pp. 100-101.

⁶³ Ivi pp. 101-103.

⁶⁴ Cfr. *infra*, pp. 122-148.

temporelles ou par des sentiments haineux, à laisser ces Églises dans l'état de perdition et d'abandon»; sono poste dei chiari interrogativi relativi alla nomina dei vescovi e dei vicari capitolari. In altri termini, è posto il problema dell'effettiva relazione tra il temporale e lo spirituale.

Naturalmente le risposte a tali questioni furono «sages, habiles et conformes aux anciennes maximes de l'Église gallicane»⁶⁵, perché come si afferma nelle risposte dalla commissione,

l'ancienne et constante Doctrine de l'Église Gallicane fournit une garantie encore plus solide, parce qu'elle soustrait les Souverains, en ce qui concerne l'ordre politique et leurs droits temporels, non seulement à la juridiction du Pape, mais encore à l'autorité de l'Église elle-même⁶⁶.

Tra tutte le questioni poste alla commissione, risultano essere interessanti quelle della prima parte. La prima questione affrontata è relativa alla possibile arbitrarietà del governo pontificio.

I membri del comitato iniziano affermando l'origine e il fondamento del potere papale, che risiedono nella Sacra Scrittura, nella Tradizione e nella Storia ecclesiastica. Questi tre elementi concorrono a fondare un primato che è stato trasmesso da Cristo stesso a Pietro e ai suoi successori nella sede romana. Tale primato non è però arbitrario in quanto è fondato sui canoni («les lois communes de toute l'Église»⁶⁷).

Il discorso a questo punto diventa però un po' ambiguo, perché la riflessione si allarga dal pontefice all'intero corpo episcopale, marcando soprattutto la continuità tra le due polarità della gerarchia. Si afferma infatti:

il convenait sans doute à la sagesse du divin Législateur, en fondant la société spirituelle de l'Église, d'investir ceux qui la gouvernent de tout ce qui est nécessaire pour la maintenir et la perpétuer. Le pouvoir que J. C. a donné à Saint-Pierre principalement, et aux Apôtres, a passé à leurs Successeurs, et par une tradition continue il durera jusqu'à la fin des siècles. C'est à eux qu'il appartient de statuer sur la Doctrine, et de régler ce qui concerne le régime intérieur de l'Église: mais en cela; leur autorité est circonscrite dans des bornes qu'elle ne doit point franchir. En matière de foi, l'Écriture Sainte, la Tradition et les Conciles sont la règle dont il ne peuvent s'écarter: dans ce qui a rapport au régime intérieur, la Discipline générale, approuvée et reçue dans l'Église, fait loi pour eux, tant qu'elle n'est point abrogée⁶⁸.

⁶⁵ Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., p. 434.

⁶⁶ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., p. 178.

⁶⁷ Ivi p.105.

⁶⁸ Ivi pp. 106-107.

Dunque non sembra esserci alcuna specificità e peculiarità del potere pontificio rispetto a quello episcopale; pontefice e vescovi costituiscono un gruppo unitario pienamente omogeneo per attribuzioni e poteri⁶⁹.

L'argomentazione procede toccando il tema dell'infallibilità. I membri del comitato affermarono infatti che l'infalibilità non era pontificia, ma piuttosto apparteneva al concilio ecumenico, perché soltanto in quella sede «sont convoqués tous les Évêques de la Catholicité. Représentant l'Église universelle, ils en ont l'infailibilité, et, d'après les principes catholiques, leurs décrets sur la foi et les mœurs sont reçus comme dictés par le Saint-Esprit»⁷⁰. Dunque un conciliarismo di ritorno che richiamava non soltanto le più classiche formule del gallicanesimo (quelle dei 4 articoli del clero gallicano) e dell'episcopalismo settecentesco.

In continuità con questi temi è espressa l'esigenza di vedere garantita la «libertà» della Chiesa gallicana, le cui leggi, così come i «regimi delle chiese particolari» che le fondano, basate a loro volta sulla più antica disciplina della Chiesa, sono inviolabili⁷¹. Questa riflessione è applicata anche agli articoli organici. Il comitato sancisce che Pio VII non può esprimere le proprie rimostranze contro una legge che emanava il Concordato e le Leggi Organiche, perché queste non ledevano la validità del documento:

plusieurs des Articles dont se plaignait S. S., ne sont que des applications ou des conséquences des maximes et des usages reçus dans l'Église Gallicane, dont, ni l'Empereur, ni le Clergé de France ne peuvent se départir [...] On a tout lieu de croire qu'ils ont été ajoutés au Concordat comme des règlements de circonstances, comme des ménagements jugés nécessaires pour aplanir la voie au rétablissement du Culte Catholique⁷².

Si tratta dunque di una ripresa e di una difesa di quanto aveva già affermato nel 1802 Portalis⁷³.

Stabilito il fondamento della *potestas* pontificia e come questa si declini tenendo conto delle differenti realtà locali (con un riferimento particolare a quella gallicano-imperiale), il comitato ecclesiastico, passò ad analizzare come concretamente fosse esercitato questo potere, facendo particolare attenzione alla dimensione geografica dell'appartenenza dei membri della curia (che sono tutti membri di un ristretto numero di famiglie e per la maggior parte della Penisola italiana). Bisogna evidenziare che non è criticata "l'italianità" della Curia. Il rimando geografico è invece un

⁶⁹ L. Villemin, *Sacramentalité de l'Épiscopat et conciliarisme du XVI^e au XVIII^e siècle*, in *Les clercs et les princes*, cit., pp. 341-353.

⁷⁰ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., p. 107.

⁷¹ Ivi p. 108.

⁷² Ivi p. 115.

⁷³ Cfr. *infra*, pp. 165-167.

escamotage per criticare le teorie filocuriali e filopapali che pervadono i membri “italiani” della Curia medesima⁷⁴, ed in particolare il collegio cardinalizio, verso cui è rivolta immediatamente l’attenzione. È così messa in discussione la composizione del *senatus divinus*.

Su tale questione i membri del comitato non presero una posizione netta, ricordando al governo come lo stesso Concilio di Trento non si fosse spinto a stabilire una regola su questa tematica, lasciando libertà d’azione al pontefice⁷⁵. Tuttavia il medesimo comitato riconosceva a Napoleone la possibilità di domandare ed ottenere, da parte del pontefice, una qualche tipologia di controllo sulle nomine cardinalizie, come del resto nel passato era concesso alla Toscana e al Piemonte ed ad altre realtà territoriali inglobate nell’Impero Francese⁷⁶.

Appare comunque evidente che viene presentata una forte tensione tra la dimensione universale delle decisioni prese dalla Santa Sede e la necessità di riaffermare una specificità dell’Impero Francese, per la sua propria peculiare costituzione⁷⁷ e per il ruolo svolto da Napoleone⁷⁸.

Come si è evidenziato nel terzo capitolo, queste affermazioni possono essere rilette alla luce del gallicanesimo “imperiale” che caratterizzava la chiesa francese d’inizio XIX secolo, dove il tradizionale gallicanesimo moderato veniva riadattato alle esigenze di un sistema politico-burocratico molto più forte ed accentrato⁷⁹, in un clima generalmente caratterizzato dal difficilissimo confronto tra il potere spirituale e quello temporale, dove il secondo non voleva in alcun modo che il primo ritornasse ad avere una propria autonomia. Così a questo comitato ecclesiastico, riunito per volontà del governo francese e presieduto dallo stesso Napoleone, venne posta una domane fondamentale, quella relativa alla bolla pontificia del 10 giugno 1809, in cui si scomunicavano gli invasori di Roma.

Il documento pontificio è oggetto di un’approfondita analisi, dove si evidenzia innanzitutto che esso è tutto impostato sull’«haute politique»: si respingono così i richiami fatti dal pontefice sia

⁷⁴ Ivi p. 110.

⁷⁵ Ivi p. 113.

⁷⁶ Ivi p. 115.

⁷⁷ Questi aspetti sono stati ampiamente indagati. Rinvio alle opere: L. Fonbaustier, *La déposition du pape hérétique*, Paris, 2016 e S. H. De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome, 2009 (più in generale rinvio alla produzione intellettuale di questo storico per un ulteriore approfondimento sul gallicanesimo e l’antiromanismo francese).

⁷⁸ Ivi pp. 120-123.

⁷⁹ P. Arabeyre, *Le spectre du conciliarisme chez les canonistes français du XV^e et du début du XVI^e siècle*, in *Les clercs et les princes. Doctrine et pratiques de l’autorité ecclésiastique à l’époque moderne*, P. Arabeyre B. Basdevant-Gaudemet (études réunies par), Paris, 2013, pp. 253-269.

sull'ingerenza dei francesi nelle questioni spirituali sia, più in generale, sulla volontà anticattolica che animerebbe la politica napoleonica⁸⁰.

Si nous sommes profondément affligés de l'interruption passagère de nos communications avec le Souverain Pontife, nous ne sommes point alarmés pour l'avenir. La déclaration publique et si souvent réitérée qu'a faite Sa Majesté, qu'Elle ne romprait jamais le lien de l'Unité, nous rassure. Nous savons que si une force aveugle brise tout, au gré de ses caprices et de ses passions, la force, accompagnée de la sagesse, connaît les bornes qu'elle doit respecter, et ne les dépasse jamais. La foi, la hiérarchie de l'Église, tous les points essentiels de sa discipline ne recevront aucune atteinte. Les liens sacrés et indissolubles de la subordination Catholique continueront à unir les brebis et les Pasteurs au premier Pasteur, au Père commun de tous. Enfin, l'Église Gallicane qui s'est distinguée, dans tous les temps, par la pureté de sa doctrine, par son zèle pour l'Unité, par son attachement et son respect filial pour le Successeur de Saint-Pierre et pour l'Église de Rome, Mère et Maîtresse de toutes les Églises, conservera précieusement ces sentiments et sera toujours la première à les manifester⁸¹.

Un aspetto interessante è che, proprio in relazione alla peculiare tradizione gallicana, il comitato ecclesiastico consiglia di

la soumettre à l'examen d'une Assemblée du Clergé de France, ou même d'un Concile National pour y être renouvelée. Nous avons tout lieu de croire que cette Assemblée, ou ce Concile, après avoir établi les vrais principes, et déclaré quel est l'esprit de l'Église dans l'application des Censures à l'égard des Souverains, et notamment des Rois ou Empereurs des François, déclareroit la nullité et interjetteroit appel au Concile Général ou au Pape mieux informé tant de la Bulle d'excommunication du 10 Juin, que de toutes les Bulles semblables qui pourroient être rendues par la suite⁸².

In questo paragrafo si ha la massima espressione di quella continuità, di cui si scriveva in precedenza, tra gallicanesimo e episcopalismo, sentito come espressione della legge e delle libertà gallicane in contrapposizione alle decisioni papali. Si può infine notare come già in questa fase, siano presenti i germi di un progetto politico-religioso, quello del concilio nazionale, che saranno ripresi nel 1811.

⁸⁰ Questo è un richiamo e una giustificazione che sarà poi costante nella propaganda napoleonica: *Essai historique sur la puissance temporelle des papes, sur l'abus qu'ils ont fait de leur ministère spirituel, quatrième édition*, vol. 2, Paris, 1818, p.340

⁸¹ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., pp. 174-175.

⁸² Ivi p. 177.

La domanda che sorge spontanea riguarda il ruolo di Fontana in tale comitato ecclesiastico. È possibile che il barnabita abbia sposato ed appoggiato convinzioni che non gli erano proprie? Anche se egli era portato per natura al dialogo con l'autorità governativa bisogna sottolineare che non accettò mai che la potestà temporale intervenisse contro i diritti della Santa Sede. A tal proposito possono essere presentate due prove. La prima è di ordine cronologico. Il comitato ecclesiastico fu attivo dalla metà del mese di novembre 1809 alla metà del gennaio 1810. Fontana non partecipò nell'ultimo mese all'attività della commissione in cui si elaborarono i testi consegnati poi all'imperatore, a causa di una grave malattia⁸³. Dunque non si può affermare che quanto scritto nei documenti non esprima il suo pensiero.

Un'ulteriore prova che suffraga la mia teoria è presente nel verbale relativo all'indagine sull'*affaire D'Astros* di cui si scriverà successivamente: nel documento si analizza la posizione di Fontana e lo si definisce come «ultramontain incurable», sottolineando che tra le sue carte furono trovati dei fogli compromettenti sulle

questions proposées par Sa Majesté au Comité des Évêques ainsi que les réponses de ces Prélats. Sur ces réponses le père Fontana a fait des observations latines qui contiennent des principes et des décisions diamétralement opposés aux réponses des évêques français⁸⁴

Dunque Fontana rimase fedele alle posizioni espresse nelle congregazioni romane. I fogli sequestrati dalla polizia francese contenevano le risposte a due dubbi ed una specifica riflessione sull'autorità papale. La riflessione sulla potestà pontificia, scritta in latino, è incompleta e, le continue cancellature e rielaborazioni presenti nel testo fanno supporre ad uno scritto cominciato ma mai terminato, collocabile temporalmente dopo l'elaborazione delle risposte del comitato medesimo, quando Fontana, convalescente dalla malattia, prese atto del lavoro della commissione ed iniziò un testo apologetico (quasi a marcare la sua alterità). Il documento si concentra soprattutto sulla proposta del comitato relativa all'affermazione di un governo pontificio limitato nella sua azione dai canoni della Chiesa, e quindi non arbitrario. Fontana sostiene che la questione, così come era stata esposta nel testo, era erronea, in quanto i canoni non possono essere pensati come un freno all'autorità e alla potestà pontificia⁸⁵, poiché, come afferma la sessione settima del concilio nel

⁸³ J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, cit., p. 258: «le P. Fontana grâce à une maladie qui n'était pas entièrement diplomatique, avait réussi à s'éclipser». G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., pp. 28-29: Baraldi utilizza questa malattia per riaffermare il carattere fortemente religioso della figura di Fontana. Egli avrebbe pregato così intensamente Dio di toglierlo da quella situazione spinosa, che questi lo accontentò con una grave malattia.

⁸⁴ A.N., AF IV 1048.

⁸⁵ A.N., F⁷ 6529, PLAQ. 1, «*Arbitraria quidem non est Potestas Pontificia; Suum utique modum et limitem habet. Sed non eum quem parere haec videtur Comitatus, dum illius [arbitrium?] Canonibus absolute subiecit et obnoxium facit, quasi insinuare velit arbitrium aut abusivum foro ipsum exercitium quoties R.^{mo} Pontifici aliquem canonem legum ecclesiae universalem visum fuerit mitigare, dispensare aut etiam novam condere.*»

decreto *De reformatione* «solemni hac declaratione auspicatur ut semper et in omnibus salva esset Apostolicae Sedis auctoritas»⁸⁶ e dunque «cui igitur maneat insufficientis et vitiosa nos videbimur haec expositio Potestatis Pontificiae quam in hac Responsione Comitatus exhibat?»⁸⁷.

Si tratta di una domanda estremamente insidiosa e pericolosa da porre. Altrettanto interessanti sono altre due riflessioni, questa volta scritte in italiano ed arricchite da numerosi riferimenti canonistici in latino. Il primo dubbio chiedeva «Fatta l'elezione dell'Uffiziale, ossia Vicario Capitolare per la vacanza d'una Chiesa, può egli il Capitolo destituirlo ed eleggerne un altro?»

Fontana riconosce che su tale questione le opinioni dei canonisti divergono. Se ad esempio Fagnani⁸⁸ e Tommasini⁸⁹ sembrano accordare al capitolo la possibilità di nominare e togliere la nomina (e quindi le conseguenti facoltà ad essa associata), al contrario altri dottori, come ad esempio «Vanespen (*Van Espen*)⁹⁰ non accorda con tale arbitrio al Capitolo, ma insegna non potere questo destituire il Vicario, già da lei eletto, *sine juxta et rationabili causa* e ne adduce per ragione *quia dictum motio sine aliqua infamiae nota fieri non potest*»⁹¹. Tuttavia Fontana ritiene che in tale situazione sia soprattutto valevole il parere esposto da Prospero Lambertini nel suo *De synodo diocesana*, il quale «non solo esige per la rimozione del Vicario Capitolare una causa, ma che questa sia anche approvata da Roma. Ecco le sue parole: *Vicarius Gen.lis, potest ab Episcopo pro suo libito, et sine ulla causa removeri. Vicarius vero Capitularis semel electus non potest a Capitulo revocari nisi causa approbata a Cong. Ep.ii et Reg. iis praeposita quod ab eadem Congregatione fuisse saepius declaratur refert Barbosa de Canon. Et Dignitat cap. 42 n° 47*»⁹². Questa preponderanza del futuro Benedetto XIV viene spiegata da Fontana con tre ragioni fondamentali. Innanzitutto l'opera di Prospero Lambertini non ha un valore maggiore rispetto a

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ D. Quagliani, *Fagnani Boni, Prospero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 44, Roma, 1994, pp. 187-189. Su tale canonista, d'impostazione fortemente filopapale, tanto che la sua principale opera *Ius canonicum sive Commentaria absolutissima in libros V Decretalium*, Romae, 1657, rifonde «l'ingentissima esperienza maturata nella quotidiana pratica del governo della Chiesa, [...] e [...] la vastità di riferimenti ai decreti delle congregazioni, che ne fecero un testo frequentissimamente utilizzato dai pratici, in ambito sia giuridico sia morale-teologico». Si tratta quindi di un canonista filopapale e filocuriale che inglobò nel diritto canonico tantissimi riferimenti ed indicazioni delle congregazioni curiali, facendole divenire, nella sostanza, leggi e norme canoniche a cui riferirsi. Si comprende allora il perché venga utilizzato da Fontana per riflettere sui quesiti proposti: il suo posizionamento lo rende un utile strumento per far sentire la propria voce e l'impostazione romanocentrica in un consesso che era piuttosto guidato dalla tradizione canonica e giuridica gallicana.

⁸⁹ *Louis Thomassin*, in *Biographie universelle ancienne et moderne: histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes avec la collaboration de plus de 300 savants et littérateurs français ou étrangers*, Louis-Gabriel Michaud (dir.), Paris, 1843-1865.

⁹⁰ Su Van Espen: Cooman G., van Stiphout M., Wauters B., *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology and Church-State Relations*, Louvain, 2003. Rinvio a quest'opera per una bibliografia più approfondita e M. Sygut, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728)*, in *Natura e origine della podestà dei vescovi*, cit., pp. 241-248.

⁹¹ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹² A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4. Cfr. Benedictus XIV, *De Synodo Diocesana*, Lovanii, MDCCLXIII p. 102.

quella degli altri canonisti, per il suo essere stata elaborata da un futuro pontefice (anche se questo può essere un indizio del valore dell'autore) piuttosto le ragioni riguardano la possibilità di appoggiare le affermazioni di Lambertini sulle decisioni della congregazione dei Vescovi e dei Regolari «le quali, essendo posteriori, hanno derogato, secondo la nota regola dello ius, alla dichiarazione precedente della Cong del Concilio ed hanno perciò tolto l'unico appoggio del sentimento del Fagnano e del Tommasini»⁹³. In secondo luogo, la proposta di Lambertini è valida perché ha dalla sua parte la consuetudine, «consuetudine indotta già fino dai tempi del Fagnano stesso, *et quidem* per sua confessione *pro bono ecclesiae regimine*, e perciò consuetudine ragionevole ed antica, alla quale per conseguenza nessuna manca delle qualità richieste a darle forza di vera legge». La terza ragione si riferisce al Decreto *De Reformatione* del Concilio di Trento, in cui si afferma che il Concilio, col dare al Capitolo della Chiesa vacante il diritto di eleggere il Vicario, gli ha però dato il diritto di chiedergli conto dell'esercizio della giurisdizione affidatogli riferendolo al vescovo che sarà promosso; non gli ha dato però il potere di destituirlo e di eleggerne un altro di sua autorità senza l'intervento dell'autorità suprema della Chiesa. Dunque Fontana esclude a priori che esista la possibilità di agire in uniformità al diritto canonico nel poter chiedere, tramite il capitolo, la dimissione di un vicario capitolare (o generale) per nominarne un altro. Si negava, così, la possibilità di Napoleone di agire nel caso specifico nella diocesi di Parigi, ma più in generale, Fontana quanto stava accadendo in molte altre diocesi, dove i nominati dall'Impero si stavano installando attraverso l'*escamotage* dell'elezione capitolare.

L'altro dubbio a cui Fontana ha dato una risposta è il seguente: «Quand'anche il Capitolo potesse per destituzione o rinuncia del Vicario, o de' Vicari eletti, in tempo abile venire all'elezione d'un nuovo vicario; potrebbe egli eleggere per vicario il vescovo nominato, ma non confermato?»⁹⁴. Fontana sottolinea che la risposta a tale quesito è stata data dal Concilio Lugdunense per quei Vescovi che erano eletti, o nominati, ma non erano ancora stati confermati.

Essendosi introdotto l'abuso che alcuni prima di ottenere la conferma o istituzione s'ingerivano nel governo della Chiesa alla quale erano stati eletti ed procurarsi l'economato o la procura di essa quindi Gregorio X *sacro approbante concilio* condannò quest'abuso (Can. IV *Avaritiae Caecitas*) *Hac generali constitutione sancimus et nullus de caetero administrationem dignitatis ad quam electus est priusquam celebrata de ipso electione confirmetur [...] sub oeconomatus vel procurationis nomine aut alio de novo quaesito colore in spiritualibus vel temporalibus vel*

⁹³ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹⁴ Naturalmente sono qui poste le basi per le azioni future sui vescovi francesi, come dimostra il caso di Maury a Parigi.

*per se, vel per alium, pro parte, vel in totum gerere vel recipere aut illis se immiscere praesumat*⁹⁵.

Fontana afferma che il documento non poteva esprimersi con maggiore chiarezza, perché indica che qualsiasi eletto ad una sede episcopale, non può mai ingerirsi nel governo della medesima o nella gestione e godimento dei suoi benefici, fintanto che il pontefice non riconosca la sua nomina. Questo, per Fontana vale anche nel caso in cui venga data una particolare procura dal capitolo. Non si può, sostiene il barnabita, controargomentare che le disposizioni del Concilio Lugdunense non valgano per i vicari capitolari, la cui istituzione nella Chiesa è successiva e databile al Concilio di Trento. Infatti con il vocabolo *procurationis*, si intende una figura simile e con le medesime facoltà del Vicario Capitolare che non ha altra autorità che quella «data dal Capitolo all'Ufficiale come mostra l'istesso titolo di esercitare la giurisdizion a nome di lui. Ma il S. Concilio istesso prevenne sapientemente una sì meschina cavillazione aggiungendo *aut alio de Novo quesito colore*. Ecco tolto ogni immaginabile sotterfugio»⁹⁶: la nomina pontificia è assolutamente necessaria. Questo è confermato non soltanto dalla legislazione pontificia (Bonifacio VIII con la Decretale *Injunctae* che «è tra le extravaganti comuni [e] aveva proibito agli Eletti ed anche ai confermati d'ingerirsi nel regime sia temporale sia spirituale delle Chiese senza avere ricevute le Bolle!»⁹⁷) e dai Concili (Lugdunense e Lateranense V), ma che è stato confermato in Francia sia dalla tradizione gallicana⁹⁸ sia dalla potestà laica medesima con il Concordato. Conclude quindi Fontana:

Or che dovrà dirsi quando le Bolle non sono state spedite e quando di più il Papa le ha espressamente negate? Quando in somma manca ogni conferma o istituzione? Quando il ministro della podestà laica fosse connesso nel governo spirituale *in contraptura* della podestà pontificia? Quando fosse ammesso in virtù d'una misura generale presa per un vasto Impero, tendente a sconvolgere la disciplina vigente della Chiesa, ed una materia così delicata e di cui, e di così stretto rapporto col dogma quale si è la coercizione del potere spirituale⁹⁹.

La questione delle sedi episcopali vacanti e l'affaire D'Astros

⁹⁵ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹⁶ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹⁷ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹⁸ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

⁹⁹ A.N. F⁷ 6533, PLAQ. 4.

Secondo quanto stabilito dal Concordato del 1801, il governo francese doveva proporre i prelati candidati all'episcopato al pontefice, il quale, successivamente, concedeva con una bolla l'istituzione canonica.

Il meccanismo si inceppò però a partire dal 1808, quando il papa decise di non concedere più l'istituzione canonica ai vescovi scelti dal governo francese, per protestare contro le ingerenze imperiali negli affari spirituali.

Queste mancate ordinazioni erano estremamente gravi per una serie di ragioni. Innanzitutto erano la plastica rappresentazione, agli occhi dei sudditi, dello scontro in atto tra papato e impero. In secondo luogo vi era un problema di prestigio personale e dinastico. Come poteva Napoleone presentarsi come restauratore del culto cattolico se il pontefice era contro di lui? In terzo luogo non si poteva negare che l'assenza dei vertici nella struttura ecclesiastica locale favoriva le forze centrifughe, togliendo così all'Impero uno strumento di controllo e di propaganda¹⁰⁰.

Queste difficoltà erano tutte percepite dal governo francese, così attento alle questioni relative al consenso. Il ministro dei culti francese Bigot de Préameneu inviò al papa il 7 giugno del 1809 un lungo e dettagliato memoriale sulla questione relativa alle sedi vacanti nell'Impero per tentare di risolvere la questione. Tuttavia il memoriale non giunse a Roma prima dell'arresto e della deportazione del pontefice. Da parte napoleonica si decise allora di far pressione su Pio VII, al quale doveva pervenire una lettera firmata dai più grandi dignitari della Chiesa francese (i cardinali Fesch, Caprara, Caselli e Maury), presentando quella che d'ora in poi sarebbe stata la linea difensiva del governo francese sia di fronte al pontefice sia di fronte alla popolazione cattolica dell'Impero:

doivent écrire au Saint-Père pour lui demander ce qu'il veut faire, lui présenter que les affaires spirituelles et temporelles ne peuvent être confondues; que, s'il n'institue pas les évêques aux termes du concordat, il s'élèvera un schisme dans l'Église et que s'il y a des troubles, ce sera au détriment de la religion¹⁰¹.

¹⁰⁰ L'esempio forse più calzante è la *Petite Église*: J.-E.-B. Drochon, *La petite Église*, Paris, 1894, C. Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803*, Paris, 1910, Ead., *Après le Concordat, l'opposition de 1803 à nos jours*, Paris, 1910, Ead., *La petite Église de Lyon*, Paris, 1911, J.-P. Chantin, *Anticoncordataires ou Petite Église ? Les oppositions religieuses à la loi du 18 germinal an X dans Chrétiens et Sociétés. XVI^e - XX^e siècles*, RESEA, Lyon, n° 10, 2003 p. 95–107, P. Dane, *Les dissidents du Bocage*, éd du Petit Pavé, 2004, G. Janssen, *La Petite Église en trente questions*, Paris, 1999, *La Petite Église, deux siècles de dissidence*, J. Rouger et J.-L. Neveu (dir.), Lyon, 1987, T. Trimoreau, *La condamnation de la Petite Église au Mans en 1804*, Paris, 2011, A. Latreille, *Les origines de la Petite Église en Poitou*, in *Mélanges littéraires et historiques publiés à l'occasion du centenaire de sa restauration, 8 octobre 1845*, Poitiers, 1946, pp. 99–119, M. Rebouillat, *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, in *Revue du Bas-Poitou*, 73 (1962), H. Maisonneuve, *Petite Église*, in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t.XI, fasc. 49, Paris, 1986, coll. 63-80.

¹⁰¹ *Correspondance de Napoléon I^{er}*, t. XIX, cit., p. 246.

I punti principali erano tre: la necessità di distinguere il temporale dallo spirituale, il pericolo di scisma e il detrimento della religione. Una lettera del cardinal Caprara, scritta il 19 luglio, in effetti giunse al pontefice, il quale riuscì a rispondere il 26 agosto, attraverso un breve che io traggo dalle *Memorie del Cardinal Pacca*. L' arcivescovo di Milano

espose il desiderio di Sua Maestà Imperiale, che gli Arcivescovi e Vescovi già nominati alle chiese vacanti di Francia ricevano da noi l' istituzione canonica, dichiarandosi, ch' essa non esige da noi alcuna menzione della sua nomina nelle Bolle Apostoliche, purché però non si esprima nelle medesime, che noi facciamo ciò di proprio moto, e non si alleghino altri motivi¹⁰²

Come si vede, il governo francese cercò di proporre una soluzione amministrativa. Il pontefice, concedendo l'istituzione canonica, doveva semplicemente compiere un atto amministrativo, senza alcun riferimento all'autorità imperiale. Pio VII, però, declinò l'offerta attraverso un'argomentazione estremamente interessante che è bene seguire punto per punto. Innanzitutto il pontefice affermava di non poter concedere l'istituzione canonica perché comunque si doveva essere ben consci che «nella Chiesa cattolica non si riconoscono ministri del culto, che derivino la loro autorità dalla potestà laica»¹⁰³.

Dopo, diciamo, tanti attentati sacrileghi, per tacere di tanti altri, che troppo lungo sarebbe descrivere, contro dei quali ella sa gli anatemi fulminati da' concilii generali, e, dalle costituzioni, a norma di cui non abbiamo lasciato di procedere, potremmo noi riconoscere il sopra espresso diritto senza prevaricare, senza porci in contradizione con noi stessi, e senza cagionare uno scandalo generale ne' fedeli, che crederebbero averci la stanchezza de' patimenti sofferti, o il timore di patimenti maggiori fatto tradire il nostro dovere, e approvare con un pubblico fatto tutto ciò, che abbiamo finora solennemente riprovato? Lo giudichi ella stessa alle bilancie del Santuario, e non a quelle di una prudenza carnale. [...] Quanto a coloro, che dicono, che noi non facciamo separazione fra il temporale e lo spirituale, ella è abbastanza al giorno di tutto per ismentire una tale calunnia, ed altronde sa bene, che noi non possiamo lasciare indifeso il patrimonio della chiesa, senza mancare essenzialmente ai nostri doveri, e renderci spergiuri¹⁰⁴.

Il tono del breve è estremamente duro e non ammette repliche. Fintanto che la situazione non sarebbe mutata, il papa non avrebbe potuto, in coscienza, concedere l'istituzione canonica e, più in generale, non avrebbe potuto fare altro che attendere la conversione del «cuore degli uomini

¹⁰² B. Pacca, *Memorie storiche del Cardinale Bartolomeo Pacca*, t.I, III parte, Pesaro, 1830, p. 15.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ivi pp. 15-17.

[...] ch'è l'autore di tanti mali»¹⁰⁵. Particolarmente interessante sono però due categorie che emergono con forza: la prima è quella relativa al potere temporale del pontefice, che non viene confuso con quello spirituale, ma ne è un mezzo inalienabile per garantire la sua libertà¹⁰⁶. L'altra grande categoria è quella dello scandalo¹⁰⁷.

Mentre accadevano queste cose, il governo francese si indirizzava verso quello che rimaneva della Curia in Roma ed in particolare al Cardinal di Pietro, che aveva ricevuto una delega papale, per il governo di alcuni affari ecclesiastici della città di Roma. La richiesta fu inoltrata il 26 luglio all'agente francese a Roma, tale Giry. Il cardinale oppose una sorda resistenza, e con sapienza curiale, deviò il problema da quello dei vicari ad una questione di procedura interna alla Curia, sottolineando come, data la peculiare situazione, pur avendo ricevuta degli specifici poteri dal pontefice lontano da Roma, egli non poteva concedere quanto richiesto poiché i poteri del delegato non erano superiori a quelli del delegante. Essendogli state concesse delle facoltà per la sola Roma, non poteva in alcun modo intervenire in un affare francese. Dunque la questione doveva essere demandata al pontefice, che essendo stato recluso in un luogo sconosciuto, non poteva essere raggiunto dalla sua lettera. Questa riflessione fu confermata in un secondo colloquio avvenuto il 5 di agosto.

La questione si faceva sempre più spinosa e Napoleone decise di interpellare il comitato ecclesiastico, di cui teoricamente faceva parte anche Fontana, sul tema specifico della questione dell'istituzione canonica dei vescovi nominati dall'imperatore.

I membri del comitato furono concordi nell'affermare che la convenzione non era più valida perché il pontefice non la rispettava più. Essi sottolinearono che, anche nel passato c'erano stati casi in cui i papi si erano rifiutati di concedere l'istituzione canonica; essi però avevano rispettato i canoni. Per conoscere le ragioni del pontefice, i membri del comitato cominciarono un'analisi

¹⁰⁵ Ivi p. 16.

¹⁰⁶ Su questi temi *infra*, pp. 168-169.

¹⁰⁷ N. S. Bergier, *Scandalo*, in Id, *Dizionario enciclopedico della teologia*, vol. V, Milano, 1844, pp. 328-329. Si è scelto di fornire questa indicazione perché si tratta di un'edizione italiana del *Dictionnaire de Théologie (Encyclopédie méthodique. Théologie, par M. l'abbé Bergier*, Paris-Liège, 1788-1790. Questo ebbe anche una prima edizione italiana tra 1793 e 1794, intitolata *Dizionario di teologia e di storia ecclesiastica composto dall'Ab. Bergier per l'Enciclopedia Metodica*, Nel Seminario di Padova, 1794) elaborato da Nicholas Sylvestre Bergier –C. Albertan S. Coppola, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). Des Mont-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle*, Paris, 2010– un noto apologeta che scrisse la sua opera nei primi anni della rivoluzione francese, dovendosi contrapporre dialetticamente –in un agone che era nel contempo intraecclesiale (gallicanesimo, giansenismo, anticurialismo) e extraecclesiale (cultura illuminista)–, alle forze avverse a quella che sarà chiamata la cultura *intransigente*. Dunque la voce, come viene qui spiegata, rende evidente ciò che il pontefice (e la cultura a cui si richiamava) intendeva con il termine scandalo. È poi estremamente interessante che questo *Dictionnaire* fa parte di un'opera imponente *L'Encyclopédie méthodique*, un lavoro immenso di catalogazione e rielaborazione della conoscenza, molto più ampio e con un taglio evidentemente meno polemico rispetto all'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert. Su questi temi: *L'Encyclopédie méthodique 1782-1832: des Lumières au Positivisme*, Blanckaert C. Porret M. (publié par), Genève, 2006 e Albertan C., *L'Encyclopédie méthodique (1782-1832), Des Lumières au Positivisme*, in *Revue historique de la Révolution française*, 347 (2007), pp. 196-198. Più in generale: N. Jung, *Scandale*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIV, cit., pp. 1246-1254.

serrata della già ricordata lettera al card. Caprara il 26 agosto 1809. Innanzitutto argomentarono che le citate “innovazioni religiose”, dovevano essere interpretate come un’ulteriore denuncia degli Articoli Organici approvati insieme alla Convenzione. Il comitato riteneva che tale prima questione non fosse una vera giustificazione offerta dal pontefice, perché gli articoli organici non erano nient’altro che l’esplicazione in chiave giuridica della tradizione disciplinare della Chiesa gallicana, tanto che nel passato non erano stati un ostacolo a concedere l’istituzione canonica.

In secondo luogo, riguardo alla libertà e all’indipendenza del pontefice, essi affermarono che si trattava di questioni temporali che nulla avevano a che fare con quelle spirituali. I membri del comitato sottolinearono infatti che Gesù Cristo non concesse mai a Pietro ed ai suoi successori alcun potere o dominio territoriale, che all’opposto era un «*accessoire étranger*». L’assenza di un potere temporale (al contrario di quanto afferma il papa) non lede in alcun modo il potere spirituale, come dimostra la domanda continua da parte francese delle bolle d’istituzione canonica¹⁰⁸. L’ultima grande ragione presentata dal pontefice per giustificare la sua posizione, riguardava la necessità di poter consultare i suoi consiglieri e compiere con loro una riflessione franca e libera da influenze esterne. A questo proposito il comitato ecclesiastico affermò che «*à ces dernières plaintes du Pape, nous n'avons d'autre réponse à faire que de les mettre nous-mêmes sous les yeux de S. M., qui en sentira toute la force et toute la justice*»¹⁰⁹. Dunque il comitato propendeva per concedere al pontefice una maggiore libertà, proponendo che si ponesse fine all’isolamento del pontefice e si permettesse il ricongiungimento con i suoi collaboratori¹¹⁰. Questa decisione potrebbe essere letta in diversi modi. Potrebbe essere semplicemente un atto di pietà umana nei confronti di un vegliardo; potrebbe però anche essere una mossa –non si capisce quanto concordata con Napoleone– per tentare di trovare una nuova forma di dialogo con Pio VII¹¹¹. Infine potrebbe essere un semplice calcolo politico per togliere al pontefice uno straordinario strumento propagandistico: la sua stessa prigionia, simbolo di una chiesa martirizzata.

Stabilito quindi che Pio VII non aveva ragioni per non eseguire quanto stabilito dal Concordato, il comitato si chiese cosa l’Imperatore dovesse fare, fino alla situazione della vicenda. Essi affermarono con forza che

¹⁰⁸ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., p. 131

¹⁰⁹ Ivi p. 132.

¹¹⁰ Questa richiesta era ben esplicitata fin dall’introduzione delle risposte del comitato, che però non è riportata nei *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique* del 1814, ma nel volume J.-J. de Smet, *Coup d'œil sur l'histoire ecclésiastique dans les premières années du XIX^e siècle*, Gand, 1836, pp. 137-138. Cfr. V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, cit., pp. 60-65.

¹¹¹ A questo proposito non si deve dimenticare che una delle ragioni per le quali Fontana era stato probabilmente invitato a far parte di questo comitato riguardava proprio la possibilità di essere un tramite nelle nuove trattative da intavolare con Pio VII.

sans l'Épiscopat l'autorité et la juridiction des Ministres de l'Église ne peuvent émaner que de l'Église elle-même. Tous leurs pouvoirs sont d'un ordre spirituel, et placés hors de la sphère de la Puissance temporelle. C'est à l'Église et à l'Église seule, dans la personne des Apôtres, et des Évêques leurs successeurs, que J.-C. a confié le pouvoir d'enseigner, d'administrer les Sacrements, et de conduire les Fidèles dans la voie du salut. Or, l'Église ne pourroit ni enseigner, ni gouverner, si elle n'avoit pas le pouvoir et le droit exclusif de nommer et d'instituer ses Docteurs et ses Magistrats¹¹².

Sebbene infatti si siano modificati i modi di scelta dell'episcopato, nel corso del tempo è rimasta invariata la necessità dell'istituzione canonica e della sanzione ecclesiastica, secondo un equilibrio definitivamente sancito per la Francia, prima con il Concordato del 1516 e poi con quello del 1801. Il comitato ecclesiastico, riaffermava così la propria libertà ed indipendenza nelle questioni dello spirituale sottolineando che

une loi abrogée n'est plus une loi, et ne peut en reprendre le caractère que de l'autorité qui l'a abrogée : l'Église ne se gouverneroit plus elle-même, elle n'auroit plus le droit de faire des lois et des règlements pour sa discipline intérieure, si quelque autre puissance pouvoit la forcer à reprendre les lois et les règlements qu'elle auroit abolis. C'étoit là un des vices capitaux de la Constitution Civile du Clergé, décrétée par l'Assemblée Constituante [...] qui n'avoit que des pouvoirs politiques, étoit essentiellement incompétente pour rétablir, de sa seule autorité, et sans le concours et le consentement de l'Église, un règlement de discipline que l'Église avoit aboli¹¹³

La riflessione del comitato si declinava così in tre punti: necessità dell'istituzione canonica, libertà della Chiesa in un affare totalmente spirituale, impossibilità dell'intervento della potestà temporale. La soluzione proposta era quella di dar vita ad un Concilio, secondo il principio, per il quale

la loi de la nécessité, que le. S. P. le Pape a lui-même reconnue, à laquelle il s'est soumis, lorsque, pour rétablir l'unité dans l'Église de France, il s'est mis au-dessus de toutes les règles ordinaires, en supprimant, par un acte d'autorité sans exemple, toutes les anciennes Églises de France pour en créer de nouvelles¹¹⁴

Dunque il comitato ecclesiastico offrì a Napoleone la possibilità di convocare un concilio nazionale per risolvere la situazione. Naturalmente questo risultava essere un atto di pressione

¹¹² Ivi p. 135.

¹¹³ Ivi pp. 140-141.

¹¹⁴ Ivi p. 150.

estremamente forte per il pontefice. Tuttavia la soluzione conciliare era impervia e imprevedibile, perché proprio per sua stessa natura, non si sapeva in che direzione si sarebbe rivolto, senza contare che, agli occhi degli avversari della politica napoleonica, esso sarebbe stato un atto imposto per soggiogare definitivamente la Chiesa al sovrano. Comunque sia, Napoleone continuò per la sua strada, nominando prelati ed intimando loro di raggiungere le sedi prefissate.

Tra tutte le sedi episcopali dell'impero, quella sicuramente più prestigiosa era Parigi, vacante dal 1808 per la morte del cardinal Belloy¹¹⁵. Per questa sede Napoleone scelse il card. Fesch, il quale sembrò inizialmente accettare la nomina di amministratore della diocesi (1° febbraio 1809), senza per questo rinunciare alla precedente diocesi di Lione, che gli garantiva il ruolo di primate di Francia. Successivamente, però, lo zio dell'imperatore decise di rinunciare alla nomina¹¹⁶.

Dopo il rifiuto di Fesch fu scelto dal governo francese il card. Maury (14 ottobre 1810). Egli, rassicurando il capitolo della cattedrale di non voler usurpare il ruolo episcopale «autant que le Pape me prendra par la main pour m'y faire monter»¹¹⁷, chiese di essere nominato non vescovo della città ma suo vicario generale, in attesa dell'approvazione pontificia.

Questa richiesta può essere compresa alla luce del sistema giuridico francese del tempo. I vicari capitolari non erano oggetto della legislazione concordataria, ma le loro funzioni e soprattutto il metodo della loro elezione erano sanciti dagli Articoli Organici (art. XXI), che stabilivano la possibilità di eleggere tre vicari generali per gli arcivescovi e due per i vescovi, previa approvazione del governo¹¹⁸. Inoltre l'articolo XXVI stabiliva che, alla morte del vescovo, i vicari generali avrebbero continuato la loro funzione, fino alla nomina di un successore¹¹⁹. Un ulteriore decreto del 28 febbraio 1810¹²⁰ concesse l'elezione dei vicari capitolari al capitolo della cattedrale e tale *escamotage* fu sfruttato per concedere la nomina di vicario capitolare a Maury. Ben presto questi, travalicando i limiti della sua carica, mostrò la vera natura del suo potere, comportandosi come il vescovo della città e suscitando la chiara contrapposizione del capitolo parigino e, in particolare, di

¹¹⁵ J.-O. Boudon, *Les élites religieuses*, cit., pp. 67-68.

¹¹⁶ V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, cit., pp. 66-67.

¹¹⁷ R.P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. 175.

¹¹⁸ J.-O. Boudon, *Les élites religieuses*, cit., pp. 28-33.

¹¹⁹ Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique*, cit., pp. 119-120.

¹²⁰ J.-O. Boudon, *Les élites religieuses*, cit., p. 29. Cfr. Id, *Le chapitre et les chanoines de Paris face à la reconstruction concordataire*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 88 (2002), pp. 415-423. Alle pp. 415 e 420 vengono indicate le tre principali leggi che regolavano in Francia il sistema del canonico. Se infatti la norma 11° del Concordato stabiliva la possibilità di creare dei capitoli, gli articoli organici 35° e 36° affrontavano in maniera più diretta tale questione, evidenziando che la nomina dei membri del capitolo doveva essere approvata dal governo. I vicari generali, una volta deceduto il vescovo, divenivano vicari capitolari. Alla morte di de Belloy divennero vicari capitolari Lejeas, D'Astros e Jalabert e, la nomina del primo a Liegi, favorì l'elezione, sotto una forte spinta del governo, di Maury.

uno dei vicari generali, D'Astros, che ingaggiò una lotta serrata ricordandogli e segnalandogli ogni irregolarità¹²¹.

Tra tutti gli eventi di questa lotta, è utile presentare una questione legata alla rappresentazione della dignità episcopale. All'inizio delle più importanti cerimonie e liturgie nella cattedrale di Parigi, il vescovo aveva l'onore di farsi precedere dalla «croix archiépiscopale», al fine d'indicare il proprio ruolo e la propria dignità. Così Maury, in una di queste cerimonie, aveva ordinato di essere preceduto dalla medesima croce. D'Astros si rifiutò di accordare questo segno di giurisdizione e, viste le continue insistenze, decise di non presenziare alla cerimonia, per evitare, sostenne successivamente il prelado, che la sua presenza potesse in qualche modo essere interpretata come un avvallo dell'atto¹²². Uno degli aspetti più interessanti della vicenda fu che la decisione presa da D'Astros maturò dopo aver sentito il parere di Emmanuele de Gregorio¹²³.

La contrapposizione di D'Astros non riguardò soltanto questo¹²⁴, ma si estese fino a chiedere consiglio su diverse questioni allo stesso pontefice¹²⁵, il quale, in relazione a questo evento emanò due differenti documenti, datati il 5 novembre e il 18 dicembre 1810¹²⁶, nei quali si condannava l'operato di Maury e si riaffermavano nel contempo i diritti della Santa Sede. Nel documento del 5 novembre, Pio VII esprimeva il suo dolore e l'afflizione provata nello scoprire la decisione presa dal governo francese ed accettata dal cardinale, il quale conosceva sicuramente le sue disposizioni perché espresse nella già ricordata lettera a Caprara. Si insinuavano dei dubbi sulla nomina stessa di Maury, sottolineando la possibilità di una qualche intromissione, nella decisione del capitolo, da parte del governo napoleonico. Accanto a queste riflessioni di natura canonistica, l'aspetto più interessante riguardava due riferimenti inseriti nella lettera, quasi in maniera casuale, ma che costituirono due punzecchiature molto forti: la prima riguarda il confronto tra l'operato di Fesch che declinò l'offerta di Napoleone e la decisione opposta di Maury. La seconda invece riguardava un confronto tra il comportamento tenuto dal cardinale durante la rivoluzione francese e ciò che invece era da lui fatto in quella nuova situazione.

Bisogna evidenziare che la lettera non ebbe una grandissima circolazione. In Parigi la ebbero sicuramente fra le mani D'Astros, Fontana e De Gregorio, oltre che il card. Di Pietro. Per il resto circolò soprattutto la voce dell'esistenza della lettera e del contenuto, senza però che ve ne

¹²¹ Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. 177-178. Cfr. J.-O. Boudon, *Les élites religieuses*, cit., p. 281.

¹²² J.-O. Boudon, *Le chapitre et les chanoines de Paris*, cit., p. 421: «D'Astros est donc devenu le centre d'une opposition à l'Empire au sein du clergé parisien».

¹²³ A.N., AF IV 1048.

¹²⁴ Cfr. J. D'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire*, t. III, Paris, 1868, p. 458: «Puériles querelles de cathédrale». Su questi aspetti si legga inoltre: R. P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. XXXVI-XLV.

¹²⁵ Atto di per sé grave in quanto Pio VII era teoricamente in stato d'isolamento e le missive erano strettamente controllate.

¹²⁶ Il breve del 18 dicembre è inserito in R. P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. XXX-XXXV.

fosse stata un'effettiva diffusione. Queste voci giunsero anche all'orecchio del governo, informato da Portalis. Questi, cugino di D'Astros e figlio del defunto ministro del culto, fu informato dal parente dell'esistenza del messaggio e, a sua volta, ne diede notizia a un suo confidente, Pasquier, il quale riportò l'informazione al suo superiore Savary, Duca di Rovigo e ministro di Polizia¹²⁷.

Nel mentre fu innalzato il livello di controllo delle missive papali a Savona. Questo permise di scoprire l'invio di un nuovo breve pontificio (18 dicembre 1810), nel quale si toglievano tutte le facoltà a Maury e dal quale emergevano i contatti tra Pio VII e D'Astros. Seguì, per volontà dello stesso Napoleone un'accurata indagine (31 dicembre)¹²⁸. Il 1° gennaio, D'Astros fu interrogato dal duca di Rovigo, ministro della polizia, dopo essere stato da lui condotto con la complicità dello stesso Maury e dopo aver subito una scenata di Napoleone alle Tuileries¹²⁹. Il verbale dell'interrogatorio è conservato tra le carte degli *Archives Nationales*: le risposte di D'Astros furono molto evasive¹³⁰. L'interrogatorio si concluse con la richiesta di dimettersi dal seggio capitolare, cosa che lui si rifiutò di fare. A causa di tale rifiuto D'Astros fu arrestato¹³¹, ma prima di essere imprigionato fu condotto nella sua abitazione, dove si fece un'approfondita perquisizione delle sue carte. Furono trovati una serie di appunti e riflessioni sulla questione dei vicari capitolari (in contrapposizione a Maury) e la sua corrispondenza privata¹³², descritta nel rapporto poi fatto da

¹²⁷ Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., p. 439: «M. Portalis, directeur de la librairie, et avec lequel j'étais intimement lié, vint me trouver, vers le milieu du mois de décembre, et me dit qu'il avait a certitude qu'un bref du Pape, portant défense au chapitre de déférer l'administration au cardinal Maury et déclarant nul tout ce qu'il pourrait faire comme délégué du chapitre, était arrivé à Paris».

¹²⁸ G. De Bertier de Sauvigny, *Un épisode de la résistance catholique sous le Premier Empire: l'affaire D'Astros*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 35 (1949), pp. 49-58, p. 55. A.N., AF IV 1048. In generale su questa vicenda rimando a: M. de Luppe, *La captivité de Pie VII, d'après des documents inédits*, Paris, 1912, pp. 405-417; H. Welschinger, *L'Abbé D'Astros et Napoléon*, in *Le correspondant*, CLVI (1889), pp. 997-1044 e Id., *Le Pape et l'Empereur*, Paris, 1905, pp. 136-137 e J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, cit., pp. 260-261.

¹²⁹ R. P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. 185-192. Cfr. É. D. Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., pp. 440-441.

¹³⁰ Savary informa del piano orchestrato: mentre D'Astros veniva portato nella sua abitazione per essere interrogato, egli inviò un proprio uomo a casa di quest'ultimo per perquisirla e per trovare documenti compromettenti. Inizialmente D'Astros cercò di essere evasivo, ma alla fine cadde nel tranello tesogli da Savary e indirettamente dimostrò di avere delle carte compromettenti. Qui si apre una piccola divergenza. Nel rapporto fatto a Napoleone (A.N., AF IV 1048) Savary scrive che D'Astros fu nuovamente interrogato a casa sua dove furono scoperte le carte, mentre nelle sue *Mémoires* afferma che le carte gli furono portate in ufficio, dove l'interrogatorio continuò (cfr. J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, t. V, cit., p. 93). Sono però delle piccolezze che non aggiungono o tolgono nulla allo sviluppo degli eventi.

¹³¹ Dopo l'arresto, il ministro del culto convocò alcuni membri del capitolo di Parigi per far sentire l'opinione del governo in questa materia e per fare pressione affinché il capitolo stesso prendesse posizione contro D'Astros, in favore della politica napoleonica e degli articoli organici (A.N., AF IV 1048. Nel medesimo fascicolo sono presenti una copia indicata n° 1 di una riunione del capitolo di Parigi in cui D'Astros, a cui erano tolte la nomina e le facoltà, e una lettera indirizzata dal capitolo al governo (*Adresse présenté à sa Majesté l'Empereur et Roi*) in cui, nella sostanza, si faceva ammenda e si dichiarava: «nous sommes tous réunis par une adhésion pleine et entière à la doctrine ainsi qu'à l'exercice des libertés de l'Église Gallicane dont l'Université de Paris».

¹³² É. D. Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., p. 441. Le fonti sono discordi invece sulla possibilità del ritrovamento presso Maury del breve di Pio VII. Secondo le *Mémoires* di Pasquier e di Savary (J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, p. 93) esso fu trovato, ma nel verbale inviato da quest'ultimo a Napoleone non vi è traccia di questo ritrovamento (A.N., AF IV 1048). Si deve presupporre che effettivamente il breve non fu trovato a casa di

Savary a Napoleone come una corrispondenza «dirigé dans un mauvais sens, une correspondance très coupables et des correspondants animés d'un mauvais esprit»¹³³. Tra le carte fu trovata una missiva dal tono estremamente cospiratorio, di cui un brano viene citato nel verbale inviato successivamente all'imperatore:

je ne manquerai pas de solliciter la résolution promise, à la question par mes amis : mais pour l'affaire de ce matin, il ne sera pas possible à moins que à Onze heure vous n'envoyez par quelque femme sure à chercher de moi chez le père Fontana¹³⁴.

Per far luce sulla questione, Savary mandò a chiamare il domestico di D'Astros per sapere chi fosse il latore del messaggio¹³⁵. Questi indicò Fontana, che fu interrogato il 3 gennaio 1811¹³⁶, mentre le sue carte furono requisite per essere analizzate. Fra di esse fu trovata una copia del breve di Pio VII del 5 dicembre 1810¹³⁷.

Nell'interrogatorio Fontana più volte si contraddisse. Ad esempio tra i suoi conoscenti non citò né D'Astros né tantomeno De Gregorio e soltanto successivamente, ad una domanda diretta, ammise che il primo lo conosceva da sei anni, mentre il secondo lo conosceva «seul de visite». Notata l'evidente riluttanza di Fontana, Savary decise di essere più duro, accusandolo direttamente di essere l'intermediario tra i due di alcuni «affaires particulières et secrètes», mostrando la lettera che lo coinvolgeva nelle indagini. Fontana, messo alle strette, svelò il ruolo di De Gregorio, che gli aveva inviato la copia del breve. Il barnabita risultò inoltre implicato in una serie di dibattiti teologici sulle problematiche religiose. Interrogato sul possibile scisma in atto per volontà dell'imperatore egli rispose:

D'Astros. Essendo un grave indizio di colpevolezza, Savary ne avrebbe scritto immediatamente a Napoleone nel rapporto sopra citato. Cfr. A.N., AF IV 1048.

¹³³ A.N., AF IV 1048.

¹³⁴ A.N., AF IV 1048.

¹³⁵ J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, cit., p. 94.

¹³⁶ A.N., AF IV 1048. Sull'arresto di Fontana scrisse anche Sambiagi a Mantegazza «Il giorno 3 corrente alle ore 9 della mattina vengo due comisari ad intimare l'aresto e prendere tutte e carte, e lo condusero con loro; io supplicai di andar assieme mi fu negato, più nemo loro con la carozza; et io con le mie gambe ebi la consolazione di intrar assieme nella porta della Polis, e fosimo messi in una stanza assieme, sino il giorno suseguente. Alle 3 pomeridiane del giorno 4 ci fu letto come una sentenza et era in questi termini. Voi anderete a Venzen (*Vincennes ndA*) avrete 40 soldi al giorno; 10 per la stanza, e 30 per viver voi, e se spendete di più meterete della vostra borsa andate» (ASBM, MS 207, lettera di Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 24 gennaio 1811).

¹³⁷ G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., p. 30. Baraldi afferma che per testimonianza di Sambiagi in verità Fontana aveva più copie del breve, ma non furono trovate, fu invece trovato un breve elaborato da attribuirsi a Alfonso Muzzarelli. Sebbene la prima parte dell'affermazione dell'abate modenese è falsa è invece vera la seconda. Si tratta di un voto intitolato «È lecito ai signori cardinali che hanno ricusato di assistere al matrimonio di Sua Maestà d'intervenire al battesimo del fanciullo che nascerà di tal matrimonio, o ad altra simile funzione» (A.N., F⁷ 6532, PLAQ. 1). Questa carta fu considerata estremamente compromettente da parte di Savary che commentò a Napoleone: «Fontana ne sera jamais qu'un instrument très passif, mais très docile et très dangereux» (Cfr. A.N., AF IV 1048).

R. Si vous entendez des discours académiques sur ces matières, oui, il y en a eu, surtout parmi nous autres Italiennes, qui avons d'autres sentiments sur ce la que les français; mais il n'y a eu aucune mesure de proposée du moins que je sache [...].

D. *Quel est le système qui aurait été adopté à votre connaissance en cas du schisme tel que vous supposiez ?*

R. J'ignore qu'on ait fait aucun système sur cet objet¹³⁸.

Questo piccolo brano riportato è interessante perché dimostra come effettivamente Savary volesse ben conoscere e comprendere se esistesse o meno una sorta di rete informativa che collegasse il pontefice a Parigi. Nello stesso tempo emerge però un ulteriore elemento: Savary voleva capire se effettivamente esistesse una linea d'azione concordata in contrapposizione all'azione politica napoleonica. Dall'interrogatorio di Fontana la polizia parigina raccolse anche la certezza del ruolo di De Gregorio come subdelegato delle facoltà pontificie concesse al Card. Di Pietro¹³⁹.

Questi fu immediatamente interrogato e ammise che il biglietto sospetto gli era stato inviato da D'Astros, il quale gli chiedeva di chiarire la questione della «Haute Croix». Egli, presentando se stesso come un semplice confidente di D'Astros, affermava di aver liquidato la questione come inutili scrupoli. Savary, non convinto, gli domandò se fosse stato lui ad aver rimesso il breve pontificio a Fontana. Dopo aver ottenuto una risposta affermativa, cercò d'insinuare che D'Astros si fosse diretto a De Gregorio perché questi poteva essere considerato come «un supérieur, un homme chargé de pouvoir pour résoudre ici les questions»¹⁴⁰. De Gregorio negò evidenziando che le sue facoltà non avevano valore lontano da Roma e sottolineando di non intrattenere più alcuna relazione con il pontefice.

Le posizioni di Fontana e De Gregorio furono riconosciute come molto gravi e furono entrambi arrestati. Savary, dopo aver fatto trascrivere gli interrogatori, inviò un primo rapporto a Napoleone, dove furono espresse le prime osservazioni a proposito di questo caso. Riporto le conclusioni perché sono ben efficaci nel rendere le coordinate che guidarono le indagini e le ragioni profonde a partire dalle quali esse si svilupparono.

Les papiers saisis prouvent 1° Que les opinions de d'Astros qui ont parus suspectes à votre majesté sont détestables.

¹³⁸ A.N., AF IV 1048.

¹³⁹ A.N., AF IV 1048.

¹⁴⁰ A.N., AF IV 1048. J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, cit., p. 95 dove questa convinzione viene riaffermata.

- 2° Que le S. D'Astros ne veut pas même que les évêques nommés puissent administrer comme grands Vicaires.
- 3° Qu' il est dépositaire des vœux des autres chapitres ou qu'il sait où ces vœux sont déposés à Paris.
- 4° Qu'il n'est occupé que d'une seule Chose, celle de laisser sans pouvoirs les évêques nommés.
- 5° Qu'il travaille à un très long ouvrage dont le but est de démontrer que l'Empereur veut abolir la Religion Catholique en France.
- 6° Que cet ouvrage était destiné à dénoncer comme tel votre majesté à l'Univers Chrétien.
- 7° Que ce travail et une partie de la correspondance supportent la possibilité d'un Schisme et d'une persécution ouverte.
- 8° Qu'il entretient avec l'Évêque de Savone une correspondance relative aux points indiqués sous les N^{es} 2 et 4.
- 9° Qu'il est probable qu'il travaille et qu'il correspond avec le même, dans l'hypothèse d'une persécution ouverte et qu'il demande ou pour lui ou pour d'autres des pouvoirs éventuels extraordinaires ou des modifications ou ampliatiions sur ces pouvoirs déjà accordés.
- 10° Qu'il a connu, gardé plusieurs jours et communiqué la réponse du pape au Cardinal.
- 11° Qu'il est le centre et correspondant et même l'oracle ou les écritures d'une multitude. d'individus opposés à l'ordre actuel et dispersés dans la Provence, à Metz, d'autre partie¹⁴¹.

Come si può osservare a D'Astros vengono imputati tre principali capi d'accusa: egli innanzitutto era reo di essere un sacerdote che faceva parte di una corrente contraria alla politica napoleonica. In secondo luogo era considerato un «prete sedizioso», cioè un sacerdote che non soltanto si contrapponeva al sistema politico-religioso di Napoleone, ma che attivamente operava contro di esso. Infine era accusato di essere in contatto diretto con Savona per far circolare le notizie pontificie¹⁴².

Anche la posizione di Di Pietro si fece più grave: l'analisi calligrafica della copia del breve papale del 5 novembre, rivelò che a scrivere era stato il suo segretario¹⁴³. Questi non si trovava a Parigi, ma era in confino a Semur a causa della posizione da lui assunta durante il matrimonio di Napoleone con Maria Luisa d'Austria¹⁴⁴. Dunque era una figura ben nota al governo parigino, che

¹⁴¹ A.N., AF IV 1048.

¹⁴² A questo proposito alla fine De Gregorio indicò nell'abbé Perreau, il tramite tra lui e un certo «Cardinale», cui fa riferimento. Perreau fu arrestato da Pasquier il 4 di gennaio e le sue carte, come quelle degli altri attori di questa vicenda furono sequestrate per essere analizzate. A.N., AFIV 1048. Perreau fu comunque arrestato come «intermédiaire des communications entre le pape et le parti ultramontain (corsivo mio ndA) formé à Paris»: Cfr. A.N., F⁷ 6535, PLAQ. 5. In un altro documento si usa il termine «Ligue».

¹⁴³ A.N., F⁷ 6532, PLAQ. 6: «une copie de cette lettre s'est en effet trouvée dans les papiers de Fontana, mais comme elle est écrite de la main du Secrétaire de M. le Cardinal Pietro».

¹⁴⁴ Napoleone nel 1809 doveva consolidare la pace stipulata con il trattato di Schönbrunn (15 ottobre 1809 -dopo la vittoria di Wagram contro le truppe della quinta coalizione-), cercando nel contempo di trovare un equilibrio definitivo

lo considerava la «boussole de l'opposition»¹⁴⁵. Il vero istigatore della resistenza passiva del gruppo dei «cardinali neri»¹⁴⁶. Inoltre era considerato come la *longa manus* di Pio VII, che gli aveva concesso delle facoltà straordinarie, come suo vicario per la città di Roma (e che a sua volta trasmise a De Gregorio come sub-delegato).

L'indagine, a questo punto, sembrava aprire nuovi orizzonti e nuovi fronti investigativi. Savary ne scrisse immediatamente a Napoleone. Le sue parole sono molto interessanti:

ce qu'il y a de plus important dans cette partie de l'instruction, c'est de savoir par qui cette pièce, lancé comme un ballon d'essai, a été envoyée de Savone en France; et ce résultat important j'espère l'obtenir sous peu de jours, soit du Secrétaire du Cardinal San Pietro [*Di Pietro ndA*] qui doit être arrêté, soit du Cardinal lui-même qui probablement sera le dernier anneau de cette chaîne d'intrigue qui se rattache à Savone¹⁴⁷.

La rete dell'intrigo si era ampliata: la sedizione non riguardava tanto un affare ecclesiastico particolare, quanto piuttosto una questione molto più articolata e complessa.

En chez chacun de ces prêtres on trouve en même temps des Pamphlets également dangereux, faits à la même époque, terminés pour ainsi dire le même jour, dirigés vers le même but en attendant pour paraître le signal de l'incendie. [...] cette découverte Sire en tous ces écrits où les Agents du Pape crient au Schisme pour le provoquer et l'établir, tous ces pamphlets incendiaires trouvés chez les Seuls quatre prêtres, que j'aye encor torchichés, doivent me faire soupçonner que sur d'autres points de l'Empire d'autres Agents de trouble et dissensions religieuses traitent dans les ténèbres les mêmes questions ou des questionnes analogues¹⁴⁸

nel continente europeo, ed in particolare con l'altra compagine statale imperiale, quella austriaca. Napoleone decise quindi di unirsi in matrimonio con Maria Luisa d'Austria, dopo un estremamente dubbio processo canonico, che concesse l'annullamento del precedente matrimonio di Napoleone. Questo atto ledeva la tradizione per la quale sul matrimonio dei sovrani cattolici decideva il pontefice per cui, il giorno del matrimonio, 13 cardinali non si presentarono alle nozze, sebbene invitati a partecipare. L'ira di Napoleone si scagliò contro di loro che subirono una grande decurtazione delle pensioni ecclesiastiche, l'allontanamento da Parigi, in regioni rurali della Francia e l'obbligo di non vestirsi più con la porpora cardinalizia (di qui il termine «cardinali neri»). Cfr. G. De Grandmaison, *Napoléon et les cardinaux noirs (1810-1814)*, Paris, 1895 e V. Bindel, *Le Vatican à Paris*, cit., pp. 41-59. Per una disamina dei processi canonici legati all'annullamento del matrimonio: L. Grégoire, *Le "Divorce" de Napoléon et de l'impératrice Joséphine. Études du dossier canonique*, Paris, 1957. Sulla necessità di creare una dinastia per rinforzare il potere napoleonico: C. Finzi, *Il Governo non si muta come la camicia*, cit., p. 183.

¹⁴⁵ A.N., AFIV, 1507, *Bulletin de police du 21 décembre 1809*. J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, cit., pp. 258-259.

¹⁴⁶ J. Leflon, *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires oblats de Marie Immaculée, 1782-1861*, III tt., t. I, Paris, 1957, p. 389. Su questo aspetto cfr. J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, cit., pp. 95-96.

¹⁴⁷ A.N., AFIV 1048.

¹⁴⁸ A.N., AFIV 1048. Cfr. G. Bertier de Sauvigny, *Un épisode de la résistance catholique*, cit., pp. 57-58.

Si evidenzia un quadro estremamente fosco e dettagliato, al fine di accrescere ed ingrandire i meriti della polizia (e del suo ministro¹⁴⁹), o per compiacere lo stesso Imperatore, che così vedeva confermati i suoi dubbi sul ruolo di forte opposizione –non solo passiva ma attiva– del pontefice e dei suoi collaboratori. Che poi fosse questo il nodo fondamentale delle indagini è ben evidente da un'altra frase abbastanza sibillina contenuta nel rapporto già citato:

de Savone ou même de Rome, où le pape annonce depuis quelques temps avoir déposé des pouvoirs, un signal est attendu auquel, dans une circonstance prévue, tous les pamphlets devaient inonder et selon ces impies embraser quelques parties de l'Empire¹⁵⁰

Dunque il vero pericolo previsto era quello di una sorta di rivolta nell'Impero, a cui i sacerdoti ed i fedeli del papa avrebbero mirato utilizzando la pubblicazione pamphletaria e il papa medesimo come un simbolo della rivolta¹⁵¹. L'indagine diveniva quindi anche uno strumento per rafforzare il controllo del governo sui sacerdoti, eliminando tutti quegli elementi che erano (o potevano essere) favorevoli al pontefice e instillando al contempo nel clero un forte sentimento di terrore e incertezza attraverso una forte pressione poliziesca¹⁵².

A questo proposito è estremamente interessante un passaggio delle *Mémoires* di Savary:

c'était ainsi que les ministres d'un Dieu de paix s'enveloppaient de leur ministère pour troubler l'état et l'intérieur de chaque famille, en alarmant la conscience de l'homme de bien, et en encourageant le chancelant agitateur. Dans tout autre pays qu'en France, le gouvernement eût puni ces prêtres comme des ennemis du repos public, mais on se contenta de les enfermer comme des fous dangereux. La suite de cette affaire conduisit à découvrir une ligue¹⁵³.

Di Pietro fu arrestato il 7 gennaio con il suo segretario, ma si rifiutò di rispondere alle domande, affermando che la sua dignità e la situazione attuale non gli permettevano di riconoscere alcuna altra autorità se non quella del pontefice (si trattava quindi, agli occhi di Savary, di una precisa professione di fedeltà, di inimicizia nei confronti dell'imperatore e, più in generale, di

¹⁴⁹ Cfr. P. P. Causette, *Vie du Cardinal D'Astros*, cit., p. 182.

¹⁵⁰ A.N., AFIV 1048.

¹⁵¹ Su questa valutazione della produzione e della diffusione della stampa cattolica rinvio a: J. Verrier, *François-David Aynès*, cit. Questa «rete ultramontana» filopapale ed antigallicana è un elemento che caratterizzò la storia del cattolicesimo francese anche successivamente all'età napoleonica: cfr. D. Moulinet, *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX^e siècle*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XCII (1997), pp. 70-125.

¹⁵² É. D. Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., p. 449 : «On pouvait dire avec raison que la terreur planait, en ce moment, sur le clergé de France et particulièrement sur celui de Paris, car il était question de comprendre, dans le procès de l'abbé D'Astros, tous ceux qui auraient participé directement ou indirectement à la circulation du bref».

¹⁵³ J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, cit., p. 96.

ammissione di una sorta di colpa d'opinione per il suo appoggio alle idee *intransigenti*)¹⁵⁴. Al contrario il segretario di Di Pietro si dimostrò più malleabile e il 15 gennaio confessò l'esistenza dell'intero sistema *ultramontano* e del ruolo di molti dei suoi protagonisti¹⁵⁵.

Messo in luce questo legame, De Gregorio fu nuovamente interrogato il 21 gennaio sui suoi contatti con il cardinale, sulla questione delle sue facoltà e in generale sul sistema di circolazione delle informazioni¹⁵⁶. Molto probabilmente questi, comprendendo che le indagini della polizia erano molto avanzate e che si era oramai ricostruita, a grandi linee l'intera rete, riconobbe d'intrattenere una corrispondenza segreta con il cardinale a Semur e che quest'ultimo riceveva delle lettere sia da lui sia da D'Astros sulla questione dei vicari capitolari e sul problema dei vescovi nominati. Egli forniva anche delle informazioni concrete su colui che materialmente trasportava le missive (l'abbé Perreau¹⁵⁷). Inoltre –sebbene in una lettera che Di Pietro gli inviava, scritta da Pio VII, si parlasse dei suoi poteri come delegato apostolico–, egli riaffermava con forza quanto già detto nel primo interrogatorio e cioè che non era, in Parigi, una sorta di Superiore né tantomeno era un subdelegato apostolico, proprio perché le sue facoltà avevano avuto validità fintanto che egli era rimasto a Roma.

Queste affermazioni sono molto interessanti perché dimostrano definitivamente quanto richiesto negli interrogatori. Agli occhi della polizia parigina la situazione era più complessa di quanto ci si immaginasse inizialmente, con una rete di diffusione pamphletaria e con la presenza di sacerdoti fiancheggiatori. Si aveva consapevolezza dell'esistenza di una struttura ben definita, fatta di stampatori e distributori, di operatori e di pianificatori che operavano per destabilizzare l'impero, fatto grave, perché. Sembrava che, razionalmente ed in maniera pianificata, i vertici della Chiesa avessero intenzione di colpire uno dei suoi pilastri fondamentali dell'impero, quello della propaganda religiosa. A tal proposito si percepisce in Savary una sorta di “fuoco sacro” che brucia in lui per la difesa dell'intera nazione francese, la cui pace e la cui unità erano state messe in pericolo da questi sediziosi:

cette découverte me donna l'idée de faire la recherche de tous les petits prêtres romains qui étaient venus à Paris avec les cardinaux, et je les trouvai pour la plupart, sous l'habit séculier, maîtres de latin, d'italien, ou de musique; [...]. Je les fis observer, et je ne tardai pas à reconnaître combien ces malheureux étaient corrompus, et de quel danger il était pour les

¹⁵⁴ A.N., F⁷ 6535, PLAQ. 5 : (il foglio si riferisce ad un interrogatorio, tenutosi il 16 gennaio 1811 «Je dirai la vérité en tant que les questions qui me seront faites ne blesseront point l'immunité doit je joué comme ecclésiastique, Évêque et Cardinal, regardant a cet égard comme mon juge compétent le Pape. Dans le cas contraire e me renfermerait dans le silence»).

¹⁵⁵ A.N., F⁷ 6536, PLAQ. 1.

¹⁵⁶ A.N., F⁷ 6533 PLAQ. 5.

¹⁵⁷ Sull'Abbé Perreau: G. Bertier de Sauvigny, *Un épisode de la résistance catholique*, cit., p. 52.

familles d'y laisser des hommes aussi pervers, qui profitaient de l'accès qu'ils y avaient pour y introduire un genre de corruption jusqu'alors inconnu en France [...]. Néanmoins, sans faire aucun éclat, je réunis les lettres coupables que quelques uns de ces hypocrites avaient écrites à des jeunes gens, et en fis donner connaissance aux parents; cette précaution suffit pour les voir bientôt, à quelques uns près, congédiés, et dès-lors ils ne furent plus dangereux. Cette affaire de prêtres fit un grand bien à l'administration en général, parce que le mal que l'on connaît devient toujours moins dangereux que celui qu'on ne connaît pas. On trouve le moyen d'en arrêter les conséquences, et si depuis un an que cette intrigue criminelle était tramée on l'avait interrompue, elle n'eût pas fait en France autant de progrès, qui, dans nos revers, sont devenus un mal capital. On a donné une couleur d'oppression à la répression de cette intrigue; je demande ce que l'on ferait en Angleterre à un évêque catholique romain qui, en vertu de pouvoirs secrets du pape, abuserait de son ministère pour entretenir dans le royaume des intrigues tendant à bouleverser l'État¹⁵⁸.

L'indagine della polizia si concluse con l'arresto dei principali indagati: D'Astros¹⁵⁹, Fontana, De Gregorio, Di Pietro ed altri due cardinali Gabrielli ed Oppizzoni¹⁶⁰, i quali risiedevano insieme a di Pietro a Semur ed erano oggetto delle sue confidenze. In questa vicenda le autorità francesi inizialmente riconobbero a Fontana un ruolo minore. Progressivamente però la sua posizione si aggravò. Infatti se nel Rapporto di Savary del mese di gennaio era scritto che

Fontana ne parait dans toute cette intrigue que comme Casuiste et comme Théologien. C'est un ultramontain incurable; il en fait l'aveu. C'en un ouvrier qui ne pourrait être employé par des factieux que pour faire des dissertations théologiques¹⁶¹.

Il prosieguo delle indagini mise in luce ben altro. Nella diffusione della conoscenza della bolla, un ruolo importante fu svolto dalle donne riunite nel convento delle carmelitane a Parigi,

¹⁵⁸ J. M. A. Savary, *Mémoires du Duc de Rovigo*, cit., pp. 97-98. Si è voluto citare questo lungo capitolo per dimostrare la tendenza e lo spirito con la quale il ministro della polizia Savary presentò e rilesse la vicenda. Confrontando i rapporti scritti a Napoleone con quanto qui si afferma, penso che si possa riscontrare una certa continuità nell'azione intrapresa contro alcuni sacerdoti cattolici.

¹⁵⁹ Dopo l'arresto di D'Astros, il capitolo di Parigi guidato da Maury stese un documento in cui si toglieva la carica e le facoltà connesse a D'Astros, sfruttando l'occasione per riaffermare il suo controllo sul capitolo. É. D. Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, cit., p. 450

¹⁶⁰ R. P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. 202-204. Cfr. A.N., F⁷ 6535, PLAQ. 1, dove sono contenuti diversi dispacci scambiati tra il ministero della polizia e il prefetto (e sotto-prefetto) di Semur e delle città in cui furono inviati i 3 cardinali, controllati prima con una discreta sorveglianza, per poi infine essere interrogati ed arrestati per essere marginalmente implicati nell'*Affaire D'Astros*. Napoleone era particolarmente furente nei confronti del cardinal Oppizzoni, che lui aveva sempre beneficiato -R. Fantini, *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Cultura bonomina*, 1 (1969), pp. 34-46 e pp. 235-261, 2 (1970), pp. 45-77 e pp. 189-211, 3 (1971), pp. 129-141 e pp. 221-233, 4 (1972), pp. 45-55 e 199-212 e 5 (1973), pp. 87-96 e L. Meluzzi, *I vescovi e gli arcivescovi di Bologna*, Bologna, 1975, pp. 496-504-.

¹⁶¹ A.N., AFIV 1048.

guidate da Camille de Soyecourt¹⁶², una donna dalle forti convinzioni filoborboniche e *ultramontane*¹⁶³. Quando cominciarono a convergere a Parigi diversi prelati della Curia romana, la donna non esitò ad aprire le porte degli edifici vicino al convento. Tra i suoi ospiti vi furono di Pietro e, successivamente, lo stesso Fontana, di cui mère Camille fu non soltanto confidente, ma agente attivo e punto di contatto tra questi e de Gregorio (nella lettera precedentemente citata in cui si faceva riferimento alla necessità da parte di D'Astros di usare «une femme sure» molto probabilmente ci si riferisce direttamente a Camille o ad alcune sue accolite)¹⁶⁴. Il suo operato venne scoperto attraverso le carte di De Gregorio¹⁶⁵, tra le quali vi era un documento che riportava «mère Camille», che fu così immediatamente sospettata. Convocata per l'interrogatorio, sebbene lei si rifiutasse di confessare¹⁶⁶, le sue carte parlarono per lei e fu rinchiusa in prigione¹⁶⁷.

Naturalmente le indagini mostrarono il ruolo attivo di Fontana come diffusore del breve, teologo e casuista molto attivo nella rete che si andava costruendo. Il barnabita fu quindi imprigionato prima a Vincennes e poi a La Force tra il gennaio del 1811 e l'aprile 1814, assieme agli altri principali protagonisti della vicenda¹⁶⁸.

Le fonti sull'incarcerazione di Fontana sono estremamente scarse e le poche che abbiamo si legano alle biografie postume del barnabita, di cui si è già evidenziata la dimensione della prigionia-martirio¹⁶⁹ utilizzata in chiave apologetica-propagandistica.

Sorge spontanea una domanda: in questa fase possono riscontrarsi i semi propagandistici che successivamente fioriranno nelle ricostruzioni della sua esistenza?

Oltre alle biografie, le uniche fonti dirette del periodo 1811-1814, sono pochi messaggi fatti pervenire dal prigioniero all'amministrazione delle carceri¹⁷⁰, una raccolta di meditazioni scritte da Fontana e le lettere scritte dal compagno di Fontana, Carlo Sambiasi, al milanese Mantegazza.

¹⁶² M. Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, *Vie de la révérende Mère Camille de l'Enfant-Jésus née de Soyecourt*, Paris, 1897, e A. Baudrillart, *La Très Vénérable Camille de Soyecourt ou celle qui n'a pas eu peur*, Paris, 1941

¹⁶³ C. Tavernier, *Mère Camille de Soyecourt et les "cardinaux noirs"*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 42 (1956), pp. 237-242, cit., p. 237.

¹⁶⁴ M. Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, *Vie de la révérende Mère Camille*, cit., pp. 384-413.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 239-240.

¹⁶⁶ A.N., F⁷ 3536, PLAQ.3.

¹⁶⁷ Pasquier, *Mémoires du Chancelier Pasquier*, t. I, cit., pp. 448-449.

¹⁶⁸ Cfr. G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., pp. 31-33 e G. Piantoni, *Vita del cardinale Francesco Luigi Fontana*, cit., pp. 88-101.

¹⁶⁹ La categoria di martirio, è molto comune per questa fase storica, sia per indicare quanto subito dalla Chiesa successivamente alla rivoluzione francese e all'età napoleonica (M. Caffiero, *L'importanza del nome. Pio VII, Pio VIII e la costruzione di una continuità*, in S. Bernardi (a cura di), *La religione e il trono: Pio VIII nell'Europa del suo tempo*, Roma, 1995, p. 203-220), sia per attestare quanto accaduto al potere monarchico –nella sua dimensione sacrale–, quando fu ucciso Luigi XVI (cfr. «Le roi martyr». *La cause de Louis XVI devant la court de Rome (1820)*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 76 (1990), pp. 57-71.

¹⁷⁰ A.N. F⁷, 6529, PLAQ. 1.

Le prime non rivelano poi molto, testimoniano alcune richieste specifiche fatte dal prigioniero al direttore del carcere o ad altre personalità per ottenere alcuni beni necessari alla vita carceraria.

Le meditazioni sono già state oggetto di trattazione in precedenza: sono brevi componimenti sacri meditativi elaborati da Fontana e conservati da De Gregorio, che furono successivamente fatti stampare nelle *Operette divote* per volontà dei barnabiti, con la presentazione di una breve biografia erudita di Grandi. Più interessanti sono invece le lettere scritte dal fedele Sambiagi a Mantegazza. L'interesse risiede nello specifico contenuto delle medesime e nello stile utilizzato, perché rivela molto sulle ricostruzioni future.

Le lettere non sono per la verità moltissime e a tratti paiono anche ridondanti, perché rivelano soprattutto i servizi resi da Sambiagi a Fontana. Accanto però a queste informazioni ve ne sono però altre più interessanti a cui è bene riferirsi, perché il fratello converso era, in quella fase, il fulcro (o comunque uno dei fulcri principali) attraverso il quale giungevano notizie di Fontana in Italia¹⁷¹.

La prima lettera scritta da Sambiagi successivamente all'arresto di Fontana è la missiva del 24 gennaio 1811. Nella lettera Sambiagi insiste molto sulla sua reazione:

supplicai istantemente dela grazia di andar assieme con lui, ma mi fu negato; il mio compagno supplicò ancor lui di tal grazia, essendo la sua necesià di uno che lo potese asister, ma rispose che non era possibile, non poso qui tener le lacrime in ramentare tal cosa o tristo momento, non si poté proferir parola; solo potei basciarci la mano e lui stringendomi la mano e con voce flebile mi dise pregate per me; e parti o Dio¹⁷²

Lo stile sgrammaticato di Sambiagi è arricchito da una naturale capacità narrativa e teatralizzante. Come sempre l'intera vicenda non è riletta alla luce dei grandi eventi della storia, quanto piuttosto nei piccoli aspetti del quotidiano: la necessità del cioccolato e di altri generi di prima necessità per Fontana¹⁷³, il costante monitoraggio delle sue condizioni di salute e i bisogni

¹⁷¹ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, Grandi a Baraldi, Roma, 19 marzo 1812. In un'altra lettera del 1813 (*Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1082=alfa.L.6.12 : Grandi A. M., Grandi a Baraldi, Roma, 9 novembre 1813) emerge come le notizie riguardanti Fontana giungessero nella Penisola per mezzo della rete degli ex barnabiti. In questa lettera, ad esempio, Grandi informa Baraldi, di non aver ricevuto da «don Luigi» (quasi sicuramente Lambruschini) alcuna nuova notizia di Fontana. Dunque si potrebbe pensare che da Parigi le notizie giungessero a Milano e da qui poi si diffondessero per il resto della Penisola.

¹⁷² ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 24 gennaio 1811. In un'altra lettera, (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 5 luglio 1811) egli scrive: «Non posso occultare una cosa che mi fu di gran consolazione, ed è che un giorno vidi passeggiare il mio caro Compagno in poca distanza; ma non potendo io aprosimarmi non potei ameno di dar sfogo alle lagrime, e ritornarmene a casa».

¹⁷³ In una lettera si fa riferimento al vino di Madeira (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi 29 novembre 1812).

concreti quali il letto, la biancheria o il denaro. L'aspetto forse più interessante è che fin dall'origine, l'arresto di Fontana è connotato secondo alcuni specifici temi, quali la preghiera, l'alterigia di un potere assoluto e nemico che, perseguitando il fedele, aggiunge subdolamente al dolore dell'arresto, lasciando il fedele a scontare la propria pena in solitudine.

Non si tratta di elementi innovativi, perché all'incarcerazione questi elementi sono sempre associati. Tuttavia l'abbandono alla preghiera e l'invocazione a Dio (oltre alla dimensione patetica) chiariscono immediatamente quale sia la cornice generale che guida la vicenda: la dimensione religiosa.

Questo è evidente se si leggono le lettere scritte nel medesimo periodo, dove il termine «Dio» non soltanto compare più volte, ma è sempre riferito ai concetti di prova, sofferenza, misericordia e consolazione. Ne è un esempio un'altra lettera, del 1° marzo 1811, in cui Sambiagi esclama: «spero e confido in Dio di mutar le lacrime di mia tristezza in un abocamento di consolazione»¹⁷⁴.

Un aspetto sicuramente interessante è quello relativo alla comprensione della situazione da parte di Sambiagi. Si è scritto in precedenza che egli osservava la storia dal punto di vista dei piccoli e degli umili, facendo sì che al centro della narrazione fossero presenti gli aspetti materiali della vicenda umana. Ad esempio, descrivendo il regime carcerario imposto a Fontana (al quale fu prima concessa e poi tolta la possibilità di ricevere delle visite da parte di Sambiagi), il fratello converso parrebbe fermarsi al livello del dato empirico: queste alterazioni sono semplicemente spiegate alla luce dell'esperienza dell'arbitrarietà e tirannia del potere napoleonico¹⁷⁵. Egli, dunque, non sembrerebbe accorgersi che i momenti di apertura e chiusura nei confronti degli uomini imprigionati sono diretta conseguenza del prosieguo o della stasi delle trattative tra Napoleone e Pio VII. Vi è, però, dell'altro. In una missiva del 26 gennaio affermava il fratello converso:

Mi affretto con queste due righe a parteciparle la consolantissima notizia della pace accordata alla S.^a Chesa, cioè che sta combinato tra il S. Padre e l'imperatore, non è ovvia notizia. Solo le posso dire di certo, che quest'oggi sono sortiti liberi li tre cardinali (*Di Pietro, Gabrielli, Oppizzoni ndA*), e tutti li altri con il reintegro delle loro insegne cardinalizie, spero dimani o

¹⁷⁴ ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 1° marzo 1811. Poco prima nella lettera, Sambiagi aveva parlato di "afflizioni". Cfr. ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi 24 luglio 1813. La lettera è interessante perché Sambiagi, con l'ironia ecclesiastica che lo contraddistingue, descrive il suo stato come una felicità pari a quella «di un pesce fuori dell'acqua».

¹⁷⁵ La lettera che informa della possibilità di ricevere visite è del 17 novembre 1811 (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 17 novembre 1811). Quella che annuncia il ritiro della possibilità è del 24 aprile 1811 (ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 24 aprile 1812).

dopo dimani di abbracciare il mi Amato Compagno [...] il mio fiato è un mantice, e il mio interno è come la fucina di Volcano. Lode a Dio, lode a Dio¹⁷⁶

Dunque, sia per propria deduzione, sia attraverso i discorsi dei suoi conoscenti, Sambiagi si rendeva conto che la situazione in cui si trovava Fontana e indirettamente lui, era parte di un gioco più ampio e complesso. Si può quindi presupporre che il fratello converso, influenzato dal contesto generale vissuto in quel periodo negli ambienti cardinalizi che frequentava¹⁷⁷ e dalla sua personale vicenda, fu il primo ad elaborare e a veicolare, sebbene in maniera ancora grezza, in un immaginario più vasto, la percezione secondo certi simboli –quelli del perseguitato orante, preludio a quello martiriale– dell’esperienza vissuta da Fontana.

Il ritorno in Italia: da Parigi a Roma (maggio 1814 – dicembre 1815)

Come si evince dalla lettera riportata in precedenza, Sambiagi, già nel gennaio del 1813, sperava che la liberazione dei cardinali Di Pietro e Oppizzoni fosse il preludio di quella di Fontana. Tuttavia le speranze palesate dal fratello converso furono deluse¹⁷⁸. Fontana fu portato a Parigi l’8 febbraio¹⁷⁹, e fu rinchiuso nel carcere di La Force da dove fu liberato soltanto il 2 aprile 1814, quando le truppe degli Alleati entrarono in città, dopo aver sconfitto gli eserciti napoleonici.

Il 13 aprile Fontana scrisse a Mantegazza raccontandogli della sua liberazione e innalzando a Dio una preghiera di ringraziamento di carattere fortemente biblico-sacerdotale¹⁸⁰. Infine il mese successivo ritornava in Italia per la medesima via dalla quale era partito. La notizia del suo ritorno si diffuse rapidamente tra i laici e gli ecclesiastici grazie alla rete degli ex barnabiti, molti dei quali avevano continuato a vivere in piccole comunità dopo la soppressione della loro congregazione, voluta dal governo del Regno d’Italia¹⁸¹. Fontana iniziò così a ricevere una serie di messaggi di felicitazione dai barnabiti e dai laici legati all’ordine barnabite.

¹⁷⁶ ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 26 gennaio 1813.

¹⁷⁷ Dalle lettere emerge come Sambiagi nel suo operato fosse sostenuto (forse anche economicamente) dal clero italiano presente nella capitale Francese, in particolare sembra che fosse aiutato dal cardinal Brancadoro che viene più volte citato (F. Lovison, *Il barnabita Carlo Sambiagio*, cit., p. 286: «avessimo 6 stanze in compagnia di Mons. Brancadoro»).

¹⁷⁸ ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 16 maggio 1813: «Qualunque espressione di dolore, che io facessi nella mia lettera non sarebbe mai da paragonarsi a quello dell’acerbissimo che sento nell’animo mio della privazione del mio Amato Compagno di sì lungo tempo; non mi affliggerebbe tanto se potessi avere la Comunicazione a voce, ma di ciò non fu mai possibile, e siamo sempre con li ordini del primo momento».

¹⁷⁹ ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 18 febbraio 1814.

¹⁸⁰ ASBM, MS 207, Sambiagi a Mantegazza, Parigi, 13 aprile 1814. Questa dimensione “orante”, troverà poi una sua piena espressione, dopo la morte, quando furono immediatamente pubblicate postume - ad opera del barnabita Narducci - le *Operette divote*. Cfr. E. Irace, *Assisi, 1818. Il ritorno di Francesco*, in *L’Impero e l’organizzazione del consenso*, cit., pp. 137-191, cit., p. 168.

¹⁸¹ O. Premoli, *Storia de’ Barnabiti dal 1700 al 1825*, cit., p. 452-461.

In continuità con le fonti del periodo francese dell'esistenza di Fontana, nelle 28 lettere legate al rientro nella Penisola, che sono conservate nell'Archivio barnabítico di Milano, si possono riscontrare delle caratteristiche comuni. Innanzitutto la connotazione in negativo dell'elemento francese. Napoleone è il «Tiranno», il «terrore» e il «flagello». L'imprigionamento e la politica napoleonica sono descritti con i termini di «sciagura», «tribolazioni», «persecuzione», «immeritate pene». In una lettera si giunge a descrivere la prigionia come una «città dolente» i cui guardiani erano dei «cerberi»¹⁸². Inoltre è posta in grande rilievo la similarità delle vicende del pontefice e del barnabita ed è esaltata la condotta di Fontana: si scrive di «servizio» reso con il patire, di tolleranza per la «giustizia e la libertà», di «testimonianza» resa «alla causa di Dio», di «libertà e fermezza dalla schiavitù», di «virtù»¹⁸³. Ad esempio il barnabita Cesare Rovida in una lettera del 25 aprile 1814 afferma di scrivere per esternare

i sinceri sentimenti del [su]o cuore, tutto lieto pel trionfo di cui in un coll'Augusto Santissimo Capo della Nostra Chiesa, ella dee godere in questi giorni, dopo tante sciagure e dopo tante immeritate pene¹⁸⁴.

Così come un altro sacerdote, Mozzi, sottolineava che:

se le sofferenze dell'amatissimo Padre sono state di tanto Cordoglio a' suoi Figli, di altrettanta Consolazione riesce loro il Trionfo che ne riporta. E se a me, che sono in età cadente, mi concederà il Signore tanta vita che possa ancora vedere ricompensate in Vostra Paternità dalla Chiesa le Tribolazioni per Lei sofferte, potrò anch'io esclamare col Santo Vecchio: «sono contento, riceva Iddio il mio Spirito in pace»¹⁸⁵.

¹⁸² Nella lettera di Araldi (ASBM, MS 207, Araldi a Fontana, Würzburg, 16 maggio 1814) è scritto: «Ci voleva appunto un miracolo della Divina Provvidenza per toglier voi, e gli altri suoi del infortunio delle empie mani di un Tiranno divenuto ora il disprezzo di tutti gli Uomini dopo esserne stato il terrore e il flagello». Sempre in questa lettera l'autore afferma di aver tentato di scrivergli più volte nel corso della prigionia «ma li vostri Custodi erano Cerberi [...] che non lasciavano pur avvicinare alcuno alla porta della Città dolente». Così in una lettera del barnabita Cosimo Galeazzo Scotti (ASBM, MS 207, s.l., s.d.) è scritto: «Mi congratulo e di cuore, e non tanto per ben mio quanto per quello di tutta la Congregazione, e posso aggiungere, per quello della Chiesa, avendo anch'essa con tanta generosità patito per sostenerla servendola con fede fra carceri e pericoli; mi congratulo dico che il fine d'una persecuzione tollerata per la giustizia sia la libertà; e la gloria de' veri campioni cattolici ella s'è conquistata».

¹⁸³ Questo processo era già avvenuto ad inizio Ottocento, quando Pio VII vide rafforzata la propria autorità a partire dall'esperienza del suo predecessore, il «pontefice martire» Pio VI, deportato e deceduto in Francia, le cui spoglie furono riportate a Roma nel 1802 dove furono celebrate delle fastose esequie: M. Caffiero, *La maestà del papa. Trasformazioni dei rituali del potere a Roma nella seconda età moderna*, in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000, p. 91.

¹⁸⁴ ASBM, MS 207, Rovida a Fontana, Milano, 25 aprile 1814.

¹⁸⁵ ASBM, MS 207, Mozzi a Fontana, Genova, 30 maggio 1814.

Sono infine ricorrenti i concetti di «trionfo», «gloria», «eroismo», del raggiungimento del titolo di «Confessore». Così, ad esempio, il barnabita Giuseppe Villa di Genova, il 28 maggio 1814 scriveva che

Se il nome di V. Paternità già era sì celebre, quanto più ora lo è divenuto che a tanti titoli ha aggiunto il gloriosissimo, di Confessore? So che V. Paternità ha operato per solo zelo della gloria di Dio, ma so altresì che il Santo Padre vorrà innalzarla ad un sole e già di sua esaltazione corre la voce¹⁸⁶.

Dunque ciò che *in nuce* era presente nelle riflessioni di Sambiagi, qui trova una vera e propria esplicazione di carattere retorico. Si può affermare che sin dal ritorno in Italia di Fontana si iniziarono a porre le basi di una sorta di «leggenda aurea» delle sue vicende francesi.

Inoltre, lo si è già visto in parte nelle missive precedenti, associata all'esaltazione dell'eroicità della contrapposizione del barnabita a Napoleone, iniziò a circolare la convinzione della vicina promozione al cardinalato. Ad esempio Leopoldo Pagani, il 3 giugno 1814, nel manifestare da Roma la sua gioia per il ritorno di Fontana, affermava:

così, se non sono stato fra i primi a felicitarla sulla sua liberazione, sarollo almeno per salutarla anticipatamente sul prossimo cambiamento d'abito e di forme. Son io indiscreto ?¹⁸⁷

Così come Giovanni Morisci da Casalmaggiore sosteneva in un'epistola del 24 maggio:

era nei Decreti della Provvidenza che tanta costanza, tanta fermezza nel secondare i superiori voleri del Sommo Pontefice fosse coronata da un lietissimo fine. [...] vado a rivederla ancora nella gran Capitale del Mondo a fianco dell'imperterrito Vicario di Cristo, di cui [...] seppa Ella così luminosamente gareggiare le virtù e l'Eroismo. Sia lode al Supremo Pastor d'ogni bene, che per gli altissimi suoi motivi ha voluto far trionfare la nostra Sacro Santa Religione. [...] Io non temo d'ingannarmi se penso che un Cappello, ed una Porpora debbano abbellire le di Lei Virtù¹⁸⁸.

L'esperienza di Fontana poteva quindi essere associata a quella del pontefice, in un contesto di forte connotazione persecutoria e martiriale. Del resto la stessa Marina Caffiero ha messo bene in evidenza che a partire dalle esperienze dei pontificati a cavallo tra la fine del XVIII secolo e l'inizio

¹⁸⁶ ASBM, MS 207, Villa a Fontana, Genova, 28 maggio 1814.

¹⁸⁷ ASBM, MS 207, Pagani a Fontana, Roma, 3 giugno 1814.

¹⁸⁸ ASBM, MS 207, Morisci a Fontana, Casalmaggiore, 24 maggio 1814.

del XIX, il nome «Pio» suggeriva questa tendenza propagandista e questa esperienza vissuta dalla Chiesa¹⁸⁹. Se però l'esperienza del generale della congregazione veniva associata a quella del pontefice, alcuni membri cercarono di associare la loro esperienza a quella del proprio generale¹⁹⁰, per aumentare sia il prestigio del singolo sia per esaltare la congregazione e soprattutto la Chiesa che, in questa fase storica, piuttosto che identificarsi con l'insieme dei fedeli, si associava soprattutto al clero, sia regolare sia secolare¹⁹¹. È il caso del barnabita Felice Caronni¹⁹², che in due lettere presenta al proprio superiore la sua vicenda, appellandosi agli elementi già precedentemente citati per presentare le sue disavventure, quando nel 1811 fu costretto a spostarsi a Vienna, perché sospettato dalla polizia del Regno d'Italia di sentimenti antifrancesi. In una lettera del 27 aprile 1814 (siamo ancora nel contesto delle celebrazioni per il rientro nella Penisola di Fontana) egli scrisse:

V.P. R^{ma} avrà sentita la mia vicenda costà in causa di sospetto emanato dalla Police Parisienne che io potessi aver ricevuto da V.P. stessa una copia del Breve di sua Santità al Capitolo Fiorentino da divulgare (poiché in Milano dicesi essersene veduta copia), ch'io mantenessi corrispondenza col Papa, ch'io sparsi avessi de' scritti sospetti (ed era un transunto di Gazzetta di Vienna che avevo preventivamente brugiato) alle quali idee aveva dato impulso il mio conosciuto distacco dai Novatori, il carteggio antico con P. V. e la perseveranza in recitar la colletta nella Messa anco Natalizia *pro Papa*. La sorpresa fattami diplomaticamente del Prefetto di Polizia col suo seguito il 29 gennaio 1811. La domanda se tenevo commercio cogli agenti di S. S^{ta}, la richiesta delle lettere scrittami dalla Paternità Vostra, di cui la più recente era scritta dieci mesi prima (sperandosi trovarla recente piuttosto di 10 giorni), l'astringermi a sottoscrivere le di Lei antiche lettere trovatemi come *autentiche*: l'esame d'ogni mia carta recata all'Ufficio di Police nei 5 giorni e notti che da due guardie fui sorvegliato chiuso in camera a

¹⁸⁹ M. Caffiero, *L'importanza del nome*, cit., p. 205: il richiamo a Pio VII (come del resto al predecessore Pio VI) implica l'essere «sottoposti a persecuzioni e oppressioni da parte del potere politico, ma alla fine (*l'essere*) capaci di trionfare sui nemici della religione, di salvaguardare i diritti della Chiesa». Anche F. Jankowiak, *Qui sibi nomen imposuit... Les noms de Pierre ou le choix du nom pontifical aux époques moderne et contemporaine*, in *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*. B. D'Alteroche F. Demoulin-Auzary, O. Descamps et F. Roumy (Études coordonnées et rassemblées par), Paris, 2009, pp. 539-551.

¹⁹⁰ Questo non deve stupire, perché la dimensione "persecutoria" era diffusa anche per il grande numero dei sacerdoti che furono deportati da Roma e dallo Stato Pontificio molti dei quali furono deportati in Corsica: M. Faloci Pulignani, *Storia della deportazione dei sacerdoti dello Stato Pontificio nella Corsica*, Foligno, 1895; A. Mercati, *Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati per rifiuto del giuramento imposto da Napoleone*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, VII (1953), pp. 51-98; A. Spina, *Nuovi documenti sulle deportazioni napoleoniche di ecclesiastici dello Stato della Chiesa (1810-1814)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XLIV (1990), pp. 141-212.

¹⁹¹ G. Barelli, *Società, Stato, Chiesa dal tardo Settecento a oggi*, Roma, 2013, p. 23.

¹⁹² Su Felice Caronni: N. Parise, *Caronni, Felice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 20, Roma, 1977, pp. 542-545. Si leggano inoltre: O. Premoli, *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, cit., pp. 388-391 e G. Boffito, *Biblioteca barnabita*, vol. I, cit., pp. 416-423 e vol. IV, p. 353 (con ult. bibl.). Ultimamente su Caronni: G. M. Cagni, *Una vita avventurosa: il p. Felice Caronni (1747-1815)*, in *Barnabiti Studi*, 13 (1996), pp. 239-341.

S. Alessandro: la relegazione da colà per Monza [...] *Ibant Apostoli gaudentes* e aggiungo *Servus inutilis sum*, benché più voglioso di servire¹⁹³

L'esperienza del singolo barnabita viene intessuta e intrecciata nella vicenda del superiore, riverberando della medesima luce "martiriale", come dimostrato in un'altra lettera del 10 settembre 1814, in cui si afferma:

l'aver sopravvissuto a sofferti strapazzi, persecuzioni e malattie e più ancora veder distrutto il mostro Babylon è per me una specie di legge di contraddistinguere la mia gratitudine al Cielo, se non altro con una più sincera e piena rassegnazione al Capo dell'Istituto¹⁹⁴

Ecco il ganglio fondamentale su cui si regge l'intera rappresentazione. I concetti espressi, a partire da alcune metafore apocalittiche tratte dalla Sacra Scrittura (il mostro Babylon è un riferimento alla città-meretrice Babilonia da contrapporsi alla Gerusalemme celeste), servono, per giustapposizione, a riaffermare l'obbedienza dovuta al capo dell'ordine e della Chiesa più in generale, nella nuova fase della Restaurazione, dopo la vittoria riportata dalla Chiesa sopra i suoi nemici¹⁹⁵.

La reazione di Fontana a queste celebrazioni fu di confermare questa visione e questa interpretazione, non per sfruttare a proprio vantaggio la situazione, ma per favorire e confermare il giudizio negativo sul sistema di potere napoleonico. In una lettera scritta a Baraldi il 14 giugno, mentre prepara il viaggio che avrebbe dovuto riportarlo a Roma, infatti Fontana afferma:

Coi dovuti sentimenti della più viva e sincera riconoscenza accetto il non men gentile che religioso invito fattomi per mezzo dell'amorevolissima sua lettera da cotesti suoi nobilissimi e piissimi socj della carità de' quali verso i Confessori della Fede Romana, ben si può ripetere l'elogio, che alla Fede Romana fece l'Apostolo; cioè che dessa è annunziata in tutto il Mondo; giacché non per gli pubblici fogli solamente se n'è per tutto diffusa a fama, ma ancora per la testimonianza, che n'hanno resa tanti di quelli che ne parteciparono e ne sono stati ricreati, ajutati, edificati. Veramente la carità cristiana è benigna. Mentre si dà tutte le pene per beneficiare, riceve in tal luogo di favore l'aggradimento de' beneficj che comporta¹⁹⁶.

¹⁹³ Questo brano è anche citato in O. Premoli, *Storia dei barnabiti dal 1700 al 1825*, cit., pp. 460-461, ma l'autore riporta erroneamente la data del 25 giugno 1814. In verità la lettera: in ASBR, Arm 7.4/10 *Epistolario Rmo Card. Fontana (1807-1823), Lettere di Barnabiti*, Caronni a Fontana, Vienna, 23 aprile 1814.

¹⁹⁴ ASBR, Arm 7.4/10 *Epistolario Rmo Card. Fontana (1807-1823), Lettere di Barnabiti* Caronni a Fontana, Milano 10 settembre [1814].

¹⁹⁵ G. M. Cagni, *Una vita avventurosa*, cit., pp. 320-321.

¹⁹⁶ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1079=alfa.L.6.9 : Fontana F. L., Fontana a Baraldi, Milano, 14 giugno 1814.

Questa lettera fa coppia con un'altra missiva scritta direttamente da Parigi il 13 aprile 1814, pochi giorni dopo la sua liberazione dal carcere di La Force:

Io fui messo in libertà il 1° aprile, cioè subito dopo l'entrata dell'arma degli Alleati in questa capitale. Non ci voleva che il complesso dei prodigi avvenuti per trarmi da quella sepoltura di viventi, ove era da tre anni e quattro mesi rinchiuso, e d'onde umanamente parlando, non sarei più uscito che per esser portato alla sepoltura dei morti. *A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris*. Grazie, sieno senza fine a quel Dio che colla sua grazia mi diede già il coraggio di sacrificare i miei interessi tutti e la mia libertà ai doveri della coscienza e dell'onore che m'ha sempre mirabilmente confortato e sostenuto prima nelle angustie e poi nelle pene e che in fine si prodigiosamente e in una maniera sì inaspettata me n'ha liberato¹⁹⁷.

Parole vergate da Fontana che confermano questa interpretazione e in qualche modo ne favoriscono la diffusione. Essa non rimase circoscritta all'insieme dei lettori delle epistole, ma si diffuse ampiamente per mezzo degli incontri e dei colloqui che egli intrattenne, dove la dimensione psicologica e patetica della vicenda aveva sicuramente una presa molto maggiore sul pubblico, implementando ulteriormente la circolazione di un messaggio che, attraverso immagini, metafore e versetti della Sacra Scrittura, tendeva a riproporre il riferimento alla persecuzione-martirio subita dai fedeli della Chiesa sotto il governo napoleonico.

Come scrivevo in precedenza, la lettera di Fontana fu scritta mentre stava preparando il viaggio che lo avrebbe portato a Roma. In effetti nella storia dell'ordine barnabite egli è ricordato come il «secondo fondatore» proprio per il ruolo che ebbe nella ricostituzione della congregazione dopo la soppressione della medesima¹⁹⁸. A questo proposito però, devo evidenziare come questa azione non fu intrapresa con gioia. In effetti l'intenzione palese di Fontana, era quella di rientrare nella Penisola e stabilirsi definitivamente nella città di Milano (o a Monza, al Carrobiolo), abbandonando le cariche sia nella congregazione in Curia. Furono gli altri barnabiti e lo stesso Pio VII, nel frattempo rientrato nella capitale della Cristianità¹⁹⁹, a spingere per il suo ritorno nella città capitolina per riprendere in pienezza le sue funzioni. Questo è dimostrato da una serie di lettere che Fontana ricevette nel giugno del 1814. Ad esempio il 14 giugno 1814 il cardinale Oppizzoni, suo compagno nelle sventure parigine, scrisse al barnabite:

¹⁹⁷ ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Parigi, 13 aprile 1814. In un'altra lettera sempre conservata in ASBM, MS 207, Fontana scrisse a Mantegazza da Lione il 10 maggio 1814: «uscito da un sepolcro dove non penetrava alcuna notizia di questo mondo».

¹⁹⁸ T. M. Abbiati, *Il secondo fondatore dei barnabiti nel secolo XIX*, in *I Barnabiti studi*, XIV (1936), pp. 1-12 e XV (1937), pp. 97-104.

¹⁹⁹ Sul rientro a Roma di Pio VII e sull'accoglienza ricevuta: L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, cit., pp. 671-685.

lusingato che ella fosse per recarsi qui, mi sono astenuto dallo esternarle per lettera i miei sentimenti di viva esultanza per la recuperata libertà; ma vedendo che il piacere di poter ciò affrettare in persona mi viene ancora ritardato, non voglio ritardare più a lungo [...]. Qui (*a Roma ndA*) ella ha aspettata con impazienza e mi creda, poiché ella mi conosce pienamente, che la di lei persona è necessaria singolarmente per poter rimettere la di lei congregazione, che tanto le sta a cuore, e meritatamente non solo per essere ella degnamente generale, ma ben anche per i servigi che degnamente alla Chiesa ed alla Società. Venga dunque e presto²⁰⁰

Del medesimo giorno è una lettera di Antonio Maria Grandi il *facente funzioni* di Fontana a Roma. Egli lo informava di essere stato a colloquio con il Pontefice, il quale aveva affermato che si sarebbe messo d'accordo con lo stesso Fontana per il ripristino della congregazione. Grandi quindi chiosò:

Il S. Padre, che vi attende senza fallo, nel che dovete certamente riconoscere la volontà di Dio, si riserva a accomodare con voi gli affari della Congregazione e perciò se questi vi premono, come vi premono certamente, dovete affrettare la vostra venuta, altrimenti io preveggo molto male. Il Lambruschini alla lettura della vostra si è del tutto avvilito [...] Mettetevi dunque in viaggio al più presto e consolateci. Anche il cardinale Oppizzoni che sapete quanto vi ama ve ne fa la maggior premura. Egli mi commette di dirvi che la vostra non gli ha fatto meraviglia, ma che però non ha lasciato i dargli vera afflizion al cuore o che nelle attuali circostanze egli, benché larghetto di coscienza non sa come potreste star bene voi. Egli vi fa mille saluti. Io finirò coll'aggiungervi che se non vi pentirete mai dei sacrifici fatti verso la sacra persona del Sommo Pontefice e verso la Santa Sede, e che sareste anzi pronto a far gli stessi e maggiori sacrifici, e della vita stessa se venisse l'occasione, non dovete ricusare di prestarvi a quanto egli vuole da voi colla destinazione fatta, e sacrificare la vostra tranquillità e solitudine al bene della Chiesa, tanto più che non potete avere neppure a Monza quella solitudine che bramate²⁰¹

Le pressioni dei membri della congregazione, le indicazioni di Lambruschini, Grandi e Oppizzoni sui progetti di ristabilimento della congregazione e l'ombra del pontefice, sortirono il

²⁰⁰ ASBM, MS 207, Oppizzoni a Fontana, Roma, 15 giugno 1814.

²⁰¹ ASBM, MS 207, Grandi a Fontana, Roma, 18 giugno 1814. Il 15 giugno era già arrivata una missiva di Lambruschini in cui si dava notizia di un colloquio avuto con Pio VII e dei progetti che si facevano a Roma per il ristabilimento della congregazione ed altri affari religiosi urgenti (ASBM, MS 207, Lambruschini a Fontana, Roma, 15 giugno 1814).

loro effetto. Fontana decise di tornare a Roma, rimettendosi al servizio della Santa Sede ed ottenendo, il 1° di agosto, il ripristino della Congregazione dei Chierici Regolari di San Paolo²⁰².

La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

Per Fontana il 1814 non fu soltanto l'anno del ritorno a Roma e della ricostituzione dell'ordine barnabite. Fu anche l'anno in cui egli entrò a far parte, come segretario, di una nuova congregazione creata appositamente da Pio VII: la Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari²⁰³.

La costituzione della congregazione fu suggerita al pontefice dal cardinal Pacca, pro-segretario di stato, mentre Consalvi si trovava a Vienna per il famoso congresso. Pacca «voleva assicurarsi [...] un organo consultivo permanente della cui opera potesse avvalersi nel disbrigo degli affari ecclesiastici, che la segreteria di stato doveva fronteggiare»²⁰⁴. Un altro aspetto interessante riguarda le nomine:

Riflettendo la SANTITÀ DI NOSTRO SIGNORE, che tanti anni di vertigine, e di sconvolgimenti hanno cagionato dei sconcerti notabili in materia di Religione, e che spetta all'Apostolica Sua sollecitudine l'apprestarvi un salutare rimedio, è venuta nella determinazione di destinare una Congregazione, composta di otto cardinali molto distinti nelle Scienze Ecclesiastiche, un Segretario con voto, e cinque Consultori della detta Congregazione, onde possano esaminarsi tutti gli affari, che al Mondo Cattolico saranno inoltrati alla Santa Sede e che verranno alla detta congregazione rimessi per l'esame e Voto e sia così la S.S. messa in

²⁰² ASBM, MS 207, Fontana a Mantegazza, Roma 1° agosto 1814. Cfr. G. Baraldi, *Notizia biografica*, cit., p. 34 e G. Piantoni, *Vita del Cardinal Francesco Luigi Fontana*, cit., pp. 101-104.

²⁰³ Fontana nel periodo 1814-1822 ebbe un ruolo di primo piano in questa congregazione. Per questa ragione, e più in generale per l'importante funzione svolta da questa congregazione, si è deciso di darle maggiore risalto, anche in relazione al carattere religioso-politico che la caratterizzava, in linea con l'operato del barnabite nella Curia pre-1809 e in relazione anche all'azione da lui svolta nel periodo "francese" della sua esistenza. G. Battelli, *Società, Stato e Chiesa in Italia*, Roma, 2013, pp. 24-25.

²⁰⁴ L. Pásztor, *La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 6 (1968), pp.191-318, cit., p. 194; G. Moroni, *Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XVI, cit., pp. 156-158, P. Boutry, *Souverain et Pontife*, cit., pp. 174-183. Su questi aspetti si legga anche: A. Quacquarelli, *La ricostituzione dello Stato Pontificio con una memoria inedita sul «Il mio secondo ministero» del Card. Pacca*, Città di Castello-Bari, 1945, pp. 160-161. In generale sulla restaurazione nello stato pontificio, la bibliografia è ampia. Voglio indicare i seguenti testi: M. Petrocchi, *La Restaurazione romana (1815-1823)*, Firenze, 1943; R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, cit., Id, *La formazione diplomatica di Leone XII*, cit.; G. Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XV (1976), pp. 25-72; C. Semeraro, *Restaurazione, Chiesa e società. La "Seconda ricupera" e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823)*, Roma, 1982 ; P. Boutry, *Restauration de l'Église romaine et renouveau du catholicisme italien durant le premier XIX^e siècle, à travers la récente historiographie italienne*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 98 (1986), pp. 805-835 e G. Tortorelli, *Tra le pagine: autori, editori, tipografi nell'Ottocento e nel Novecento*, Bologna, 2002.

grado di dare quelle risposte, e di prendere quelle risoluzioni che son dettate da retti e sani principi e conformi alla Sua Dignità Pontificia. Conoscendo la Santità di Nostro Signore di quanti lumi è fornito il P. Fontana nelle Scienze Ecclesiastiche, di quanto zelo è animato per il bene della Religione e della Chiesa, e per il decoro della S. Sede, si è degnata di nominarlo Segretario con Voto della detta Congregazione Cardinalizia .

B. Cardinal Pacca

Emi Signori Cardinali Mattei, Della Somaglia, Di Pietro, Pacca, Brancadoro, Litta, Gabrielli, Oppizzoni,

Segretario con Voto

Rmo P. Fontana

Consultori

Signori Abbati D. Filippo Guidi, D. Marco Mastrofini, D. Gioacchino Bettini, P. D. Lambruschini, P.D. Antonio Maria Grandi: ai quali in seguito con Viglietti di Segreterio di Stato Furono aggiunti Monsig. Francesco Baldi, e P. Abbate Mauro Capellari²⁰⁵

La congregazione quindi aveva una strutturazione certa e un *modus operandi* che, fin da subito, l'accostavano alle antiche congregazioni romane. A differenza di queste era però caratterizzata da una maggiore duttilità: gli argomenti da trattare erano estremamente vari e non si aveva una precisa area geografica di riferimento, in quanto la congregazione si riuniva e rifletteva su questioni che le venivano demandate dalla Segreteria di Stato²⁰⁶.

Gli otto cardinali scelti corrispondevano ai prefetti delle principali congregazioni curiali²⁰⁷. Questa composizione permetteva alla congregazione di avere una vasta ed approfondita conoscenza dei problemi che affliggevano la cristianità e poteva elaborare una politica complessiva di ampia sintesi (di qui la definizione di «gran consiglio della Chiesa», presentato da Giobbio)²⁰⁸. Inoltre

²⁰⁵ *Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1814 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico*, vol. I, Roma, 1814, pp. 3-5. Questi volumi sono conservati in AA.EE.FF e sono estremamente rari. Si è trovata una copia nella Biblioteca Casanatense e nella tesi farò riferimento a questi (segnatura C. VII 109-116 CC). Per avere qualche ulteriore informazione sull'insieme della struttura: G. De Marchi, *Segretari della S. Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari dal 1814 al 1956*, in *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, 1957, p.19.

²⁰⁶ Sul percorso decisionale: L. Pettinaroli, *Les sessions de la congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires : évaluation générale (1814-1938) et remarques sur le cas russe (1906-1923)*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 122 (2010), pp. 493-537.

²⁰⁷ A. Quacquarelli, *La ricostituzione dello Stato Pontificio*, cit., pp. 161-162. In particolare Mattei era il decano del Sacro Collegio, protodatario e prefetto della Fabbrica di San Pietro, Della Somaglia era Vicario di Roma e Segretario dell'Inquisizione, Litta era prefetto di Propaganda Fide, Di Pietro era Penitenziere maggiore, Gabrielli aveva la carica di prefetto della congregazione del Concilio.

²⁰⁸ A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica dettate nella Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici*, vol. I, Roma, 1899, p. 257. Sulle dinamiche curiali e sulla possibile appartenenza di Fontana ad un gruppo *intransigente* rinvio alle conclusioni della tesi dottorale. Per adesso rinvio a: A. Van de Sande, *La Curie romaine au début de la*

Pacca, come pro-segretario, aveva scelto membri la cui esperienza di vita era stata fortemente marcata dalla «persecuzione napoleonica»²⁰⁹, per avere la garanzia che la congregazione assumesse una precisa connotazione politico-operativa di netta reazione al giurisdizionalismo e al gallicanesimo imperiale²¹⁰:

Non a caso Consalvi, che pure aveva una strettissima relazione con tutti i membri, non esitò, una volta rientrato da Vienna, a ridurne l'operato, vuoi per una naturale tendenza all'accentramento, vuoi perché considerava la congregazione come una creatura che non gli apparteneva²¹¹.

Non bisogna però pensare che questa struttura fosse in qualche modo «oltranzista, rispetto ai sentimenti e all'azione politica del Segretario di Stato»²¹². Essa era connotata da un forte filoromanismo (Cappellari, Lambruschini Grandi e Narducci ne sono un esempio²¹³), ma nello stesso tempo era composta da uomini che sapevano dialogare con il potere politico, come dimostra, ad esempio, la presenza di Fontana. Del resto come afferma Pásztor, la nuova congregazione «era considerata come un aiuto al papato –anzi si potrebbe dire il suo aiuto principale– nell'opera della restaurazione»²¹⁴. Quindi, inevitabilmente, questa “funzione politica” portava a difendere e riaffermare gli aspetti dottrinali, ma a moderarli con sapienza e prudenza, senza cadere in facili allarmismi e senza atti di estrema intransigenza.

La già ricordata grandissima varietà di questioni trattate non permette di fare una sintesi adeguata del materiale e delle posizioni. Un ulteriore elemento di difficoltà è l'assenza, per i primi

Restauration, Staatsuitgeverij 'S'Gravenhage, 1979 e R. Regoli, *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España» durante el trienio liberal (1820-1823)*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 141-166.

²⁰⁹ Pacca era stato rinchiuso a Finestrelle, di Pietro, Gabrielli, Oppizzoni, insieme a Fontana erano implicati nell'*affaire D'Astros*. Brancadoro era tra i tredici «cardinali neri».

²¹⁰ In *Einleitung 1814-1917 in vier Sprachen (Deutsch, Italienisch, Englisch, Spanisch)*, H. Wolf (a cura di), Paderborn-Munich-Vienne-Zürich, 2005, p. 122 si evidenzia che l'analisi del personale di questo dicastero rende visibili «le cordate teologiche e politico-ecclesiastiche nonché i parteggiamenti interni alla Curia romana».

²¹¹ L. Pásztor, *La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari*, cit., p. 220: L'importanza dei membri della congregazione (sia dal punto di vista dei ruoli occupati in Curia, sia da quello delle singole esperienze personali) e l'ampiezza delle tematiche affrontate fecero sì che venisse percepita una massiccia influenza della congregazione medesima. Non si può inoltre non evidenziare l'esistenza, fin da questa fase, dei germi di quella che sarà poi un'ambiguità di fondo tra l'apparato diplomatico vero e proprio e questa struttura “consultiva”: D. Alvarez, *The professionalization of the papal diplomatic service, 1909-1967*, in *The Catholic Historical Review*, 75 (1989), pp.475-493, p. 234.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Nella prima fase della congregazione particolare, i barnabiti, con ben 4 membri (Fontana, Lambruschini e, successivamente, Grandi e Narducci), svolsero un ruolo di primissimo piano L. Pásztor, *La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari*, cit., p. 204.

²¹⁴ Ivi p.195. un ulteriore aspetto che indica questa dimensione politica riguarda la sua origine. La storiografia, a riguardo, ha proposto due differenti interpretazioni. Da una parte Niccolò Del Re (N. Del Re, *La Curia Romana*, cit., p. 429) e Gérard Pelletier (G. Pelletier, *Rome et la Révolution française*, cit., p. 83) ravvisano una certa continuità con le congregazioni particolari create per affrontare le questioni francesi dell'età rivoluzionaria e napoleonica (in particolare il Concordato del 1801). Dall'altra Lajos Pásztor (L. Pásztor, *La Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari*, cit., p. 194) e Roberto Regoli –(R. Regoli, *Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari durante il pontificato di Pio XI*, in *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno internazionale di studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009*, C. Semeraro (a cura di), Città del Vaticano, 2010, p. 184)- tendono invece a sottolineare la discontinuità.

anni, del materiale preparatorio: fino al 1819 i verbali delle sessioni, i quesiti proposti e le risoluzioni furono pubblicati a stampa. Se ciò favorì la chiarezza e nel contempo garantì alla nuova congregazione di avere un utile strumento di consultazione (necessario per creare un'uniformità della disciplina ed una sorta di consuetudine cui la congregazione stessa si poteva richiamare, per risolvere casi simili), al contrario oggi ostacola l'operato dello storico, perché mancano gli appunti, i lavori preparatori, le votazioni e le decisioni prese dai singoli, che permetterebbero di dare una visione in prospettiva delle singole posizioni, delle discussioni e dell'influenza dei singoli membri.

Naturalmente, soprattutto nelle primissime fasi, giganteggiava l'operato del segretario non soltanto perché dirigeva l'attività della congregazione²¹⁵, ma anche e soprattutto perché proponeva dubbi e redigeva i verbali, scegliendo a quali consultori affidare la riflessione. Dunque Fontana manovrava la congregazione medesima, che, non dobbiamo dimenticarlo, in questa fase non ebbe minutanti o altro, ma si avvaleva soltanto del lavoro dei consultori e del segretario, i quali –insieme ai cardinali– erano tutti soggetti ad un segreto equiparabile a quello del Sant'Uffizio.

Il decreto d'istituzione è così strutturato:

- 1) La congregazione non si occupa in altre materie, se non quelle, che le vengono trasmesse dalla segreteria di Stato
- 2) La congregazione si raduna periodicamente una volta per settimana in giorno, ora, e luogo fissi. Il luogo è fissato presso l'Emo Decano nel giorno di giovedì alla mezz'ora di notte in punto.
- 3) Il Segretario commetterà ad uno o più consultori di prendere in esame uno, o più affari e se ne esigerà il voto in iscritto, che farà distribuire agli Emi Signori Cardinali, colle carte opportune, il giovedì avanti, le carte col sentimento del consultore, o de' consultori si manderanno copiate, se sono brevi, stampate se sono lunghe
- 4) Il Segretario potrà anche, esigendolo la qualità dell'affare, unire tutti i Signori Consultori, per discuterlo con loro, e fare alla S. Congregazione il Rapporto del risultato della Consulta
- 5) Gli affari di minore importanza si potranno riferire a voce nella Congregazione dal Segretario per sentire il parere degli Emi, che la compongono
- 6) Sopravvenendo qualche affare urgentissimo, che non ammettesse dilazione, e per cui il S. Padre ordinasse una Congregazione straordinaria pel più sollecito disbrigo, ne avranno i prelodati Emi l'avviso dalla Segreteria di Stato almeno i giorni avanti coll'indicazione del soggetto da trattarsi. Verranno in tal caso comunicate al Segretario almeno della Congregazione le carte relative, per farne rapporto ella medesima

²¹⁵ Ivi p. 200: «Il compito principale del segretario consisteva nell'obbligo di informare, in modo quanto più esauriente, i cardinali membri della Congregazione, in merito ai singoli affari. Egli preparò dunque, salvo eccezioni, un rapporto generalmente stampato, contenente la "posizione": i testi dei più importanti atti concernenti l'affare (il carteggio già scambiato in proposito dal Papa e dal Segretario di Stato), il voto di uno o più consultori. [...] Nelle mani del segretario doveva dunque concentrarsi tutta l'attività della Congregazione».

- 7) In ciascuna congregazione Settimanale si fisseranno gli affari, che si dovranno discutere nella Congregazione prossima futura.
- 8) Ricevuti, e raccolti i voti degli Emi, il Segretario dee col suo inviargli all'Emo Sig. Card. Segretario di Stato, o farne rapporto egli stesso all'Emo stesso, a suo arbitrio, secondochè portano le circostanze. In qualche caso straordinario la Congregazione stessa, se lo giudicherà a proposito, commetterà al suo Segretario di fare immediatamente il rapporto a Sua Santità.
- 9) In certe materie, e massime, che importano l'introduzione di qualche *gius nuovo*, o controverso, o, che hanno rapporto alla dottrina in punti, che non sono ancora chiaramente definiti, sarà necessario, che la S. Congregazione stessa determinare i casi, ne' quali si debba a Sua Santità domandarne la tenuta alla Sua Presenza
- 10) Il sigillo della Congregazione avrà lo stemma di Sua Santità coll'iscrizione *Congregatio negotiis Ecclesiasticis praeposita*²¹⁶

I cardinali approvarono il piano, ma ritennero opportuno aggiungere un articolo:

Attesa la farragine degli affari trasmessi alla S. Congregazione, la più parte gravissimi, e che esigono sollecita provvidenza, la Congregazione si è divisa in tre Deputazioni, o Sezioni, per procurarsi più specialmente in certa classe di materie, che sieno più analoghe tra loro. Ciascuna Deputazione è composta di due Cardinali, e assistita da uno de' Consultori in qualità di Segretario. Ciascuna Deputazione terrà secondo il bisogno sessioni separate in luogo, e giorno, di suo arbitrio, per esaminarvi, e discutervi maturamente, e smassare, e ben digerire le materie rispettive. Se 'affare è di poco rilievo, e di facile soluzione, i due Signori Cardinali convenendo perfettamente nel sentimento, lo faranno stendere dal rispettivo Consultore-Segretario con tutta esattezza, e lo faranno passare al segretario della Congregazione, e questi lo farà passare alla Segreteria di Stato pel più sollecito disbrigo. Per gli affari di qualche importanza, e difficoltà, uno de' Signori Cardinali si prenderà l'incombenza di farne rapporto in piena Congregazione nel giorno fissato²¹⁷.

Sono poi annotate le Deputazioni:

- 1) Deputazione Emi Della Somaglia e Di Pietro
Consultore segretario Monsig. Baldi
- 2) Deputazione II: Emi Bracadoro e Litta
Consultore Segretario Abate Guidi
- 3) Deputazione Emi Gabrielli e Oppizzoni
Consultore Segretario P. Lambruschini²¹⁸

²¹⁶ *Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nell'anno 1814 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico*, vol. I, cit., pp. 5-8 (la I sessione si tenne il 16 agosto 1814).

²¹⁷ Ivi pp. 8-9.

²¹⁸ *Ibidem*.

Tra i vari casi e le varie questioni che sono state affrontate, si potrebbe prendere in considerazione, a titolo esemplificativo, una serie di domande poste dallo stesso D'Astros relative all'amministrazione della diocesi di Parigi da parte di Maury.

La questione, raccolta nel volume II dell'annata 1815, fu redatta da Fontana, il quale ricevette personalmente una lettera da D'Astros e nello stesso tempo diede notizia di due missive scritte dal canonico, la prima del maggio 1814 e la seconda del 23 novembre dello stesso anno. Nella prima lettera si ripercorrevano tutte le tappe che avevano portato all'elezione di Maury, all'arresto di D'Astros e alla sua rimozione dal canonicato²¹⁹. Il capitolo della cattedrale di Parigi, per ristabilirlo nella sua carica decise di procedere con una nuova elezione, ma D'Astros informava che rifiutò per alcune ragioni fondamentali. Innanzitutto perché con la rielezione avrebbe implicitamente riconosciuto la legittimità della sua destituzione, dando «ne' Capitoli il diritto, che non hanno, di dimettere ad arbitrio i lor Vicarj». In secondo luogo evidenziava che da primo che era, sarebbe divenuto «il quarto e terzo»²²⁰. A queste obiezioni il de la Myre-Mory, a nome del Capitolo, rispose che avendo il capitolo stesso revocato «tutte le precedenti elezioni, aveva pure il D'Astros bisogno d'essere nuovamente eletto». Allora il D'Astros «per amor di pace» si decise ad accettare l'offerta elezione ma con la clausola «*salvo jus Vicariorum Capitolarium, qui absque causa Canonica expressa revocari a Capitulo non possunt*»²²¹ e con la condizione che il capitolo lo rimettesse al suo posto «posto, per altro, che egli assai presto p.e. dopo di un mese, avrebbe spontaneamente ceduto». Nella lettera del 23 novembre, D'Astros affermava che, venuto a conoscenza del breve di Pio VII contro Maury del 18 dicembre 1810 (quello di cui si era precedentemente impedita la circolazione), erano necessarie le opportune istruzioni, per convalidare gli atti fatti durante la sua amministrazione, proponendo nel contempo di avere «le forme autentiche» del Breve stesso, suggerendone la spedizione non a sé solo, ma ai Vicari Capitolari *in solidum*.

Fontana, a partire dai messaggi di D'Astros, ricavò 10 dubbi. Innanzitutto interrogava i convenuti della commissione sul giudizio da dare della Condotta del Vicario Capitolare nell'occasione in cui il Capitolo concesse i poteri ai due nominati dall'Imperatore. In secondo luogo Fontana interrogava la congregazione sulla possibilità del vicario di accettare nuovamente l'elezione con la clausola indicata, chiedendogli di riassumere l'ufficio di Vicario Capitolare. L'attenzione poi si spostava sul governo di Maury e ci si domandava se, data l'elezione invalida e illegittima di Maury, «gli atti giurisdizionali esercitati dal medesimo» fossero illeciti, oppure no,

²¹⁹ *Mémoire consultatif adressé, en 1814, par M. l'abbé D'Astros au Souverain Pontife, pour lui demander des décisions sur des difficultés soulevées par l'administration du Cardinal Maury*, in Causette, *Vie du Cardinal D'Astros*, cit., pp. LVII-LXVI

²²⁰ *Ivi* p. LXIII.

²²¹ *Ibidem*.

verificato il «consenso de' Vicarj Capitolari, e dall'intenzion loro di convalidarli». Infine il barnabita domandava se il capitolo avesse il diritto di destituire *ad libitum* i suoi Vicarj eletti Canonicamente e se tale destituzione era stata fatta «senza causa». Accanto alle questioni interne all'azione pastorale del Capitolo, la congregazione si interrogava sui sacramenti (in particolare i matrimoni) e se il papa dovesse far «significare nelle forme d'uso ai Vicarj capitolari di Parigi il suo Breve del 18 dicembre del 1810». Le risposte furono caratterizzate da un duplice binario. Da una parte si riaffermarono i principi canonici e le regole ecclesiastiche (soprattutto per quanto riguarda l'attività interna al capitolo). Dall'altra si riconosceva che l'azione papale atta ad annullare le decisioni prese da Maury in ambito sacramentale avrebbe potuto rischiare di turbare profondamente la vita della diocesi, senza contare il possibile scandalo, che avrebbe potuto disorientare i fedeli. A partire da alcune indicazioni di base, la congregazione diede ordine a Fontana di elaborare una risposta «in modo che s'istruisca il Ricorrente, senza che si producano torbidi intempestivi nel Capitolo». La lettera, presentata nella *Vie du cardinal D'Astros*²²², è molto interessante. Si dichiarava degna di plauso l'azione di D'Astros, il quale, sebbene avesse inizialmente accettato la nomina di Fesch prima e poi di Maury, aveva successivamente chiarito la propria posizione

*in quo tuam aliquam culpam agnoverunt, ignoscendam tamen; necdum enim tunc didiceras, ni ipse ingenue fateris, quod postea non didicisti solum, sed praeclaris factis, et doctissimis scriptis luculenter demonstrasti, a Lugdunensis Concilii Patribus illud diserte damnari, ac frustra e Gallicani Cleri monumentis rei defensionem peti, quae non nisi alienis Ecclesiae temporibus, atque ex perniciosissimis Imperii cum Sacerdotio dissidiis pauca exempla suppeditant. [...] Gratulandum autem tibi est etiam atque etiam, et benedicendum Patri luminum, qui praesenti auxilio te illico erexit nutantem, afflictum recreavit: ut opponens te postea murum aeneum pro domo Dei, potentum objurgationes, conjunctorum afflictationes, carceres, mala caetera animo magno sustineres; et si quam, antea, maculam exceperas, summo pietatis, constantiae, et religionis studio in omnium exemplum elucere cumulatissime potueris*²²³.

Fontana passava poi ad analizzare le differenti questioni poste da D'Astros, soffermandosi sulla necessità di mantenere la quiete domestica sulle questioni matrimoniali²²⁴, così come sul problema della nuova elezione affermava che

²²² Réponse du P. Fontana, Secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, aux questions proposées par M. l'abbé D'Astros, dans son mémoire consultatif, in R. P. Causette, *Vie du cardinal D'Astros*, cit., pp. LXVII-LXXI.

²²³ Ivi pp. LXVII-LXVIII.

²²⁴ Ivi p. LXIX: «hoc conscientiarum quies, hoc familiarum incolumitas exposcit, ne scilicet contractae tunc temporis nuptiae unquam possint in disceptationem, quaestionemque vocari».

*neque idcirco actum novissimae electionis assensu tuo te comprobare oportebat, licet eam adjeceris conditionem, qua Vicariorum capitularium jura sarta tecta servanda esse nominatim excepisti*²²⁵.

Nella lettera si sottolineava inoltre, con forza, la necessità di controllare la dottrina e l'insegnamento della medesima, al fine di riaffermare la retta conoscenza della potestà e dell'autorità pontificia²²⁶.

L'esempio qui proposto permette di gettare luce, non tanto sul modo di procedere della congregazione poiché, come si è già scritto, nei primi anni della medesima si era optato per procedere alla pubblicazione delle sole decisioni prese; piuttosto l'esempio è indicativo delle questioni proposte alla congregazione e del tenore delle risposte. Come si può osservare, non è aumentato il potere della Curia d'intervenire negli affari delle Chiese locali. Piuttosto la congregazione svolgeva un ruolo di decantazione delle questioni, procedendo ad un'opera di sintesi ed inserendo i singoli quesiti in un contesto più generale, per dare risposte più omogenee e più pregnanti, atte a produrre un effetto immediato e più marcato che nel passato. Inoltre appare più evidente e netto il ruolo magisteriale del pontefice, a cui sempre più ci si richiama come fonte per il discernimento. Così la congregazione, in cui era presente un folto gruppo di uomini che avevano dimostrato davanti al mondo cattolico la fedeltà al Soglio Pontificio nella contrapposizione a Napoleone, progressivamente guidò la Restaurazione, risolvendo tutta una serie di problematiche particolari e creando un sistema di norme e disposizioni a cui ci si poteva continuamente richiamare secondo il principio che ogni decisione presa dal pontefice, era una «sentenza» ed un «oracolo», da attuare nella realtà locale. Si favoriva così il progressivo accrescersi del peso del papato nella cristianità a livelli che, per tutta l'epoca moderna, non si erano raggiunti: un elemento di novità nel panorama di una Restaurazione che aveva fatto del ritorno all'antico regime uno dei capisaldi dell'azione politica.

La concessione della porpora cardinalizia, le ragioni e le celebrazioni (8 marzo 1816)

Carico degli onori concessi dal pontefice e noto per quanto accadutogli in Francia sotto Napoleone, Francesco Luigi Fontana ricevette la porpora nel concistoro dell'8 marzo 1816, data importante per la storia della Chiesa contemporanea perché in quell'occasione divennero cardinali due futuri papi, Annibale Sermattei Della Genga (Leone XII) e Francesco Saverio Maria Felice

²²⁵ Ivi p. LXX.

²²⁶ *Ibidem*.

Castiglioni (Pio VIII). Inoltre ottenne la porpora anche l'altro grande protagonista della «persecuzione napoleonica» dell'*affaire D'Astros*, Emmanuele de Gregorio²²⁷.

La storiografia, nell'analizzare questo concistoro, cercando le ragioni di concessione della porpora, si è soffermata soprattutto sui principali obiettivi della diplomazia pontificia e sulla dialettica interna alla Curia²²⁸; Dunque attraverso le opere pubblicate, si possono dedurre le seguenti linee guida sulla scelta dei neoporporati nell'età post-napoleonica: 1) La volontà di plasmare la Curia ponendo a capo dei diversi dicasteri uomini di provata fedeltà alla causa romana e al papa ; 2) L'obiettivo di rafforzare il ruolo della Curia, favorendo un processo di accentramento dei poteri e delle competenze ; 3) Le relazioni diplomatiche : la scelta dei porporati fu infatti determinata dalla situazione internazionale e dalla posizione del Papato nel sistema politico che stava prendendo forma nel Congresso di Vienna ; 4) La necessità di “recuperare il tempo perduto” : l'ampio arco temporale che distanziava il concistoro del marzo 1816 da quello precedente (celebrato il 24 agosto 1807) e le conseguenze di questo ritardo, fecero sì che la porpora fosse concessa a illustri prelati che l'attendevano da tempo, come, ad esempio, Della Genga²²⁹. Sebbene questi principi possano valere anche per Fontana, vi sono altre ragioni più specifiche per spiegare il caso della nomina del barnabita. Un primo elemento da considerare per comprendere la concessione della porpora è la stima che Pio VII nutriva nei confronti del barnabita, dimostrata dalla grande quantità di incarichi che assunse nel corso del tempo e da atti di vera e propria vicinanza. La vicenda biografica di Fontana e l'accumulo degli incarichi curiali, sono espressione di questa benevolenza. Un ulteriore aspetto, forse meno evidente, è la connessione che lega Fontana a Giacinto Sigismondo Gerdil, il quale volle inserirlo nella Curia. Fontana divenne, seppur brevemente, il consigliere del cardinale sabauda e fu incaricato di scrivere il suo elogio funebre²³⁰. Questo forte legame si tradusse anche in un'intensa attività culturale: fu Fontana a spronare i padri Scati e Grandi che stavano raccogliendo le opere edite e inedite di Gerdil per stamparne l'*opera omnia*. Fu sempre Fontana a scrivere la presentazione dell'opera medesima²³¹. Così Fontana e Gerdil, come cardinali, divennero per la collettività due figure speculari. Un esempio è quanto afferma il camaldolese Zurla nella sua *Orazione* declamata alle esequie di Fontana, celebrate il 26 marzo 1822 in S. Carlo ai Catinari a

²²⁷ Nell'*Elogio Storico del Cardinal Emmauele De Gregorio* si ricorda che Pio VII creò cardinale il prelado piemontese con «l'antico compagno del suo carcere Francesco Fontana», evidenziando poi in nota che i «meriti di questo celebratissimo porporato furono diffusamente posti in luce dall'egr. monsig. Baraldi».

²²⁸ Su questi aspetti: J. Le Blanc, *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIXe siècle*.cit., pp. 33-39.

²²⁹ M. Ranica, «*Il vero eroe*», cit., edizione online.

²³⁰ F. Fontana, *Elogio funebre del cardinale Giacinto Gerdil*, Venezia 1802

²³¹ *Opere edite e inedite del Card. Giacinto Sigismondo Gerdil*, L. Scati A. M. Grandi (a cura di), 20 voll., Roma, 1806-1821, il primo volume presenta un'introduzione scritta da Fontana.

Roma: «Come Eliseo ereditò il doppio spirito di Elia, così in Fontana quello di Gerdil si trasfuse»²³².

Un ulteriore elemento da considerare è l'apprezzamento di cui era oggetto Fontana in Curia, sia per la sua trasversalità sia per l'abilità politica: fu consultato da Consalvi, ma i suoi servigi erano richiesti anche da altri, come i cardinali Di Pietro e Pacca, che erano di sentimenti meno concilianti e meno dialoganti del Segretario di Stato nelle questioni politiche. In particolare Fontana era stimato perché sapeva coniugare le necessità della trattativa politica e del compromesso con il rispetto della dottrina e delle prerogative papali. Non a caso fu capace di dialogare con il potere temporale nelle situazioni più difficili, come dimostrò da provinciale dei barnabiti dell'Italia settentrionale tra 1797 e 1799: riuscì a mantenere in vita la sua congregazione mentre molte altre furono soppresse dal governo giacobino. Da questo punto di vista è centrale anche il legame con il Regno di Sardegna: casa Savoia mantenne sempre una forte sintonia con i Chierici Regolari di San Paolo, che furono per molto tempo confessori e educatori di corte²³³; non a caso, nel 1815, fu offerto a Fontana l'arcivescovato di Torino dal re Vittorio Emanuele²³⁴. Questa vicenda ha i contorni abbastanza sfocati, molto probabilmente proprio perché le trattative che si stavano instaurando per la nomina vennero a decadere per l'opposizione di Fontana, che declinò l'offerta e fece convergere l'attenzione verso un altro barnabita, Lambruschini, peraltro suddito dei Savoia originario di Genova.

Le maggiori informazioni si ricavano da una lettera riportata nel volume dedicato ad analizzare il primo ministero Vallesa, cioè il primo governo sabauda dopo la Restaurazione. In una missiva del 12 marzo 1815, il Collegno, plenipotenziario sabauda, inviava al primo ministro Vallesa un'epistola di De Gregorio, dalla quale si poteva dedurre che tutto oramai era pronto. Dalla lettera quindi si ricava che prima della richiesta ufficiale da parte del re di Sardegna, era stato sondato il terreno, tramite l'antico compagno di prigionia del barnabita, per comprendere se questi fosse stato disponibile ad accettare la nomina. Le cose però non procedettero come i piemontesi si erano aspettati, soprattutto a causa della ritrosia di Fontana, il cui rifiuto era già stato reso evidente in un'altra missiva di De Gregorio del 13 febbraio 1815. La lettera è estremamente interessante perché mostra come effettivamente venne presentata la richiesta al barnabita, quale fosse stata la sua reazione e quali motivi addusse per spiegare la propria decisione.

²³² Un altro riferimento, seppur estemporaneo, corrisponde alla visita fatta da Pio VII alla villa barnabita di Monteverde il 13 ottobre 1806, per passare un giorno in villeggiatura. Scrive Fontana: «Lunedì Monteverde riceverà per la seconda volta il singolare onore di una visita pontificia. L'ebbe già dalla santa memoria di Pio VI a' tempi dell'Emo Gerdil» (ASBM, MS 205, Fontana a Mantegazza, Monteverde, 11 ottobre 1806).

²³³ P. Stella, *Gerdil, Giacinto Sigismondo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma, 2000, pp. 391-397. Qui si evidenziano i legami tra la corte sabauda e la pedagogia barnabita, soprattutto tra Sei e Settecento.

²³⁴ A. Segre, *Il primo anno del ministero Vallesa*, in *Biblioteca di storia italiana recente*, vol. X (1928), pp. 222-226.

(il ndA) degnissimo P. Fontana, ch'è un complesso di doti scevra di partiti scolastici e di fanatismo, la scienza quasi universale in tutti gli studi che costituiscono il vero dotto, e più una pietà somma senza affettazione, una quadratura di mente, una prudenza ed una abilità di trattare affari, che veramente lo credo capace di ben governare non solo qualunque diocesi, ma la Chiesa universale²³⁵.

Dunque Fontana era molto apprezzato in ambiente sabauda perché era il simbolo di un'esperienza di prigionia e di oppressione ingiusta subita per volontà dell'illegittimo potere napoleonico. A questo poi si aggiungeva la sua profonda erudizione e cultura con le quali avrebbe dato sicuramente lustro alla sede episcopale. L'aspetto che sottolinea soprattutto De Gregori, è la moderazione che caratterizzava il barnabita, sempre pronto a dialogare con il potere politico e ad ascoltare le esigenze di quest'ultimo, senza, nondimeno, transigere nelle questioni dottrinali e nei diritti della Santa Sede. Un'affermazione molto interessante da parte di De Gregorio è quella relativa alla possibile capacità di ben governare la Chiesa universale. Questo concetto viene ben ribadito nel prosieguo della lettera, dove afferma:

in questa persuasione mi sia permesso dirle in confidenza ciò che mi passa per il capo. Il card.^e Gerdil, umanamente parlando, non fu Papa, perché la casa d'Austria gli diede l'esclusiva per considerarlo addetto come suddito alla casa di Savoia. Non sarebbe meglio che restasse occulta tra di Noi la clemenza di S. M. per il successore di Gerdil...?²³⁶

Dunque per De Gregorio Fontana era un possibile candidato al soglio pontificio, legato alla corte sabauda in quanto successore di Gerdil secondo una continuità che non è solo culturale, ma anche politica²³⁷.

²³⁵ Ivi pp. 222-224. La lettera fu scritta da De Gregorio a Collegno, il 13 febbraio 1815.

²³⁶ *Ibidem*. Si deve evidenziare che De Gregorio, nella medesima lettera a Collegno, aveva affermato che il papa aveva promesso la porpora, non solo a lui, ma anche a Fontana, secondo il progetto di darla ad entrambi alla prima occasione. Questa certezza si rafforzò nel corso del 1815 ed infatti varie lettere di Fontana, dirette a Mantegazza, evidenziano questi aspetti: «Malgrado il riservo che si usa con me, è con certo ribrezzo, che provo io a sentirne parlare, pure ho così piene e stanche le orecchie del grido universale della Corte, e di tutta Roma, che non possa più a lungo ritardare a venirmi l'avviso formale di quella novità, che tutti, fuorché io stesso, dicono già di troppo ritardata» (ASBM, MS 208, Fontana a Mantegazza, Roma, 10 luglio 1815). Questo fu riaffermato da Fontana il 1° di agosto, sempre in una lettera diretta a Mantegazza: «la nuova della vicinissima promozione [...] è certissima» (ASBM, MS 208, Fontana a Mantegazza, Roma, 1° agosto, 1815).

²³⁷ Il riferimento al «partito scolastico» è estremamente interessante, perché oltre a un possibile valore in sé viene associato ad un altro termine: «fanatico». Bisogna allora tentare di comprendere cosa intenda De Gregorio. Non credo che si debba leggere in questa affermazione un richiamo ad uno specifico dibattito teologico o erudito (sarebbe fuori contesto nella lettera). Si deve interpretare tale affermazione per mezzo del quadro politico. Fontana, in continuità con l'azione pastorale e politica incarnata da Pio VII e da Consalvi è l'incarnazione di una forte «identità romana» e *intransigente*, che però non giunge a recidere il dialogo fecondo e obbligato con le potenze cattoliche e con le differenti compagini statuali. In questo senso la sua *intransigenza* è diverso da quello che sarà successivamente incarnato da

Fontana, però, rifiutò quest'incarico²³⁸. Le ragioni furono sempre presentate nella lettera di De Gregorio: l'età, gli acciacchi e le fatiche. Soprattutto sono due le questioni che maggiormente lo spinsero a rifiutare la richiesta torinese. La prima riguarda la necessità di Fontana di mantenere la guida della congregazione nel momento in cui questa era in fase di ricostituzione dopo le soppressioni napoleoniche: se Fontana fosse diventato arcivescovo di Torino avrebbe dovuto abbandonare la carica di generale, smettendo di occuparsi della propria congregazione. In secondo luogo si ha il problema degli impegni curiali assunti nel tempo e della volontà di Pio VII di non privarsi di un così stretto collaboratore. Infine vi è un problema di doppia fedeltà:

legato com'è in oggi al servizio della S. Sede in una per quanto improba fatica che lo opprime è però questa della sua sfera, perché fatica di tavolino, alla quale è abituato dalla prima giovinezza, che, per questo si riconosca inutile, è però persuaso di non dover mancare a quella fiducia che in lui ha riposto il Papa e che non può abbandonare li tanti affari imbastiti, quali non si potrebbero da altri assumere senza ritardarsi, finché potesse questi mettersi a giorno di tutti li lavori già fatti e preparati²³⁹.

Si apre qui il tema della doppia fedeltà dei cardinali, uomini che da una parte dovevano essere il tramite delle decisioni papali tra la Curia e le singole realtà locali e, nello stesso tempo, uomini che dovevano sempre mantenere vivo il rapporto con i monarchi, che sempre si aspettavano di essere da loro serviti fedelmente. Fontana, molto probabilmente, dopo la tempesta napoleonica e le continue ingerenze del temporale nello spirituale, aveva deciso di sottrarsi completamente al controllo dei monarchi per dedicarsi totalmente al servizio del pontefice, senza però assumere una posizione oltranzista di contrapposizione netta²⁴⁰.

Leone XII e Gregorio XVI, cfr. G. Battelli, *Società, Stato e Chiesa in Italia dal tardo Settecento a oggi*, Roma, 2013, pp. 29-33.

²³⁸ ASBM, MS 208, Fontana a Mantegazza, Genova, Roma, 11 giugno 1815: «Mi ha sorpreso intendere, che sia giunta costì notizia, la quale io avrei voluta segretissima, della lunga e terribil battaglia, che ho dovuto sostenere per sottrarmi ad un incarico, che mi si voleva porre sulle spalle assolutamente superiore alle mie forze».

²³⁹ A. Segre, *Il primo anno del ministero Vallesa*, cit., pp. 222.

²⁴⁰ La questione della “doppia fedeltà” degli ecclesiastici -e dei cardinali- è un tema che ha destato un grande interesse storiografico per le implicazioni che essa ha nella questione dell'interpretazione dell'età moderna come età della progressiva affermazione dello stato e della secolarizzazione (su tali questioni e sui dibattiti associati: P. Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, 2012). In verità la storiografia sembra stare progressivamente cambiando questa prospettiva, soprattutto perché a partire dal XVII secolo e più ancora nel XVIII, i continui conflitti giurisdizionali investivano direttamente non soltanto le istituzioni –soprattutto sulla giurisdizione ecclesiastica e sulla politica estera: J. Lynch: *Philip II and the Papacy*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, 11 (1961), pp. 23-42–, ma anche gli uomini che le incarnavano, per una separazione tra temporale e spirituale non così netta. Vi erano così continue interferenze, di uomini chiamati a prestare la propria fedeltà e il proprio operato sia alla potestà secolare sia a quella spirituale -cfr. *Les clerics et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, cit.-. Questo tema potrebbe essere inoltre una chiave di lettura dell'intera vicenda delle relazioni tra Napoleone e Pio VII, nel momento del confronto tra il modello costantiniano dell'Imperatore francese e la riaffermazione della Santa Sede di poter agire come entità politica autonoma nelle questioni temporali (cfr. B. Plongeron, *Quelles fidélités religieuses dans les structures politiques des Italies à l'époque de Napoléon?*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso*, cit., pp. 65-

Sfumata la possibilità di nominare Fontana, il Collegno chiese a De Gregorio e allo stesso Fontana un consiglio sulla possibile nomina. I due indicarono (lettera del 2 marzo 1815) il Lambruschini, barnabita discepolo di Fontana. La questione fu discussa presso il pontefice. Fu sempre De Gregorio a confidare a Collegno come andò il colloquio con Pio VII. Questi, escludendo a priori il nome di Fontana, si indirizzò subito con favore a Lambruschini, che però il re non voleva per la sede di Torino, non tanto per la sua provenienza geografica, quanto piuttosto per la sua non appartenenza al ceto nobiliare²⁴¹. Così, alla fine, Lambruschini fu dirottato al vescovado di Genova.

Questo episodio, oltre ad essere rilevante nella biografia di Fontana è interessante perché dimostra come effettivamente nel momento della prima Restaurazione, la dimensione politica e quella religiosa, costituissero un ganglio unitario in forte continuità con il Settecento e con l'età moderna, nelle quali l'età napoleonica è un periodo non soltanto da archiviare, ma soprattutto da dimenticare, un tempo in cui la propaganda svolse un ruolo di primo piano per rinsaldare la compagine statale e il potere delle monarchie.

Sebbene gli elementi sopra indicati concorrano tutti a spiegare la nomina a cardinale di Fontana, essi trovano poco spazio nelle biografie, che invece prediligono associare la sua creazione cardinalizia alla vicenda dell'arresto e dell'imprigionamento voluto da Napoleone. Questa interpretazione è ancora più evidente se si allarga l'indagine e si analizzano le fonti che trattano della nomina cardinalizia tra 1816 e 1822, cioè l'insieme degli elogi scritti per festeggiarne l'elezione o per commemorarne la morte. In tutti questi documenti si riscontra una profondissima continuità dal punto di vista linguistico, simbolico e contenutistico nel presentare il cardinalato come un «premio» per la «persecuzione» subita per volontà di Napoleone.

Sebbene le lettere di De Gregorio facessero presagire una rapida nomina cardinalizia, le prime mosse concrete su tale questione si ebbero alla fine del dicembre 1815. Il 1° gennaio Fontana scrisse a Mantegazza informandolo che il concistoro per la consegna della porpora era previsto per il 5 febbraio²⁴², successivamente spostato, prima al 4 marzo ed infine all'8 dello stesso mese²⁴³. Gli

110). In generale sul tema della doppia fedeltà rinvio anche allo scritto J. Martínez Millán M. Rivero Rodríguez, G. Alonso de la Higuera, K. Trápaga Monchet, J. Revilla Canora, *La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*, in *Libros de la Corte.es*, numero monografico 1 (2014), edizione online.

²⁴¹ A. Segre, *Il primo anno del ministero Vallesa*, cit., p. 226. Si tratta però di una risposta non pienamente accettabile. Anche Fontana non era un nobile, eppure era stato scelto. Molto probabilmente la ragione dello scarto di Lambruschini per la sede torinese risiedeva nel fatto che egli non godeva ancora di grande prestigio. Da questo punto di vista la scelta del generale dei barnabiti rappresentava una scelta simbolica di primissimo livello: Fontana non soltanto era il generale di una congregazione connessa con Francesco di Sales (il santo savoiardo per eccellenza, quindi con una volontà di tentare una risacralizzazione della monarchia sabauda stessa), ma era il perseguitato dal potere napoleonico che doveva andare a sostituire (anche per giustapposizione simbolica) il vescovo Giacinto della Torre, fortemente filo napoleonico: G. Pejrone, *della Torre, Giacinto Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, Roma, 1989, pp. 552-555- e S. Bonechi, *L'Impossibile restaurazione: i vescovi filo napoleonici nell'Italia francese tra "servilismo" e primato di Pietro (1801-1814)*, in *Cristianesimo nella Storia*, 21 (2000), pp. 343-381.

²⁴² ASBM, MS 208, Fontana a Mantegazza, Roma, 1° gennaio 1816.

²⁴³ ASBM, MS 208, Fontana a Mantegazza, Roma, 2 febbraio 1816.

fu concesso il titolo, estremamente onorifico, di Santa Maria Sopra Minerva, a dimostrazione dell'ulteriore benevolenza e del credito che godeva presso il Pontefice²⁴⁴.

Il diffondersi della notizia della concessione della porpora comportò lo svilupparsi di grandissimi festeggiamenti. Ad esempio Giovanni Fontana, sacerdote in Casalmaggiore, il 3 luglio 1816 descrive al fratello neocardinale le tre giornate di festa che si erano celebrate nella loro città natale per la concessione della porpora:

i signori rappresentanti della patria hanno già eseguite le feste ideate per la vostra applauditissima promozione nei giorni 28, 29 e 30 dello scorso giugno. La Chiesa di S. Stefano era magnificamente ornata con damaschi, galloni d'oro, tocche e molte cascate di veli a diversi colori. Nella prima sera si recitò un'elegia dell'abate Giovanni Romani, e subito dopo una sinfonia di scelti strumentisti, venne eseguita una cantata composta dal Sig. Luigi Belò, reggente del Liceo di Cremona, intitolata Il vero Eroe, commessa appostamente da questo Monsignor Abate Arciprete D. Pietro Mola, e a sue spese fatta tradurre in musica, ed indi stampata, il cui lavoro è forse stato il motivo del ritardo delle patrie dimostrazioni. La Chiesa era illuminata a giorno con 12 lampadari di Cristallo, e con un numero sufficiente di torce. A mano destra era innalzato un baldacchino col vostro ritratto. I Signori Giovanni Morizio, Giuseppe Storti e Giovanni Tabaldi nostri concittadini e dilettanti di Musica coprivano, in mezzo, ad un coro di Arcadi cantanti, i tre personaggi, cioè il Genio della Scienza, Aratea, ossia Dea della Virtù ed il Patrio Genio. [...]. Nel giorno seguente di S. Pietro, Monsignor Abate cantò la Messa Pontificale con suo baldacchino dalla parte dell'Epistola, giacché il vostro era a cornu evangelii. La Musica fu scelta anche per l'invito di otto soggetti forestieri. Monsignore vi recitò una bellissima omelia sui pregi di S. Pietro. Sul finir della quale rivolto al vostro ritratto vi descrive come presente in ispirito non per ricevere le nostre lodi, ma per pregare con noi a chiedere sopra voi stesso i lumi necessari per adempier bene i pesi della vostra eminente dignità il cui pensiero oltre l'eleganza del suo stile fu universalmente applaudito. Nel dopo pranzo vi furono i Vesperi in Musica cantati pontificalmente, e dopo la benedizione del Venerabile. Alla sera una spontanea, generale, brillante illuminazione, in cui molte delle primarie famiglie la fecero con numerose torce di cera. Nello stesso giorno (lo che deve particolarmente notarsi), la Municipalità fece dispensare una libbra per testa di farina dolce ad ogni famiglia indigente. Nella mattina seguente verso il mezzodi fu cantato solennemente il Te Deum dopo la Messa solenne Conventuale. Alla sera una macchina architettata di fuochi artificiali. La maggior parte di buona invenzione rappresentante un Tempio in cui la Dea della Virtù coronava il merito. La nostra piazza, che non è delle piccole, era piena zeppa di gente. Oltre un numero grande di

²⁴⁴ Si potrebbe anche rilevare la volontà pontificia di promuovere ulteriormente la conoscenza di Fontana e della sua esperienza (non posso dire se in vista di un possibile conclave, oppure semplicemente per i fini propagandistici precedentemente evidenziati).

persone alle finestre ; tutto fu eseguito con grande espansione di cuore, e senza il minimo conveniente. Il detto giorno poi fu dispensato un pane ad ogni povero a spese per quel che sento dalla Sig.a Marchesa Tarassoni. [...]. Ma Mons. Abate non ha ancora finito di esultare. Nelle sue dimostrazioni ne fa un fasto tuttora, avendo ideato di far cantare in Musica un altro Te Deum ed un sermone allusivo alle vostre passate vicende Domenica giorno 7 del presente, nella Chiesa di S. Chiara dalle stesse persone di questo pio Istituto, ammaestrate anche nella Musica, e facendo addobbare elegantemente la detta Chiesa²⁴⁵.

Questo ampio brano dimostra concretamente come in una città si potesse festeggiare una nomina cardinalizia. Bisogna però soffermarsi soprattutto sulla cantata intitolata *Il vero Eroe*, commissionata da Monsignor Pietro Mola, arciprete di Casalmaggiore e futuro vescovo di Bergamo. Si tratta di una composizione encomiastica dai forti motivi classicisti: Fontana è celebrato dal Genio delle Scienze e delle Belle Arti, da Aratea dea della virtù e dal Genio Patrio il cui canto è rinforzato da un Coro di Arcadi. È particolarmente interessante la seconda parte della Cantata, che si apre con una domanda del Genio Patrio sulle ragioni degli onori concessi a Fontana. Gli rispondono il Genio delle Scienze e Aratea sottolineando con forza come Fontana, «il vero eroe», avesse ottenuto la porpora perché Pio VII, rivedendo nel barnabita la sua esperienza, volle premiarlo per aver sopportato la difficile persecuzione e aver mantenuto fede ai suoi obblighi nei suoi confronti e in quelli della Chiesa²⁴⁶.

Si può osservare come la «leggenda aurea» di Fontana, cioè la narrazione che si era progressivamente elaborata negli ambienti barnabiticci, si fosse diffusa anche all'esterno: la continuità tematica, terminologica e simbolica che si riscontra tra le lettere e la cantata è infatti molto netta.

Un altro esempio, cronologicamente precedente, è quanto avvenne nel Collegio Imperiale di Milano, struttura barnabitica che, il 18 marzo indisse un'*accademia poetica* da tenersi il 16 maggio. Da questo evento nacque e fu pubblicato un volume dove ognuno dei principali avvenimenti della vita del barnabita era celebrato con un componimento poetico (ode, canzone, sonetto) in italiano o in latino. L'aspetto più interessante è che nei differenti scritti, si riscontrano i medesimi artifici retorici, confermando e implementando ulteriormente la già ricordata visione propagandistica. Tale visione riorientava l'intera esistenza di Fontana per mezzo della similarità tra il suo comportamento

²⁴⁵ ASBR, Arm 7.4/10, Giovanni Fontana a Francesco Luigi Fontana, Casalmaggiore, 3 luglio 1816. La cantata *Il vero Eroe* fu stampata: L. Belò, «*Il vero eroe*». *Cantata per l'esaltamento alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana*, Casalmaggiore, 1816.

²⁴⁶ L. Belò, «*Il vero eroe*», cit., pp. 20-21: «Di virtù radici/ vi piantai sì profonde/che in Sua costanza immoto/ stette qual rupe al flagellar dell'onde/ [...] che parve inespugnata/ gli palpitasse in sen l'alma di Pio». Questa incorporazione delle vicende di Fontana in quelle di Pio VII è ripresa anche in altre composizioni manoscritte dedicate a Fontana, come ad esempio in quella di de Mortara intitolata *La palingenesi ossia il giorno 8 marzo 1816*.

e quello di Pio VII. Così ad esempio, nella canzone intitolata *Francesco Fontana che all'ombra del santuario nella congregazione dei chierici Regg. Di San Paolo cresce nella virtù e nel sapere*, l'autore, un convittore (il conte Bartolomeo Secco-Suardo) afferma:

FONTANA è quei, che al rezzo
Di Religion fin da l' etade acerba
Ha il suo bel core avvezzo
A la virtù, che in sen geloso ei serba;
Che su le dotte carte
Coglie dei saggi le bellezze sparte.
Per lui vedrà risorto
Grecia il suo fasto de l'Italia in seno;
Ei nel bramato porto
Fra il turbine muggiante, ed il baleno
Trarrà sua fragil nave
Emule al gran Nocchier (*Pio VII ndA*), che nulla pave²⁴⁷.

In un'altra composizione che ricorda il viaggio di Fontana compiuto insieme al papa nel 1804 per l'incoronazione di Napoleone, il convittore don Luigi Fontana scriveva:

vanne al cimento intrepido,
Sfida il crudel tiranno,
A schiere a schiere gli Angeli
Teco a pugnar verranno.
Così ambedue sostennero
Reciproca la spene,
Ed esultar si videro
Tra le più dure pene²⁴⁸.

Come si può osservare, le piccole parti dei componimenti precedentemente citati, dimostrano come i diversi avvenimenti dell'esistenza di Fontana, recano l'impronta e sono rilette alla luce della sua esperienza francese, associata a quella del Pontefice. Questa esperienza viene

²⁴⁷ B. Secco-Suardo, *Francesco Fontana che all'ombra del santuario nella congregazione dei chierici Regg. Di San Paolo cresce nella virtù e nel sapere*, in *Accademia poetica che si terrà il giorno 16 maggio 1816 nel Collegio Imperiale di Milano in Porta Nuova per festeggiare la promozione alla sacra porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana*, Milano, 1816, pp. 1-4, cit., pp. 3-4.

²⁴⁸ L. Fontana, *Il R.^{mo} P. Fontana compagno del santo Padre ne' viaggi in Francia*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 15-17, p. 16.

presentata in tre composizioni, intitolate rispettivamente, *Il Rev. ^{mo} P. D. Francesco Fontana per la causa della Santa Sede nelle prigioni di Vincennes*, *La forza della Religione al R.^{mo} P. D. Francesco Fontana intrepido difensore della fede* e *Ingresso trionfale del Santo Padre in Roma ed aprimento del concistoro nel quale s'annunzia la promozione al cardinalato del reverendissimo P. D. Francesco Fontana*²⁴⁹. Le composizioni citate possono essere rilette come un vero e proprio trittico ideologico che collega la singola esperienza di Fontana a quella del pontefice, per poi generalizzarsi in un'affermazione del paradigma ideologico della restaurazione: la collaborazione tra trono e altare per la rifondazione cristiana della società. Inoltre si deve sottolineare che si può scorgere nei componimenti poetici un'interessante sintesi tra gli elementi neoclassici (la struttura delle composizioni, la lingua utilizzata, gli elementi mitologici inseriti) ed un gusto più squisitamente romantico, presente nei simboli, nelle immagini e nelle metafore utilizzate. Fin dai titoli dei componimenti è inoltre evidente il richiamo al periodo napoleonico, come un periodo di prova, di persecuzione e martirio per la Chiesa e per i suoi componenti. Sottolineo soltanto che ritornano in essi i motivi della prigione-inferno, della Francia, come terra «Abborrita»²⁵⁰ –nella quale si aggirano ombre, fantasmi ed altri esseri legati al mondo della morte–, luogo di nebbie, brume e sangue, grotte, tombe e sepolcreti –di cui Napoleone è il tiranno–, dove si staglia la figura luminosa di Fontana, che virtuosamente resiste alla forte burrasca che investe la chiesa-«navicella», come del resto fa il pontefice Pio VII. Un elemento interessante è il ribaltamento dell'immaginario simbolico della propaganda napoleonica. Se Napoleone veniva rappresentato come Ciro il Grande, Costantino, o come Carlo Magno²⁵¹, ecco all'opposto che nella composizione *La forza della religione*, Fontana è presentato come il giovane e piccolo Davide che si confronta con il gigante Golia, tronfio della sua grandezza e forza, vincendolo e sancendo così la forza della religione e la necessità da parte dello Stato di trovare un accordo con essa per il suo rafforzamento. Chiosa l'autore

Quanto può Religion! tua prima scorta

Essa fu sempre: vergognoso obbligo

Il benefico Iddio.

In te giammai non vide. Or ti conforta,

²⁴⁹ B. Secco-Suardo, *Il Rev. ^{mo} P. D. Francesco Fontana per la causa della Santa Sede nelle prigioni di Vincennes*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 23-26, G.-L. Durazzo, *La forza della Religione al R.^{mo} P. D. Francesco Fontana intrepido difensore della fede*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 27-28 e L. Meroni, *Ingresso trionfale del Santo Padre in Roma ed aprimento del concistoro nel quale s'annunzia la promozione al cardinalato del reverendissimo P. D. Francesco Fontana*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 29-33.

²⁵⁰ B. Secco-Suardo, *Il Rev. ^{mo} P. D. Francesco Fontana*, in *Accademia poetica*, cit., p. 23 (a proposito dell'esperienza della prigione di Vincennes).

²⁵¹ L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, cit., pp. 23 e 155. Inoltre L. Mascilli Migliorini, *Napoleone*, Salerno-Roma, 2001, pp. 186-194 e pp.322-323.

Che de le tue vittorie a lo splendere
 Da Pio s' aggiugne altro immortale onore.
 De l' umano poter fu prima base
 Di Cristo il culto, e de' Regnanti i germi
 Fur sempre invitti e fermi,
 Finché Cristo fra lor saldo rimase :
 E quando ai Re, tu ben lo sai, dispiacque
 Ogni forza regal distrutta giacque.
 Perché sovra malvagi fondamenti
 Cerchi, o mortal, di fabbricare imperi?
 Regni crear alteri
 Non puoi, se Religion tu non fomenti.
 T'affanna pur; de l'opra al mezzo appena
 In te cadrà del folle ardir la pena.
 FONTANA , che potrà quest'uom perverso
 Contro noi se a le pugno Iddio ci guida?
 L'empia Babel confida
 Lottar col cielo e in un balen disperso
 Ecco l'insulto . . . Ancor la nostra etade
 Vide, eh'empio poter ben presto cade²⁵².

Nell'ultima composizione poetica in versi sciolti si può osservare che il ritorno di Pio VII in Roma viene presentato come una sorta di ritorno salvifico con forti connotati soteriologici, avvenendo al triplice grido «santo, santo santo»²⁵³, cui si associa l'indizione di un concistoro e la nomina di Fontana, spiegata in prima persona dallo stesso pontefice:

E tu che sempre a me fedel, di Pietro
 Meco i dritti a serbar fermo pugnasti
 A l' onor ti prepara, onde il tuo merto
 Fama ovunque divulgghi. In cosi dire
 Tacque il Sommo Pastor. Devotamente
 Chino al piede di lui stassi FONTANA,
 E attende umile il porporato ammanto²⁵⁴.

²⁵² G.-L. Durazzo, *La forza della Religione*, in *Accademia poetica*, cit., p. 28.

²⁵³ L. Meroni, *Ingresso trionfale*, in *Accademia poetica*, cit., p. 32.

²⁵⁴ Ivi p. 33.

Come si evince dai pochi esempi fatti ritornano tutti gli elementi precedentemente indicati per caratterizzare, celebrare e spiegare la nomina cardinalizia di Fontana in chiave filopapale e propagandistica.

Un altro esempio in tal senso è offerto dalla composizione di Cesare Venturini intitolata *Per la faustissima Promozione alla Sacra Porpora*, conservata manoscritta nell'Archivio barnabite di Roma. L'autore descrive un'Italia invasa dal «barbaro franco», che con l'appoggio delle «spaventose schiere» dell'«Averno» cerca di distruggere la «nave di Pietro». La Chiesa riesce però a sopravvivere grazie alla resistenza di uomini come Pio VII e Fontana che giunge a Roma «cinto di Purpurea Vest» dopo aver abbandonato «le terre immonde/cinte di sangue, solitarie e meste»²⁵⁵. In questa composizione oltre dell'«Eroicità» di Fontana ritorna il motivo della dimensione infernale della «città dolente» e si arriva a rappresentare la sua vicenda inserita all'interno di un più vasto scontro (quasi cosmico) tra le forze del male e del bene²⁵⁶. Sicuramente si tratta di un artificio retorico, però si deve evidenziare che la serie di immagini, simboli e metafore, che caratterizzano questa dimensione agonica e di scontro tra il Papato e Napoleone, sono molto efficaci nel dipingere l'Imperatore francese (e quindi ciò che fu da lui progettato, ideato e costruito) come il male assoluto, infernale, da combattere e cancellare.

La morte di Fontana e gli elogi postumi (1822)

Si giunge così all'ultima tipologia di fonti da considerare: gli elogi elaborati alla morte del cardinale barnabite, avvenuta il 19 marzo 1822. *Nell'Elogio Funebre per l'eminentissimo cardinale Francesco Fontana* di Ermenegildo Boeri, si afferma –a proposito del barnabite e di Pio VII– che «erano già da gran tempo strette insieme queste due anime grandi; e quel sentimento, che seppe ispirare il cielo nel cuor del Fontana per amore della Chiesa, e del suo Gerarca, quel sentimento medesimo fu quello che li meritò vedersi tratto dalla vicinanza del Trono di Roma, alla partecipazione della Cattività di Parigi»²⁵⁷. Un altro encomio, la già citata *Orazione* scritta dal camaldolese Zurla, lo definisce «Confessor della Fede» e «Difensor della Chiesa»²⁵⁸. Zurla sottolinea che l'esercizio delle virtù fu così eroicamente compiuto da Fontana che «non tardarono molti a venerarlo, [come] [...] Santo», rivedendo in lui gli esempi «de' Silverj, degli Atanagj e de'

²⁵⁵ ASBR GG 491 Arm. 12 cart. 7a: Venturini, *Per la faustissima Promozione alla Sacra Porpora per il Reverendissimo Padre don Francesco Fontana Proposito Generale dei Chierici Regolari di San Paolo*.

²⁵⁶ Si può riscontrare questa continuità nelle opere: *Per l'applauditissima promozione alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana*, Casalmaggiore, 1816, e S. Crema, *Un concittadino divoto*, Casalmaggiore, 1816.

²⁵⁷ E. Boeri, *Elogio funebre per l'Eminentissimo cardinale Francesco Fontana*, Piacenza, 1822, p. 20.

²⁵⁸ P. Zurla, *Nelle solenni esequie*, cit., p. 16.

Grisostomi!». Questo mosse Pio VII a «promoverlo all'augusta Dignità di Cardinale»²⁵⁹. Interessante è anche l'*Orazione* scritta dal barnabita Cesare Rovida (professore dell'Istituto Regio di Milano e membro dell'Accademia palatina) letta durante le esequie celebrate nella Chiesa parrocchiale di S. Alessandro, a Milano. Egli scrive che «Fontana [...] combatté la potenza delle tenebre con quelle armi istesse, colle quali i martiri vinsero la rabbia de' tiranni, e l'umile canna del Pescator di Tiberiade allo scettro prevalse de' regnanti del Campidoglio»²⁶⁰.

Si può affermare che alla morte di Fontana si è ormai creata una solida visione aurea, eroica della sua figura e della sua vita. Se negli elogi letti per la nomina cardinalizia si arriva a presentare la vicenda del Fontana inserita nel più grande contesto della lotta metafisica tra «la navicella di Pietro» e l'Inferno, in queste orazioni funebri si presenta l'esperienza francese di Fontana come un vero e proprio martirio e la narrazione è elaborata sull'immaginario popolare del santo-martire della Chiesa delle origini. Questo rimando è innanzitutto la prova di un movimento ampio e profondo della storia religiosa e culturale della Penisola nei primissimi anni della Restaurazione, quando uno degli aspetti fondamentali dell'esperienza dell'arresto e della deportazione dei religiosi, durante l'età napoleonica, fu la riscoperta del martirio cristiano dell'età pagana e la sua riattualizzazione²⁶¹. Inoltre questa tendenza era espressione della progressiva crescita del prestigio nell'immaginario comune di questi religiosi e sacerdoti resistenti, presentati come «i soli uomini forti d'Italia», gli unici capaci di resistere alle pressioni e al predominio francese²⁶². Questo prestigio fu grandemente utilizzato per dare linfa ai due principali concetti che guidarono l'azione della chiesa dell'età postnapoleonica, quelli della compattezza e dell'unità²⁶³. Compattezza e unità puntavano a serrare i ranghi della Cattolicità intorno alla persona e all'autorità risacralizzata del Pontefice, unendo tutte le forze cattoliche in un progetto dinamico di riconquista cristiana della società, che trovava la sua espressione in moderne devozioni di cui veniva accentuato il carattere penitenziale e missionario (sacro Cuore²⁶⁴), e nel culto dei santi antichi, diretta conseguenza del diffuso classicismo e

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ C. Rovida, *Orazione Funebre per l'eminentissimo Cardinale Francesco Luigi Fontana*, Milano, 1822, p. 18.

²⁶¹ Su questi temi: M. Broers, *Politics and religion*, cit., pp. 133-139 e L. Fiorani D. Rocciolo, *Chiesa romana e rivoluzione francese*, Rome, 2004, pp. 393-430. Questo tema è poi affrontato nel caso specifico di un francescano (de Bonis) in E. Irace, *Assisi, 1818*, cit., p. 169.

²⁶² Su tale questione C. Balbo, *Autobiografia scritta nell'aprile 1844*, in E. Ricotti, *Della vita e degli scritti del conte Cesare Balbo. Rimembranze con documenti inediti*, Firenze, 1856, p. 340: «Incominciai a sospettare che questi [i refrattari] così disprezzati, fossero pure i più forti, o i soli uomini forti d'Italia». Questa citazione compare in E. Irace, *Assisi, 1818*, cit., p. 169 (nota 70). Anche in questo caso si trattava di un ribaltamento della cultura illuminista, che aveva fatto della Penisola una «terra di monaci», dando un giudizio negativo agli ordini religiosi.

²⁶³ Su questi temi: S. La Salvia, *L'Invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, S. Boesch Gajano L. Sebastiani (a cura di), L'Aquila-Roma, 1984, pp. 873-956, G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Genova, 1985, pp. 21-90, D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993, p. 48, M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Roma-Bari, 1996 e P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione*, Bologna, 2012.

²⁶⁴ Cfr. *infra* pp. 75-90.

dell'erudizione settecentesca che ancora permeava la cultura ecclesiastica del tempo, che divenivano però soprattutto modelli di una perfezione cristiana attiva nella conquista (nell'Ottocento riconquista) della realtà in cui vivevano²⁶⁵.

Questa erudizione classicista ed ecclesiastica, oltre a ricollegarsi con il gusto del tempo, era anche una vera e propria forma di contrapposizione a quanto era accaduto in epoca rivoluzionario-napoleonica, quando il nuovo sistema politico italico, nato dalla forza delle armi, dovette immettere nello spazio sociale, simboli, metafore, idee e valori, “nuovi”, che portarono però, soprattutto in area romana, ad un *transfert* della sacralità dalla religione alla sfera politica, attraverso una ripresa dell'antichità e della morale antica (severità dei costumi, frugalità, valore, religione civile) contro le corruzioni apportate dal regime pontificio (connotando così, ancora una volta l'età medievale, come età “papale” di decadenza)²⁶⁶. Questo *transfert* si connoterà nelle due fasi (quella giacobina e quella napoleonica) in due modalità differenti. Se nella prima fase si trattò di un passaggio estremamente problematico ed alla fine inconcludente, perché, come dimostra David Armando, i nuovi governanti della repubblica romana non poterono fare altro che attingere molto limitatamente al patrimonio antico, preferendo riprendere i simboli, le metafore, i gesti del cattolicesimo, tentando, al contempo, di rivestirli di un nuovo significato²⁶⁷, al contrario nella fase napoleonica, si trattò semplicemente di fare diventare ufficialmente il cattolicesimo uno strumento asservito alla politica imperiale²⁶⁸.

Lo strumento utilizzato fu allora la propaganda e come afferma Madame de Staël, effettivamente il sistema di potere napoleonico fu una «tyrannie bavarde», una «tirannia chiacchierona», che decideva chi e quando potesse parlare e intorno a quali tematiche²⁶⁹. Naturalmente questo non soltanto portò, per contrapposizione, allo sviluppo di una rete informale di circolazione delle informazioni e di propaganda antinapoleonica, ma fornì un modello per gli

²⁶⁵ P. Boutry, *Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*, 91 (1979), pp. 875-930.

²⁶⁶ Non si può però negare che questo richiamo all'antichità vi fosse un modo per rispondere all'altro classicismo, quello illuminista, democratico e giacobino, recuperato dalla propaganda napoleonica: M. Caffiero, *La nuova era miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova 1991 e Ead, *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Roma, 2005; cfr. L. Guerci, *La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, 1999, L. Mascilli Migliorini, *Epifanie dell'antico*, in *Roma negli anni dell'influenza francese*, cit., pp. 431-439 e *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, M. A. Visceglia C. Brice (a cura di), Rome, 1997.

²⁶⁷ Questa azione non fece altro che riconfermare agli occhi della popolazione il valore “cattolico” dei gesti medesimi, con un risultato opposto a quello che si sperava di ottenere i rappresentanti giacobini. Cfr. “*Non si faceva a Dio ma puramente agli uomini*”. *Giuramenti e ritrattazioni a Roma (1798-1808)*, in *Rivista di storia del Cristianesimo*, I (2004), pp. 251-281.

²⁶⁸ D. Armando, “*Rendre les révolutions utiles*”. *Politica e religione tra la Repubblica romana e la Roma di Napoleone*, in *L'impero e l'organizzazione del consenso*, cit., pp. 111-135.

²⁶⁹ Su tali questioni rinvio anche a: *Napoléon et l'Europe: colloque de la Roche-sur-Yon*, giugno 2001, J.-C. Martin (a cura di), Rennes, 2002, *Napoléon et l'Europe. Regards sur une politique*, T. Lentz (a cura di) Paris, 2004, *Da Brumaio ai cento giorni. Cultura di governo e dissenso politico nell'Europa di Bonaparte*, A. De Francesco (a cura di), Milano, 2007, *Il Mezzogiorno nell'Italia napoleonica: riflessioni su un Bicentenario*, Napoli, 2009 e J.-O. Boudon, *La France et l'Europe de Napoléon*, Paris, 2006.

sviluppi successivi, come dimostra l'età della Restaurazione e l'esempio concreto che viene presentato in questo capitolo.

Si tratta quindi di un continuo ed equilibrato gioco tra una tesi ed un'antitesi. La storiografia, a tal proposito, ha ben analizzato sia gli elementi propagandistici utilizzati, nelle numerosissime pubblicazioni filonapoleoniche e filofrancesi²⁷⁰, sia degli elementi che porteranno allo sviluppo della «leggenda napoleonica», che sublimerà in un vero e proprio mito²⁷¹. Nella Roma della seconda Restaurazione²⁷² (una città nella necessità di essere risacralizzata), si sviluppò un poderoso laboratorio politico, dove si affrontarono due differenti progetti politico-ideologici, come viene ben rappresentato dagli studi sul giuramento²⁷³ e dalle proposte interpretative di Michael Broers²⁷⁴.

Accanto alla «riscoperta dell'antico» e al modello napoleonico, le costruzioni retoriche presentate riecheggiano moltissimo la dinamica paura-miracolo/scontro-resistenza del fedele che pervase -a partire dalla seconda metà del XVIII secolo tutto il decennio rivoluzionario e le insorgenze²⁷⁵- ampi strati della popolazione della Penisola e che nella Roma napoleonica, sebbene

²⁷⁰ M. Cerruti, *Pratica e teorie del consenso nello stato napoleonico*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, vol. I, A. A. Rosa (dir.), Torino, 1982, pp. 409-419, *Napoleone e gli intellettuali. Dotti e "hommes de lettres" nell'Europa napoleonica*, D. Galligani, (a cura di), Bologna, 1996, G. Gaspari, *Vicende letterarie del "servo encomio" tra Cisalpina e Regno d'Italia*, in *Milano, Brera e Giuseppe Bossi nella Repubblica Cisalpina: 4-5 febbraio 1997*, Milano, 1999, R. Turchi, *Dalla poesia politica repubblicana all'encomiastica napoleonica*, in *Rivista italiana di studi napoleonici*, 29 (1992), pp. 367-38.

²⁷¹ E. Passerin D'Entrèves, *Il mito di Napoleone nell'Europa della Restaurazione*, in *Rivista italiana di studi napoleonici*, 13 (1974), pp. 9-23. Sul mito napoleonico la bibliografia è vastissima. Segnalo soltanto: J. Tulard, *Le mythe de Napoléon*, Paris, 1971, Id, *Napoléon ou le mythe du sauveur*, Paris, 1983, Id, *Napoleone e il grande impero*, Milano, 1985, L. Mascilli Migliorini, *Napoleone*, Salerno, 2001 Id., *Il mito dell'eroe: Italia e Francia nell'età della Restaurazione*, Napoli, 2003. Sulla realtà romana (che influenzerà le prime rappresentazioni di Fontana), rinvio a: N. Ramponi, *Il mito di Bonaparte in Italia. Atteggiamenti della società milanese e reazioni nello Stato romano*, Roma, 2005 e M. Tosti, *Il consenso ostentato. La letteratura encomiastica e adulatoria negli stati romani durante l'Impero*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso*, cit., pp. 339-357. Cfr. P. Boutry, *La Roma di Napoleone tra tradizione e modernità (1809-1814)*, cit., C. Brice, "La Roma dei francesi", cit., pp. 349-370; P. Boutry, F. Pitocco, C.M. Travaglini, *Roma negli anni di presenza e dominio francese (1798-1814). Rotture continuità, innovazioni fra fine Settecento e inizi Ottocento*, Napoli, 2000.

²⁷² *L'Impero e l'organizzazione del consenso*, cit.,

²⁷³ Cfr. *infra*, pp. 97-100, soprattutto per la bibliografia.

²⁷⁴ M. Broers, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801-1814*, London-New York, 2002. Broers nella sua riflessione ritiene che il confronto tra «Chiesa Tridentina» e «Stato Napoleonico» non si sia svolto soltanto sul piano politico-giuridico, ma anche su quello culturale, per il mantenimento (o l'affermazione) del controllo sociale sulle popolazioni della Penisola. Nell'introduzione (*The Politics of Religion*, cit., pp. IX-XIII) egli propone di studiare il periodo tra 1800 e 1814 secondo le linee del paradigma storiografico dell'*Orientalismo*.

²⁷⁵ Non è questo il luogo per presentare una riflessione sulle insorgenze. Rimando alle seguenti opere ed alle bibliografie associate: R. Salvadori, *Le «insorgenze contadine» in Val padana nel periodo napoleonico 1800-1814*, Mantova, 1972; D. Menozzi, *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in B. Anatra, *Storia della società italiana, XIII: L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 143-187 (nello specifico le pp. 143-149); M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in *Critica Storica*, XXIV (1987), pp. 584-602; Ead, *Prophétie, millénium et révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la Révolution française*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 66 (1988), pp. 187-199; Ead, *Rivoluzione e millennio. Le correnti millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, B. Plongeron (a cura di), Paris, 1988, pp. 95-104; Ead, *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in *Critica Storica*, X (1989), pp. 389-441; Ead, *Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, in *Ricerche per la Storia religiosa di Roma*, 9 (1992), pp. 55-186 (nello specifico le pp. 65-73). P. Boutry, *Une théologie de la visibilité. Le projet « zelante » de resacralisation de Rome et son échec*, in *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, M.A. Visceglia, C. Brice (a

non desse vita a manifestazioni di dissenso ampie o violente come nel biennio 1798-1799, pure è espressione

di un'indifferenza profonda per l'ideologia imperiale, di un'inquieta sensibilità di fronte ai processi di modernizzazione in corso – che rompono con una mentalità e delle pratiche secolari e di una sorda e tenace ostilità verso l'occupante straniero. Il popolo romano [...] si sente offeso nella sua fedeltà al pontefice e la sua fedeltà al clero perseguitato non si smentisce²⁷⁶

Fu questa costante contrapposizione apatica²⁷⁷ che diede origine alla riflessione sulle «guerres des racontars» di Madelin²⁷⁸, un concetto ripreso da Naselli²⁷⁹. Questi sostiene che la battaglia tra Papato e potere napoleonico non fu uno scontro armato, ma fu una

guerra sorda, condotta dai sacerdoti per propagandare ogni notizia di sapere antifrancese [...]. A tutto ciò si aggiunga quella esaltazione mistica la quale fa vivere gli animi in una specie di clima miracolistico, eccitando maggiormente alla resistenza. A Roma, più che altrove si guarda a Pio VII come a un santo e a un taumaturgo, che si leva in estasi e compie miracoli a distanza.

cura di), cit., pp. 317-367, *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, A.M. Rao (a cura di), Roma, 1999, V. Scotti Douglas, *Le insorgenze antinapoleoniche in Italia*, Roma, 1999, M. Viglione, *La «Vandea Italiana». Le insorgenze controrivoluzionarie dalle origini al 1814*, Milano, 1995; F.M. Agnoli, *Guida introduttiva alle insorgenze contro-rivoluzionarie in Italia durante il dominio napoleonico 1796-1815*, Pessano, 1996; *Le insorgenze nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica*, F. Barbagallo (a cura di), fascicolo monografico di *Studi storici*, XXIX (1998); M. Viglione, *Le insorgenze. Rivoluzione e controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Milano, 1999; Id., *Rivolte dimenticate. Le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Roma, 1999; M. Caffiero, *Millénarisme, prophétie et politique en Europe (XVIII^e - début XIX^e siècle)*, in *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*, A. Vauchez (a cura di), Parigi, 2002, pp. 65-73; F. M. Agnoli, *Le insorgenze antigiacobine in Italia 1796-1815*, Rimini, 2003; G. De Rosa, *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria: 1789-1799*, Roma, 2006. Come si può osservare, la storiografia, oltre a dare una specifica attenzione alla questione millenarista nella storia religiosa italiana dell'età rivoluzionaria e napoleonica, associa una dimensione politica, quella dell'insorgenza, da intendersi come movimento di parte delle popolazione della Penisola che combatteva, stringendosi attorno al simbolismo religioso, il sistema napoleonico. Rinvio a M. Cattaneo, *Insorgenze controrivoluzionarie e napoleoniche in Italia (1796-1814). Presunti complotti e sedicenti storici*, in *Passato e Presente*, XXV (2008), pp. 81-107 e A. De Francesco, *Insorgenze e identità italiana*, in *Nazione e controrivoluzione nell'Europa moderna 1799-1848*, E. Di Rienzo (a cura di), Milano, 2004, pp. 85-116.

²⁷⁶ P. Boutry, *La Roma, napoleonica*, cit., pp. 962-963.

²⁷⁷ Sulle insorgenze negli stati romani, sulle sue cause e sulle sue manifestazioni, con particolare interesse per gli aspetti simbolici, rinvio a: M. Cattaneo, *Resistenze insorgenze antinapoleoniche a Roma e nel Dipartimento*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso*, cit., pp. 401-419. Sottolineo soltanto che ancora una volta i sacerdoti refrattari ed il «pontefice-martire», sono, insieme alla dimensione miracolistica, al centro dei racconti e della devozione popolare. Cfr. L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, cit., p. 171: «Napoléon se battra à Rome contre un absent, un fantôme plus invincible que Wellington [...] : un saint»

²⁷⁸ L. Madelin, *La Rome de Napoléon*, cit., p. 449 «racontars tendancieux, déconcertants, alarmants à l'excès – parfois justifiés et confirmés – qui intimident les ralliements et exaltent l'opposition, miracles et prophéties qui émeuvent, énervent, surexcitent le peuple, libelles, répandus en un style violent et apocalyptique».

²⁷⁹ C.A. Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano (1808-814)*, Roma, 1986, pp. 132-133.

[...] Allo stesso tempo l'opinione pubblica è presa dai sinistri avvenimenti che accadono in questo tempo e sono attribuiti alla collera di Dio verso gli usurpatori²⁸⁰.

Così i fautori di Napoleone dovettero «anche tener testa alle madonne ribelli e ai cristi sediziosi»²⁸¹. Il racconto delle “gesta” di Fontana viene fatto appellandosi alle immagini e alle metafore di queste *guerres des racontars* con il richiamo ad un determinato linguaggio simbolico che aveva avuto una sua radicata diffusione nel sentire comune. La vicenda del barnabita si lega dunque a un patrimonio culturale condiviso.

Non a caso, Giuseppe Baraldi riprese nell'articolo intitolato *Dell'orazione funebre pel Cardinal Francesco Luigi Fontana scritta da Cesare Rovida* i brani presenti nell'*Orazione* di Cesare Rovida relativi alla condotta tenuta dal barnabita durante la prigionia francese²⁸².

Essendo le *Memorie di Religione* l'organo ufficioso delle posizioni filoromane e filopapali, non si può non riconoscere l'intento propagandistico di questa impostazione. Come sottolinea Battista:

alla biografia si dedica assiduamente Baraldi; egli in ogni numero della rivista traccia la storia di personaggi esemplari per pietà cristiana, di santi prelati, di vittime della rivoluzione francese²⁸³.

Dunque l'abate modenese utilizzò il genere biografico in antitesi alle idee rivoluzionarie e liberali, cercando di coinvolgere tutti quegli autori ed eruditi che nella *repubblica delle lettere* d'inizio Ottocento, si richiamavano all'*Intransigenza*. Così, ad esempio, nella *Biblioteca Estense* è conservata una lettera scritta da Cesare Rovida a Baraldi, datata «Milano, 13 agosto 1822»²⁸⁴, in cui il barnabita si lamentava che nell'articolo biografico apparso nel primo numero delle *Memorie*, non erano state ricordate le celebrazioni milanesi, mentre erano riportate le indicazioni relative agli «onori funebri» accordati a Fontana a Parma e a Casalmaggiore. Per sopperire a tale mancanza egli inviava, insieme alla lettera, la sua *Orazione funebre*. Sicuramente tale atteggiamento di Rovida può essere spiegato con la sua volontà di farsi conoscere ed apprezzare negli ambienti eruditi in cui le

²⁸⁰ *Ibidem*. Dai governanti erano giudicati estremamente sediziosi, quei vari componimenti poetici che apparivano durante le feste dei santi, dei patroni cittadini, di quella varia letteratura popolare che a partire dal 1809 contengono dei forti accenti all'imprigionamento del papa e alla guerra di resistenza spagnola: V. Granata, *I francesi a Roma*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso*, cit., pp. 17-62, p. 18. Su tale tema si guardi il numero monografico *L'Espagne et Napoléon* degli *Annales Historiques de la Révolution Française*, 336 (2004) e la bibliografia lì indicata.

²⁸¹ C.A. Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose*, cit., p. 132.

²⁸² G. Baraldi, *Dell'orazione funebre pel Cardinal Francesco Luigi Fontana scritta da Cesare Rovida*, in *Memorie di Religione, di morale e di letteratura*, t. II, Modena, 1822, pp. 302-306.

²⁸³ A. M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia, strutture e ideologie. Atti del XLVII Congresso di storia del Risorgimento italiano (Cosenza 15-19 settembre 1974)*, Roma, 1976, pp. 223-249, cit., pp. 229-230.

²⁸⁴ *Biblioteca Estense, Carteggio Baraldi*, It. 1089=alfa.L.6.19 : Rovida C., Rovida a Baraldi, Milano, 13 agosto 1822.

Memorie circolavano. Tuttavia la pubblicazione del suo scritto nelle *Memorie*, oltre ad essere un riconoscimento dei suoi meriti letterari²⁸⁵, diviene la conferma tangibile dell'esistenza di una consonanza di vedute e di una contiguità di pensiero che poteva sfociare e, in effetti, era sfociato in un lavoro sinergico di celebrazione della vicenda di Francesco Luigi Fontana ad opera di diversi eruditi intransigenti.

Concludendo, in questo capitolo si è voluta innanzitutto analizzare la deportazione in Francia di Francesco Luigi Fontana. Successivamente si è sottolineato come il potere napoleonico abbia cercato di utilizzare il barnabita per propri fini politici, tentando di fargli sposare delle posizioni gallicane. La malattia e l'implicazione nell'*affaire D'Astros* da una parte posero fine ai progetti napoleonici e dall'altra gli diedero un chiaro profilo "martiriale" che fu di notevole importanza nella fase post-napoleonica. Non soltanto fu una delle ragioni –se non la principale– per la quale gli fu conferita la porpora cardinalizia, ma tramite essa fu inserito definitivamente ed in maniera plateale all'interno di un gruppo curiale e, più in generale, all'interno di una corrente culturale intransigente che, proprio per favorire l'alleanza del trono con l'altare per una riconquista cristiana della società, adoperò la sua vicenda in chiave propagandistica. L'aspetto più interessante è che Fontana propendeva, come la maggior parte dei cardinali, per la moderazione nelle questioni politiche: fatte salve le prerogative pontificie sulle questioni spirituali (da considerarsi in maniera ampia secondo la prospettiva curiale filoromana)²⁸⁶, egli era naturalmente portato a cercare un compromesso piuttosto che lo scontro. Eppure l'utilizzo propagandistico della sua vicenda, diede una tale connotazione «antinapoleonica» alla sua esistenza ed al suo agire, da renderlo molto più «oltranzista» di quanto non fosse nella realtà.

La vicenda di Fontana assurge, così, a simbolo, a esempio, a chiave di lettura di un tempo e di un periodo storico caratterizzato dalle angherie subite dalla Chiesa, dal Papato e dalla Curia durante l'età napoleonica. Questa interpretazione chiude questo capitolo e quel cerchio iniziato con la lettura della prigionia come persecuzione emersa dagli ambienti barnabiticci, ponendo le basi per la fase seguente, quella delle biografie postume, dove l'elemento della persecuzione non soltanto venne ripreso, ma venne ulteriormente sviluppato ed ampliato, marcando sempre di più l'esistenza di Fontana nella sua dimensione erudito-«politica» e facendo di lui un vero «martire delle libertà della Chiesa» contro l'ingerenza della potestà laica e le forze, in particolar modo intellettuali, avverse al papato.

²⁸⁵ G. Baraldi, *Dell'orazione funebre*, cit., p. 605.

²⁸⁶ Cfr. *infra* pp. 169-173.

CONCLUSIONE

L'intransigenza nella Curia: il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)

Nell'introduzione a questa tesi –che, bisogna ribadirlo, non è una biografia su Francesco Luigi Fontana, ma un'analisi di alcuni elementi della storia religiosa e curiale tra XVIII e XIX secolo individuati a partire dalle vicende biografiche del barnabita– sono ricordate le difficoltà incontrate a livello epistemologico e la successiva scoperta –attraverso la lettura delle pubblicazioni più recenti sulla storia curiale– di una nuova linea di ricerca fondata sul trinomio Curia-elemento umano-ecclesiologia. Tali sollecitazioni hanno portato a indagare la Curia attraverso un prisma (Francesco Luigi Fontana), che favorisse l'individuazione di alcuni elementi salienti della dinamica interna a diversi dicasteri romani e soprattutto aiutasse a definire le caratteristiche dell'*intransigenza* dell'epoca presa in considerazione.

Lo sviluppo della tesi conferma, innanzitutto, la valutazione data da Philippe Boutry sull'*ultramontanismo*¹. L'utilizzo di questa categoria da parte francese per indicare una supposta *ligue papale* –o *ligue ultramontane*– per mezzo della quale Pio VII (e soprattutto il suo *entourage*) sfrutterebbe la devozione di sudditi pii per contrapporsi politicamente al potere napoleonico e per altre finalità meramente temporali, dimostra quella «vivace habitude transalpine de dénigrement anti-italien où préjugé national, tradition gallicane, hostilité réformée et idéologie libérale se renforcent l'un l'autre à partir d'un même substrat xénophobe»². Dunque questa tesi fornisce innanzitutto un piccolo contributo alla riflessione terminologica. Confermato il carattere ambiguo e intrinsecamente polemico del concetto di *ultramontanismo*, occorre domandarsi, se l'*intransigenza* possa essere applicabile al caso specifico.

Nell'*introduzione*, descrivendo il concetto d'*Intransigenza*, erano stati messi in luce due elementi principali che lo caratterizzavano: la *Traditio* e la testimonianza (in chiave martiriale)³.

Philippe Boutry aveva indicato come la *Traditio* si configurasse non come una ripetizione statica del *depositum Fidei*, ma come un atteggiamento dinamico di trasmissione integrale e propositivo della fede. L'ortodossia (altra parola-chiave), non era soltanto una categoria intellettuale di giudizio delle dottrine, ma si configurava come una fedeltà viva e operosa alla disciplina, ai dogmi, ai riti, alle devozioni e all'insegnamento della Chiesa. Il fedele, sia laico sia ecclesiastico, agiva nella realtà in un'ottica di contrapposizione alla contemporaneità e ai suoi valori (vedendo in essi la prosecuzione della Riforma, della Rivoluzione e delle loro istanze anticattoliche).

¹ Cfr *Infra* p. 13.

² P. Boutry, *Papauté et culture au XIX^e siècle*, cit., pp. 31-32.

³ Ivi pp. 33.

La vicenda di Francesco Luigi Fontana, seppur nella sua specificità, può essere inserita in questo contesto. Nel secondo capitolo si mostra come l'umanesimo devoto di stampo salesiano da lui propugnato –lontano dalle asprezze rigoriste–, inciti il laicato a operare nella *città terrena* per la riconquista cristiana e cattolica di una società malata e ferita dalla diffusione delle idee illuministe e gianseniste. La pratica dei sacramenti (nello specifico confessione e comunione) e di alcune devozioni (quella al Santissimo Sacramento, al Sacro Cuore o a san Giuseppe), indicano una via per la santificazione personale. Allo stesso tempo prospettano un modello di società in cui alla dimensione agonica del confronto con i Lumi e con la Rivoluzione, si somma una peculiare prospettiva sociale che porta a riannodare gli antichi rapporti tra élite urbana e fasce più povere della popolazione, secondo gli schemi paternalistici tipici della carità e dell'assistenza, per favorire il ritorno a una società fortemente organizzata gerarchicamente. In questo schema spicca il clero, il cui compito –come è dimostrato da quanto fece e testimoniò Fontana–, è quello di disciplinare la società sia direttamente (direzione spirituale, erudizione ecclesiastica, apologetica, catechesi, predicazione), sia indirettamente, favorendo l'azione del laicato e promuovendo società e confraternite. Al vertice e al cuore della *Societas Christiana* sta il Pontefice Romano, intorno al quale si devono stringere tutti i fedeli, tutti i membri dell'*Ecclesia militans*, primi fra tutti i cardinali e i membri della Curia, che coadiuvano il pontefice nel governo della Chiesa Universale e nelle questioni politiche.

Tutto questo è possibile perché esiste (e si diffonde sempre di più, sia nella Penisola sia nel resto d'Europa) una convergenza teologica ed ecclesiologica volta a riaffermare la preminenza del pontefice nella Chiesa, secondo le indicazioni dell'ecclesiologia filoromana e filopapale (primazia, infallibilità, *plenitudo potestatis*) per richiamare i governi a operare in comunione con il papa, riconoscendo la preminenza della dottrina cattolica e del magistero pontificio per la salvezza delle anime e in vista del bene dei popoli a loro soggetti.

Questa dottrina comune è rafforzata dal crogiuolo di eventi che si sviluppano tra la fine del Settecento e il primo Ottocento. La firma della Convenzione del 1801 e l'emanazione del *Tam multa*, con il quale Pio VII dava origine a un atto di giurisdizione mai tentato prima (la richiesta fatta a tutti i vescovi francesi di rinunciare alle loro sedi), la sopravvivenza stessa del pontificato alla politica militare e religiosa di Napoleone, ma soprattutto l'emanazione di una serie di documenti durante la crisi rivoluzionaria e napoleonica, attraverso i quali si condannavano le teorie ecclesiologiche emerse tra Seicento e Settecento (*Quod aliquantum, Charitas quae, Auctorem Fidei*), determinarono l'accrescersi dell'ascendenza del pontefice sulle masse e il diffondersi dell'idea della necessità di dialogare con la modernità senza per questo poter *transigere* sulla

dottrina -integralmente considerata nel suo insieme-, secondo il principio di una testimonianza che si fa, etimologicamente, martirio.

Un esempio è quanto accadde a Fontana. Nel primo e nell'ultimo capitolo della tesi sono considerati la nascita della «leggenda aurea» del barnabita e l'utilizzo propagandistico che si fece delle sue vicende durante l'Ottocento. Si è sottolineato, in particolar modo, come progressivamente nelle ricostruzioni biografiche divengano sempre più rilevanti la vicenda della prigionia dovuta alla partecipazione all'*Affaire D'Astros*, e l'accostamento della sua esperienza a quella di Pio VII, entrambe associate a concetti, metafore e simboli che rimandano a una Chiesa-martire, in costante lotta contro forze sia *intraecclesiali* (gallicanesimo, richerismo, episcopalismo, febronianesimo, giansenismo) sia *extraecclesiali* (il «competentismo statale» napoleonico e le diverse forme e sfumature del giurisdizionalismo), propagandando quella «dimension sacrificielle de la fidélité» di cui si scriveva nell'*Introduzione*.

Nei capitoli si era soprattutto rilevato che tale dimensione martiriale –costruita in ambito *intransigente* per finalità apologetiche ed edificanti– tendeva, però, a nascondere un aspetto altrettanto interessante, messo in luce nei capitoli terzo e quarto della tesi, dove è indagato il contesto curiale in cui Fontana operava. Lo studio dei *vota* e delle *positiones* dimostra, infatti, come il barnabita sia sempre stato alla ricerca di una soluzione di compromesso, ascoltando i prelati di Curia che gli erano più vicini (in particolare Di Pietro) e guardando sempre al contesto generale. Questo però non lo portava mai a relativizzare la dottrina: il barnabita non esitava, tutte le volte che erano toccate dal temporale materie che da lui erano considerate come proprie dell'autorità spirituale, a riaffermare i diritti propri della Santa Sede e del pontefice. Tale comportamento è possibile rilevarlo anche per le altre personalità della Curia.

Da una parte, dunque, è vero che il gruppo cardinalizio nelle sue figure più eminenti (Consalvi e Pacca, Di Pietro e Antonelli), così come i consultori, erano sempre attenti al contesto. Tutte le persone chiamate a dare il loro parere nei differenti affari erano, infatti, personaggi di grande prestigio e di grande spessore intellettuale: non potevano non indugiare nelle loro riflessioni (sia singolarmente sia in accesi dibattiti *in congregazione*) sulle possibili ricadute politiche e diplomatiche delle decisioni prese⁴. Dall'altra è però altrettanto vero che esistevano delle costanti e nette rigidità nei confronti di ogni possibile intromissione del temporale negli affari spirituali o misti, secondo i già ricordati principi filopapali e filocuriali.

Ricapitolando, questa tesi rileva innanzitutto che l'applicazione del paradigma Curia-elemento umano-ecclesiologia, attraverso l'analisi delle fonti, conferma la necessità di abbandonare

⁴ Senza contare che molto spesso, i tempi lunghi delle decisioni curiali e dell'attività nelle congregazioni comportava un cronico ritardo, ragion per cui le congregazioni medesime, superate dagli eventi, erano costrette a modificare le decisioni prese o a non esprimersi.

l'ultramontanismo e la possibilità di utilizzare la categoria d'*Intransigenza* (nel caso specifico di Fontana sono, infatti, riscontrabili i principali elementi che convergono nella definizione proposta da Boutry). Il paradigma scelto permette altresì di cogliere l'articolato processo decisionale di una Curia mai monolitica ma convergente intorno ai dogmi della Fede Cattolica (e non poteva essere altrimenti) e all'ecclesiologia filoromana, da difendere e propugnare.

Così questa tesi, *L'intransigenza nella Curia: il caso di Francesco Luigi Fontana (1750-1822)*, attraverso questa prospettiva dinamica, offre un piccolo contributo agli studiosi ma soprattutto un invito a proseguire nella ricerca e nello studio.

FONTI ARCHIVISTICHE⁵

Archives Nationales de France - A. N.

- AF IV, 1046
- AF IV, 1048
- AF IV, 1507
- F⁷ 6529, PLAQ. 1
- F⁷ 6532, PLAQ. 1
- F⁷ 6532, PLAQ. 6
- F⁷ 6533, PLAQ. 4
- F⁷ 6533, PLAQ. 5
- F⁷ 6535, PLAQ. 1
- F⁷ 6535, PLAQ. 5
- F⁷ 6536, PLAQ. 1
- F⁷ 6536, PLAQ. 3

Archivio della Biblioteca Trivulziana

- *Fondo Malvezzi*, Cart. IV, Fasc. 1: Lettere spirituali del Cardinale Fontana alla Contessa Carolina Durini nata Trotti (1793-1821)

Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede - ACDF

- Fondo Capraro, St St, UU18, XIX
- Fondo Capraro, St St UU19, XX

Archivio Segreto Vaticano – ASV*

- Epoca Napoleonica, Francia 7, Fasc. 1
- Epoca Napoleonica, Francia 19, Fasc. 1
- Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 7
- Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 11
- Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 12
- Epoca Napoleonica, Francia 24, Fasc. 14
- Epoca Napoleonica, Francia, 24, Fasc. 19
- Epoca Napoleonica, Francia 25, Fasc. 22

Archivio Storico Barnabítico di Milano – ASBM

⁵ L'asterisco indica il materiale archivistico in fase di riordino.

- Cartella MS 10.3 *Litterae de Recipiendis in Congreg.ne et ab ea dimittendis sub Revdo P. Praepo Prov.li D. Silvio Ma Vaini ab an.o 1758 ad anum 1764*: Recapiti per l'accettazione fatta in Casal Maggiore del Sig.r Luigi Fontana,
- MS 203 Lettere al P. Fontana poi Cardinale (1790-1799): lettere che presentano gli interessi filologici e linguistici del Fontana e i suoi contatti con il mondo della cultura neoclassica
- MS 204, Lettere dal Card.^{lc} Fontana al P. Mantegazza dal 1800 al 1804
- MS 205, Lettere dal Card.^{lc} Fontana al P. Mantegazza dal 1805 al 1807
- MS 206, Lettere dal Card.^{lc} Fontana al P. Mantegazza dal 1807 al 1808
- MS 207, Lettere dal Card.^{lc} Fontana al P. Mantegazza dal 1809 al 1814
- MS 208, Lettere dal Card.^{lc} Fontana al P. Mantegazza dal 1815 al 1823
- MS 212, Scrittura sulla causa del Ven. Antonio M. Zaccaria fondatore dei Chierici Regolari di San Paolo, n° 1
- MS 213 Scrittura sulla causa del Ven. Antonio M. Zaccaria fondatore dei Chierici Regolari di San Paolo, n° 2

ASBM, Archivio di Sant'Alessandro

- *Acta Collegii*, vol. IV

Archivio Storico Barnabito di Roma – ASBR*

- ASBR, *Acta Procuratoris Generalis*, vol. 13
- Arm 4.4/10,1 Amministrazione dei Beni Generalizi. Generali Costioni. Alpruni, Fontana
- Arm 5.1/17 *Acta in Cosultationibus Patris Generalis*. Atti del Generale Francesco Fontana (1807-1816)
- Arm 7.1/1-4 Notizie degli scritti e della vita degli Scrittori Barnabiti, de padre Francesco Fontana (voll. I-IV)
- Arm 7.1/6 *Catalogus Scriptorum Congregationis Cericorum Regularium Sancti Pauli*, del padre Francesco Fontana
- Arm 7.4/10 Lettere del card. Fontana Generale della congregazione
- GG 491 Arm. 12 cart. 6
- GG 491 Arm. 12 cart. 7
- GG 491 Arm. 12 cart. 8
- GG 491 Arm. 12 cart. 9
- GG 491 Arm. 13 cart. 1

Biblioteca Estense

Carteggio Baraldi,

- It. 1079=alfa.L.6.9 : Fontana F. L.
- It. 1082=alfa.L.6.12 : Grandi A. M.
- It. 1082=alfa.L.6.12 : De Gregorio E.
- It. 1083=alfa.L.6.13 : Lambruschini L.
- It. 1085=alfa.L.6.15 : Muzzarelli A.
- It. 1086=alfa.L.6.16 : Narducci C.
- It. 1089=alfa.L.6.19 : Rovida C.

FONTI A STAMPA

Accademia poetica che si terrà il giorno 16 maggio 1816 nel Collegio Imperiale di Milano in Porta Nuova per festeggiare la promozione alla sacra porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana, Milano, 1816

Albergotti A., *La via della santità mostrata da Gesù al cristiano nello spirito e nella pratica della vera devozione al sacro Cuore*, Lucca, 1795

Aneddoto sul Cardinal Fontana, in *L'amico d'Italia*, vol. I, Torino, 1822, pp. 284-286

Animadversiones in notas quas nonnullis Pistoriensis Synodi propositionibus damnatis in dogmatica constitutione sanctissimi domini nostri Pii VI, quae incipit Auctorem Fidei C. L. Feller clarioris intelligentiae nomine censuit, Romae, MDCCXCV

Archives historiques et politiques ou, Recueil de pièces officielles, mémoires et morceaux historiques relatifs à l'histoire des 18^e et 19^e siècles par F. Schoell, II tt., Paris, 1819

Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786, II. voll., Pistoia 1788

Bailly L., *Theologia dogmatica et moralis*, 8 voll., Dijon, 1789

Balbo C., *Autobiografia scritta nell'aprile 1844*, in Ricotti E., *Della vita e degli scritti del conte Cesare Balbo. Rimembranze con documenti inediti*, Firenze, 1856

Baraldi G., *Dell'orazione funebre pel Cardinal Francesco Luigi Fontana scritta da Cesare Rovida*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, vol. II, Modena, 1822, pp. 302-306

Baraldi G., *Morte del Card. Fontana*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, vol. I, Modena 1822, pp. 247-251

Baraldi G., *Notizia biografica su monsignor Agostino Albergotti vescovo di Arezzo*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, vol. 11, Modena, 1827, pp.533-581

Baraldi G., *Sopra il Conte Francesco Pertusati*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, vol. III, Modena, 1823, pp. 515-517

Baraldi G., *Una notizia biografica del Cardinal Francesco Luigi Fontana*, in *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, vol. V, Modena, 1824, pp. 445-489

Baraldi, G., *Notizia biografica sull'abate De Feller*, in *Memorie di Religione, di Morale e Letteratura*, t. VII, Modena, 1825, pp. 513-535

Barluzzi G., *Elogio Storico del Cardinal Emmauele De Gregorio*, Roma, 1840

Barral (Mgr de), *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du dix-neuvième siècle*, Paris, 1814

Bellarmino R., *Autobiografia (1613)*, Galeota G. (a cura di), Brescia, 1999

Bellarmino R., *De Ecclesia militante*, t. II, lib. II, cap. XVI

Bellarmino R., *Doctrina Christiana Illustrissimi ac reverendissimi D.D. Roberti S.R.E. Card. Bellarmini nunc primum ex italico idiomate in Arabicum jussi S.D.N. Pauli V. Pont. Max, translata per Victorium Scialac Accurensem et Gabrielem Sionitam Edeniensem Maronitas e Monte Libano, Philosophiae ac Sacrae Theologia professoris*, Romae, MDCXIII.

Bellarmino R., *Dottrina cristiana breve composta per ordine di N. S. papa Clemente VIII dall'eminentissimo R. Bellarmino*, Napoli, 1842

Bellarmino R., *Opera oratoria postuma adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus ad fidem manuscriptorum*, 9 voll., Romae, 1942-1969

Belò L., « *Il vero eroe* ». *Cantata per l'esaltamento alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana*, Casalmaggiore, 1816

- Bergier N. S., *Scandalo*, in Id, *Dizionario enciclopedico della teologia*, vol. V, Milano, 1844, pp. 328-329
- Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII e de' contemporanei, compilata da Letterati italiani di ogni provincia e pubblicata per cura del Prof. Emilio De Tipaldo*, 10 voll., Venezia, 1834-1855
- Biographie universelle ancienne et moderne: histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes avec la collaboration de plus de 300 savants et littérateurs français ou étrangers*, Michaud L. G. (sous la direction de), XLV voll., Paris, 1843-1865
- Blasi C., *Camilli Blasii Auximatis J. U. D. et in Romana Curia Advocati, De festo Cordis Jesu. Dissertatio commonitoria, cum notis et monumentis selectis*, Romae, MDCCLXXI
- Blasi C., *Lettere familiari intorno all'immacolata concezione della SS. Vergine spiegata secondo la mente e lo spirito dell'angelico dottore S. Tommaso composte, e date in luce da Camillo Blasi*, Roma, MDCCLXIV
- Blasi C., *Osservazioni sopra l'oggetto del culto nella festa recente e particolare del ss.mo cuore di Gesù esposte al pubblico da Camillo Blasi*, Roma, 1765
- Boeri E., *Elogio funebre per l'eminentissimo cardinale Francesco Fontana del sacerdote Ermenegildo Boeri canonico dell'insigne collegiata di San Michele in Piacenza recitato il giorno 18 aprile 1822 nell'abaziale chiesa di Santo Stefano Protomartire di Casalmaggiore*, Piacenza, 1822
- Bolgeni G. V., *L'Episcopato ossia della potestà di governar la Chiesa, dissertazione divisa in due parti*, s.l., 1789
- Bolgeni G. V., *Problema se i giansenisti siano giacobini, proposto da Gianvincenzo Bolgeni al pubblico da risolversi, in risposta alle lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Roma, 1794
- Bolgeni G. V., *Sentimenti di Gianvincenzo Bolgeni bibliotecario del Collegio Romano sul Giuramento Civico prosritto dalla Repubblica agli istruttori e funzionari pubblici*, Roma, anno VII repubblicano [1798]
- Bollettino delle leggi del Regno d'Italia: Parte prima dal 1 gennaio al 30 giugno 1807*, Milano, 1807
- Bonaparte N., *Discours de Bonaparte Premier consul de la République français au clergé de Milan*, in *Choix de rapports, opinions et discours prononcés à la Tribune nationale*, XX voll., vol. XVIII, Paris, 1822, pp. 17-19
- Bossuet J. B., *Cleri gallicani de Ecclesiastica potestate declaratio*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, Lachat F. (publiées par), vol. XXI, Paris, 1879, pp. 5-129
- Bossuet J. B., *Defensio declarationis Cleri Gallicani*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, Lachat F. (publiées par), vol. XXI, Paris, 1879, pp. 745-748
- Bossuet J. B., *Gallia orthodoxa, sive vindiciae scholae parisiensis*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, Lachat F. (publiées par), XXI voll., vol. XXI, Paris, 1879, pp. 5-129
- Bossuet J. -B., *Sermon prêché à l'ouverture de l'Assemblée générale du Clergé de France du 9 novembre 1681 par J.-B. Bossuet*, Paris, 1682
- Bossuet J.-B., *Catéchisme du diocèse de Meaux par le commandement de Mons. L'Illustrissime et Révérendissime Jacques Bénigne Bossuet*, Paris, 1687
- Bullarii romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII. Clementis XIV. Pii VI. Pii VII Leonis XII et Pii VIII*, XIX voll., Romae, 1835-1857
- Cacault (François)*, in *L'univers: histoire et description de tous les peuples, de leurs religions, moeurs, coutumes, industries, etc: dictionnaire encyclopédique*, Le Bas P. (dir.), vol. 3, Paris, 1840, p. 522
- Cacault Francesco*, in *Dizionario delle date, dei fatti, luoghi ed uomini storici o repertorio alfabetico di cronologia universale contenente, pubblicato a Parigi da una Società di dotti e letterati sotto la direzione di A.-L. d'Harmonville*, vol. II, Venezia, 1844, pp. 254-255
- Camus J. P., *Acheminement à la dévotion civile*, Toulouse, 1624
- Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'Empire Français*, Paris, 1806

- Catechismus Romanus ex decreto Tridentini ad parochos*, Romae, 1566
- Concina D., *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti, che negano la verità de' misteri libri cinque del padre F. Daniello Concina*, Venezia, 1754
- Consalvi E., *Memorie del Cardinale Ercole Consalvi*, Roma, 1950
- Convention entre le Gouvernement Français et le pape Pie VII avec les discours de Portalis, Siméon, Lucien Bonaparte etc*, Londres, 1802
- Correspondance de Napoléon I^{er} publiée par ordre de l'Empereur Napoléon III*, 29 tt., Paris, 1858-1870
- Crema S. *Per l'applauditissima promozione alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana*, Casalmaggiore, 1816
- Crema S., *Un concittadino divoto*, Casalmaggiore, 1816
- De Fumel J.-F. H., *Le culte de l'amour divin, ou la dévotion au Sacré Cœur de Jésus. Par M. Jean-Felix-Henri de Fumel, évêque de Lodève ; ouvrage dédié à la reine*, Toulouse, 1767
- de Lauzières A. *Traduction de la lettre latine écrite au Pape par monsieur l'évêque de Blois*, Londres, 1802
- de Liguori A. M., *Novena del santo Natale*, Napoli, 1758
- de Liguori A. M., *Pratica del Confessore per ben esercitare il suo ministero data in luce dall'Illustriss.o Reverendiss. Mons. Don Alfonso De Liguori*, Venezia, 1771
- De Mortara A., *La palingenesi ossia il giorno 8 marzo 1816*, [Roma?], 1816
- De Salignac de Lamotte Fénelon F., *De l'éducation des filles*, in *Œuvres de Fénelon*, XII voll., vol. XI, Paris, 1826, pp. 105-242
- Décadence, Ruine*, in *Encyclopédie, dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, t. IV, Paris, MDCCLIV, p. 659
- Diario di Roma*, 12 dicembre 1821
- Diario di Roma*, 12 marzo 1834
- Diario di Roma*, 5 luglio 1820
- Dictionnaire de Théologie (Encyclopédie méthodique. Théologie, par M. l'abbé Bergier*, Paris-Liège, 1788-1790
- Documents sur la négociation du Concordat et les autres rapports de la France avec la Saint-Siège en 1800-1801*, de Boulay de la Meurthe A. (a cura di), VI voll., Paris, 1891-1905
- Durazzo G. L., *La forza della Religione al R.^{mo} P. D. Francesco Fontana intrepido difensore della fede*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 27-28
- Encyclopédie, dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, XXXV voll., Paris, MDCCLI-MDCCLXXX
- Essai historique sur la puissance temporelle des papes, sur l'abus qu'ils ont fait de leur ministère spirituel, quatrième édition*, II voll., Paris, 1818
- Fleury C., *Catéchisme Historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine Chrétienne*, in *Opuscules de M. l'Abbé Fleury*, 4 tt., t. 1, Nîmes, 1780
- Fleury C., *Catéchisme historique contenant en abrégé l'Histoire Sainte et la Doctrine chrétienne par monsieur l'Abbé Fleury*, Paris, 1683
- Fontana F. L., *Nelle solenni esequie celebrate in S. Carlo de' Catinari all'eminentissimo signor cardinale Gerdil della congregazione de' chierici regolari di S. Paolo detti bernabiti il giorno 19. d'agosto 1802. Elogio funebre del p.d. Francesco Fontana procuratore generale della stessa congregazione*, Roma, 1802

- Fontana F. L., *Operette devote del R.mo P. poi Cardinale Francesco Luigi Fontana*, Roma, 1823
- Fontana L., *Il R.^{mo} P. Fontana compagno del santo Padre ne' viaggi in Francia*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 15-17
- Francesco di Sales, *La Filotea o sia l'introduzione alla vita devota*, Venezia, 1786 (Lyon 1608¹)
- Francesco di Sales, *Trattenimenti spirituali*, Milano, 2000, p. 106
- François de Sales, *Introduzione alla vita devota*, Roma 2009, 32-35 (1608¹)¹
- Gazzetta universale*, 1° ottobre 1799
- Gazzetta Universale*, 12 ottobre 1799
- Gerdil G. S., *Breve esposizione de' caratteri della vera religione del padre Gerdil Barnabita per servire d'introduzione alla dottrina cristiana*, Torino 1768
- Gerdil G. S., *Risposta ad un quesito intorno ad una proposizione controversa del p. Gallifet sulla divozione al s. Cuore di Gesù*, in *Opere edite e inedite del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, t. XV, cit., pp.278-306
- Giornale ecclesiastico di Roma*, t. III, Roma, 1788, p. 44.
- Giornale ecclesiastico di Roma*, t. IV, Roma, 1789, pp. 297-298
- Giornale ecclesiastico di Roma*, t. IX, Roma, 1794, pp. 83-84
- Giornale Ecclesiastico di Roma*, t. XII, Roma, 1797, p. 102
- Giornale Ecclesiastico di Roma*, vol. I, Roma, 1786, pp. V-VIII
- Gourlin P., *Institution et instruction chrétiennes dédiées à la Reine des Deux-Siciles*, 2 voll., Naples-Paris, 1776
- Gourlin P., *Instructions pour les dimanches et fêtes de l'année, qui font la 3^e partie du Rituel de Soissons, imprimées par ordre de Mgr François, duc de Fitz-James, évêque de Soissons*, Paris, 1771
- Grandi A. M., *De vita et scriptis Mariani Fontanae commentarium*, Romae, 1822
- Guadagnini G., *Prefazione a Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma: ove specialmente si tratta de' bambini morti senza battesimo, e si danno alcune regole per ben comporre un nuovo catechismo*, II tt., Pavia, 1786
- Gustà F., *Difesa del catechismo del cardinal Bellarmino contro alcune imputazioni che leggonsi in un catechismo in Prato*, Ferrara, 1787
- Gustà F., *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agl'incauti per preservativo o rimedio alla seduzione corrente*, Filadelfia, 1790
- Gustà F., *Sui catechismi moderni. Saggio critico-teologico*, Ferrara, 1788
- Histoire de mon temps. Mémoires du chancelier Pasquier, publiés par M. le duc d'Audiffret-Pasquier*, VI voll., Paris, 1893-1895
- Iustinus Febronius, Iustini Febronii iuriconsulti De statu Ecclesiae et legitima Potestate Romani Pontificis Liber Singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Frankfurt, 1763
- Jansenismus philosophico-politicus delarvatus*, s.l., 1802
- Jauffret J., *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France*, II voll., Paris, 1823
- L'Ami de la Religion et du Roi*, t. I, Paris, 1814, pp. 1-4
- L'Ami de la Religion et du Roi*, t. XXIII, Paris, 1820, pp. 241-249
- L'Ami de la Religion et du Roi*, t. XXXI, Paris, 1822, pp. 321-325

- L'Ami de la Religion et du Roi*, t. XLIX, Paris, 1826, pp. 26-27
- Lallement G., *Choix d'opinions, rapports et discours prononcés à la Tribune nationale*, XX tt., t. XVIII, Paris, 1818-1822, pp. 19-21
- Lambertini P., *Benedicti XIV Pont. Max. De Synodo Dioecessana*, XIII voll., Lovanii, MDCCLXIII
- Lambertini P., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. IV, pars. II, cap. XXXI, nn 19-25, Bononiae 1734-1738
- Lammenais F., *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civile*, in *Œuvres complètes de F. de Lammennais*, XII voll., vol. VII, Paris, Frankfurt, 1967, pp. 148-239
- Marsella D.A., *De Michaele Angelo Toni, praefecto generali Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis Commentarius*, Roma, 1822
- Mascherana G., *Concordia tra la società e la religione, ossia difesa del culto cattolico contro chi lo calunnia in contrasto con la società. Opera del cittadino M G T raccomandata alle podestà costituite del popolo cisalpino*, Milano, anno VI repubblicano [1798]
- Memorie della Civiltà Cattolica. Primo quadriennio MDCCCL-LIII*, Roma, 1854
- Meroni L., *Ingresso trionfale del Santo Padre in Roma ed aprimento del concistoro nel quale s'annunzia la promozione al cardinalato del reverendissimo P. D. Francesco Fontana*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 29-33
- Mésenguy F.P., *Exposition de la doctrine chrétienne, ou Instructions sur les principales vérités de la religion*, Utrecht, 1744.
- Mozzi L., *Cinquanta ragioni o motivi pe' quali la Religione Cattolica Romana deve essere preferita a tutte le odierne Sette del Cristianesimo e che indussero Sua Altezza Serenissima Antonio Ulrico Duca di Brunswick e di Luneburgo ec. Ad abjurare il Luteranesimo. Opera tradotta dall'Inglese e illustrata con note dal Canonico conte e cavaliere D. Luigi Mozzi*, Bassano, 1789
- Muratori L. A., *Della forza della fantasia umana. Trattato di Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, 1745
- Muratori L. A., *Della Regolata divozione de' cristiani*, Venezia, 1747
- Muzzarelli A. *Primato e Infallibilità del Papa*, in Id., *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. I, cit., pp. 97-210
- Muzzarelli A., *Disciplina ecclesiastica*, in Id., *Il buon uso della Logica in Materia di Religione*, vol. II., cit., pp. 3-65
- Muzzarelli A., *Dominio temporale del Papa*, in Id., *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. V, pp. 130-163
- Muzzarelli A., *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, Firenze, 1821-1823 (Ferrara, 1785¹)
- Muzzarelli A., *Pensieri sul metodo da osservarsi al presente negli scritti di Religione*, in Id., *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. I, cit., pp. 15-63
- Muzzarelli A., *Scomunica*, in Id., *Il buon uso della Logica in materia di Religione*, vol. III, pp. 3-45
- Notizie interne*, in *Gazzetta di Genova: giornale ufficiale per l'inserzione degli atti amministrativi e giudiziari della Provincia*, 1822, p. 104
- Nouvelles Ecclésiastiques*, vol. 44, s. l., 1771, pp. 155-156, 159-160, 161-164, 165-168
- Œuvres complètes de F. de Lammennais*, XII voll., Paris, Frankfurt, 1967
- Œuvres Complètes de J. de Maistre*, XIV voll., Paris, 1931
- Œuvres complètes de M.me De Staël*, XVII voll., Paris, MDCCCXX-MDCCCXXI
- Opere edite e inedite del cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil*, [...] a cura di Leonardo Scati e Antonio M. Grandi, XX voll., 1806-1821

- Opere spirituali dell'Emo e Rmo sig. card. Luigi Lambruschini*, II tt., Roma, 1838
- Pacca B., *Memorie storiche del ministero de' due viaggi in Francia e della prigionia nel forte di San Carlo in Fenestrelle*, II tt., Orvieto, 1843
- Pianton P., *Compendiosa notizia dei principali Europei Catechismi*, in Id., *Catechismo storico o ristretto della storia Santa e della dottrina cristiana*, t. I, Venezia, 1815, pp. XX-LIV
- Piantoni G., *Biografia del cardinale Luigi Lambruschini*, s.l., 1854
- Piantoni G., *l'Elogio Storico del reverendissimo padre don Antonio Maria Grandi*, Roma, 1858
- Piantoni G., *Vita del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, Roma, 1851
- Piantoni G., *Vita del Cardinale Luigi Fontana*, Roma, 1859
- Pistolesi E., *Vita del Sommo Pontefice Pio VII*, II voll., Roma, 1824
- Pouget F.-A., *Instructions générales en forme de Catéchisme ou l'on explique en abrégé par l'Écriture sainte et par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Cérémonies et es Usages de l'Église*, Paris, 1710
- Preambolo alla Cronaca Contemporanea*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. I, Napoli, 1850, pp. 113-125
- Quadrupani G., *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime*, Torino-Milano, 1795
- Quadrupani G., *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente*, Bergamo, 1845 (Milano, 1807¹)
- Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1814 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico* [Roma, 1814]
- Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1815 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico, I semestre* [Roma, 1815]
- Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1815 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico, II semestre* [Roma, 1815]
- Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1816 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico, I semestre* [Roma, 1816]
- Raccolta dei Rapporti delle sessioni tenute nel'anno 1816 dalla S. Congregazione deputata sugli Affari Ecclesiastici del Mondo Cattolico, II semestre* [Roma, 1816]
- Raccolta di poesie inedite in dialetto milanese di Carlo Porta*, Italia, 1826
- Richer E., *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, Parisii, 1611
- Riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma. Opera di un prete pavese*, Bergamo, 1780
- Rinuccini G. B., *Della dignità et offitio dei vescovi*, Roma, 1651
- Rovida C., *Orazione Funebre per l'eminentissimo Cardinale Francesco Luigi Fontana*, Milano, 1822
- Rousseau J.J., *Émile*, in *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, 1968
- Sacrosanctum Œcumenicum Concilium tridentinum additis Declarationibus cardinalium ejusdem Concilii Interpretum ex ultima recognitione Ioannis Gallemart; Nec non remissionibus Augustini Barbosae*, Matriti, MDCCLXII
- Sauli A., *Dottrina del catechismo romano ridotta a modo più semplice e facile dal Rev.mo Monsig. Alessandro Vescovo di Aleria, per uso del suo clero*, Pavia, 1581
- Savary J. M. A., *Mémoires du Duc de Rovigo pour servir à l'histoire de l'Empereur Napoléon*, 8 tt., Paris, 1828

Scotti C. G., *Elogio del P. D. Carlo Giuseppe Quadrupani*, Milano, 1808

Secco- Suardo B., *Il Rev. ^{mo} P. D. Francesco Fontana per la causa della Santa Sede nelle prigioni di Vincennes*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 23-26

Secco-Suardo B., *Francesco Fontana che all'ombra del santuario nella congregazione dei chierici Regg. Di San Paolo cresce nella virtù e nel sapere*, in *Accademia poetica*, cit., pp. 1-4

Serrao G. A., *De Claris Catechistis ad Ferdinandum IV Regem Libri III*, Viennae, 1777

Spedalieri N., *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*, Assisi, 1791

Tamburini P., *Vera idea della Santa Sede*, Pavia, 1787

Tournely H., *Praelectiones theologicae de ecclesia Christi*, vol. I, Paris, MDCCLXV (Paris, 1725-1730¹)

Ughelli F., *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, 9 voll., Roma 1643-1662

Valdani L., *Vita del P. P. Felice de' Vecchi*, Milano, 1821

Valdani L., *Vita della virtuosa matrona milanese Teresa Trotti Bentivoglio Arconati e la Vita del R. Pare Don Felice De Vecchi*, Milano, 1809

Valsecchi A., *La religion vincitrice. Opera di Fr. Antonino Valsecchi*, Genova, 1777

Vives J. L., *De institutione feminae Christianae*, s.l. 1524

Zurla P., *Nelle solenni esequie celebrate in San Carlo de' Catinari all'Eminentissimo Sig. Card. Fontana. Elogio Funebre*, Roma, 1822

BIBLIOGRAFIA

- Abbiati T. M., *Gli scritti del Quadrupani e il Cardinale Luigi Fontana*, in *Pagine di Cultura*, II (1935), pp. 194-197
- Abbiati T. M., *Il secondo fondatore dei barnabiti nel secolo XIX*, in *I Barnabiti studi*, XIV (1936), pp. 1-12
- Abbiati T. M., *Il secondo fondatore dei barnabiti nel secolo XIX*, in *I Barnabiti studi*, XV (1937), pp. 97-104
- Abbiati T. M., *Un illustre oratore e direttore di spirito del secolo XVIII a Milano, il P. Giuseppe Quadrupani*, in *La Scuola Cattolica*, LXIII (1935), pp. 582-599
- Agnoletto A. Bezzola G. Rumi G. Orlandi G., *Presentazione*, in Vismara P., *Il "Buon Cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984, pp. IX-X
- Agnoli F. M., *Guida introduttiva alle insorgenze contro-rivoluzionarie in Italia durante il dominio napoleonico 1796-1815*, Pessano, 1996
- Agnoli F. M., *Le insorgenze antigiacobine in Italia 1796-1815*, Rimini, 2003
- Ago R., *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Roma-Bari, 1990
- Agostini F., *La riforma napoleonica della Chiesa*, Vicenza, 1990
- Aigret N. J., *Histoire de l'église et du chapitre de Saint-Aubain*, Namur, 1881
- Albaric M., *Regard des jansénistes sur l'Église de France de 1780 à 1789 d'après les Nouvelles Ecclésiastiques*, in *Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles*, Maire C. (réunis par), Paris, 1990, pp. 65-79
- Alberigo G., *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in *Cristianesimo nella Storia*, II (1981), pp. 487-521
- Alberigo G., *Forme storiche di governo nella chiesa universale*, in *Forme storiche di governo nella chiesa universale*, Prodi P. (a cura di), Bologna, 2003, pp. 207-225
- Alberigo G., *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino (XVI-XVII secolo)*, in Jedin H. Alberigo G., *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, 1950, pp. 139-167
- Alberigo G., *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale Trento 2-6 settembre 1963*, vol. II., Roma, Freiburg, Basel, Wien, 1965, pp. 471-523.
- Alberigo G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale*, Roma, 1964
- Alberigo G., *Nuove frontiere nella storia della Chiesa*, in Jedin H., *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, 1979, pp. 7-30
- Albertan C., *L'Encyclopédie méthodique (1782-1832), Des Lumières au Positivisme*, in *Revue Historique de la Révolution française*, 347 (2007), pp. 196-198.
- Albertan C. Coppola S., *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). Des Mont-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle*, Paris, 2010
- Alfonso Maria De Liguori e la cultura letteraria del Settecento. Atti del convegno per il tricentenario della nascita del santo (1696-1996). Napoli 20-23 ottobre 1997*, Giannantonio P. (a cura di), Firenze, 1999
- Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, Giannantonio P. (a cura di), II voll., Firenze, 1990
- Alimento A., *La direzione spirituale giansenista*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto M. (a cura di), Bologna, 2004, pp. 71-104
- Allégret M., *Le Concordat et les Articles organiques*, in *Revue du Souvenir napoléonien*, (2007), pp. 470-471.

- Alvarez D., *The professionalization of the papal diplomatic service, 1909-1967*, in *The Catholic Historical Review*, 75 (1989), pp. 233-248
- Alvazzi del Frate P., *Roma e la rivoluzione francese: l'ottantanove e il giornalismo politico romano*, Roma, 1989
- Alvazzi del Frate P., *Tra Rivoluzione e reazione: il giornalismo politico nello Stato Pontificio (1788-1793)*, in *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Fiorani L. (a cura di), Pisa-Roma, 1997, pp. 133-146
- Anderson B. S. Zinsler J., *Le donne in Europa*, vol. III, Roma-Bari, 1993, pp. 165-170
- Anselmi A., *Il diario del viaggio in Spagna del cardinale Francesco Barberini scritto da Cassiano dal Pozzo*, Madrid, 2005
- Antón A., *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas eclesiologicas*, II voll., Madrid, 1987
- Antonielli L., *Tra riforme e municipalismo: i percorsi di un ceto dirigente*, in *Cultura, religione e trasformazione sociale*, Bona Castellotti M. Bressan E. Fornaseri C. Vismara P. (a cura di), Milano, 2001, pp. 179-193
- Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento. Atti del seminario di Marti, 30 settembre 2000*, Menozzi D. (a cura di), Roma, 2002
- Appolis E., *Le «tiers-parti» catholique au XVIII^e siècle. Entre jansénistes et zelanti*, Paris, 1960
- Aquarone A., *Giansenismo italiano e Rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, 49 (1962), pp. 559-624.
- Arabeyre P., *Le spectre du conciliarisme chez les canonistes français du XV^e et du début du XVI^e siècle*, in *Les clercs et les princes. Doctrine et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Arabeyre P. Basdevant-Gaudemet B. (études réunies par), Paris, 2013, pp. 253-269
- Arcangeli L., *Conflitti, paci, giustizia: feudatarie padane tra Quattro e Cinquecento*, in *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna*, Broglio P. Paoli M. P. (a cura di), Roma, 2011, pp. 41-73.
- Ardura B., *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte. 15 juillet 1801*, Paris, 2001
- Armand J., *Les Évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891
- Armando D. Cattaneo M. Donato M.P., *Una Rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Pisa-Roma, 2000
- Armando D., *Pio VII e il suo pontificato: studi recenti e celebrazioni bicentinarie*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 39 (2003), pp. 375-387
- Armando D., "Non si faceva a Dio ma puramente agli uomini". *Giuramenti e ritrattazioni a Roma (1798-1808)*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 251-81
- Armando D., "Rendre les révolutions utiles". *Politica e religione tra la Repubblica romana e la Roma di Napoleone*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 111-135
- Armando D., *La Chiesa*, in Armando D. Cattaneo M., Donato M. P., *Una Rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Pisa-Roma, 2000, pp. 29-110
- Armogathe J. R., *Le christianisme et les États*, in *Histoire générale du christianisme*, Armogathe J. R. Hilaire Y. M. (sous la direction de), II vol, vol. II, Paris, 2010, pp. 307-324
- Armogathe J. R., *Les nouvelles exigences de l'Âge Classique*, in *Histoire générale du christianisme*, Armogathe J. R. Hilaire Y. M. (sous la direction de), II vol, Paris, 2010

- Arrigoni G., *P. Locatelli*, in De Tipaldo E., *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII, e de' contemporanei*, Vol. VIII, Venezia, 1841, coll. 188-189
- Arru D., *Alcune notazioni nel bicentenario degli articoli organici annessi al concordato napoleonico*, in *Clio*, 39 (2003), pp. 375-387
- Arru D., *Dai concordati al cesaropapismo nell'Europa napoleonica*, in *La Chiesa e l'Europa*, G. Leziroli (a cura di), Cosenza, 2007, pp. 181-201
- Artaud de Montor A.-F., *Storia di Pio VII*, t. I, Milano, 1841
- Aspects du livre neuchâtelois*, Rychner J. Schlup M. (éds.), Neuchâtel, 1986
- Aston N., *The End of an élite. The French Bishops and the coming of the Revolution*, Oxford, 1992
- Atti del XXXIII Congresso di Storia del Risorgimento (Messina, 1-4 settembre 1954)*, Torino, 1958
- Aubert J.-M., *Les grandes encycliques et la société moderne*, in *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle*, Paris, 1984, pp. 467-486.
- Audinet J., *L'enseignement "de Ecclesia" à St. Sulpice sous le premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré*, in Nédoncelle M., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, 1960, pp. 115-137
- Aumann J., *Sommario di storia della spiritualità*, Napoli, 1986
- Aux origines du catéchisme en France*, Colin P. Germain É. Joncheray J. Vénard M. (sous la direction de), Paris, 1989
- Baldan S., *Il conclave di Venezia*, Venezia, 2000
- Baldensperger F., *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, 2 voll., Paris, 1924
- Baravelli A. Colombo G., *Profili biografici di insigni barnabiti*, Lodi, 1871
- Barberi Squarotti G., *Sant'Alfonso e la parenetica del cuore*, in *Alfonso Maria De Liguori e la cultura letteraria del Settecento. Atti del convegno per il tricentenario della nascita del santo (1696-1996). Napoli 20-23 ottobre 1997*, Giannantonio P. (a cura di), Firenze, 1999, pp. 297-309
- Barbieri G., *Esempi della predicazione popolare nel Settecento milanese attraverso alcuni documenti inediti*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Acerbi A. Marcocchi M. (a cura di), Milano, 1988, pp. 124-190
- Bartocchini F., *Roma nell'Ottocento. Il tramonto della «Città Santa». La nascita di una capitale*, 2 voll., Roma-Bologna, 1988
- Barzman K. E., *Immagini sacre e vita religiosa delle donne (1650-1850)*, in *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Scaraffia L. Zarri G. (a cura di), Roma-Bari, 1994, pp. 419-440
- Basdevant Gaudemet B., *Le Concordat de 1801: référence pour une politique concordataire ?*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 87 (2001), pp. 393-413
- Basdevant Gaudemet B., *Les concordats, une procédure parmi d'autres*, in *BLE*, 104 (2003), pp. 265-284
- Battelli G., *Società, Stato e Chiesa in Italia; dal tardo Settecento a oggi*, Roma, 2013
- Battista A. M., *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia. Aspetti e ideologie. Atti del XLVII congresso di Storia del Risorgimento italiano*, Roma, 1976, pp. 233-250.
- Baudrillart A., *La Très Vénérable Camille de Soyecourt ou celle qui n'a pas eu peur*, Paris, 1941
- Bauer P., *Deux siècles d'histoire au Père Lachaise*, Paris, 2006

- Bazzoli M., *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, 1986
- Beaucor F. E., *Quelques réflexions entre le pouvoir civil et l'autorité religieuse à travers le Catéchisme Impérial*, in *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècle. 109^e Congrès National des sociétés savantes Dijon-1984*, 2 tt., t.1, Paris, 1984, pp. 117-128.
- Bédouelle G., *The birth of the catechism*, in *Communio*, X (1983), pp. 35-52
- Bellarmino e la Controriforma*, De Maio R. Borromeo A., Gulia L., Lutz G., Mazzacane A. (a cura di), Sora, 1990
- Bellinger G., *Bibliographie des Catechismus Romanus ex decreto Tridentini ad Parochos 1566-1978*, Baden-Baden, 1983
- Bellini P., *Sede Apostolica e realtà politiche fra l'Evo Medio e l'Epoca Moderna*, Torino, 2015
- Belvederi C., *Il papato di fronte alla rivoluzione e alle conseguenze del Congresso di Vienna 1775-1846*, Bologna, 1965
- Bendiscioli M., *La riforma cattolica*, Roma, 1973
- Benoist J., *Le Sacré Cœur des femmes*, Paris, 2000
- Berengo M., *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, Bologna, 2004
- Berengo M., *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino, 1980
- Bergeron L. Chaussinand Nogaret G., *Les «masses de granit». Cent mille notables du Premier Empire*, Paris, 1979
- Berselli A., *Aspetti e problemi del Risorgimento a Modena*, Modena, 1963
- Berte-Langereau J., *L'Espagne au conclave de Venise d'après les révélations d'un cardinal français*, in *Hispania*, 17 (1957), pp. 424-450
- Bertini Malgarini P. Turrini M., *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de' Liguori*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto M. (a cura di), Bologna, 2004, pp. 205-283
- Bertone T., *Il governo della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV*, Roma, 1977
- Bessone A.S., *Il giansenismo nel Biellese*, Biella, 1976
- Bezzola G., *Commento a «Ona vision» di Carlo Porta*, in *Acme*, 27 (1974), p. 5-20.
- Bianchini P., *Le annotazioni manoscritte di Augustin Barruel ai "Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme"*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXXIII (1999), pp. 367-443.
- Bibliografia dell'età del Risorgimento in onore di Alberto Ghisalberti*, Visceglia M. (a cura di), 4 voll.: *La Rivoluzione francese e l'Impero napoleonico*, Firenze, 1970-1977
- Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par Carlos Sommervogel, 9 voll., Bruxelles-Paris, 1890-1900, *Tables*, 3 voll., 1909-1960,
- Bindel V., *Le Vatican à Paris*, Paris, 1941
- Biographical Dictionary of Christians Theologians*, Carey P. W. Lienhard, Greenwood J. T., 2000
- Biondi A., *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali IV*, Vivanti C. (a cura di), Torino, 1981, pp. 253-303
- Bizzocchi R., *Chiesa, religione Stato agli inizi dell'età moderna*, in *Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Chittolini G., Molho A. Schiera P. (a cura di), Bologna 1994, pp. 531-550.

Blenner S., *L'Évêque face au préfet ou les enjeux de la représentation épiscopale dans les premières années du Concordat en France*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 89 (2003), pp. 45-67

Blet P., *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Rome, 1972

Blet P., *Une légende tenace Colbert et la Déclaration du Clergé en 1682*, in *Académie des Sciences Morales et Politiques, Communications de la séance du 4 octobre 1971*, pp. 25-45

Bo V., *Storia della Parrocchia*, vol. V: *La parrocchia tridentina*, Bologna, 2004

Boaga E., *Per la ricerca storica e archivistica sulle diocesi italiane*, in *Rivista di scienze religiose*, 7 (1993), pp. 119-120

Bocchini Camaiani B., *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita*, Corsini P. Montanari D. (a cura di), Brescia, 1993, pp. 307-330

Bocchini Camaiani B., *I vescovi toscani nel periodo lorenese*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti e giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992*, Lamioni C. (a cura di), 2 voll., Roma, 1994, pp. 681-716.

Boffito G. Fracassati F., *Il collegio di San Luigi dei PP. Barnabiti a Bologna*, Firenze, 1925

Boffito G., *Biblioteca barnabita (Scrittori barnabiti)*, IV voll., Firenze, 1933-1937

— *Caronni Felice*, vol. I, pp. 416-423 e vol. IV, p. 353

— *De' Vecchi Felice*, vol. I, pp. 648-652

— *Fontana Francesco*, vol. II, pp. 35-51 e vol. IV, pp. 376-377

— *Quadrupani Giuseppe*, vol. III, pp. 225-234

— *Lambruschini Luigi*, vol. II, pp. 312-336

— *Narducci Carlo*, vol. III, pp. 22-24

— *Pini Ermenegildo*, vol. III, pp. 176-193

— *De Noguez Gennaro*, vol. I, pp. 605-606

— *Piantoni Giovanni*, vol. III, pp. 163-165

Bonjean L.-B., *Du pouvoir temporel de la papauté*, Paris, 1862

Bolgiani F., *Avvertenza*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, Delumeau J. (dir.), Torino, 1985, pp. VII- XXVI

Bonaparte N., *Conversazioni sul cristianesimo*, Bologna, 2013

Bonechi S., *Chiesa e società nell'Italia napoleonica. Rassegna di Studi recenti (1989-1996) e proposte di ricerca*, in *Cristianesimo nella Storia*, 19 (1998), pp. 297-332

Bonechi S., *L'alto clero toscano dal Viva Maria alla caduta di Napoleone*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXX (1996), pp. 237-306

Bonechi S., *L'impossibile restaurazione: i vescovi filonapoleonici nell'Italia francese tra "servilismo" e primato di Pietro (1801-1814)*, in *Cristianesimo nella Storia*, 21 (2000), pp. 343-381

Bonnet J.C., *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts e les Lettres*, Paris, 2004

- Borelli G., *Scipione Maffei e il problema del prestito a interesse*, in *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*, Romagnani G.P. (a cura di), Verona, 1998, pp. 121-137
- Bossuet à Metz. Les années de formation et leurs prolongements. Actes du colloque international de Metz (21-22 mai 2004)*, Spica A. É (édités par), Berne, 2005
- Bossuet: le verbe et l'histoire (1704-2004): actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, Ferreyrolles G. (publiés par), Paris, 2006
- Bossy J., *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in *Le origini dell'Europa. Rivoluzione e continuità*, Rosa M. (a cura di), Bari, 1977, pp. 281-308
- Bossy J., *Dalla comunità all'individuo*, Torino, 1988
- Bottoni R., *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, De Maddalena A. Rotelli E. Barbarisi, G., III voll., III voll., Bologna, 1982, pp. 595-607
- Boudon J.-O., *Histoire du Consulat et de l'Empire (1799-1815)*, Paris, 2000
- Boudon J.-O., *Le chapitre et les chanoines de Paris face à la reconstruction concordataire*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 88 (2002), pp. 415-423
- Boudon J.O., *Les élites religieuses à l'époque de Napoléon. Dictionnaire des évêques et vicaires généraux du premier empire*, Paris, 2002
- *Barral*, pp. 57-59
- *Bourlier*, pp. 85-87
- *Duvoisin*, pp. 138-140
- *Mannay*, pp. 205-207
- Boudon J.-O., *Napoléon et les cultes*, Paris, 2000
- Boulay de la Meurthe A., *Histoire du rétablissement du culte en France (1802-1805)*, 1925
- Boutry P. Pitocco F. Travaglini C.M., *Roma negli anni di presenza e dominio francese (1798-1814). Rotture continuità, innovazioni fra fine Settecento e inizi Ottocento*, Napoli, 2000
- Boutry P., «*Le roi martyr*». *La cause de Louis XVI devant la cour de Rome (1820)*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 76 (1990), pp. 57-71
- Boutry P., *Clemente XIII*, in *Dizionario Storico del Papato*, Levillain P. (a cura di), vol.I, Milano, 1996, pp. 347-349
- Boutry P., *Clemente XIV*, in *Dizionario Storico del Papato*, Levillain P. (a cura di), vol.I, Milano, 1996, pp. 350-352
- Boutry P., *La canonisation des martyrs de la Révolution, hagiographie et histoire*, in *Communio*, XIV (1989), pp. 164-172
- Boutry P., *La Roma napoleonica fra tradizioni: e modernità (1809-1814)*, in *Storia d'Italia. Annali*, XVI, Torino, 2000, pp. 937-973
- Boutry P., *Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*, 91 (1979), pp. 875-930
- Boutry P., *Papauté et culture au XIX^e siècle. Magistère, orthodoxie, tradition*, in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 28 (2004), pp. 31-58

Boutry P., *Pie VII et le rétablissement du catholicisme en France. Logiques romaines du Concordat*, in *Le Concordat et le retour à la paix religieuse*, Boudon J.-O. (dir.), Paris, 2008, pp. 11-51

Boutry P., *Restauration de l'Église romaine et renouveau du catholicisme italien durant le premier XIX^e siècle, à travers la récente historiographie italienne*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 98 (1986), pp. 805-835

Boutry P., *Une théologie de la visibilité. Le projet « zelante » de resacralisation de Rome et son échec*, in *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, Visceglia M.A., Brice C. (a cura di) Roma, 1997, pp. 317-367

Boutry P., *Souverain et pontife: recherches prosopographiques sur la Curie Romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, 2002

— *Angelo Maria Merenda*, p. 723

— *Antonio Maria Grandi*, pp. 565-566

— *Carlo Francesco Caselli*, p. 340

— *Carlo Maria Narducci*, p. 726

— *Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, pp. 129-134

— *Emmanuele De Gregorio*, pp. 357-358

— *Francesco Luigi Fontana*, pp. 383-384

— *Giacinto (Placido) Zurla*, pp. 485-487

— *Giovanni Piantoni*, pp. 734-735

— *Giuseppe Antonio Sala*, pp. 461-463

— *Luigi Lambruschini*, pp. 402-405

— *Michel'Angelo Toni*, pp. 759-760

— *Modalités de la recherche et principes d'exposition*, pp. IX-XIV

Boutry P., *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire Historique de la Papauté*, P. Levillain (dir.), Paris, 1994, pp. 1651-1653.

Bouvier F., *Bonaparte, Cacault et la papauté*, in *Revue d'histoire diplomatique*, 21 (1907), pp. 340-356

Bouyer L., *Bossuet et le gallicanisme*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 28 (1954), pp. 133-139

Bouzonié J., *Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ d'après l'édition de 1697*, Montreuil-sur-Mer, 1895

Braida L., *Libri di lettere*, Roma-Bari, 2009

Braido P., *Catechesi e catechismo tra ripetizione, fedeltà e innovazione*, in *Problemi di Storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità italiana. Atti del VI convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982)*, Napoli, 1985, pp. 13-78

Braido P., *Lineamenti di storia della Catechesi e dei catechismi. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)*, Torino, 1991

Brambilla E., *Donne, salotti e lumi: dalla Francia all'Italia*, in *Il genere dell'Europa. Le radici comuni della cultura europea e l'identità di genere*, De Clementi A. (a cura di), Napoli, 2003, pp. 57-96

- Brambilla E., *Felicità e infelicità delle donne nel Settecento: sensibilità, malattie nervose e passioni*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Rao A. M. (a cura di), Roma, 2012, pp. 101-32
- Brambilla E., *Genere ed eguaglianza*, in *Illuminismo. Un vademecum*, Paganini G. Tortarolo E. (a cura di), Torino, 2008, pp. 117-33
- Brambilla E., *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal '500 alla Restaurazione*, in *Società e Storia*, IV (1981), pp. 299-366
- Brambilla E., *Statuto delle minoranze religiose*, in *Diversità e minoranze nel Settecento. Atti del seminario di Santa Margherita Ligure 2-4 giugno 2003*, Formica M. Postigliola A. (a cura di), Roma, 2006, pp. 173-202
- Bremond H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, V voll., Paris, 2006
- Bressan E., *Carità e associazionismo cattolico tra Sette e Ottocento: il caso di Milano*, in *Il Risorgimento*, 46 (1994), pp. 247-259
- Bressan E., *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporanea. Storia e problemi*, Milano, 1998
- Bressan E., *Laici devoti, congregazioni religiose ed educazione popolare nel primo Ottocento: il caso di Milano*, in *Storia delle istituzioni educative in Italia tra Ottocento e Novecento*, Romaniello L. (a cura di), Milano, 1996, pp. 95-106
- Brice C., *La Roma dei "francesi", una modernizzazione imposta*, in *Roma moderna*, Ciucci G. (a cura di), Roma-Bari, 2002, pp. 349-370
- Brie B. de, *La Révolution Française et l'émigration de l'épiscopat gallican. Historiographie d'une absence*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 40 (1993), pp. 604-628
- Brigante Colonna G., *I piccoli rimanzetti che fanno la grande storia*, Albano Laziale, 1929
- Broers M., *Cultural imperialism in a European Context? Political culture and cultural politics in Napoleonic Italy*, in *Past and Present*, 160 (2001), pp. 152-180
- Broers M., *Noble Romans and regenerated Citizens: the morality of conscription in Napoleonic Italy, 1800-1814*, in *War in History*, 8 (2001), pp. 249-270
- Broers M., *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801-1814*, London-New York, 2002
- Broggio P., *Linguaggio religioso e disciplinamento nobiliare. Il «modo di ridurre a pace le inimicizie private» nella trattatistica di età barocca*, in *Linguaggi del potere nell'età barocca: politica e religione*, Cantù F. (a cura di), Roma, 2009, 275-317
- Broutin P., *La Réforme pastorale en France au XVIII^e siècle*, 2 voll., Paris-Tournai, 1956
- Brustolon A., *Una proposta di Restaurazione culturale e spirituale attraverso l'età napoleonica: l'Amicizia Cristiana*, in *Il cattolicesimo lombardo tra rivoluzione francese, impero e unità: atti del convegno di studio, Milano, 3-4 ottobre 2003*, Ghiringhelli R. Sanguinetti O. (a cura di), Pescara, 2006, pp. 67-97
- Bulferetti L., *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942
- Bulferetti L., *La Restaurazione*, in *Questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Rota E. (a cura di), Milano, 1951, pp. 111-182
- Burlini Calapaj A., *Devozioni e «Regolata Divozione» in Ludovico Antonio Muratori. Contributo alla storia della liturgia*, Roma, 1991
- Busson H., *La religion des classiques (1660-1685)* Paris, 1948

- Caffiero M., *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in *Critica Storica*, X (1989), pp. 389-441
- Caffiero M., *Cultura e religione nel Settecento italiano: Giovanni Cristofano Amaduzzi e Scipione de' Ricci*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XXVIII (1974), pp. 94-126 e XXX (1976), pp. 407-437
- Caffiero M., *Dall'esplosione mistica tardo barocca all'apostolato sociale*, in *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Scaraffia L. Zarri G. (a cura di), Roma-Bari, 1994, pp. 327-373
- Caffiero M., *Dalla decadenza alla rigenerazione*, in *La décadence dans la culture et la pensée politique*, Frétygné, J.-Y. Jankowiak F. (études réunies par), Rome, 2008, pp. 58-71
- Caffiero M., *L'importanza del nome. Pio VII, Pio VIII e la costruzione di una continuità*, in *La religione e il trono: Pio VIII nell'Europa del suo tempo*, Bernardi S. (a cura di), Roma, 1995, pp. 203-220,
- Caffiero M., *La maestà del papa. Trasformazioni dei rituali del potere a Roma nella seconda età moderna*, in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000, pp. 67-95
- Caffiero M., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, 1991
- Caffiero M., *La repubblica e la città del papa: Roma 1798*, Roma, 2005
- Caffiero M., *La verità crocifissa. Dal sinodo di Pistoia al millenarismo giansenistico nell'età rivoluzionaria*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXV (1989), pp. 48-65
- Caffiero M., *Le problème religieux*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 4 (2003), pp. 139-154.
- Caffiero M., *Millénarisme, prophétie et politique en Europe (XVIII^e - début XIX^e siècle)*, in *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*, Vauchez A. (a cura di), Parigi, 2002, pp. 65-73
- Caffiero M., *Prophétie, millénium et révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la Révolution française*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 66 (1988), pp. 187-199
- Caffiero M., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000
- Caffiero M., *Rivoluzione e millennio. Le correnti millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820). Actes du colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Plongeron B. (dir), Paris, 1988, pp. 95-104
- Caffiero M., *Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, in *Ricerche per la Storia religiosa di Roma*, 9 (1992), pp. 55-186
- Cagni G. M., *Una vita avventurosa: il p. Felice Caronni (1747-1815)*, in *Barnabiti Studi*, 13 (1996), pp. 239-341
- Caldelari C., *Editoria e illuminismo fra Lugano e Milano*, Milano, 2005
- Calvet J., *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1941
- Calvini N., *Il Padre Martino Natali, giansenista ligure dell'Università di Pavia*, Genova 1950;
- Calzona F., *I catechismi di Napoleone*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti* (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbani, 1996, pp.371-380
- Camaiani P. G., *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 8 (1972), pp. 485-516
- Candeloro G., *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1982 (1953¹)
- Canonici C., *“Per non abbandonare la Chiesa né il popolo» Il giuramento ecclesiastico negli “Stati romani” in epoca napoleonica (1810-1814)*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 303-331,

- Canonici C., *Il dibattito sul giuramento civico (1798-1799)*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 9 (1992), pp. 213-244
- Canron A., *Rome, le souverain pontife et l'Église pour 1869*, Paris, 1869
- Cantimori D., *Illuministi e giacobini*, in *La cultura illuministica in Italia*, Fubini M. (a cura di), Torino, 1964, pp. 281-299
- Cantimori D., *Utopisti e riformatori italiani*, Firenze, 1943
- Cantù C., *Alessandro Manzoni. Reminiscenze di Cesare Cantù*, II voll., Milano, 1882
- Cantù C., *Storia degli italiani*, 15 voll., Torino, 1874-1877
- Capecelatro A., *Vita di S. Alfonso Maria de' Liguori*, II voll., Roma, 1889
- Capone D., *Il personalismo in Alfonso M. de Liguori*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, Giannantonio P. (a cura di). II voll., Firenze, 1990, pp. 221-257
- Cappello G., *Il Conclave di Venezia*, Firenze, 1900
- Capra C., *Gli italiani prima dell'Italia. Un lungo Settecento, dalla fine della Controriforma a Napoleone*, Roma, 2014
- Capra C., *Il giornalismo nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in *La stampa italiana dal '500 a '800*, Castronovo V. Tranfaglia N. (a cura di), Bari, 1976, pp. 378-403
- Capra C., *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Italia 1796-1815*, Torino, 1986
- Capra C., *La Lombardia austriaca nell'età delle riforme (1706- 1796)*, Torino, 1984
- Caracciolo A., *Sovrano pontefice e sovrani assoluti*, in *Quaderni Storici*, LII (1983), pp.279-286
- Caravale M. Caracciolo A., *Lo Stato Pontificio da Martino V a Pio IX*, in *Storia d'Italia*, vol. XIV, G. Galasso (a cura di), Torino, 1978
- Caristia C., *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, 1965
- Carol M. P., *Madonnas that Maim. Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century*, Baltimore, 1992
- Carrino A., *La Rivoluzione Francese secondo Barruel: alle origini della storiografia reazionaria*, Napoli, 1989
- Carusi E., *Nei margini dell'archivio Moroni*, in *Aevum*, VII (1933), pp. 58-64
- Carusi E., *Nuovi documenti sul Dizionario di G. Moroni tratti dal suo archivio privato*, in *Aevum*, VII (1933), pp. 245-278
- Casagrande C. Vecchio S., *I sette vizi capitali*, Torino, 2000
- Casanova A., *Napoléon et la pensée de son temps. Une histoire intellectuelle singulière*, Paris, 2001
- Caserta N., *Dal giurisdizionalismo al liberalismo. Un secolo di travaglio della coscienza religiosa in Italia (1748-1848)*, Napoli, 1969
- Caspani E., *I barnabiti ed il sacro Cuore*, Roma, 1922
- Cassina C., *L'obsession interminable. La Révolution Française dans la littérature ultra-royaliste au début de la Restauration*, in *Storia della Storiografia*, 27 (1995), pp. 17-37
- Castagnetti P., *Le jansénisme en Forez au XVIII^e siècle*, Saint-Étienne, 2004

- Castiglioni C., *Napoleone e la chiesa milanese*, Milano, 1933
- Catechismi jansenisti, Morra G. (a cura di), Forlì, 1968
- Catholicisme. Hier aujourd'hui demain, Jacquemet G. (ed.), XV tt., Paris, 1948-2000
- Cattaneo M., *Insorgenze controrivoluzionarie e napoleoniche in Italia (1796-1814). Presunti complotti e sedicenti storici*, in *Passato e Presente*, XXV (2008), pp. 81-107
- Cattaneo M., *Resistenze insorgenze antinapoleoniche a Roma e nel Dipartimento*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 401-419
- Catto M., *Un Panopticon catechistico. L'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana a Roma in età moderna*, Roma, 2003
- Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano, Rosa M. (a cura di), Roma, 1981
- Causette R. P., *Vie du cardinal D'Astros*, Paris, 1853
- Cecchi D., *L'amministrazione Pontificia nella prima Restaurazione (1800-1809)*, Macerata 1975
- Cecchi D., *L'amministrazione Pontificia nella seconda Restaurazione (1814-1823)*, Macerata 1978
- Celani E., *I preliminari del conclave di Venezia (1798-1800)*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 36 (1913), pp. 475-518
- Célièr L., *Les dataires du XV^e siècle et les origines de la Daterie apostolique*, Paris, 1910
- Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle), Visceglia M.A., Brice C. (a cura di) Roma, 1997
- Cerruti M., *Pratica e teorie del consenso nello stato napoleonico*, in *Letteratura italiana*, Rosa A. A. (dir.), VI voll., vol. I, Torino, 1969-1986, pp. 409-419
- Certeau M. de, *École et cultures: déplacer les questions*, in *Pratiques et Théorie*, 13 (1979), pp. 29-44
- Certeau M. de, *L'invention du quotidien*, Paris, 1980
- Certeau M. de, *Lire: braconnage et poétique des consommateurs*, in *Projet*, 124 (avril 1978) pp. 447-457
- Certeau M. de, *Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, III voll., vol. II, Paris, 1964, pp. 267-291
- Cessi R., *L'Austria al conclave di Venezia del 1800*, in *Il Risorgimento Italiano*, XV (1922), pp. 356-413
- Ceyssens L., *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 88 (1993), pp. 108-129
- Chadwick O., *From Bossuet to Newman: the idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957
- Chaix G., *De la piété à la Dévotion*, in *La religion de ma mère. Les Femmes et la transmission de la foi*, Delumeau J. (dir.), Paris, 1992, pp.157-72.
- Chantin J.-P., *Anticoncordataires ou Petite Église? Les oppositions religieuses à la loi du 18 germinal an X*, in *Chrétiens et Sociétés. XVI^e - XX^e siècles*, RESEA, Lyon, n° 10, 2003 p. 95-107
- Chappin M., *Pie VII et les Pays Bas. Tensions religieuses et tolérance civile (1814-1817)*, Rome, 1984
- Châtellier L., *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988

- Châtellier L., *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, 1994
- Chaunu J., *Pie VI et les évêques français. Droits de l'Église droits de l'homme. Le bref « Quod aliquantum » et autres textes*, Limoges, 1989
- Chaunu P., *Histoire et décadence*, Paris, 1981
- Chaunu P., *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Paris, 1975
- Chetail J., *Un catéchisme de 1799*, in *112^e Congrès National des Sociétés savantes (Lyon, 1987). Histoire moderne et contemporaine*, t. III, Paris, 1987, pp. 63-66
- Chevallier L. *Réflexions sociologiques sur la Curie romaine et sur ses méthodes de gouvernement durant le pontificat de Pie X*, in *Études juridiques et historiques dédiées à Monsieur le Chanoine Raoul Naz*, Chambéry-La Tronche, 1971, pp. 23-29
- Chevallier J. J., *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna, 1968
- Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione ed Unificazione*, Pazzaglia L. (a cura di), Brescia, 1994
- Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XVIII*, Zito G. (a cura di), Torino, 1995
- Chiesa e società nella II metà del XIX secolo in Piemonte*, Appendino F. N. (a cura di), Casale Monferrato, 1982
- Chiesa e Stato nell'Ottocento*, Maccarrone M. Meersseman G. G. Passerin D'Entrèves E. Sambin P. (a cura di), Padova, 1962
- Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 1990
- Chiosi E., *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, 1981
- Chiosi E., *Il giansenismo meridionale nell'esperienza pastorale di Giovanni Andrea Serrao*, in *Critica Storica*, 13 (1976), pp. 37-57
- Chiosi E., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, 1992
- Cholvy G., *Du concordat au « discordat » (1801-1905)*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 104 (2003), pp. 285-300
- Chotard H., *Le pape Pie VII à Savone d'après les minutes des lettres du général Berthier au prince Borghèse* Paris, 1887
- Christianisme et pouvoirs politiques de Napoléon à Adenauer*, Lille, 1974
- Cinquecento Romano e Riforma Cattolica*, Maccarrone M. (a cura di), Roma, 1958
- Cigno G., *Giovanni Andrea Serrao e il Giansenismo nell'Italia meridionale (secolo XVIII)*, Palermo, 1938
- Clero e società nell'Italia moderna*, Rosa M. (a cura di), Roma-Bari, 1992
- Cochois P., *Bérulle et l'École française*, Paris, 1963
- Cochois P., *Bérulle, hiérarque dionysien*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 38 (1961), pp. 314-353
- Codignola E., *Carteggi di giansenisti liguri*, III voll., Firenze, 1941
- Cognet L., *L'essor de la spiritualité moderne 1500-1650*, Paris, 1965
- Cognet L., *Le crépuscule des mystiques*, Paris, 1990

- Cognet L., *Le jansénisme, drame gallican*, in *L'année canonique*, 10 (1965), pp. 180-183
- Cognet L., *Les jansénistes et le Sacré-Cœur*, in *Études carmélitaines*, 29 (1950), pp. 234-253
- Cognet L., *Note sur P. Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal*, in *Irénikon*, 21 (1948), pp. 442-445
- Cognét L., *Origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949
- Cognet L., *Sviluppo della teologia storica*, in *Storia della Chiesa*, vol. VII, pp. 113-118.
- Colapietra R., *Il Diario Brunelli del Conclave del 1823*, in *Archivio Storico Italiano*, 120 (1962), pp. 76-146
- Colapietra R., *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963
- Colapietra R., *La formazione diplomatica di Leone XII*, Brescia, 1966
- Concili ecumenici, Chiesa e Papato e dottrine sulla Chiesa da Gregorio VII al periodo napoleonico*, Bolgiani F. Erba A. Traniello F. (a cura di), Torino, 1972
- Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, Dompnier B. Vismara P. (a cura di), Rome, 2008
- Congar Y., *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, Jacquemet G. (ed.), XV tt., t. IV, Paris, 1948-2000, coll. 1059-1067
- Congar Y., *Gallicanisme*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, Jacquemet G. (ed.), XV tt., t. IV, Paris, 1948-2000, coll. 1731-1739
- Congar Y., *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'Autorité*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 34 (1960), pp. 77-114
- Congar Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970
- Congar Y., *La 'réception' comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), pp. 369-403
- Congar Y., *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium*, 7 (1972), pp. 75-103
- Congar Y., *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968
- Conti Guglia C., *Il Vangelo agli ultimi. Metodi, problemi, proposte delle missioni popolari*, Roma, 1990
- Continisis C., *Dal Bene comune alla pubblica felicità. Prime riflessioni su virtù e vita civile a Milano tra Sei e Settecento*, in *Politica, vita religiosa e carità a Milano nella prima metà del Settecento*, Castellotti M. B. Bressan E. Vismara P. (a cura di), Milano, 1997, pp. 157-184
- Cooman G., van Stiphout M., Wauters B., *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology and Church-State Relations*, Louvain, 2003
- Coppini R. P., *Il Granducato di Toscana. Dagli «anni francesi» all'Unità*, in *Storia d'Italia*, G. Galasso (diretta da), vol. XIII, Torino, 1993, pp. 39-50
- Costigan R. F., *Bossuet and the Consensus of the Church*, in *Theological Studies*, 56 (1995), pp. 625-672
- Costigan R. F., *Bossuet Jacques-Bénigne*, in *Biographical Dictionary of Christians Theologians*, Carey P. W. Lienhard, Greenwood J. T., 2000, pp. 86-88
- Costigan R. F., *The consensus of the Church and Papal infallibility* Washington, 2005
- Cottignoli A., *Muratori Teorico*, Bologna, 1987

- Cottignoli A., *Muratori, Manzoni e la moralità del teatro*, in Id, *Muratori Teorico*, Bologna, 1987, pp. 49-58
- Cottret M., *Aux origines du Republicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXXI (1984), pp. 638-639
- Cottret M., *Le catholicisme face au déisme. Autour de l'Émile (1762-1770)*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 79 (1993), pp. 301-319
- Cozzo P., *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco* Roma, 2014
- Crahay R., *La mobilisation confessionnelle des élèves dans un collège des jésuites au début du XVII^e siècle*, in *Église et enseignement. Actes du colloque du X^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles 22-23 avril 1976*, Préaux J. (éd.), Bruxelles, 1977, pp. 57-78
- Cristofori C., *Storia dei Cardinali di Santa Romana Chiesa dal secolo V ll'anno 1888*, Roma, 1888
- Croci E., *Gaetano Moroni e il suo Dizionario*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa a cura dei Padri Camaldolesi di S. Gregorio al Celio*, 2 voll., vol. I, Roma, 1948, pp. 135-152
- Crollanza G. B., *Trotti di Alessandria*, in *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane, estinte e fiorenti*, III voll., vol. III, Bologna, 1965, pp.51-52
- Crocefinte M., *Le Sacré-Cœur, insigne du combattant vendéen*, Nirirot, 1983
- Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* Boesch Gajano S. Sebastiani L. (a cura di), L'Aquila-Roma, 1984
- Cultura, religione e trasformazione sociale*, Bona Castellotti M. Bressan E. Fornaseri C. Vismara P. (a cura di), Milano, 2001
- Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Clini di Venezia (Venezia- Brescia 2-5 dicembre 1980)*, Benzoni G. Pegrari M. (a cura di), Brescia, 1982
- Cultures et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Genet J.-P. Bernard V. (dir.), Rome, 1985
- D'Episcopo F., *Teologia e poesia dell'amore divino nell'opera di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, Giannantonio P. (a cura di). II voll., Firenze, 1990, pp. 417-444
- D'Haussonville J., *L'Église romaine et le premier empire 1800-1814*, V tt., Paris, 1870
- Da Brumaio ai cento giorni. Cultura di governo e dissenso politico nell'Europa di Bonaparte*, De Francesco A. (a cura di), Milano, 2007
- Damerini G., *L'isola e il cenobio di san Giorgio Maggiore*, Venezia, 1956
- Dammig E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Città del Vaticano, 1945
- Dane P., *Les dissidents du Bocage*, Saint-Jean des Mauvrets, 2004
- Dante F., *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma, 1990
- Darricau R., *Les catéchismes, au XVIII^e siècle, dans les diocèses de l'Ouest (Province ecclésiastique de Bordeaux)*, in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 81 (1974), pp. 599-614
- Dawson N. M., *Catéchisme de Sens politique religieuse et enjeux politiques*, in *Histoire, économie et société*, 12 (1993), pp. 235- 262
- De Bertier de Sauvigny G., *Un épisode de la résistance catholique sous le Premier Empire: l'affaire D'Astros*, in *Revue*

d'Histoire de l'Église de France, 35 (1949), pp. 49-58

De Bouays De La Bégassière R., *Cœur de Jésus (culte de)*, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, vol. I, Paris, MCMXXXV, coll. 566-587

De Felice R., "Istruzione pubblica" e rivoluzione nel movimento repubblicano italiano del 1796-1799, in *Rivista storica italiana*, LXXIX (1967), pp. 1144-1163

De Franceschi S., *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome, 2009

De Franceschi S., *Le pouvoir indirect du Pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 88 (2002), pp. 103-149

De Francesco A., *Insorgenze e identità italiana*, in *Nazione e controrivoluzione nell'Europa moderna 1799-1848*, Di Rienzo E. (a cura di), Milano, 2004, pp. 85-116

de Lanza de Laborie E., *Paris sous le Consulat et l'Empire*, 8 voll., Paris, 1905-1913

De Marchi G., *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, 1957

De Meulemeester M., *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, Louvain, 1933

De Rosa G., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, 1978

De Rosa G., *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul Buon Vescovo*, in id., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, 1978, pp. 103-143

De Rosa G., *La Civiltà Cattolica. 150 al servizio della Chiesa (1850-1999)*, Roma, 1999

De Rosa G., *Organizzazione del territorio e vita religiosa nel Sud tra XVI e XIX secolo*, in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di Studi di Storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli, 1973, pp. 5-29.

De Rosa G., *Roma religiosa nell'età rivoluzionaria: 1789-1799*, Roma, 2006

De Rosa G., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Roma-Bari, 1966

Debonnie P., *Commencement et recommencements de la dévotion au Cœur de Jésus*, in *Le cœur. Études Carmélitaines*, Bruges, 1950, pp. 147-192

Del Castello A., *Accidia e Melancolia. Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'Antico Testamento a Tommaso d'Aquino*, Milano, 2010

Del Corno N., *Gli «Scritti sani». Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano, 1992

Del Corno N., *Giuseppe Baraldi e le "Memorie di Religione" di Modena*, in *L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870)*, Marini Q., Sertoli G., Verdino S., Cavaglieri L. (a cura di), Novi Ligure, 2013, pp. 183-193

Del Re N., *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1998 (4° ed.) (Roma, 1941¹)

Del Verme M., *Giudaismo e Nuovo Testamento: il caso delle decime*, Napoli, 1989

Delpiano P., *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'Età dei Lumi*, Roma-Bari, 2015

Delpiano P., *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, 2007, pp. 41-41

Delpiano P., *Il trono e la cattedra*, Torino, 1997.

- Delpiano P., *La Chiesa e la lettura nell'Italia del Settecento*, in *Rivista storica italiana*, 118 (2006), pp. 440-85.
- Delumeau J., *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, 1976
- Delumeau J., *Il peccato e la paura*, Bologna, 1983
- Delumeau J., *L'aveu et le pardon*, Paris 1990
- Denis P., *Edmond Richer et le renouveau du conciliarisme au XVII^e siècle*, Paris, 2014
- Deroo A., *Saint Charles Borromée*, Paris, 1963
- Develle E., *Blois*, in *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, Paris, 1907, pp. 138-141
- Deville R., *L'École française de spiritualité*, Paris, 1987
- Dhôtel J.-C., *Les origines du catéchisme moderne*, Paris, 1967
- Di Benedetto G. Rendina C., *Storia di Roma moderna e contemporanea*, Roma, 2004
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, O'Neil C. E. e Domínguez J. M. (a cura di), IV voll., Madrid, 2001
- Dictionnaire biographique namurois*, Jacquet-Ladrier F. (édité par), Namur, 1999
- Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Furet F. Ozouf M. (ed.), Paris, 1988
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 32 voll., Baudrillart A., Vogt A. Rouziès U. Aubert R. (dir.), Paris, 1912-2016
- Jadin L., *Francesco Carafa di Traetto*, vol. XI, col. 995
 - Levesque E., *Bossuet*, vol. IX, Paris, 1937, coll. 1339-1391
 - Aubert R., *Jansénisme*, vol. XXVI, coll. 922-923
 - Colombas G.-M., *Antonio Despuig y Dameto*, vol. XIV, col. 354
 - Dedieu, J., *Louis Bailly*, vol. VI, coll. 263-264
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 17 voll., Viller M. (dir.), Paris, 1937-1995
- Quinet C., *Catéchismes spirituels*, vol. II, coll. 279-288
 - Rayez A., *Française (école)*, vol.V, col. 782
 - Serouet P. *François de Sales*, vol. V, coll. 1057-1097
 - Armogathe J.-R., *Jansénisme*, vol. VIII, coll. 103-115
 - Tans J. A. G., *Pasquier Quesnel*, vol. XII, coll. 2732-2746
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV voll., Vacant A. Mangenot E. Amann É. (sous la direction de), Paris, 1909 - 1950
- Bainvel J., *Cœur Sacré de Jésus (dévotion au)*, vol. III, coll. 271-351
 - Carreyre J., *Natali*, vol. XI, col. 35

- Carreyre J., *Tourneley*, vol. XV, coll. 1242-1244.
- Costantin C., *Constitution Civile du Clergé*, vol. III, coll. 66-91
- Dublancy E., *Louis Bailly*, vol. II., col. 37
- Dubruel M., *Gallicanisme*, vol. VI, coll. 1096-1137
- Jung N., *Scandale*, vol. XIV, coll. 1246-1254.
- Largent A., *Bossuet*, vol. II, coll. 1049-1089
- Mangenot E., *Catéchisme*, vol. II, coll. 1896-1960
- Michel A., *Joseph (saint)*, vol. VIII, coll. 1510-1521

Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento, Catto M. Gagliardi I. Parrinello R. M. (a cura di), Brescia, 2002

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Prodi P. Penuti C. (a cura di), Bologna, 1994

Diversità e minoranze nel Settecento. Atti del seminario di Santa Margherita Ligure 2-4 giugno 2003, Formica M. Postigliola A. (a cura di), Roma, 2006

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, 1960-2016⁶

- Armando D., *Pacca, Bartolomeo*, vol. 80, 2014, pp. 39-45
- Batllori M., *Gustà, Francesco*, vol. 61, 2004, pp. 589-592
- Bordini C., *Casoni, Filippo*, vol. 21, 1978, pp. 396-398
- Boutry P., *Pio VII, papa*, vol. 84, 2015, pp. 11-22
- Caffiero M., *De Gregorio, Emanuele*, vol. 36, 1988, pp. 212-215
- Caffiero M., *Pio VI, papa*, vol. 84, 2015, pp. 1-11
- Cajani L Foa A., *Clemente XIII, papa*, vol. 26, 1982, pp. 328-343
- Colapietra R., *Bertazzoli, Francesco*, vol. 9, 1967, pp. 483-484
- De Felice R., *Bolgeni, Giovan Vincenzo*, vol. 11, 1969, pp. 274-277
- Fagioli Vercellone G. G., *Guadagnini, Giovanni Battista*, vol. 60, 2003, pp. 79-82
- Monsagrati G., *Moroni, Gaetano*, vol. 77, 2012, pp. 83-87
- Paquini P., *Carafa, Francesco*, vol. 19, 1976, pp. 548-550
- Parise N., *Caronni, Felice*, vol. 20, 1977, pp. 542-545
- Pavone S., *Muzzarelli, Alfonso*, vol. 77, 2012, pp. 620-623
- Pejrone G., *della Torre, Giacinto Vincenzo*, vol. 37, 1989, pp. 552-555

⁶ Il *Dizionario Biografico degli Italiani* è consultabile online all'indirizzo www.treccani.it.

- Pignatelli G., *Blasi, Camillo*, vol. 10, 1968, pp. 782-784
- Preti C., *Grandi, Antonio Maria*, vol. 58, 2002, pp. 467-470
- Preto P., *Concina, Daniele*, vol. 27, 1982, pp. 716-722
- Quaglioni D., *Fagnani, Boni Prospero*, vol. 44, 1994, pp. 187-189
- Rosa M., *Clemente XIV, papa*, vol. 26, 1982, pp. 343-362
- Stella P., *Gerdil, Giacinto Sigismondo*, vol. 53, 2000, pp. 391-397
- Stumpo E., *Dal Pozzo, Cassiano junior*, vol. 32, 1986, pp. 209-213
- Verucci G., *Baraldi, Giuseppe*, vol. 5, 1963, pp. 772-774

Dizionario degli Istituti di Perfezione, Pelliccia G. Rocca G. (dir.), X voll., Roma, 1974-2003

Dizionario dei papi. I pontefici della storia, Torino, 2006

- Solero S., *Clemente XIII*, pp. 30-32
- Solero S., *Clemente XIV*, pp. 32-33

Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane, estinte e fiorenti, III voll., Bologna, 1965

Dodoni A., *La polemica a Milano contro gli «Spiriti forti» attraverso la predicazione dotta e la produzione apologetica*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Acerbi A. Marcocchi M. (a cura di), Milano, 1988, pp. 88-119

Dodoni A., *Per la storia della devozione a san Giuseppe: indicazioni di metodo e linee di ricerca*, in *Annali di scienze religiose*, I (1996), pp. 321-342

Dolz M., *Il Dio bambino: la devozione a Gesù Bambino dai Vangeli dell'Infanzia a Edith Stein*, Milano, 2001

Dompnier B., *L'Angelo custode nella letteratura di devozione*, Roma, 2013

Dompnier B., *La dévotion à Saint Joseph au miroir des confréries (XVIIe-XVIIIe siècles)*, in *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, Dompnier B. Vismara P. (a cura di), Rome, 2008, pp. 285-309

Dompnier B., *La devozione a San Giuseppe allo specchio delle confraternite*, Roma, 2013

Dompnier B., *Les religieux et saint Joseph dans la France de la Première moitié du XVIIe siècle*, in *Cahiers du Centre d'histoire "Espaces et Cultures"*, 16 (2003), pp.57-75

Donati C., *L'idea di nobiltà in Italia*, Roma-Bari, 1988

Donati C., *Vescovi e diocesi d'Italia dall'Età Posttridentina alla fine dell'Antico Regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, Rosa M. (a cura di), Roma-Bari, 1992, pp. 321-389

Donati E., *La Toscana nell'Impero Napoleonico*, 2 voll., Firenze, 2008

Donghi R., *«Credo la Santa Chiesa Cattolica». Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano*, Roma, 1980

Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia, Scaraffia L. Zarri G. (a cura di), Roma-Bari, 1994

Dordoni A., *I libri di devozione dell'Ottocento (con particolare riferimento alla produzione milanese): proposte per una lettura critica*, in *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, I (1994), pp. 59-102

Dordoni A., *La polemica a Milano contro gli «Spiriti Forti» attraverso la predicazione dotta e la produzione apologetica*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Acerbi A. Marocchi M. (a cura di), Milano, 1988, pp. 88-119

Dougherty M. P., *L'Ami de la Religion et les évêques français sous le Concordat 1815-1850*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXXIX (1994), pp. 577-621

Dougherty M. P., *The Rise and Fall of L'Ami de la Religion: history purpose and readership of a French Catholic Newspaper*, in *Catholic Historical Review*, LXXVII, (1991), pp. 21-41

Drei G., *Il Regno d'Etruria (1801-1807)*, Modena, 1935

Drochon J.-E.-B., *La Petite Église*, Paris, 1894

Droulers P., *Question sociale, État Église dans la «Civiltà Cattolica» à ses débuts*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, Maccarrone M. Meersseman G. G. Passerin D'Entrèves E. Sambin P. (a cura di), Padova, 1962, pp. 123-147

Dubreton J. L., *Le Culte de Napoléon. 1815-1846*, Paris, 1960

Duchon R., *De Bossuet à Febronius*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 65 (1970), pp. 375-422

Dumoulin C., *Les mouvements migratoires de l'épiscopat pendant la Révolution française (1789-1801)*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la 7^e rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud, 14-15 octobre 1983*, Angers, 1984, pp.139-149

Durand J.-D., *Conclusions*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 681-686.

Duval-Stalla A., *François-René de Chateaubriand - Napoléon Bonaparte: une histoire, deux gloires*, Paris, 2015

Dunyach J.-F., *Les Lumières face à la décadence*, in *La décadence dans la culture et la pensée politiques*, Frétygné, J.-Y. Jankowiak F. (études réunies par), Rome, 2008, pp.73-81

È morto il padre gesuita corso Ilario Rinieri, in *Il telegrafo*, 26 novembre 1941 (a. XX)

Études juridiques et historiques dédiées à Monsieur le Chanoine Raoul Naz, Chambéry-La Tronche, 1971

Enchiridion delle Encicliche, 8 voll., Bologna, 1994-1998

Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa, De Maddalena A. Rotelli E. Barbarisi, G., III voll., Bologna, 1982

Église et enseignement. Actes du colloque du X^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles 22-23 avril 1976, Préaux J. (éd.), Bruxelles, 1977

Einleitung 1814-1917 in vier Sprachen (Deutsch, Italienisch, Englisch, Spanisch), Wolf H. (dir.), Paderborn-Munich-Vienne-Zürich, 2005

Éléments d'étude sur le Conseil d'État napoléonien, Paris, 2000

Enciclopedia cattolica, Paschini P. (a cura di), 12 voll., Città del Vaticano, 1948-1954

Enciclopedia dei Papi, 3 voll., Roma, 2000

— Cajani L Foa A., *Clemente XIII, papa*, vol. 3, pp. 461-475

— Rosa M., *Benedetto XIV*, vol. 3, pp. 446-558

— Rosa M., *Clemente XIV*, vol. 3, pp. 475-492

Enciclopedia Einaudi, Ruggiero R. (dir.), XVI voll., Torino, 1977-1984

- Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti*, 36 voll., Roma, 1929-2012
- Enseigner le Catéchisme*, Brodeur R. Caulier B. (sous la direction de), Québec, 1997
- Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 2000
- Erba A., *Periodo Tridentino e Posttridentino*, in *Concili ecumenici, Chiesa e Papato e dottrine sulla Chiesa da Gregorio VII al periodo napoleonico*, Bolgiani F. Erba A. Traniello F. (a cura di), Torino, 1972, pp. 63-98
- État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Bernard V. (dir.), Madrid, 1986
- «*Familia*» *de Principe e famiglia aristocratica*, Mozzarrelli C. (a cura di), II voll., Roma, 1988
- Faloci Pulignani M., *Storia della deportazione dei sacerdoti dello Stato Pontificio nella Corsica*, Foligno, 1895
- Fantappiè C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, 2015
- Fantappiè C., *Iglesia y poder político en la historiografía italiana sobre el siglo XVIII*, in *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, La Parra López E. Padells Nadal J. (eds), Alicante, 1991, pp. 219-236
- Fantappiè C., *Le dottrine teologiche e canonistiche sulla costituzione e sulla riforma della Chiesa nel Settecento*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 112 (2001), pp. 795-834,
- Fantappiè C., *Problemi di formazione del clero nell'età moderna: il caso toscano*, in *Il diritto ecclesiastico*, I (1994), pp.64-79.
- Fantappiè C., *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, 1986
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 1 (1969), pp. 34-46
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 1 (1969), pp. 235-261
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 2 (1970), pp. 45-77
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 2 (1970), pp.189-211
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 3 (1971), pp. 129-141
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 3 (1971), pp. 221-233
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 4 (1972), pp. 45-55
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 4 (1972), 199-212
- Fantini R., *Il generale Bonaparte e il cardinale Oppizzoni*, in *Culta bonomia*, 5 (1973), pp. 87-96
- Fattori M. T., *Cronologia della vita e delle opere di Prospero Lambertini*, in *Le fatiche di Benedetto XIV*, Fattori M. T. (a cura di), Roma, 2011, pp. LVLXVI
- Fauchois Y., *Révolution française, religion et logique de l'État*, in *Archives des sciences sociales des religions*, XXIII (1988), pp. 9-24
- Favaro O., *Gerdil abate di San Michele della Chiusa*, in *Barnabiti Studi*, 18 (2001), pp. 265-320
- Favaro O., *L'adozione del catechismo di mons. Casati nel testo unificato lombardo-piemontese del 1896*, in *La Scuola Cattolica*, 102 (1974), pp. 245-282
- Favaro O., *Storia dei catechismi piemontesi confluiti nel testo di S. Pio X*, in *Chiesa e società nella II metà del XIX*, cit., pp. 356-365.

- Fede e Diplomazia*, De Leonardis M. (a cura di), Milano, 2014
- Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Rao A. M. (a cura di), Roma, 2012
- Ferrari B., *Dalla Rivoluzione francese alla morte dell'Arcivescovo Calabiana: l'età del Risorgimento*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano*, 2° Parte, Caprioli A. Rimoldi L. Vaccaro, Brescia, 1990, pp. 664-665.
- Ferraro D., *Bellarmino Suarez, Giacomo I e la polemica sulle origini del potere politico*, in *Bellarmino e la Controriforma*, De Maio R. Borromeo A., Gulia L., Lutz G., Mazzacane A. (a cura di), Sora, 1990, pp. 191-250
- Feuter E., *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli, 1970
- Finzi C., *Il governo non si muta come la camicia*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti* (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbani, 1996, pp. 161-186
- Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Zarri G. (a cura di), Torino, 1991
- Fiorani L. Rocciolo D., *Chiesa romana e rivoluzione francese*, Roma, 2004
- Fiorani L., *Il concilio romano del 1725*, Roma, 1978
- Foa A., *Gli intransigenti, la Riforma e la rivoluzione francese*, L'Aquila, 1975
- Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Rao A.M. (a cura di), Roma, 1999
- Fonbaustier L., *La déposition du pape hérétique*, Paris, 2016
- Fontana S., *La Controrivoluzione cattolica in Italia*, Brescia, 1968
- Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Prodi P. (a cura di), Bologna, 2003
- Fosi I., *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma, 1997
- Fouilloux É., *Cardinal ou cardinaux*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), edizione online
- Fagnelli P., *"Carità operativa" e cura d'anime nelle lettere di Giovanni Battista De Rossi*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 7 (1988), pp. 289-330
- Fagnito G., *«Familia» e «familiaris» nelle corti cardinalizie del Rinascimento*, in *«Familia» de Principe e famiglia aristocratica*, Mozzarrelli C. (a cura di), Il voll., vol. II, Roma, 1988, pp.565-587
- Fagnito G., *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti*, in *Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Chittolini G., Molho A. Schiera P. (a cura di), Bologna 1994, pp. 493-513
- Frajese V., *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei Papi*, in *Studi Storici*, I (1984), pp. 139-152
- Françoise-Madeleine De Chaugy, *Giovanna Francesca di Chantal*, Milano, 2010
- Freund J., *La décadence, histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, 1984
- Froeschlé-Chopard M. H., *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, Paris, 1986
- Froeschlé-Chopard M.- H., *Aspects et diffusion de la dévotion du sacré-Cœur au XVIII^e siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 112 (2000), pp. 737-784
- Froeschlé-Chopard M.-H., *La dévotion au Sacré-Cœur. Confréries et livres de piété*, in *Revue de l'histoire des religions*, 217 (2000)/3, pp. 531-546, pp. 534-538

- Fumagalli Carulli O., *Fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet: la Chiesa come società privilegiata e la sua libertà*, Milano, 1975
- Galante Garrone A. Della Peruta F., *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari, 1979
- Galeota G., *Roberto Bellarmino, abate commendatario di Procida*, in *Archivum Historicum Societatis jesu*, LI (1982), pp. 209-246.
- Gallarati Scotti T., *Il conclave del 1800*, in *Storia della civiltà veneziana*, III voll., vol. III, Firenze, 1979
- Garms-Cornides E., *Giuseppinismo e riformismo cattolico. Problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in *Quaderni storici*, XV (1970), pp.759-772,
- Gaspari G., *Vicende letterarie del "servo encomio" tra Cisalpina e Regno d'Italia*, in *Milano, Brera e Giuseppe Bossi nella Repubblica Cisalpina: 4-5 febbraio 1997*, Milano, 1999
- Gaudemet J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989
- Gauthier R., *Bibliographie sur saint Joseph et la Sainte Famille*, Montréal, 1999
- Gay P., *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, London, 1967
- Genovesi G., *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Roma-Bari, 2010
- Gentile A. M., *I Barnabiti*, Roma, 2012
- Germain É., *Langages de la foi à travers l'histoire*, Paris, 1972
- Germain É., *Parler du salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Paris, 1968
- Gherardini B., *L'ecclesiologia nel periodo napoleonico*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti* (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbania, 1996, pp. 153- 160
- Ghisalberti M., *Roma da Mazzini a Pio IX*, Milano, 1958
- Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne*, Ducrey P. (publié par), Genève, 1977
- Giobbio A., *Lezioni di diplomazia ecclesiastica dettate nella Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici*, III voll., Roma, 1899-1901
- Giovagnoli A., *Dalla teologia alla politica*, Brescia, 1984
- Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica 'Spiritus Domini'*, in *L'Osservatore Romano*, 2 agosto 1987
- Giuntella V.E., *Cristianesimo e democrazia in Italia al tramonto del Settecento. Appunti per una ricerca*, in *Rassegna Storica del Risorgimento*, XLII (1955), pp. 289-296
- Giuntella V.E., *La religione amica della democrazia*, Roma, 1990
- Giustiniani P., *Bellarmino animatore di catechesi*, in *Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua Teologo e Pastore della Riforma Cattolica. Atti del Convegno Internazionale di studi Capua 28 settembre- 1 ottobre 1988*, 2 voll., Capua, 1990, pp. 475-487
- Glotin E., *Jean-Paul II à Paray-le-Monial ou pourquoi le «cœur»?*, in *Nouvelle revue théologique*, 108 (19869), pp. 685-714
- Glotin E., *Le 'centre de l'âme' et l'icône sacrée du Cœur. De Thérèse d'Avila à Marguerite-Marie*, in *Jésus-Christ rédempteur de l'homme*, Venasque, 1986, pp. 103-154

- Gonis J., *Antonio Despuig y Dameto*, in *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Bielberg G. (ed.), suppl. I, Madrid, 1981, p. 257
- Gori G., *Progettualità politica e apparati amministrativi nelle relazioni di Pietro Leopoldo*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti e giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992*, Lamioni C. (a cura di), 2 voll., Roma, 1994, pp. 291-322
- Gorino M., *I concordati di Napoleone*, Rieti, 1930
- Goyet T., *L'humanisme de Bossuet*, Paris, 1964
- Graff, *Catéchisme*, in *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie catholique*, vol. IV, Paris, 1859, pp. 118-120
- Grandmaison G. de, *Napoléon et les cardinaux noirs (1810-1814)*, Paris, 1895
- Granzini A., *Bossuet. Crisi di una coscienza nel contesto dell'assolutismo*, Urbino, 1978
- Greco G., *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Roma, 2011
- Greco G., *Fra disciplina e sacerdozio: il clero nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, Rosa M. (a cura di), Roma-Bari, 1992, pp. 45-113
- Grego A., *Il cardinale Placido Zurla*, Roma 1934
- Grégoire L., *Le "Divorce" de Napoléon et de l'impératrice Joséphine. Études du dossier canonique*, Paris, 1957
- Gregorio XVI. *Miscellanea commemorativa a cura dei Padri Camaldolesi di S. Gregorio al Celio*, 2 voll., Roma, 1948
- Grell C., *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, 1993
- Gres-Gayer J., *Gallicans et Romains en Sorbonne d'après le nonce Bargellini (1670)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87 (1992), pp. 682-744
- Gres-Gayer J., *Jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, 1996
- Gres-Gayer J., *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La faculté théologique de Paris et la bulle Unigenitus 1714-1721*, Paris, 1991
- Gres-Gayer J.-M., *Gallicanisme*, in *Dictionnaire critique de la Théologie*, Lacoste J.-Y. (dir.), Paris, 1998, pp. 491-494
- Gross H., *Rome in the Age of Enlightenment. The post-tridentine syndrome and the ancien regime*, Cambridge, 1990
- Guerci L., *"Mente, cuore coraggio, virtù repubblicane". Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Torino, 1992
- Guerci L., *Educare nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in Rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, 1999
- Guerci L., *La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, 1999
- Guerci L., *Libertà degli antichi e dei moderni. Sparta e Atene e i 'philosophe' nella Francia del Settecento*, Napoli, 1979
- Guerra A., *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, 2004
- Guichonnet P., *Pour une histoire des barnabites en Savoie*, in *Revue Savoisiennne*, 127 (1987), pp. 94-95
- Hamon A., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1907-1940

- Hazard P., *L'Influence française en Italie au dix-huitième siècle*, Paris, 1934
- Hazard P., *L'invasion des littératures du Nord dans l'Italie du XVIII^e siècle*, in *Revue de littérature comparée*, 1921, pp. 30-67
- Hazareesingh S., *La Saint-Napoléon. Quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, 2007
- Hembree F. E., *Catechism Imperial*, in *Historical Dictionary of Napoleonic France, 1799-1815*, Connelly O. (Edited by), Westport, 1985, pp. 100-101
- Hême de Lacotte R., *Seconde mort ou résurrection de l'Église gallicane*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 97 (2011), pp. 291-313
- Hézarard P. M., *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900
- Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Lebrun F. (ed.), Toulouse, 1980
- Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Mayeur J.-M. (dir.), XIV voll., Paris, 1990-2000
- Historical Dictionary of Napoleonic France, 1799-1815*, Connelly O. (Edited by), Westport, 1985
- Hocedez E., *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*, III voll., Bruxelles-Paris, 1948-1952
- Hommages à Roland Mousnier*, Durand Y. (sous la direction de), Paris, 1982
- Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997
- Horaist B., *La dévotion au pape et le catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878) d'après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Rome, 1995
- Hudson D., *The Nouvelles ecclésiastiques, Jansenism and Conciliarism*, in *The Catholic Historical Review*, 70 (1984), pp. 389-406
- Huguet J., *Un cœur d'étouffe rouge. France et Vendée 1793. Le mythe et l'histoire*, Paris, 1983
- Hurter H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, V. voll., Innsbruck, 1903- 1913
- Hurtubise P., *Familiarité et fidélité à Rome au XVI^e siècle: les «familles» des cardinaux Giovanni, Bernardo e Antonio Maria Salvati*, in *Hommages à Roland Mousnier*, Durand Y. (sous la direction de), Paris, 1982, pp. 336-350
- I canonici al servizio dello Stato in Europa secoli XIII-XVI*, Millet H. (a cura di), Modena, 1993
- Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, La Parra López E. Padells Nadal J. (eds), Alicante, 1991
- Il cattolicesimo lombardo tra rivoluzione francese, impero e unità: atti del convegno di studio, Milano, 3-4 ottobre 2003*, Ghiringhelli R. Sanguinetti O. (a cura di), Pescara, 2006
- Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale Trento 2-6 settembre 1963*, II voll., Roma, Freiburg, Basel, Wien, 1965
- Il genere dell'Europa. Le radici comuni della cultura europea e l'identità di genere*, De Clementi A. (a cura di), Napoli, 2003
- Il libro religioso in Italia*, Lupi M. (a cura di), Roma, 2008
- Illuminismo. Un vademecum*, Paganini G. Tortarolo E. (a cura di), Torino, 2008
- Il Mezzogiorno nell'Italia napoleonica: riflessioni su un Bicentenario*, Porro D. (a cura di), Napoli, 2009

- Il p. Niccolò Diesbach e il suo «Memoriale ad Leopoldum II»*, in *La Civiltà Cattolica*, 78 (1927), pp. 110-128
- Il Sinodo di Pistoia del 1786. Atti del Convegno internazionale per il secondo centenario*, Lamioni C. (a cura di), Roma, 1991
- Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Pirillo N. (a cura di), Bologna, 1997
- Il volto della letizia. 150 anni di presenza delle suore Sacramentine a Monza*, Caffiero M. Filoramo G. (a cura di), Roma, 2003
- Ingram A. Sim S. Lawlor C. Terry R. Baker J. Wetherall-Dickson L., *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century*, London-New York, 2011
- In ricordo del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, Numero speciale di *Barnabiti Studi*, 18 (2001)
- Incisa della Rocchetta G., *Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano*, IV voll., Venezia, 1962
- Infelise M., *L'editoria veneta nel '700*, Milano, 1989
- I patimenti di Pio VII*, in *Storia della Chiesa*, Fliche A. Martin V. (dir.), 26 voll., vol. XX/2, Milano, 1978-2005, pp. 590-594
- Irace E., *Assisi, 1818. Il ritorno di Francesco*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 137-191
- Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti e giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992*, Lamioni C. (a cura di), 2 voll., Roma, 1994
- J.-O. Boudon, *La France et l'Europe de Napoléon*, Paris, 2006
- Jankowiak F., *Décadence et société parfaite dans l'ecclésiologie du XIX^e siècle*, in *La décadence dans la culture et la pensée politique*, Frétygné J.-Y. Jankowiak F. (études réunies par), Rome, 2008, pp. 115-128
- Jankowiak F., *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Rome, 2007
- Jankowiak F., *La Papauté médiévale recours et secours du Saint-Siège au temps du Risorgimento*, in *Plenitudo Juris. Mélanges en hommage de Michèle Bégou-Davia*, Basdevant-Gaudemet B. Jankowiak F. Roumy F. (dir.), Paris, 2015, pp. 275-296
- Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles*, Maire C. (réunis par), Paris, 1990
- Janssen G., *La Petite Église en trente questions*, Paris, 1999
- Jappelli F., *Alfonso Maria de Liguori e i gesuiti*, in *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, Giannantonio P. (a cura di). II voll., Firenze, 1990, pp. 77-98
- Jeangéme Vilmer J. B., *Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 102 (2007), pp. 124-153
- Jedin H., *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, 1979
- Jedin H., *La conclusione del Concilio di Trento*, Roma, 1964
- Jemolo A. C., *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna, 1993 (Milano, 1941¹)
- Jemolo A. C., *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia*, Bologna, 1974
- Jemolo A. C., *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, 1948

- Jemolo A. C., *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Napoli, 1972 (Torino, 1914¹)
- Jonas R., *France and the cult of Sacred Heart*, London, 2000
- Jouvet O.-M., *Un épisode de l'histoire napoléonienne. La déportation en France de dix Généraux d'Ordres*, in *France Franciscaine*, XII (1929), pp. 421-461
- Julia D., *Les trois couleurs du tableau noir*, Paris, 1975
- Kettering Patrons S., *Brokers and Clients in Seventeenth France*, Oxford, 1986
- Klibansky R. Panofsky E. Saxl F., *Saturno e la Melanconia. Studi sulla storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, 2002³
- Klingenstein G., *Radici del riformismo asburgico*, in *Storia religiosa dell'Austria*, Citterio F. Vaccaro L. (a cura di), Milano, 1997, pp. 46-148
- Koselleck R., *Histoire sociale et histoire des concepts*, in *L'expérience de l'histoire*, Koselleck R. (a cura di), Paris, 1997, pp. 101-119
- Krumenacker Y., *L'École française de spiritualité*, Paris, 1999
- I barnabiti nel Risorgimento. Atti del Convegno di Studi, Roma 14-15 gennaio 2011*, Lovison F. M. (a cura di), Roma, 2011
- L'expérience de l'histoire*, Koselleck R. (a cura di), Paris, 1997
- L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, Baunard L. (dir.), Paris, 1907
- L'Espagne et Napoléon. Napoléon dans l'histoire de la révolution espagnole: Annales Historiques de la Révolution Française*, 336 (2004)
- L'Europa delle corti alla fine dell'antico regime*, Mozzarelli C. Venturi G. (a cura di), Roma, 1991
- L'Europa riconosciuta. Anche Milano accende i suoi lumi (1706-1796)*, Milano, 1987
- L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la 7^e rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud, 14-15 octobre 1983*, Angers, 1984
- L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, III voll., Paris, 1964
- L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013
- L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870)*, Marini Q., Sertoli G., Verdino S., Cavaglieri L. (a cura di), Novi Ligure, 2013
- L'univers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui. Actes du colloque international de Metz (17-19 septembre 1992)*, Bordes H. Hennequin J. (réunis et publiés par), Paris, 1994
- La censura nel secolo dei Lumi*, Tortarolo E. (a cura di), Torino, 2011
- La Chiesa e l'Europa*, G. Leziroli (a cura di), Cosenza, 2007
- La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 1990
- La Chiesa nell'Età dell'assolutismo confessionale*, Mezzadri L. (a cura di), in *Storia della Chiesa*, Fliche A. Martin V. (dir.), 26 voll., vol. XVIII/2, Milano, 1978-2005, pp. 72-80

- La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, Signorotto G., Visceglia M.A. (a cura di), Roma, 1998
- Leflon J., *La crise révolutionnaire 1789-1846*, in *Histoire de l'Église*, Fliche A. Martin V. (sous la direction de), vol. 20, Paris, 1951, pp. 260-261
- La cultura illuministica in Italia*, Fubini M. (a cura di), Torino, 1964
- La décadence dans la culture et la pensée politiques (XVIII^e-XX^e siècle) en Espagne, en France et en Italie*, Frétiigné J.Y., Jankowiak F. (études réunies par), Rome, 2008
- La diffusione dei rei e buoni libri*, in *La Civiltà cattolica*, vol. XI (1852), pp. 650-664
- La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto M. (a cura di), Bologna, 2004
- La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, Vetter, C. Marin M. (a cura di), II tt., Trieste, 2013
- La formazione del primo Stato italiano e Milano capitale. 1802-1814, (Milano, 13-16 novembre 2002)*, Robbiati Bianchi A. (a cura di), Milano, 2006
- La memoria silenziosa formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali: atti del Convegno, Veroli, Abbazia di Casamari, 6-7 novembre 1998*, Roma, 2000
- La Petite Église, deux siècles de dissidence*, Rouger J. Neveu J. L. (sous la direction de), Lyon, 1987
- La prédication au 17. siècle: journées Bossuet. Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977 pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet*, Goyet T. Collinet J.-P. (publiés par), Paris, 1980
- La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa Napoli 6-9 settembre 1994*, Martina G. Dovero U. (a cura di), Roma, 1996
- La religion de ma mère. Les Femmes et la transmission de la foi*, Delumeau J. (dir.), Paris, 1992
- La religione e il trono: Pio VIII nell'Europa del suo tempo*, Bernardi S. (a cura di), Roma, 1995
- La Salvia S., *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Boesch Gajano S. Sebastiani L. (a cura di), L'Aquila-Roma, 1984, pp. 873-956
- La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno di Studi di Storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli, 1973
- La stampa italiana dal '500 a '800*, Castronovo V. Tranfaglia N. (a cura di), Bari, 1976
- La villa reale di Monza*, De Giacomi F. (a cura di), Monza, 1984
- Lancia A., *L'arciconfraternita del Sacro Cuore a Roma nel Settecento*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 39 (1985), pp. 509-516
- Landon E., *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, 2 voll., Edinburgh, 1909
- Laporte J., *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, II voll., Paris, 1952
- La Restaurazione in Italia. Aspetti e ideologie. Atti del XLVII congresso di Storia del Risorgimento italiano*, Roma, 1976
- La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Fiorani L. (a cura di), Pisa-Roma, 1997

La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno internazionale di studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009, Semeraro C. (a cura di), Città del Vaticano, 2010

Latreille A., *L'ère Napoléonienne*, Paris, 1974

Latreille A., *Les origines de la Petite Église en Poitou*, in *Mélanges littéraires et historiques publiés à l'occasion du centenaire de sa restauration, 8 octobre 1845*, Poitiers, 1946, pp. 99–119

Latreille C., *Après le Concordat, l'opposition de 1803 à nos jours*, Paris, 1910

Latreille C., *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803*, Paris, 1910

Latreille C., *La petite Église de Lyon*, Paris, 1911

Latreille C., *Les évêques émigrés et Louis XVIII*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 2 (1911), pp. 162-174

Latreille C., *Les évêques émigrés et Louis XVIII*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 2 (1911), pp. 257-270

L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle, Vauchez A. (a cura di), Parigi, 2002

Lawlor C., *Fashionable Melancholy*, in Ingram A. Sim S. Lawlor C. Terry R. Baker J. Wetherall-Dickson L., *Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century*, London-New York, 2011, pp.25-53

Le Blanc J., *Dictionnaire biographique des cardinaux du XIX^e 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, 2007

— *Antonio Despuig y Dameto*, pp. 302-305

— *Sala, Giuseppe Antonio*, pp. 822-823.

Le Brun J., «Catholicisme» et histoire du catholicisme moderne, in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 108 (1999), pp. 35-54

Le Brun J., *Bossuet*, Paris, 1970

Le Brun J., *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972

Le Brun J., *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *Histoire spirituelle de la France*, Paris, 1964, pp. 227-286

Le Cœur du Sauveur. Études sur la dévotion au Sacré-Cœur, Stierli J., (a cura di), Mulhouse, 1956

Le Concordat et le retour à la paix religieuse, Boudon J.-O. (dir.), Paris, 2008

Le dolci catene. Testi della Controrivoluzione cattolica in Italia, Giuntella V. E. (a cura di), Roma, 1988

Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle, Paris, 1984

Le fatiche di Benedetto XIV, Fattori M. T. (a cura di), Roma, 2011

Le Goff J., *Decadenza*, in *Enciclopedia Einaudi*, Ruggiero R. (dir.), XVI voll., vol.IV, Torino, 1977-1984, pp. 389-420

Le Goff J., *Les «retours» dans l'historiographie française actuelle*, in *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 22 (1999), version online

Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel, Pettinaroli L. (a cura di), Rome 2013

- Le insorgenze nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica*, Barbagallo F. (a cura di), fascicolo monografico di *Studi storici*, XXIX (1998)
- Le lettere di Benedetto XIV al card. De Tencin*, Morelli E. (a cura di), III voll., Roma, 1955-1984
- Le missioni popolari della Congregazione della Missione nei sec. XVII e XVIII*, Mezzadri L. (a cura di), Roma, 2002
- Le origini dell'Europa. Rivoluzione e continuità*, Rosa M. (a cura di), Bari, 1977
- Schiera P., *Disciplina, Stato moderno disciplinamento: considerazioni a cavallo tra sociologia del potere e la storia costituzionale*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Prodi P. Penuti C. (a cura di), Bologna, 1994, pp. 21-46
- Le polemiche circa la devozione del S. Cuore in Italia alla fine del 700*, in *La scuola cattolica*, 19 (1920), pp. 21-36
- Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiastique aux temps posttridentins (XVII^e-XX^e siècles)*, De Franceschi S. (textes réunis par), Lyon, 2009
- Le Sage d'Hauteroche d'Hulst M., *Vie de la révérende Mère Camille de l'Enfant-Jésus née de Soyécourt*, Paris, 1897
- Le Blanc J. *Dictionnaire biographiques des cardinaux du XIX^e siècle*, Montréal, 2007
- Lecestre L., *Lettres inédites de Napoléon I^{er}*, 2 voll., Paris, 1897
- Leclerc J., *Qu'est-ce que les Libertés de L'Église gallicane*, in *Recherches de sciences religieuses*, 23 (1933), pp. 385-410
- Leclerc J., *Qu'est-ce que les Libertés de L'Église gallicane*, in *Recherches de sciences religieuses*, 23 (1933), pp. 542-568
- Leclerc J., *Qu'est-ce que les Libertés de L'Église gallicane*, in *Recherches de sciences religieuses*, 34 (1934), pp. 47-87
- Leflon J., *Bernier et la Petite Église*, Paris, 1938
- Leflon J., *E.A. Bernier*, 2 voll., Paris, 1950
- Leflon J., *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires oblats de Marie Immaculée, 1782-1861*, III tt., Paris, 1957
- Leflon J., *La Crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, Torino, 1971,
- Leflon J., *La paix religieuse*, in *Napoléon*, vol. II, Paris, 1969
- Leflon J., *Le card. Chiaramonti évêque d'Imola et la République cisalpine*, in *Atti del XXXIII Congresso di Storia del Risorgimento (Messina, 1-4 settembre 1954)*, Torino, 1958, pp. 427-433
- Leflon J., *Pie VII, des Abbayes bénédictines à la Papauté*, Paris, 1958
- L'Encyclopédie méthodique 1782-1832: des Lumières au positivisme*, Blanckaert C. Porret M. (textes publiés par), Genève, 2006
- Lentz T., *Dictionnaire des ministres de Napoléon*, Paris, 1999.
- Lentz T., *Le Grand Consulat*, Paris, 1999
- Lentz T., *Nouvelle histoire du Premier Empire*. IV voll., Paris, 2002-2010
- Leoni F., De Napoli D. Ratti A., *L'integralismo cattolico in Italia (1789/1859)*, Napoli, 1981
- Leoni F., *Storia della controrivoluzione in Italia*, Napoli, 1975

Les Articles Organiques devant l'Histoire le Droit et la Discipline de l'Église par l'Abbé Hébrard, Paris, 1870

Les clercs et les princes. Doctrine et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne, Arabeyre P. Basdevant-Gaudemet B. (études réunies par), Paris, 2013

Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle. Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999), Sorrel C. Meyer F. (textes réunis par), Chambéry, 2001, pp.73-102

Leso E., *Lingua e rivoluzione*, Venezia, 1991

Letteratura italiana, Rosa A. A. (dir.), VI voll., Torino, 1969-1986

Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791), Bocchini Camaiani B. e Verga M. (a cura di), 3 voll., Firenze, 1992

Lettere spirituali di S. Francesco di Sales, Napoli, 1834

Levati L. M. e Clerici, I. M., *Menologio dei barnabiti*, XII voll., Genova, 1933 - 1937

— *Carlo Sambiagi*, vol. I, pp. 240- 244

— *Felice de' Vecchi*, vol. IX, pp. 266-270.

— *Francesco Fontana*, vol. III, pp. 187-199

— *Giuseppe Quadrupani*, vol. VII, pp. 95-97

Levillain P., *Albert de Mun. Catholicisme romain et catholicisme français du Syllabus au Ralliement*, Rome, 1983

Libertà, uguaglianza, religione. Documenti del giacobinismo italiano, Battaglini M. (a cura di), Roma, 1982

L'Impero e l'organizzazione del consenso. Religione, cultura e diritto al servizio del potere napoleonico: gli stati Romani (Atti del convegno, Roma, 13-15 giugno 2005), Caffiero M., Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013

Linguaggi del potere nell'età barocca: politica e religione, Cantù F. (a cura di), Roma, 2009

Liturgies et cultures, Triacca A. M. Pistoia A. (a cura di), Roma, 1997

Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbania, 1996

Loberti G. B., *Diario della deportazione in Corsica del canonico di Albano G. B. Loberti (1810.1814)*, Spina A. (a cura di), Albano Laziale, 1985

Lodi E., *Les teste de la messe du Sacré-Cœur de Jésus comme expression d'évolution culturelle*, in *Liturgies et cultures*, Triacca A. M. Pistoia A. (a cura di), Roma, 1997, pp. 111-135

Lombardi R., *Il cristiano da re a servo. La Regalità di Cristo e dei cristiani in alcuni catechismi antichi e contemporanei*, in *Quaderni teologici del seminario di Brescia*, 1997, pp.279-338

Lombardia borromaica - Lombardia spagnola 1554-1659, Pissavino P. Signorotto G. (a cura di), II voll., Roma 1995

Lortz G., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, 1958

Louis Thomassin, in *Biographie universelle ancienne et moderne : histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes avec la collaboration de plus de 300 savants et littérateurs français ou étrangers*, Michaud L. G. (sous la direction de), XLV voll., Paris, 1843-1865, coll. 478-479

- Lovison F. M., *Il barnabita Carlo Sambiagio e l'inedito «Giornale del viaggio in Francia del P. Fontana» per ordine di Napoleone (1809)*, in *Suavis Laborum Memoria. Chiesa Papato e Curia Romana tra Storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, Van Geest P. Regoli R. (a cura di), Roma, 2013, pp. 269-286
- Lovison F.M., *Le scuole dei barnabiti. Pietà e scienza nell'Età dei Lumi*, in *Barnabiti Studi*, 26 (2009), pp. 111-157
- Lucot P., *Saint Joseph. Étude historique sur son culte*, Paris, 1875
- Lupé M. de, *La captivité de Pie VII, d'après des documents inédits*, Paris, 1912
- Lupi M., *Il Cristianesimo dal primo Ottocento agli stati liberali*, in *Storia del Cristianesimo*, Prinzivalli E. (dir.), IV voll., vol. IV, Roma, 2015, pp. 73-121
- Lynch J. *Philip II and the Papacy*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, 11, (1961), pp. 23-42
- Macchione L., *Gli errori teologici del «Catechismo» di Fr. F. Mésenguy*, Aversa, 1943
- Machet A., *Censure et librairie en Italie au XVIII^e siècle*, in *Revue des études sud-est européennes*, 1972, pp. 459-490,
- Machet A., *Clients italiens de la Société typographique de Neuchâtel*, in *Aspects du livre neuchâtelois*, Rychner J. Schlup M. (a cura di), Neuchâtel, 1986, pp. 159-185
- Machet A., *Le marché du livre français en Italie au XVIII^e siècle*, in *Revue des études italiennes*, XXX (1984), pp. 193-222,
- Machet A., *Libraire et commerce du livre en Italie dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 153 (1976), pp. 1347-1380
- Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Bressan E. (a cura di), Milano, 1990
- Maddalena di Canossa, *Epistolario. Lettere familiari*, Dossi E. (a cura di), Vol. I, Isola dei Liri, 1976
- Madelin L., *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de 1809 à 1814*, Paris, 1906
- Maietta M. C. Sessa M., *La costruzione del consenso nell'Italia giacobina*, Messina, 1981
- Maiorini M. G., *Bernardo Tanucci e il «Catechismo del Mésenguy»*, in *Storia e politica*, 16 (1977), pp. 610-663
- Maire C. L., *Les convulsionnaires de saint-Médard: miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, 1985.
- Maire C., *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998
- Maisonneuve H., *Petite Église*, in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Mathon G. Baudry G.-H. Guilluy P. Thierry E. (publié par), t. XI, Paris, 1988, pp. 63-80
- Maistre J. de, *De l'Église gallicane*, 2 voll., vol. 2, Bruxelles, 1852 (1820¹)
- Malena A. Solfaroli Camillocci D., *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi della ricerca contemporanea*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 24 (1998), pp. 439-60
- Malinverni B., *Risorgimento e Unità d'Italia ne «La Civiltà Cattolica» (1870-1898)*, in *La Scuola Cattolica*, 89 (1961), pp. 444-461
- Manni G., *La polemica cattolica nel Ducato di Modena (1815-1861)*, Modena, 1969
- Manzini L. M., *Francesco di Sales e i Barnabiti*, Milano, 1922
- Manzini L. M., *Il cardinale Luigi Lambruschini*, Milano, 1960

- Manzoli F., *Osservazioni sulla politica ecclesiastica di Napoleone (Note in margine al Concordato Napoleonico)*, Milano, 1979
- Marani A., *Il progetto politico-religioso di Leone XIII*, in *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 2000, pp. 38-53
- Marchi G. P., *Un italiano in Europa. Scipione Maffei tra passione antiquaria e impegno civile*, Verona, 1992
- Marcocchi M., *Fermenti di spiritualità in Lombardia tra Sette e Ottocento*, in *Cultura, religione e trasformazione sociale*, Bona Castellotti M. Bressan E. Fornaseri C. Vismara P. (a cura di), Milano, 2001, pp. 15-38
- Marcocchi M., *Indirizzi di spiritualità ed esigenze educative nella società post-rivoluzionaria dell'Italia Settentrionale*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione ed Unificazione*, Pazzaglia L. (a cura di), Brescia, 1994, pp. 83-122.
- Marcocchi M., *Le radici spirituali*, in *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Bressan E. (a cura di), Milano, 1990, pp. 85-96
- Marcocchi M., *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, 1983
- Marcocchi M., *Le congregazioni religiose dell'Ottocento*, in *Il volto della letizia. 150 anni di presenza delle suore Sacramentine a Monza*, Caffiero M. Filoramo G. (a cura di), Roma, 2003, pp. 1-9
- Marcocchi M., *Modelli professionali e itinerari di perfezione nella trattatistica sugli "stati di vita"*, in *Lombardia borromaica - Lombardia spagnola 1554-1659*, Pissavino P. Signorotto G. (a cura di), II voll., Roma 1995, pp. 845-93
- Marcora C., *Il diario di Giambattista Casale (1554-1598)*, in *Memorie storiche della diocesi di Milano*, XII (1965), pp. 209-437
- Margiotta Broglio F., *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, IV voll., Milano, 1962, pp. 791-849,
- Margolin J.-C., *Catéchisme et instruction religieuse à travers quelques colloques scolaires du XVI^e siècle*, in *Aux origines du catéchisme en France*, Colin P. Germain É. Joncheray J. Vénard M. (sous la direction de), Paris, 1989, pp.120-143,
- Marin M., *Catechismi rivoluzionari: evidenze lessicologiche e lessicometriche*, in *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, Vetter, C. Marin M. (a cura di), II tt., II t., Trieste, 2013, pp. 453-730.
- Marrou H. I., *La décadence de l'antiquité classique*, in *Christiana tempora*, 35 (1978), pp. 31-47
- Marrou H.I., *Décadence romaine ou Antiquité tardive*, Paris, 1977
- Martimort A. G., *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953
- Martimort A. G., *Le gallicanisme*, Paris, 1973
- Martina G., *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, IV voll., Brescia, 1978-1990
- Martina G., *Le riforme civili ed ecclesiastiche del sec. XVIII*, in *Id, La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, IV voll., vol. III, Brescia, 1978-1990, pp. 207-221
- Martínez Millán J. Rivero Rodríguez M. Alonso de la Higuera G., Trápaga Monche K. Revilla Canora J., *La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la iglesia*, in *Libros de la Corte.es*, numero monografico 1 (2014), edizione online
- Maruti S., *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998

- Mascilli Migliorini L., *Epifanie dell'antico*, in *Roma negli anni di influenza e dominio francese 1798-1814: rotture continuità, innovazioni tra fine Settecento e inizi Ottocento*, Boutry P., Pitocco, F. Travaglini, C.M. (a cura di), Napoli, 2000, pp. 431-439
- Mascilli Migliorini L., *Il mito dell'eroe: Italia e Francia nell'età della Restaurazione*, Napoli, 2003
- Mascilli Migliorini L., *Napoleone*, Salerno, 2001
- Mathiez A., *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constituante civile du Clergé l'affaire d'Avignon*, Paris, 1911
- Maturi W., *Il concordato del 1818 tra la Santa Sede le Due Sicilie*, Firenze, 1929
- Maturi W., *Il Principe di Canosa*, Firenze, 1944
- Maturi W., *Neoguelfismo*, in *Enciclopedia italiana di scienze lettere ed arti*, 36 voll., vol. XXIV, Roma, 1929-2012, pp. 567-568
- Mayer J.-C., *Le gallicanisme à l'époque du concordat*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 104 (2003), pp. 121-142
- Mayeur J.-M., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, 1996
- Mayeur J.-M., *Conscience religieuse et démocratie*, in *Archives de sociologie des Religions*, 19 (1965), pp. 211-212
- Mazzacane A., *Problemi e correnti di storia del diritto*, in *Studi storici*, 17 (1976), pp. 5-24
- Mazzarino S., *La fin du monde antique, avatars d'un thème historiographique*, Paris, 1973
- Mazzetti R., *Giuseppe Maria Pujati a Scipione de' Ricci. Appunti sul giansenismo veneto*, in *Bollettino storico pistoiese*, XXXVI (1934), pp. 90-93
- Meda F., *Un uomo singolare. Gaetano Moroni e il suo Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, in *Vita e pensiero*, XVI (1930), pp. 357-368
- Melchior-Bonnet B., *Napoléon et le pape*, Paris, 1958
- Mellinato G., *Muzzarelli Alfonso*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, O'Neil C. E. e Domínguez J. M. (a cura di), IV voll., vol. III, Madrid, 2001, pp. 2789-2790
- Meluzzi L., *I vescovi e gli arcivescovi di Bologna*, Bologna, 1975
- Menozzi D., *Aufklärung delle Chiese cristiane e chrétiens éclairés. In margine ai lavori della terza sessione del Congresso C.I.H.E.C. di Varsavia*, in *Critica Storica*, 16 (1979), pp.150-61
- Menozzi D., *Chiesa gallicana e Chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della Rivoluzione Francese*, in *Forme storiche di governo nella chiesa universale*, Prodi P. (a cura di), Bologna, 2003, pp. 167-205
- Menozzi D., *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1983
- Menozzi D., *Il dibattito sulla tolleranza nella Chiesa italiana nella seconda metà del Settecento*, in *Tolérance civile colloque International organisé à l'université de Mons du 2 au 4 septembre 1981, à l'occasion du deuxième centenaire de l'édit de Joseph II*, Crahay R. (études réunies par), Bruxelles, 1982, pp. 161-174
- Menozzi D., *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), pp. 540-549
- Menozzi D., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993
- Menozzi D., *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in *Storia della società italiana*, Cherubini G. (dir.), XXVI voll., XIII vol., Milano, 1980-1990, pp. 143-187

- Menozzi D., *La patente di tolleranza in Italia*, in *Mitteilungen des Österreichisches Staatsarchiv*, 35 (1982), pp. 57-84
- Menozzi D., *Prospettive sinodali nel Settecento*, in *Cristianesimo nella storia*, VIII (1987), pp. 115-146
- Menozzi D., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001
- Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali IX*, Chittolini G. Miccoli G. (a cura di), Torino, 1986, pp. 793-806
- Mercanti A., *Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati per rifiuto del giuramento imposto da Napoleone*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, VII (1953), pp. 51-98
- Mercanti A., *Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati per rifiuto del giuramento imposto da Napoleone*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, VII (1953), pp. 267-268
- Messana A., *Francesco Cacault ministro plenipotenziario della Repubblica francese presso la S. Sede 1801-1803. Con documenti inediti dell'Archivio vaticano sul Concordato*, Roma, 1924
- Meuvret J., *La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVIIIe siècle*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France* (1970), pp.297-325
- Meyer J., *Bossuet*, Paris, 1993
- Mezzadri L. Broveto C., *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Roma, 1987
- Mezzadri L. Vismara P., *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Milano, 2010
- Mezzadri L., *A lode della gloria. Il sacerdozio nell'École française XVII-XX secolo*, Milano, 1989
- Mezzadri L., *Adorazione, sacrificio e missione. Le dimensioni del presbiterato nella scuola francese del '600*, in *Communio*, 150 (1996), pp. 32-46.
- Mezzadri L., *Introduzione a Le missioni popolari della Congregazione della Missione nei sec. XVII e XVIII*, Mezzadri L. (a cura di), Roma, 2002, pp. 5-10
- Mezzadri L., *Missioni e predicazione popolare*, in *Dizionario degli istituti di perfezione, Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Pelliccia G. Rocca G. (dir.), X voll., vol VII, Roma, 1974-2003, pp.563-572
- Miccoli G., «*Vescovo e re del suo popolo*». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in *Storia d'Italia. Annali IX*, Chittolini G. Miccoli G. (a cura di), Torino, 1986, pp.883-928
- Miccoli G., *Fra mito della cristianità medievale e secolarizzazione*, Milano, 1985
- Michelini V., *Amicizie Cristiane*, Milano, 1977
- Milet A., *Deux discours de Napoléon au clergé belge (mai 1810)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 89 (1994) pp. 419-427
- Milet A., *Le rejet des quatre propositions de 1682 dans les séminaires belges sous le Consulat et l'Empire (1801-1814)*, 91 (1996), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, pp. 113-135
- Mondin B., *Dizionario enciclopedico dei papi*, Roma, 1995
- *Clemente XIII*, pp.4 22-425
- *Clemente XIV*, pp.425-428
- Mongini G., *Dall'obbedienza alla libertà di spirito*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto M. (a cura di), Bologna, 2004, pp. 105-159

- Monsagrati G., *Il peccato dell'erudizione. Gaetano Moroni e la cultura romana della Restaurazione*, in *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, Bonella A. L. Pompeo A. Venzo M.I. (a cura di), Roma-Freiburg-Wien, 1997, pp. 649-663
- Monsagrati G., *Roma senza il papa. La Repubblica romana del 1849*, Roma-Bari, 2014
- Montclos X. de, *Brève histoire de l'Église de France*, Paris, 2002
- Montclos X. de, *Réformer l'Église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution française à nos jours*, Paris, 1988
- Morelli E., *Benedetto XIV uomo e pontefice*, in Ead, *Tre profili*, Roma, 1955, pp. 1-45
- Morelli E., *Tre profili*, Roma, 1955
- Moroni G., *Dizionario storico di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, CIII voll., Venezia, 1840-1861
- *Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, vol. XVI, pp. 156-158,
- *Fontana Francesco Luigi*, vol. XXV, pp. 150-155.
- Moruzzi F., *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona tra periodo napoleonico e Restaurazione*, Cremona, 1992
- Moulinet D., *Un réseau ultramontain en France au milieu du XIX^e siècle*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XCII (1997), pp. 70-125
- Mozzarelli C., *Mito del buon governo e metamorfosi sociale*, in *L'Europa riconosciuta. Anche Milano accende i suoi lumi (1706-1796)*, Milano, 1987, pp. 129-155
- Mozzarelli C., *Sovrano, società e amministrazione locale nella Lombardia teresiana (1749-1758)*, Bologna, 1982
- Mozzarelli C., *Stato, patriziato e organizzazione della società*, in *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico*, II (1976), pp. 421-512
- Mucci G., *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Roma, 1986
- Muñoz A., *Roma nel primo Ottocento*, Roma, 1961
- Muzzarelli Alphonse in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Sommervogel C. (dir.), vol. V, Bruxelles-Paris, 1894, coll. 1487-1514
- Nagle J., *La civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France du XII^e siècle au XIX^e siècle*, Paris, 1998
- Napoléon et l'Europe. Regards sur une politique*, Lentz T. (éd.) Paris, 2004
- Napoléon et l'Europe: colloque de la Roche-sur-Yon*, giugno 2001, Martin J.-C. (éd.), Rennes, 2002
- Napoleone e gli intellettuali. Dotti e "hommes de lettres" nell'Europa napoleonica*, D. Galligani, (a cura di), Bologna, 1996
- Napolitano C., *La concezione della storia di Roberto Bellarmino*, in *Bellarmino e la Controriforma*, De Maio R. Borromeo A., Gulia L., Lutz G., Mazzacane A. (a cura di), Sora, 1990, pp. 251-275
- Naro C., *Di popolo o d'élite: la Chiesa italiana al bivio*, in *Vita e pensiero*, 86 (2003)/3, pp. 55-60
- Naselli C.A., *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano (1808-814)*, Roma, 1986

- Natalini G., *Storia della Repubblica Romana del Quarantanove*, Anzio, 2000
- Nazione e controrivoluzione nell'Europa moderna 1799-1848*, Di Rienzo E. (a cura di), Milano, 2004
- Nédoncelle M., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, 1960
- Neveu B., *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, 1994
- Neveu B., *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993
- Neveu B., *Saint Paul et Rome. À propos d'une controverse sur la primauté pontificale*, in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, pp. 446-452
- Nougarède du Fayet A., *Notice sur la vie et les travaux de M. le comte Bigot de Prémeneu*, Paris, 1843
- Nuova storia della Chiesa*, Rogier L. J. - Aubert R. - Knowels M. D. (dir.), 5 voll., 1970-1977
- Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle) charges, hommes, destins*, Jamme A. et Poncet O. (sous la direction de), Rome, 2005
- Omodeo A., *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, 1970
- Omodeo R., *Cattolismo e Civiltà moderna nel secolo XIX. III. Il Cardinal Consalvi al Congresso di Vienna*, in *La Critica*, 36 (1938), pp. 426-440
- Orcibal J., *Les origines du Jansénisme*, V voll., Louvain-Paris, 1947-1962
- Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Chittolini G., Molho A. Schiera P. (a cura di), Bologna 1994
- Orlandi G., *Le campagne modenese tra Rivoluzione e Restaurazione*, Modena, 1967
- Orlandi G., *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, De Rosa G. Gregory T. (a cura di), 2 voll., vol. 2, Roma-Bari, 1994, pp. 419-452
- Ozouf M., *L'homme régénéré, Essais sur la Révolution française*, Paris, 1989
- Ozouf M., *Régénération*, in *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Furet F. Ozouf M. (ed.), Paris, 1988, pp. 748-758
- Pacho E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma, 1984
- Pagano E., *Il comune di Milano nell'età napoleonica*, Milano, 1994
- Pagliarulo A., *Il dibattito sul giuramento civico nella Ferrara «giacobina»: Società Stato e Chiesa a confronto*, Roma 1994
- Paiano M., *Liturgia e società nel Novecento*, Roma, 2000
- Palmieri P., *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, Bologna, 2012
- Panizza M., *L'Austria e gli studi superiori ecclesiastici nella diocesi di Milano durante l'ultimo trentennio del secolo XVIII*, in *Memorie storiche della Diocesi di Milano*, 3 (1956), pp. 167-221
- Papa E., *Aspetti di politica ecclesiastica napoletana durante la Reggenza (1759-1767)*, in *Aloisiana*, II (1961), pp. 345-386
- Papes et Papauté au XVIII^e siècle*, Koeppl P. (ed.), Paris, 1999

- Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la Mémoire de Bruno Neveu*, Quantin J.-L. Waquet J.-C. (textes réunis par), Genève, 2007
- Paschini P., *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione*, in *Lateranum*, 1923, pp. 7-55
- Paschini P., *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione*, in *Cinquecento Romano e Riforma Cattolica*, Maccarrone M. (a cura di), Roma, 1958, pp. 33-89
- Passerin d'Entrèves E., *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e Stati assoluti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 14 (1978), pp. 58-67
- Passerin D'Entrèves E., *Il mito di Napoleone nell'Europa della Restaurazione*, in *Rivista italiana di studi napoleonici*, 13 (1974), pp. 9-23
- Pasta R., *Prima della Rivoluzione: il mercato librario italiano nelle carte della Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 102 (1990), pp. 281-320
- Payan P., *Ridicule? L'Image ambiguë de Saint Joseph à la fin du Moyen Âge*, in *Médiévales*, 39 (2000), pp. 96-111
- Pásztor L., *Ercole Consalvi prosegretario del conclave di Venezia. Momenti di storia pontificia tra il 1799 e il 1800*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 83 (1960), pp. 99-187
- Pásztor L., *Il conclave di Venezia*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti* (Fonte Avellana 24-25-26 agosto 1995), Urbana, 1996, pp. 187-198
- Pásztor L., *L'Histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'Église*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 64 (1969), pp.353-366
- Pásztor L., *La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 6 (1968), pp.191-318
- Pederzani I., *Il catechismo imperiale del 1806 "non della chiesa ma del governo francese": la traduzione italiana*, in *La formazione del primo Stato italiano e Milano capitale. 1802-1814, (Milano, 13-16 novembre 2002)*, Robbiati Bianchi A. (a cura di), Milano, 2006, pp. 631-668.
- Pederzani I., *Un ministro per il culto. Giovanni Bovara e la riforma della Chiesa in età napoleonica*, Milano, 2002
- Pelletier G., *24 septembre 1790: la Constitution Civile du clergé devant la Curie Romaine*, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 104 (1992), pp. 695-731
- Pelletier G., *L'Église pendant l'ère napoléonienne (1799-1815)*, in *Histoire générale du christianisme*, Armogathe J. R. Hilaire Y. M. (sous la direction de), II vol, vol. II, Paris, 2010, pp. 531-553
- Pelletier G., *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française*, Rome, 2004
- Penco G., *Chiesa e società nel Seicento*, in Id, *Storia della Chiesa in Italia*, II vol., Milano, 1977, pp.17-46
- Pépin P., *Bigot de Préameneu, jurisconsulte (1747-1825)*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie de Bretagne*, LXIII (1986), pp. 169-173
- Peronnet M., *Entre Zelanti et jansénistes: le Tiers Parti*, Paris, 1963
- Peronnet M., *Fumel, Lodève et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, in *Études Héraultaises*, 3 (1975), pp. 21-38
- Peronnet M., *Le jansénisme dans le diocèse de Lodève*, Albi, 1952
- Peronnet M., *Les livres liturgiques du diocèse de Lodève*, in *Bulletin philologique et historique*, 1946/47, pp. 79-103

- Peronnet M., *Un pays languedocien au milieu du XVIII^e la diocèse civil de Lodève*, Albi, 1951
- Perot J., *Antonio Canova et les diplomates français à Rome. François Cacault et Alexis-François Artaud de Montor*, in *Bulletin de la société de l'Histoire de l'Art français*, Paris, (1982), pp. 219-233
- Pescini R., *La polemica sul catechismo napoleonico e una confutazione romana di esso*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVII (1963), pp. 406-412
- Petit V., «*Religion du souverain, souverain de la religion: l'invention de saint Napoléon*», in *Revue historique*, 663 (2012), pp. 643-658
- Petiteau N., *Napoléon de la mythologie à l'histoire*, Paris, 1999
- Petrocchi M., *La Restaurazione romana (1815-1823)*, Firenze, 1943
- Pettinaroli L., *Introduction: les approches du cardinalat entre histoire, droit, théologie et archivistique*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), edizione online.
- Pettinaroli L., *Les sessions de la congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires: évaluation générale (1814-1938) et remarques sur le cas russe (1906-1923)*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 122/2 (2010), pp. 493-537
- Pica I., *Francesco di Sales e i Barnabiti*, Roma, 1913
- Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita*, Corsini P. Montanari D. (a cura di), Brescia, 1993
- Pignatelli G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974
- Pii E., *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Firenze, 1992
- Pii E., *Un aspetto della reazione cattolica. Il caso Spedalieri*, in *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 1990, pp. 47-74
- Pillorget R., *Le mariage chrétien selon Saint François de Sales*, in *L'univers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui. Actes du colloque international de Metz (17-19 septembre 1992)*, Bordes H. Hennequin J. (réunis et publiés par), Paris, 1994, pp.241-255.
- Pinaud F., *L'administration des Cultes, de 1800 à 1815*, in *Revue de l'Institut Napoléon*, 132 (1976), pp. 28-36
- Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del congresso storico internazionale Cesena-Venezia, 15-19 settembre 2000*, Spinelli G. (a cura di), Cesena, 2003
- Piolanti A., *L'Accademia di Religione Cattolica*, Roma, 1977
- Piolo G., *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, in *Annales historiques de la Révolution française*, XXVIII (1956), pp. 346-379
- Pisani de la Gaude*, in *Dictionnaire biographique namurois*, Jacquet-Ladrier F. (édité par), Namur, 1999, pp. 198-199
- Pistoia F., *Nota sul catechismo imperiale del 1806*, in *Rivista di storia e letteratura ecclesiastiche*, IV (1976), pp. 299-313.
- Plenitudo Juris. Mélanges en hommage de Michèle Bégou-Davia*, Basdevant-Gaudemet B. Jankowiak F. Roumy F. (dir.), Paris, 2015
- Plonger B., *Des résistances religieuses à Napoléon (1799-1813)*, Paris, 2006
- Plonger B., *Archetipo e ripetizioni d'una cristianità: '1770' e '1830'*, in *Concilium*, VII (1971), pp. 110-126

- Plongeron B., *Chiesa e rivoluzione: i sacerdoti emigrati a Londra raccontano*, in *Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 1990, pp. 114-115
- Plongeron B., *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXVIII (1982), pp. 31-67.
- Plongeron B., *Débats et combats autour d'une «Aufklärung catholique» dans l'Europe du XVIII^e siècle*, in *Bulletin d'histoire moderne et contemporaine*, 13 (1982), pp. 75-119
- Plongeron B., *Église et Révolution d'après les prêtres à Rome et à Londres (1791-1802)*, in *Histoire Économie et Société*, 1 (1989), pp. 75-100,
- Plongeron B., *Il cammino dei laici nella Rivoluzione: rotture e continuità*, in *Storia del cristianesimo*, Plongeron B. (a cura di), XIV voll., vol. X, Roma, 2004, pp. 486-491
- Plongeron B., *La modernité, enfant des révolutions*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Mayeur J.-M. (dir.), XIV voll., vol. X, Paris, 1990-2000 pp. 319-332
- Plongeron B., *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle* Paris, 1986
- Plongeron B., *Le catéchisme Impérial (1806) et l'irritante leçon VII sur le quatrième commandement*, in *Enseigner le Catéchisme*, Brodeur R. Caulier B. (sous la direction de), Québec, 1997, pp. 141-160
- Plongeron B., *Les "silences" de la papauté devant la Révolution française*, in *Papes et Papauté au XVIII^e siècle*, Koeppel P. (ed.), Paris, 1999, pp. 299-317
- Plongeron B., *Les réactions d'un pape aux liens: Pie VII face à Napoléon (1808-1812)*, in *Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del congresso storico internazionale Cesena-Venezia, 15-19 settembre 2000*, Spinelli G. (a cura di), Cesena, 2003, pp. 317-350
- Plongeron B., *Pie VI et la Révolution française: repères historiques (1789-1799)*, in *Revue drômoise*, 502 décembre 2001, pp. 340-354
- Plongeron B., *Qu'est-ce que produire un catéchisme?* In *Aux origines du catéchisme en France*, Colin P. Germain É. Joncheray J. Vénard M. (sous la direction de), Paris, 1989, pp.273-282
- Plongeron B., *Quelles fidélités religieuses dans les structures politiques des Italies à l'époque de Napoléon?*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 65-110
- Plongeron B., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in *Il pensiero politico*, 3 (1970), pp. 30-58
- Plongeron B., *Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 16 (1969), pp. 557-605
- Plongeron B., *Théologie et politique au siècle des Lumières 1770-1820*, Genève, 1973
- Plongeron B., *Une image de l'Église d'après les « Nouvelles ecclésiastiques » (1728-1790)*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 53 (1967), pp. 241-268
- Pocock J. A. G., *Barbarism and Religion*, 5 voll., Cambridge, 1999-2010
- Politica, vita religiosa e carità a Milano nella prima metà del Settecento*, Castellotti M. B. Bressan E. Vismara P. (a cura di), Milano, 1997
- Pottmeyer H. J., *Reception and submission*, in *The Jurist*, 51 (1991), pp. 269-292
- Pottmeyer H.-J., *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, in *Cristianesimo nella Storia*, 12 (1991), pp. 527-552
- Poulat É., *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, 1977

- Prandi A., *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna 1975
- Prandi A., *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, 1966
- Prandi A., *Spiritualità e sensibilità*, in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, II voll., vol.1, Firenze, 1967, pp. 65-94
- Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820). Actes du colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Plongeron B. (dir), Parigi, 1988
- Premoli O. M., *Storia dei barnabiti nel Settecento*, Roma, 1925
- Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes du séminaire organisé par l'École française de Rome*, Rome, 1988
- Problemi di Storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità italiana. Atti del VI convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982)*, Napoli, 1985
- Prodi P., *Cristiano-cittadino/suddito*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XVIII*, Zito G. (a cura di), Torino, 1995, pp. 119-33
- Prodi P., *Il sacramento del potere*, Bologna, 1992
- Prodi P., *Il sovrano pontefice. Un corpo due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982
- Prodi P., *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, 2012
- Prodi P., *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini. Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Clini di Venezia (Venezia-Brescia 2-5 dicembre 1980)*, Benzoni G. Pegrari M. (a cura di), Brescia, 1982, pp. 209-223
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000
- Alberigo G., *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XVIII (1964), pp. 227-242
- Prosopographie et genèse de l'État moderne*, Autrand F. (sous la direction de), Paris, 1986
- Prosperi A., *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and men in spiritual culture*, Schutte van Kessel E. (ed.), 's Gravenhage, 1986, pp. 71-90
- Prosperi A., *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Torino, 2001
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza*, Torino 1996
- Prudhomme C., *Les hommes de la Secrétairerie d'État. Carrières, réseaux, culture*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 475-493
- Quacquarelli A., *La ricostituzione dello Stato Pontificio con una memoria inedita sul «Il mio secondo ministero» del Card. Pacca*, Città di Castello-Bari, 1945
- Quantin J. L., *Il rigorismo cristiano*, Milano, 2002
- Quantin J. L., *L'exploration du passé chrétien*, in *Histoire générale du christianisme*, Armogathe J. R. Hilaire Y. M. (sous la direction de), II vol, vol. II, Paris, 2010, pp.183-193
- Quantin J.L., *La crise janséniste de la théologie gallicane*, in *Revue Bénédictine*, CVI (1996), pp. 356-385
- Questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Rota E. (a cura di), Milano, 1951
- Quilliet B., *L'acharnement Théologique. Histoire de la grâce en Occident III^e-XXI^e siècle*, Paris, 2007

- Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo, IV voll., Milano, 1962
- Ragione e "Civilitas". *Figure del vivere associato nella cultura de '500*, Bigalli D. (a cura di), Milano, 1986
- Ragnatele di rapporti, Ferrante L. Palazzi M. Pomata G. (a cura di), Torino 1988
- Ramponi N., *Il mito di Bonaparte in Italia. Atteggiamenti della società milanese e reazioni nello Stato romano*, Roma, 2005
- Ranica M., «Il vero eroe»: la creazione cardinalizia di Francesco Luigi Fontana tra fonti e storiografia, in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et méditerranée modernes et contemporaines*, 128 (2016), edizione online
- Ranica M., *La formazione di un'identità cattolica nelle lettere spirituali di Francesco Luigi Fontana a Carolina Trotti Durini (1793-1821)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LXIX (2015), pp. 361-382
- Rebouillat M., *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, in *Revue du Bas-Poitou*, 73 (1962), pp. 27-38
- Rebouillat M., *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, in *Revue du Bas-Poitou*, 73 (1962), pp. 212-219
- Rebouillat M., *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, in *Revue du Bas-Poitou*, 73 (1962), pp. 458-483
- Rebut M., *Le Collège Chappuisien au XVIII^{ème} siècle*, in *Revue Savoisiennne*, 105 (1965), pp. 164-187
- Rebut M., *Le Collège Chappuisien*, in *Revue Savoisiennne*, 103 (1963), pp. 82-108
- Rebut M., *Les barnabites au Collège Chappuisien*, in *Revue Savoisiennne*, 104 (1964), pp. 76-103
- Regazzoni M., *La fisionomia culturale e spirituale dei Barnabiti e l'influsso storico della persona e opera di San Francesco di Sales. Una collaborazione apostolica e un'amicizia spirituale. Pars dissertationis ad lauream in Instituto Spiritualitatis Pontificae Facultatis Theologicae Teresianum, Romae*, 1997
- Regazzoni M., *Presenza dei barnabiti in Savoia al tempo di Francesco di Sales*, in *Barnabiti Studi*, 15 (1998), pp. 213-335.
- Regoli R., *Decisioni cardinalizie ed interventi papali. Il caso della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, in *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel*, Pettinaroli L. (a cura di), Rome 2013, pp. 481-501
- Regoli R., *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma, 2006
- Regoli R., *Governare la Chiesa da Venezia. Il primo mese di governo di Pio VII e del pro segretario di Stato Consalvi (marzo-aprile 1800)*, in *Suavis Laborum Memoria. Chiesa Papato e Curia Romana tra Storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, Van Geest P. Regoli R. (a cura di), Roma, 2013, pp. 121-141
- Regoli R., *Il cardinale Luigi Lambruschini tra Stato e Chiesa*, in *I barnabiti nel Risorgimento. Atti del Convegno di Studi, Roma 14-15 gennaio 2011*, Lovison F. M. (a cura di), Roma, 2011, pp. 309-331
- Regoli R., *Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari durante il pontificato di Pio XI*, in *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno internazionale di studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009*, Semeraro C. (a cura di), Città del Vaticano, 2010, pp. 183-229
- Regoli R., *Il Sacro Collegio tra cardinali navigati e nuove creature (1823-1829)*, in *La corte papale nell'età di Leone XII*, Sermattei I. F. e Regoli R. Consiglio Regionale – Assemblea legislativa delle Marche, [Ancona], 2015, pp. 22-34
- Regoli R., *L'evoluzione del Collegio cardinalizio al tempo di Leone XIII. Una questione di cappelli e di teste giuste*, in *L'Osservatore Romano*, (21 aprile 2010), p. 4

- Regoli R., *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España» durante el trienio liberal*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 141-166
- Regoli R., *La Diplomazia Pontificia al tempo di Pio VII. Le istituzioni ai Rappresentanti papali*, in *Fede e Diplomazia*, De Leonardis M. (a cura di), Milano, 2014, pp. 23-50
- Religious scepticism: contemporary responses to Gibbon*, Womersley D. (ed.), Bristol, 1997
- Rémond R., *Préface a E. Germain, Langages de la foi à travers l'histoire*, Paris, 1972 pp. 9-11
- Ricard A., *Le journal d'un électeur de Pie VII. Histoire du Conclave de Venise d'après le journal inédit du cardinal Maury*, in *Le Correspondant*, 157 (1889), pp. 27-39
- Riccardi A., *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari, 1996
- Riccardi A., *Introduzione*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110, (1998), pp. 439-443
- Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Acerbi A. Marcocchi M. (a cura di), Milano, 1988
- Richard B., *La Saint-Napoléon à Joigny (quand on célébrait la fête nationale le 15 août)*, in *Napoleonica. La Revue*, 12 (2011), pp. 98-125
- Rinieri I., *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (1814-1815): ricavata dall'Archivio segreto vaticano, corredata di sommarii e note, preceduta da uno studio storico sugli Stati d'Europa nel tempo dell' Impero napoleonico*, Torino, 1903
- Rinieri I., *Della Rovina di Una Monarchia: Relazioni Storiche tra Pio VI e la Corte di Napoli negli Anni 1776-1799*, Torino, 1901
- Rinieri I., *La diplomazia pontificia nel secolo XIX*, Roma, 1902-1906
- Rinieri I., *Napoleone e Pio VII*, Torino, 1906,
- Riquet M., *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux jacobins franc-maçon. 1741-1820*, Paris, 1989
- Riva M., *Saturno e le Grazie. Melanconici e ipocondriaci nella letteratura italiana del Settecento*, Palermo 1992
- Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua Teologo e Pastore della Riforma Cattolica. Atti del Convegno Internazionale di studi Capua 28 settembre- 1 ottobre 1988*, 2 voll., Capua, 1990
- Rochini M., *L'infallibilità della Chiesa e i "Fatti dommatici" nel pensiero di Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 67 (2013), pp. 475-498
- Rodolico N., *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci. Saggio sul giansenismo italiano*, Firenze, 1920
- Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, Bonella A. L. Pompeo A. Venzo M.I. (a cura di), Roma-Freiburg-Wien, 1997
- Roma moderna*, Ciucci G. (a cura di), Roma-Bari, 2002
- Roma negli anni di influenza e dominio francese 1798-1814: rotture continuità, innovazioni tra fine Settecento e inizi Ottocento*, Boutry P., Pitocco, F. Travaglini, C.M. (a cura di), Napoli, 2000
- Romanato G., *Le leggi antiecclesiastiche negli anni dell'unificazione italiana*, in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, 56-57 (2006-2007), pp. 1-120
- Rosa E., *Passionei e la causa di beatificazione del ven. Card. Bellarmino*, Roma, 1918
- Rosa M., *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, 2006

- Rosa M., *Giansenismo e penitenza*, in *Chiesa e storia*, 1 (2011), pp. 259-84
- Rosa M., *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, Roma, 2014
- Rosa M., *Il movimento riformistico liturgico, devozionale ecclesiologico, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia*, in *Concilium*, 2 (1966), pp. 113-127
- Rosa M., *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp.1-47
- Rosa M., *Introduzione*, a *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento. Atti del seminario di Marti, 30 settembre 2000*, Menozzi D. (a cura di), Roma, 2002, pp. 11-17
- Rosa M., *La curia romana nell'età moderna*, Roma, 2013
- Rosa M., *Le contraddizioni della modernità: l'apologetica cattolica e i Lumi nel Settecento*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 44 (2008), pp. 73-114
- Rosa M., *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in *Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, Menozzi D. (a cura di), Bologna, 1990, pp. 17-45
- Rosa M., *Premessa*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Catto M. (a cura di), Bologna, 2004, pp.7-12
- Rosa M., *Prospero Lambertini tra «regolata divozione» e mistica visionaria*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Zarri G. (a cura di), Torino, 1991, pp. 521-550
- Rosa M., *Regalità e «douceur»: il Sacro Cuore*, in Id., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, pp. 17-46
- Rosa M., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969
- Rosa M., *Rileggendo Muratori tra politica e storia*, in *Politica, vita religiosa e carità a Milano nella prima metà del Settecento*, Castellotti M. B. Bressan E. Vismara P. (a cura di), Milano, 1997, pp. 23-41
- Rosa M., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999
- Rosa M., *Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXIII (1987), pp. 239- 278
- Routhier G., *La réception d'un concile*, Paris, 1993
- Ruggieri G., *Per una storia dell'apologia nell'epoca moderna*, in *Cristianesimo nella storia*, 4 (1983), pp.33-58
- Ruggiero G., *Chiesa e Rivoluzione francese. Alla ricerca di un nuovo modello teologico politico*, in *Synaxis*, 12 (1994), pp. 107-132
- Rumi G., *«Il Cappuccio». Indagini su legittimismo e intransigenza nell'opposizione cattolica lombarda*, in *Rivista milanese di economia*, 7 (1983), pp. 44-76
- Rusconi R., *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Annali d'Italia IV*, C. Vivanti (a cura di) Torino, 1981, pp. 949-1035
- S. Francesco di Sales e i Barnabiti nel terzo centenario della morte del santo (1622-1922)*, Milano, 1922
- Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial*, Darricau R. e Peyrous B. (ed.), Paris, 1993
- Sale G., *"La Civiltà cattolica" nei suoi primi anni di vita*, in *La Civiltà cattolica*, 150 (1999), pp. 544-557
- Salotti e ruolo femminile in Italia*, Betri M. L. Brambilla E. (a cura di), Venezia 2004

- Salvadori R., *Le «insorgenze contadine» in Val padana nel periodo napoleonico 1800-1814*, Mantova, 1972
- Saurer E., *Donne e preti. Colloqui in confessionale agli inizi dell'Ottocento*, in *Ragnatele di rapporti*, Ferrante L. Palazzi M. Pomata G. (a cura di), Torino 1988, pp. 253-281.
- Saurer E., *Melancholia religiosa*, in Id., *Melancholia e risveglio* Arru A. Boesch Gajano S. (a cura di), Roma, 2013, pp. 31-55.
- Saurer E., *Melancholia e risveglio*, Arru A. Boesch Gajano S. (a cura di), Roma, 2013
- Savart C., *Deux siècles d'enseignement épiscopal. Les lettres pastorales des archevêques de Paris 1802-1966*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), pp. 119-184
- Savio P., *Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla S. Sede*, Roma, 1948
- Schaack J., *Le sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, in *Cor Jesu*, vol. II, pp. 139-188
- Schiera P., *Specchi della politica. Disciplina, melancholia, sociabilità nell'Occidente moderno*, Bologna, 1999
- Scipione Maffei nell'Europa del Settecento*, Romagnani G.P. (a cura di), Verona, 1998
- Scotti Douglas V., *Le insorgenze antinapoleoniche in Italia*, Roma, 1999
- Segni G., *El Cardenal Despuig y la Santa Sede*, in *Analecta Tarraconesia*, 16 (1943), pp. 402-430
- Segre A., *Il primo anno del ministero Vallesa*, in *Biblioteca di storia italiana recente*, vol. X (1928), pp. 222-226
- Semeraro C., *Restaurazione, Chiesa e società. La "Seconda ricupera" e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823)*, Roma, 1982
- Seneca e i cristiani*, Martina A. P. (a cura di), Milano, 2001
- Sensibilità e razionalità nel Settecento*, Branca V. (a cura di), 2 voll., 1967
- Severi P., *Mons. Agostino Albergotti*, Milano, 1942
- Severini M., *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, 2011
- Sgambati V., *Le lusinghe della biografia*, in *Studi Storici*, 36 (1995), pp. 396-414
- Simeone L., *La polemica per l'«Impiego del denaro»*, in *Studi Maffeiiani*, 1909, pp. 359-428
- Simonazzi M., *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, 2004
- Smet J.-J. de, *Coup d'œil sur l'histoire ecclésiastique dans les premières années du XIX^e siècle*, Gand, 1836
- Sordi B., *L'amministrazione illuminata. Riforma delle comunità e progetti di costituzione nella Toscana leopoldina*, Milano, 1991
- Spada I., *La Rivoluzione francese e il papa*, Bologna 1989
- Spadolini G., *Cattolicesimo e Risorgimento*, in *Questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Rota E. (a cura di), Milano, 1951, pp. 822-906
- Spadolini G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, 1966
- Spadolini G., *La Chiesa e l'Italia da Napoleone a Porta Pia*, in *Un secolo da Porta Pia*, Jemolo A. C. Spadolini G. (a cura di), Napoli, 1970, pp. 23-59

Spina A., *Nuovi documenti sulle deportazioni napoleoniche di ecclesiastici dello Stato della Chiesa (1810-1814)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XLIV (1990), pp.141-212.

Spiritualità, in *Dizionario Garzanti*, Milano, 2003, p. 2195.

Stanislao da Campagnola, *Cattolici intransigenti agli inizi della Restaurazione*, Modena, 1984

Stanislao da Campagnola, *L'Episcopato italiano di fronte agli articoli gallicani all'apogeo imperiale napoleonico (1810)*, in *Laurentinum*, V (1964), pp. 245-282

Stanislao da Campagnola, *Un «compendio» della dottrina cristiana del 1765 che sta alla base del «Catechismo» di Pio X*, in *Laurentinum*, 2 (1961), pp. 197-225

Starn R., *Meaning-Levels in the Theme of historical Decline*, in *History and Philosophy. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XIV, 1975, pp. 1-31

Starobinski J., *1789, I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, 1981

Stella P., *Alle fonti del catechismo di San Pio X. Il catechismo di Mons. Casati*, in *Salesianum*, 23 (1961), pp. 43-66

Stella P., *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, 1958

Stella P., *I catechismi in Italia e in Francia nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità*, in *Il libro religioso in Italia*, Lupi M. (a cura di), Roma, 2008, pp. 93-114

Stella P., *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, 2006

Stella P., *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla Bolla «Auctorem fidei» (1786-1794)*, in *Salesianum*, 43 (1981), pp. 731-756

Stella P., *Religiosità vissuta in Italia nell'800*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, Delumeau J. (dir.), Torino, 1985, pp. 753-771

Storia del Cristianesimo, Prinzivalli E. (dir.), IV voll., Roma, 2015

Storia d'Italia. Annali, Ruggiero R. Vivanti C. (coord.), 26 voll., Torino, 1978-2011

Storia dell'Italia religiosa, De Rosa G. Gregory T. (a cura di), vol. 2, Roma-Bari, 1994

Storia della direzione spirituale, Filoramo G. (ed.), 3 voll., Brescia, 2007-2010

Storia della Chiesa, Fliche A. Martin V. (dir.), 26 voll., Milano, 1978-2005

Storia della lettura nel mondo occidentale, Cavallo G. Chartier R. (a cura di), Roma-Bari, 1995

Storia della società italiana, Cherubini G. (dir.), XXVI voll., Milano, 1980-1990

Storia delle istituzioni educative in Italia tra Ottocento e Novecento, Romaniello L. (a cura di), Milano, 1996

Storia religiosa dell'Austria, Citterio F. Vaccaro L. (a cura di), Milano, 1997

Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano, 2° Parte, Caprioli A. Rimoldi L. Vaccaro, Brescia, 1990

Storia vissuta del popolo cristiano, Delumeau J. (dir.), Torino, 1985

Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna, Broggio P. Paoli M. P. (a cura di), Roma, 2011

Suavis Laborum Memoria. Chiesa Papato e Curia Romana tra Storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno, Van Geest P. Regoli R. (a cura di), Roma, 2013

- Sygut M., *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva 1545-1869*, Roma, 1998
- Tabacchi S., *Cardinali zelanti e fazioni cardinalizie tra fine Seicento e inizio Settecento*, in *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, Signorotto G. Visceglia M.A. (a cura di), Roma, 1998, pp. 139-165
- Tacchi Venturi P., *Il beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità*, Roma, 1923
- Talloné P., *Le cœur vendéen. Histoire d'un mythe*, Luçon, 1990
- Tans J.A.G., *Port-Royal entre réveil spirituel et le drame gallican*, in *Lias*, 4 (1977), pp. 110-111
- Tarello G., *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna, 1976
- Taurisano I., *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Rome, 1916
- Taveneaux R., *Le catholicisme dans la France Classique 1610-1715*, 2 voll., Paris, 1980
- Tavernier C., *Mère Camille de Soyecourt et les « cardinaux noirs »*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 42 (1956), pp. 237-242
- Tescione G., *S. Roberto Bellarmino e la sua corrispondenza inedita col monastero di S. Giovanni delle monache di Capua*, in *Benedictina*, XXI (1974), pp. 189-204
- Teveneaux R., *Jansénisme et politique*, Paris, 1965
- The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, Radden J. (ed.), Oxford, 2000
- Theiner A., *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France de 1790 à 1800 extraits des archives secrets du Vatican*, Paris, II voll., 1857-1858
- Ticchi J. M., *Le voyage de Pie VII à Paris pour le sacre de Napoléon (1804-1805). Religion politique et diplomatie*, Paris, 2013
- Ticchi J. M., *Les manifestations de la dévotion au pape au cours du voyage de Pie VII à Paris, 1804 – 1805*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 93 (2007), pp. 429-460
- Tolérance civile colloque International organisé à l'université de Mons du 2 au 4 septembre 1981, à l'occasion du deuxième centenaire de l'édit de Joseph II*, Crahay R. (études réunies par), Bruxelles, 1982
- Tortorelli G., *Tra le pagine: autori, editori, tipografi nell'Ottocento e nel Novecento*, Bologna, 2002
- Toscani X., *Il clero lombardo dall'Ancien régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979
- Tosti M., *Il consenso ostentato. La letteratura encomiastica e adulatoria negli stati romani durante l'Impero*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Caffiero M. Granata V. Tosti M. (a cura di), Soveria Mannelli, 2013, pp. 339-357
- Tosti M., *Una Costituzione per la Chiesa*, Firenze, 2005.
- Traniello F. Passeri D'Entrèves E., *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 3 (1967), pp. 279-313
- Traniello F., *Tamburini e Spedalieri. I dilemmi della sovranità*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita*, Corsini P. Montanari D. (a cura di), Brescia, 1993, pp. 85-105
- Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècle. 109^e Congrès National des sociétés savantes Dijon-1984*, 2 tt., Paris, 1984

- Trebiliani M. L., *La Curia romana (1815-1846)*, in *Storia della Chiesa*, Fliche A. Martin V. (dir.), 26 voll., vol. XX/2, Milano, 1978-2005, pp. 1049-1059
- Trichet L., *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église*, Paris, 1986
- Trimoreau T., *La condamnation de la Petite Église au Mans en 1804*, Paris, 2011
- Truchet J., *Politique de Bossuet*, Paris, 1966
- Tüchle C.A. Bouman H. Le Brun J., *La riforma e la Controriforma*, in *Nuova storia della Chiesa*, L. J. Rogier - R. Aubert - M.D. Knowels (diretta da), 5 voll., vol. 3, 1970-1977, pp. 204-205.
- Tulard J., *Le mythe de Napoléon*, Paris, 1971
- Tulard J., *Napoléon ou le mythe du sauveur*, Paris, 1983
- Tulard J., *Napoleone e il grande impero*, Milano, 1985
- Turchi R., *Dalla poesia politica repubblicana all'encomiastica napoleonica*, in *Rivista italiana di studi napoleonici*, 29 (1992), pp. 367-438
- Turi G., *"Viva Maria!": la reazione alle riforme Leopoldine, 1790-1799*, Firenze, 1969
- Turi G., *Viva Maria. Riforme rivoluzione e insorgenze in Toscana (1790-1799)*, Bologna, 1999
- Turrini M., *La riforma del Clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII*, in *Cristianesimo nella Storia*, XIII (1992), pp. 329-359
- Turrini M., *Penitenza e devozione. L'episcopato del Card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Brescia, 1989
- Un secolo da Porta Pia*, Jemolo A. C. Spadolini G. (a cura di), Napoli, 1970
- V. M. C., *Una lettera del Card. Lambruschini sulla devozione al Sacro Cuore*, in *I Barnabiti Studi*, III (1936), pp. 94-96
- Vaccaro L., *I "veri cristiani". Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento ed Ottocento*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Acerbi A. Marcocchi M. (a cura di), Milano, 1988, pp. 253-304
- Vaccaro L., *L'Amicizia Cristiana di Milano: dall'apostolato della "buona stampa" alle opere sociali di inizio secolo XIX*, in *Diocesi di Milano. Terra Ambrosiana*, XXX (1989), pp. 58-66
- Vaccaro L., *Laicato cattolico a Milano tra Sette e Ottocento*, in *Cultura, religione e trasformazione sociale*, Bona Castellotti M. Bressan E. Fornaseri C. Vismara P. (a cura di), Milano, 2001, pp. 159-175
- Valenti A., *Il dibattito sul giuramento civico nella Repubblica Cisalpina*, in *Cristianesimo nella storia*, 10 (1989), pp. 307-45
- Van de Sande A., *La Curie romaine au début de la Restauration*, Staatsuitgeverij 'S-Gravenhage, 1979
- Van der Plancke C., *Une conscience d'Église à travers la catéchèse janséniste du XVIII^e siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXII (1977), pp. 6-39
- Van der Vrecken P., *Relations de voyage de Paul van der Vrecken (1777-1868), agent secret du Saint Siège et comte romain*, Denis A. (a cura di), Bruxelles-Roma, 1980, pp. 179-180
- Van Kley D.K., *The Religious origins of the French Revolution. From Calvinist to the Civil Constitution 1560-1791*, Yale, 1996
- Vanhoorne F., *Du jansénisme au mercantilisme: la politique de l'abbé Du Guet*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 91 (1996), pp. 41-65

- Vanhoye A., *Le cœur sacerdotal du Christ dans les écrits du Nouveau Testament*, in *Teologia del Sacerdocio*, t. 18, Burgos, 1984, p. 49-67
- Vaussard M., *La bibliothèque janséniste française de Scipione dei Ricci*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, LVIII (1967), pp. 291-298
- Vecchi A., *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962
- Venard M., *Le catéchisme et l'école*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Mayeur J.-M. (dir.), XIV voll., vol. X, Paris, 1990-2000, pp. 335-347
- Venard M., *Un concile provincial oublié: le concile d'Embrun en 1583*, in *Provence Historique*, 170 (1992), pp. 625-644
- Venturi F., *Settecento riformatore. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, V voll., Torino, 1969-1990
- Verga M. Visceglia M. A., *Introduzione*, in Rosa M., *La curia romana nell'età moderna*, Roma, 2013, pp. XI-XXIII
- Verga M., *Il Vescovo e il Principe. Introduzione storica alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, in *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, Bocchini Camaiani B. e Verga M. (a cura di), 3 voll., Firenze, 1992, pp. 3-47
- Verrier J., *François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 55 (1960), pp. 71-121
- Verrier J., *François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 55 (1960), pp. 453-491
- Verucci G., *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XV (1976), pp. 25-72
- Verucci G., *I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al Modernismo*, Padova, 1968
- Verucci G., *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, L (1963), pp. 513-524
- Verucci G., *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in *Rassegna storica toscana*, IV (1958), pp. 251-285
- Verzella E., *“Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli”*, Firenze, 1998
- Viennet J. P. G., *Sacré-Cœur*, in *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, t. XV, Paris, 1868, pp. 647-648
- Viglione M., *La «Vandea Italiana». Le insorgenze controrivoluzionarie dalle origini al 1814*, Milano, 1995
- Viglione M., *Le insorgenze. Rivoluzione e controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Milano, 1999
- Viglione M., *Rivolte dimenticate. Le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Roma, 1999
- Viguerie J., *Les catéchismes enseignés en France au XVIII^e siècle. Première approche*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 82 (1996), pp. 85-108
- Villemin L., *Sacramentalità de l'Épiscopat et conciliarisme du XVI^e au XVIII^e siècle*, in *Les clercs et les princes. Doctrine et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Arabeyre P. Basdevant-Gaudemet B. (études réunis par), Paris, 2013, pp. 341-353
- Viscardi G. M., *Confessione: il tormento e l'estasi*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XXIV (1995), pp. 23-50
- Viscardi G. M., *Tra Europa e “Indie di Quaggiù”*, Roma, 2005

- Visceglia M. A., *Burocrazia, mobilità sociale e patronage alla corte di Roma tra Cinque e Seicento. Alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca*, in *Roma moderna e contemporanea*, 3 (1995), pp. 11-55
- Visions sur le développement des États européens. Théories et historiographies de l'État moderne*, Blockmans W. Genet J.-P. (sous la direction de), Rome, 1993
- Vismara P., *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002
- Vismara P., *Dogma e disciplina nella Chiesa del Settecento. Da Lodovico Antonio Muratori alla Auctorem fidei*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la Mémoire de Bruno Neveu*, Quantin J.-L. Waquet J.-C. (textes réunis par), Genève, 2007, pp. 123-142
- Vismara P., *Il "Buon Cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984
- Vismara P., *Il "Buon prete" nell'Italia del Sei-Settecento. Bilanci e prospettive*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 60 (2006), pp. 49-67
- Vismara P., *Il volto religioso di Milano nel Primo Settecento*, in *Politica, vita religiosa e carità a Milano nella prima metà del Settecento*, Castellotti M. B. Bressan E. Vismara P. (a cura di), Milano, 1997, pp. 129-156
- Vismara P., *L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano*, in *Nuova rivista storica*, LXII (1978), pp.549-571
- Vismara P., *L'anti-infaillibilisme des jansénistes lombards à la fin du XVIII^e siècle*, in *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiastique aux temps post-tridentins (XVII^e-XX^e siècles)*, De Franceschi S. (textes réunis par), Lyon, 2009, pp. 77-104
- Vismara P., *Oltre l'usura*, Soveria, 2004
- Vismara P., *Questioni d'interesse*, Milano, 2009
- Vismara P., *Secolo empio o devoto? La Religione a Milano*, in *L'Europa riconosciuta. Anche Milano accende i suoi lumi (1706-1796)*, Milano, 1987, pp. 137-163
- Vismara P., *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994
- Vismara P., *Settecento religioso milanese: un "secolo salesiano"*, in *Lombardia monastica e religiosa*, Merlo G. G. (a cura di), Milano, 2001, pp. 485-529.
- Voegelin E., *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Caroniti D. (a cura di), Roma, 2012
- Von Pastor L., *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, 21 voll., vol. 15, Paris, 1934-1961
- Vovelle M., *La mentalità rivoluzionaria*, Roma-Bari, 1987
- Wanner R. E., *Claude Fleury (1640– 1723) as an Educational Historiographer and Thinker*, The Hague, 1975
- Waquet F., *La Lumière... vient de France. Le livre français en Italie à la veille de la Révolution*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 102 (1990), pp. 233-259
- Waquet J.C., *De la Corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1984
- Weber C., *Das Kardinalskollegium in den letzten Jahren Pius IX*, in *Archivum historiae pontificiae*, 11 (1973), pp. 323-351
- Weber C., *Legati e governatori dello Stato pontificio (1550-1809)*, Roma, 1994
- Weber C., *Senatus divinus*, Frankfurt am Main, 1996
- Welschinger V. H., *L'Abbé D'Astros et Napoléon*, in *Le correspondant*, CLVI (1889), pp. 997-1044

Welschinger V. H., *Le Pape et l'Empereur*, Paris, 1905

Willaert L., *Opposizioni al Primato Pontificio. Antiromanismo teologico e antiromanismo di stato*, in *Storia della Chiesa*, Fliche A. Martin V. (dir.), 26 voll., vol. XVIII, Milano, 1978-2005, pp. 447-502

Wolf H., *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, vol. I, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2005, pp. 597-601

Women and men in spiritual culture, Schutte van Kessel E. (ed.), 's Gravenhage, 1986

Wright A. D., *Bellarmino, Baronius and Federico Borromeo*, in *Bellarmino e la Controriforma*, De Maio R. Borromeo A., Gulia L., Lutz G., Mazzacane A. (a cura di), Sora, 1990, pp. 323-370

Zaghi C., *L'Italia «terra di missione» per Roma*, in *La grande Storia di Milano*, vol. III: *L'Italia di Napoleone*, Torino, 2010, pp. 334-337

Zaghi C., *Potere Chiesa e Società. Studi e ricerche sull'Italia giacobina e napoleonica*, Napoli, 1984

Zardin D., *La "religione popolare": interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, in *Memorandum*, 1 (2001), pp. 41-60

Zardin D., *La città e l'ospedale. Alle radici di un «volontariato» cristiano*, in *Diocesi di Milano. Terra ambrosiana*, XXVIII (1987)/5, pp. 63-73

Zavaglio A., *Il cardinale Placido Zurla*, Crema, 1935

Zonca E., *Le biblioteche cattoliche a Milano tra Otto e Novecento*, Milano, 2013

Zovatto P., *Introduzione al giansenismo italiano (appunti dottrinali e critico-bibliografici)*, Trieste, 1970

APPENDICI

1) Composizioni scritte in onore di Fontana nel 1816

(I componimenti di Venturini e Belò sono già apparsi in M. Ranica, *«Il vero eroe»: la creazione cardinalizia di Francesco Luigi Fontana*, in *Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128 (2016), edizione online)

C. Venturini *Per la faustissima promozione alla Sacra porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana Proposito generale de' Chierici Regolari di San Paolo*

Già dalle piagge Eoe sorge l'Aurora
Col crin sparso di rose, e l'aureo manto,
E de' bei colli l'alte cime indora,
E colla face le tenebre intanto
Fuga, e spargendo va sull'erbe, e i fiori
Perle che stillan dell'antico pianto. [...]
Da lungi intanto odo per l'aria alzarsi
Confusi suon di voci, ond'eccheggiando
Givano intorno per lo Cielo sparsi.
Alzai lo sguardo, e vidi che ruotando
Gran carro appare, cui alato Drago
Piegava il collo, e sen venia volando.
Cinta di maestà con bella immagine
Sede una Donna, che snodava al vento
L'alta sua voce, ed uno stuolo vago
D'alati spirti fian in un momento
Suonar suoi detti della tromba al fiato
Da Borea all'Austro cento volte, e cento.
Poi che mi vide sull'amen prato
Drizzò del suo corsier l'aurata briglia
E qui fermossi col suo coro alato.
Creder io traveder per meraviglia
E in lei, che Dea sembrava sol rivolto
Per lo stupore e non battea le ciglia
Quand'a me rivolgendò il divin volto :
O tu, mi disse, cui non pur serio
L'alta mia voce, e sé in tenebre involto
Amica de' mortai quella son io
Che traggio l'uom da tomba, e il serbo in vita
Perché scampi di Lete il triste oblio.
Per me non sia de' sommi Eroi smarrita
Ma sempre viva andrà l'alta memoria,
E invano il Tempo contro me s'irrita.
Dal biondo Tebro or vengo l'alta gloria
Cantando d'un Eroe, cui man divina
Oggi corona sua immortal vittoria.
Dell'Universo la Città Reina
Ne va superba, e la fronte sovrana
A Lui festosa, e riverente inchina.
In riva al Po' da nobile FONTANA
Chiara per sangue, e di splendor gentile
Venne per gloria della Fe' Cristiana.
De' giorni suoi fin sul fiorito Aprile
Vide il mondo, che il carcere terreno
Era per LUI basso soggiorno, e vile.

Su fresca rosa suol discender meno
Benefica rugiada nel mattino
Spargendo il ricco don nel suo bel seno,
Come dai raggi del Sole Divino
Scendea la luce nell'angelica alma,
Celeste guida nel mortal cammino
Vede, che in mar dove non è mai calma
Dove infuria Aquilon, Austro respigne
Faticoso è il pugnar, dubbia la palma.
E però tutto in Sua virtù si cigne,
E sotto l'ombra di romite piante
Cerca uno schermo alle pugne sanguigne.
Qui d'Eroiche virtù, d'imprese sante
Corse la meta, come anela al lido
Nave, o alla patria pellegrino errante.
Non temé del Nemico, e l'armi e il grido,
Ma qual corre il gigante alla foresta,
Fe' tornare il Lion ruggendo al nido.
Quando chiamollo Iddio, ed El s'appresta
Di Paolo a guidar salva la greggia
Dal furor di vicina atra tempesta.
Già scende l'Alpi e con terror lampeggia
Il barbaro cimier del Franco audace
Sovra l'Italia, che nell'armi ondeggia.
Strazio e rovina fa la man rapace
Del vincitor, e della cruda rabbia
La Fe' di Cristo serve a terra giace.
Colla nave di Piero infuria e arrabbia,
E tutto move a suo poter lo 'Nferno,
Perché si rompa, o resti in sua sabbia.
Ma n'avea l'onte e le minacce a scherno
Questo prode Guerrier ch'a sua Salvezza
Osò incontrar quant'ha di furie Averno.
Sen va col gran Pastor l'ostil fierezza
A provar sulla Senna e le sue sfide
Non teme no, ma con valor disprezza.
Non tanti colpi fulminò Pelide,
Non tanti Gerioni, Sfinge o Chimere
Schiacciò la clava dell'invitto Alcide,
Quante a suoi danni di Furie, di Fiere
D'Ombre, di Spettre dalle crude porte
Sbucar d'Averno spaventose schiere.
Ma ancor ristretto fra dure ritorte
Non si scuote, e desia, ch'anzi s'affrette
In sen la falce a conficcargli morte.

Quando il tremendo Iddio delle vendette
 Sovra l'ale de' venti in Ciel comparve
 Folgoreggiando fra lampi e saette.
 Tuonò sua voce, e tremò il suolo e apparve
 Il sen de mari, e subito sotterra
 Muggiò l'Abisso, ed il nembo disparve
 Perché col fiato, che van monti a terra
 Soffia in faccia ai ribelli, e li confonde
 Gli divide, gli dissipa, e gli atterra.
 Lascia allor quest'Eroe le terre immonde
 Cinte di sangue, solitarie, e meste
 E vien del Tebro a riveder le sponde.

E quasi scorda dell'atre tempeste
 L'orido strazio la Città Latina
 Che Il vede or cinto di Purpurea veste.
 Disse e qual folgor che dal Ciel ruina,
 Scosso il Drago spiegò l'ali veloce,
 Ed Ella al suon della tromba divina
 Sparsa per tutto fe' rituonar la voce.

L. Belò, « Il vero eroe ». Cantata per l'esaltamento alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana, Casalmaggiore, 1816*

[...] GENIO PATRIO
 Che intesi mai ! Del gaudio mio l'eccesso
 Esprimervi non so. Pur le mie brame
 Paghe non sono ancor. Saper vorrei
 Per quali vie, per quai felici eventi
 Dopo i sofferti guai
 Ei giunse a tanto onor

Sua ferma costanza
 La vana speranza
 Del regio favor
 Né fiera minaccia
 Di vili ritorte
 D'esiglio di morte
 Gl'incusse terror

GENIO DELLE SCIENZE
 Tutto saprai.
 Ti è noto pur, quant'Ei fu sempre caro
 Al Romano Pastor [...].
 Qual minor astro errante
 Che nell'eterea meta
 Seguendo il corso del maggior pianeta
 Suo reggitor, suo duce,
 Da lui riceve ogni suo moto e luce ;
 il nostro Eroe così fedel seguace
 del primo Sol, che irradia
 il cattolico mondo
 di sua virtù colla viva face,
 sempre compagno al fianco
 gli fu nel periglioso arduo sentiero :
 né vacillò, né mai torse il piè stanco,
 finché vinto de' nemi il cupo orrore
 ne ritrasse da lui gloria e splendore.

GENIO DELLE SCIENZE
 Ignorar pur non dei, che il gran disegno
 de' collegati Re, che l'armi loro
 A difesa imbandite
 Del Soglio e del Triregno
 Protesse il giusto ciel : l'orgoglio umano
 All'eterno voler s'oppose in vano :
 al primiero di Marte aspro cimento
 sparve l'oste nemica
 qual ombra ai rai de sol, qual polve al vento.

GENIO PATRIO
 Mi è noto ancor, che a violar sospinto
 Le giurate sull'ara
 Sacre promesse, ed i solenni patti,
 da niuna forza vinto
 Offrì piuttosto alle catene il piede,
 che tradire il dover, mancar di fede.
 Né de' Sommi potenti
 L'imperiosa voce,
 né fallace lusinga, o vil timore
 poté espugnar quel generoso core.
 A vincer non valse

ARATEA
 Oh trionfo, di cui non havvi esempio
 Né Greci antichi, e né Romani fasti.
 Tu del bifronte Dio chiuse le porte
 Delle umane sciagure l'ultimo di segnasti.
 O degno parto di Sovrane menti
 Memoranda alleanza,
 il riposo a te dee l'Europa intera :
 Da te giorni felici attende e spera. [...]
 Il Pontefice sommo anch'Ei rimesso,
 libero appena il piede
 volse del Tebro ai sospirati lidi,
 che fur le prime sue più dolci cure
 grato a mostrarsi verso quei, che fidi
 gli fur compagni nelle sue sventure,
 FRANCESCO tra i più degni
 D'aver gran parte nel bel cor di Pio,
 d'amor ne ottenne i più sicuri pegni :
 e della sacra alfin Porpora ornato
 fra i venerandi padri

dell'augusto Senato
in premio del suo zelo, e di sua fede
de' Sovrani voleri arbitro siede.
Fatto così ritorno
dalle deserte arene
al nobil suol Romano,
Passò dalle catene
Dell'ostro allo splendor.
Con generosa mano
Premia così gli amici
Fedeli a Lui ne' tristi
Come ne' felici
Di Piero il Successor [...]

A TRE
Si sciolgano le cetere
Fra lieti suoni e canti :
il vero EROE si vanta
onor di nostra età.
Il nome Suo più celebre,
che insculiti bronzi e marmi,
sarà ne' vostri carmi,
ed oltre gli anni andrà.

CORO DEGLI ARCAIDI.
Di voci festive

B. Secco-Suardo, *Francesco Fontana che all'ombra del santuario nella congregazione dei chierici Regg. Di San Paolo cresce nella virtù e nel sapere, in Accademia poetica che si terrà il giorno 16 maggio 1816 nel Collegio Imperiale di Milano in Porta Nuova per festeggiare a promozione alla sacra porpora del Reverendissimo Padre Don Francesco Fontana, Milano, 1816, pp. 1-4*

OVE d'un colle in cima
Sovra colonne d'integro adamante
La sua fronte sublima
Tempio sacro a la Virtù costante, '
Per ignoto sentiero
Mi trasse un dì volando il mio pensiero.

L'arcata volta in alto
Rifolgora d'argento, e in ogni loco
Entro il lucente smalto
' Il pîropo gentil spande il suo foco;
La porta maestosa
Su d'infrangibil cardine riposa.

Annosa quercia altera
Con tronco di zaffiro, ed aurea fronda
S'erge a l'eterea sfera,
E'l vasto Tempio in sua beltà circonda;
La radice nel suolo
Tanto sen va, quanto la cima al polo.

Nel tronco rifulgente

Il cielo risuoni,
eccheggin le rive
del fiume real.
Supplisca l'affetto,
se il grande soggetto
il canto vien meno,
Il labbro non val.

A TRE
Fra lieti suoni e canti
Il vero EROE si vanta
Onor di nostra età.

CORO
Di voci festive
Il cielo risuoni,
eccheggin le rive
del fiume real.

TUTTI.
Supplisca l'affetto
Se al grande soggetto
Il canto vien meno,
il labbro non val.

A grandi cifre RELIGION si legge.
Qui del mortal la mente
Al Ver si schiude, e i suoi desir corregge:
La via qui l'uomo apprende,
Che degno alfin d'Eternitade il rende.

Da lunge in le ritorte
Spezzata ai piè la falce, e senza vanni
Giace sdegnosa morte
Col Veglio iniquo struggitor degli anni;
E sol bianco-vestita
Qui della Fama insiem vive la Vita.

Al sacro Tempio intorno
Selva s'innalza di perpetuo foglie:
Sovr'essa e notte e giorno
La tortora gemente il rombo scioglie;
E sul mattino poi
L'ussignolo vi snoda i canti suoi.

Spiriti eletti il duro
Terren fanno alle piante ognor più molle;

Qual cresce, e qual maturo
Già mostra il frutto, e lieta al ciel' si estolle,
Qual si ripiega in arco
Del suo tesoro: sotto l'amato incarco.

Mentre volgo lo sguardo
Estatico di nova meraviglia,
E or questo or quel riguardo,
Divien portento! A l'incarnate ciglia.
Un albero s'offerse,
Che avea la cima di bei fiori asperse.

Zéfiro il bacia, e ammorza'
L'ore del Sirio can mentre il vezzeggia.
Su la virginea scorza.
Fedel consorte l' edera serpeggia,
E un odorosa laccio.
Gli forma al crin la rosa al giglio in braccio.

A. lui, che intorno io vedo
Pronto cultor di quelle piante elette
Tosto m'inchino, e chiedo
Chi sia colei, che tanto un di promette,
Chi sia colei, che tanto
ha di beltade sovra ogni altro il vanto?

Guatomi in volto, e poi
Fece quel Genio al mio parlar risposta,
D' uno fra i magni Eroi
L' anima cresce in quella pianta ascosta,

Chi di costanza armato
Trionferà de l' inimico fato.

FONTANA è quei, che al rezzo
Di Religion fin da l'etade acerba
Ha il suo bel core avvezzo
A la virtù, che in sen geloso ei serba;
Che su le dotte carte
Coglie dei saggi le bellezze sparte.

Per lui vedrà risorto
Grecia il suo fasto de l'Italia in seno;
Ei nel bramato porto
Fra il turbine mugghiante, ed il baleno
Trarrà sua fragil nave
Emule al gran Nocchier, che nulla pave.

Gloria del secol nostro,
Al Vaticano alfin volgerà i passi; '
Là d'onorevol astro
Cinto la chioma sfolgorar vedrassi;
E forse un di . . . ma in questo,
E ciò ti basti, la mia voce arresto.

Disse, ed allor dal monte
Bitorse il' mio pensier le preste piume.
Sorgea su l' orizzonte
La terra a illuminar di Cirra il Nume,
E fra l'incerta eclissi
Quel che vidi, ed udii veloce io scrissi.

L. Fontana, *Il R.^{mo} P. Fontana compagno del santo Padre ne' viaggi in Francia, in Accademia poetica, cit., pp. 15-17*

SCIOLGA perverso genio
A sua malizia il freno
E su la terra spargere
Temi mortal veleno.

No non vedrà fra i palpiti
Di minacciata morte
Languire i buoni vittima
De la nemica sorte.

Quel Dio per essi veglia,
Da cui l'immenso pende,
Ch'ogni disastro a vincere
Magnanimi li rende.

Quel Dio, che a puri Spiriti
Il viver nostro affida,
Onde nel dubbio esiglio
Ci sien d'aita e guida.

Quei, che dal cielo un Angelo
Diresse al buon Tobia,
Perché di Rage incognita
Segnasse a lui la via.

Così a FONTANA l' esule
Sommo Pastor dicea,
Quando di Francia il torbido
Suolo con lui scorrea;

Ed Egli acceso l'animo
Di santo amor, di zelo
In sua virtù diceagli:
Sì, nostra speme è il cielo.

Vanne al cimento intrepido,
Sfida il crudel tiranno,
A schiere a schiere gli Angeli
Teco a pugnar verranno.

Così ambedue sostennero
Reciproca la spene,
Ed esultar si videro
Tra le più dure pene.

E già . . . ma Iddio distruggere
Volle l'ordito inganno,
E lieto porre un termine
Al pertinace affanno.

Iride allor benefica
Su l'orizzonte apparve,
E il truce iniquo genio
A' bei color disparve.

Quindi il Pastor santissimo
Torna al diletto armento:

FONTANA il segue fervido
D' animator contento.

E oh qual de'merti memore
A tua virtù preclara,
FONTANA, il pio Pontefice
Larga mercè prepara!

Vedi . . . ma di tue glorie
Pel fulgido sentiero
Sento, che troppo debole
Si perde il mio pensiero.

Palustri augelli radono
Con ali informi il suolo:
L'Aquila sol per l' etere
Dispiega ardito il volo.

B. Secco-Suardo, *Il Rev. ^{mo} P. D. Francesco Fontana per la causa della Santa Sede nelle prigioni di Vincennes, in Accademia poetica, cit., pp. 23-26*

Ecco la grotta. L'agitata mente
Ahi qual trascorse dolorosa traccia!
Ahi quale a me s'affaccia
Muta di luce empia magion dolente!
È forse a me presente
Quell'abborrita insidiosa terra,
Ove l'ombra d'Enghien s'aggira, ed erra?

Sì, che sei quella. L'orrido soggiorno
Io ben ravviso, e mel predisse il core,
Entro tuo cupo orrore
Dei vaghi raggi del martirio adorno
Vide l'estremo giorno
Preda d'ingiusta scelerata morte
Di quel Prence fedel l'anima forte.

Oh quale orror su l'animo mi piomba
In rimirar queste secrete mura!
Incerta luce oscura
Come raggio lunar sovra una tomba
Scende, e d'intorno romba
Su l'ali fosche d'un nebbioso vento
Tinto di vivo sangue il tradimento.

Misera umanità! Come rinchiusa
In questo buio passerai la vita?
Qui per doglia infinita
Tra'l vivere e 'l morir dubbia e confusa
L'alma è sospinta, ed usa
A tracannare a lenti sorsi in seno,
Dei mali distrutto, tardo veleno.

L'aria ristretta in breve suo raggio
S'ingrossa, e rende macilente il volto.

Soverchio in petto accolto
Esce affannato il tremulo respiro.
Languidamente in giro
Ognora gonfie di cadenti stille
Movonsi l'eclissate egre pupille.

Oh grotta, oh grotta! Oh sepolcral feretro
Quanto a l'immagine sei crudo e feroce!
Ma qual langueme voce
Vienmi a ferire da quell'aer tetro?
Forse d'Enghien lo spetro
Colà sospira, e a raccontar sue pene
A me sen move da l'Elise arene?

Vieni . . . ma che vegg'io? Sogno, o vaneggio?
Quale fra' ceppi in maestà Signore
Dall' imo speco fuore
Illustre Prigioniero uscire io veggio?
Parmi . . . sei tu? . . . traveggio?
Sei tu, FONTANA, dal destino avverso
Per tua virtude in tanto duole immerso?

Dimmi, sei desso? O a delirar mi spinge
Larva mentita ne l'acceso ingegno?
Di miglior sorté degno
Sì quello sei; né il vero a me s'infinge.
Quel, che il visiti pinge
Celeste raggio in sua loquela,
FONTANA illustre, al guardo mio lo svela.

Questa robusta insuperabil possa
Ferma si tenne de' tiranni al trono,
Né di minacce al suono
Salda, qual rupe in mar, restò percossa.

Una funerea fossa
Fu a lei di gioia più diletta erede,
Che di Roma tradir l'antica fede.

Oh magnanimo Eroe! qual ti si appresta
Pena crudele a l'empio sol dovuta?
Così virtù perduta
Langue infelice entro prigion funesta?
Ma, o mio pensier, t'arresta;
Ripiega i vanni, o fervido pensiero,
Che ti smarrisci omai lunge dal vero.

In ogni stato è la virtù sincera
Sempre a se stessa ugual, nulla paventa;
Ben d'umiliarla tenta
Il nimico furor d'anima altera;
Ma il nembo e la bufera
Ella sprezzando, e deludendo in pace

G.-L. Durazzo, *La forza della Religione al R.^{mo} P. D. Francesco Fontana intrepido difensore della fede, in Accademia poetica, cit., pp. 27-28*

Di Filiste il Gigante empio guerriero
Sfida Israello con audace fronte.
Ode l'infamie e l'onte
Davidde, e il sasso vibra: ed ecco il fiero
Golia percossa bestemmiando muore;
Tanto la speme in Dio può d'un Pastore.

Io te, FONTANA, che d'avversa sorte
Incontro ai colpi fosti ognor costante,
E ne l'eterno Amante
Raccolto offrisci il sacro petto a morte,
Io te l'avviso nel Figliuol d'Isai,
Che a tiranno potere oppor ti sai.

Quanto può Religion! Tua prima scorta
Essa fu sempre: vergognoso obbligo
Il benefico Iddio .
In te giammai non vide. Or ti conforta,
Che de le tue vittorie a lo splendere
Da Pio s'aggiugne altro immortale onore.

L. Meroni, *Ingresso trionfale del Santo Padre in Roma ed aprimento del concistoro nel quale s'annunzia la promozione al cardinalato del reverendissimo P. D. Francesco Fontana, in Accademia poetica, cit., pp. 29-33*

QUANTO, o Roma sei bella! Alto trionfo
Or tu festeggi, or che di palme auguste ,
E di gloria immortal torna raggianti,
A le tue mura il Successor di Piero.
Ah! quella tu non sei, quella, che un giorno
Carchi accoglievi di vittorie i figli

Non mai depressa e vinta al suol sen giace.

Sia pur d'arme e d'armati intorno cinta,
Che imperturbata serberà sua calma.
Così cipresso, o palma
Se mai dal soffio d'Aquilone è spinta,
Ma non mai rotta o vinta,
Sul terreno a curvar l'acuta cima,
Più ritta dopo il verde crin sublima.

Già, FONTANA, ti Veggo, e a te nol celo,
Allor che in breve d'Iride la stella
Sgombrerà la procella '
Squarciando a l'ombra taciturne il velo,
Sotto il Romuleo cielo
Corre quel premio, che a virtù si debbe ,
Virtù, cui lustro la sventura accrebbe.

De l'umano poter fu prima base
Di Cristo il culto, e de' Regnanti i germi
Fur sempre invitti e fermi,
Finché Cristo fra lor saldo rimase :
E quando ai Re, tu ben lo sai, dispiaque
Ogni forza regal distrutta giacque.

Perché sovra malvagi fondamenti
Cerchi, o mortal, di fabbricare imperi?
Regni crear alteri
Non puoi, se Religion tu non fomenti.
T'affanna pur; de l'opra al mezzo appena
In te cadrà del folle ardir la pena.

FONTANA, che potrà quest'uom perverso
Contro noi, se a le pugne Iddio ci guida?
L'empia Babel confida
Lottar col cielo; e in un balen disperso
Ecco l'insulto . . . ancor la nostra etade
Vide, ch'empio poter ben presto cade.

Tinti del sangue d'abbattuti regi,
Ch'Africa, ed Asia a gli avidi mostrava
De gli Scipj desiri, e de gli Emilj.
Ma quella sei, celeste Roma, ond'ebbe
Sublime oggetto al canto suo quel Vate,
Che qual' aquila al ciel da Patmo alzosse ,

E scender vide da l'empiree vette
 Folgorante di gemme e di smeraldi
 Non più vista Matrona, e incontro al caro
 Sposo ridente e cupido d'amplessi,
 Irne festosa; ah! Tu sei quella, o Roma.
 Apri dunque, t'affretta, apri le porte,
 Cui pose eternità salde e tremende
 Di contro a l'inferral rabida possa.
 E voi scendete da le sfere, o Prenci,
 Ed a l'ingresso del gran Pio formate
 Doppia fila di voi: così de l'orbe
 Cattolico passando il Rege Augusto
 Veggasi in terra di quel Dio l'immagine,
 Che su per l'alto firmamento passa
 Fra mezzo ai sette candelabri ardenti.
 Pio toma, e lieto il Vatican l'accoglie;
 Chè non ai Padri di sofferta strage
 Nuncio sen viene e d'innocente sangue
 Porta sete novella, e tenta ardito
 Vittorie simular utili e preste,
 Onde dal seno de le madri i figli
 Trar di nuovo su l'Ebro in' braccio a morte,
 O di gelo a perir de l'avvampante,
 Mosca fra mezzo a le rovine estreme.
 Ma seco vien quella virtù, che il suolo
 Quanto più rade, tanto a Dio s'estolle,
 E l'uom la vede, benché a l'uom s'asconda.
 E quella vien, che l'anatema istesso
 A Paolo offria degno di scelta, quella
 Che il petto squarcia al Pellicano, e fuore
 L'umor ne tragge, onde da l'angue punti
 Antidoto vital succhino i figli.
 E seco adduce quell'intatta e pura,
 Che al Taumaturgo feo svellere il monte
 Leggiadra donna da le bianche vesti;
 E quell'altra, che ognor ne' dubbi è certa,
 E fra' mali più bella e al ben rivolta
 D'ancora è armata, e di possenti remi
 Atti a spianar l'accavallato flutto.
 E quelle due lo seguono, che al morbo
 Fur compagne di lui, che da la rìa
 Moglie schernito infra sue piaghe giacque
 Cagion di riso ai dileggianti amici:
 La tranquilla pazienza, e quella immota
 Costanza, che i terrori e le rovine
 Soffre ridendo, e n'erger a Dio tributo.
 Queste virtù gemelle i sacri fianchi
 Custodiscon di Pio, cui seguon altre
 Belle non meno, e da le prime uscendo
 Si moltiplican sì, che fra di loro
 Fanno intreccio sì forte a l'uom d'intorno,
 Che solo al cielo erger lo ponno, e a Dio.
 Ma spiega i vanni la bramata pace
 E messaggera d'un trionfo illustre
 Sparge d'ulivo i sette colli, e o Roma,
 O Roma, grida, l'eternali perte

Apri, e di gloria pieno e di celeste
 Pompa ricevi il Successor di Piero.
 Prenci, aprite le porle. Egli entra: un sacro
 Ecco intimar per Roma alto silenzio
 A le bell'opre la pietà compagna.
 Silenzio! Ah! D'ogni labbro un mormorio
 Sacro di laudi uscir, e d'inni eletti
 Ode per la frequente ondosa turba,
 Che lo spirto mi bea. Tu forse, o divo
 Giovanni, tali estatico sentisfi
 Voci da l'etra, che al principio e fine
 Cantaro intorno: Santo, Santo, Santo.
 Qui certo il ciel discese, e le virtù
 Angeliche e le turbe e i troni e l'alte
 Potestà tutte del beato Olimpo
 La bella immagine a celebrare in Pio
 Di lui, ch'è Prenci a Gerarchie celesti.
 Ah s'alternino pure i sacri carmi
 A Pio d'intorno: Santo, Santo, Santo;
 Ed a l'aula sacrata in suon devoto
 S'accompagni il Pastor. Che veggo? Ah dimmi
 O tu di Patmo generoso augello,
 Dimmi, che veggo? Immagine del vero,
 Che tu mirasti in Ciel quest'aula è certo.
 Qui le pareti parlano del vero,
 E tutta qui raccolta a me d'innante
 Parmi quella Città d'oro e di gemme.
 E i Sacerdoti, e i Porporati Prenci
 Modelli di color non son, che in cielo
 Ventiquattro d'intorno al Sommo stanno
 Con cetre e carmi a celebrar l'Eterno?
 Ma qual dal sacro e non fallibil trono
 Voce fuoresce? O tu del pio drappello
 Barnabita custode eccelso e fermo
 Sostenitor de' venerandi dritti,
 Onde l'Ordine tuo splende co' primi,
 O contro gli urti de l'avversa sorte
 Immobil petto di virtù guernito!
 O tu dei Riti, onde solenne il culto
 E' de l'Eterno, e del Consesso augusto,
 Che nostra Fè serba da l'empie illesa
 Trame del ver sotto il sembante ordite
 Intrepido sostegno! O quello sempre
 In tua virtude! A me t'accosta; io tutto
 Ciò, che fosti rammento, e ciò, che festi
 In pro de' tuoi, di me! Tu de' Fratelli
 L'amico stuol lasciando, e generoso
 Non temendo le pene, e le ritorte
 Che a te la Senna minacciava, fissi
 I lumi al cielo, d'incorrotta fede
 Venisti esule egregio ah! Meco quanto
 Male a soffrir . . . ma tacciasi, che il turbo
 Dileguossi, sparì. Dolce il ricordo
 Solo or ci fia del duolo, e ancor più dolce,
 Chè passato il dolor doppio è il contento.
 E tu che sempre a me fedel, di Pietro

Meco i dritti a serbar fermo puguasti
A l'onor ti prepara, onde il tuo merto
Fama ovunque divulghi. In cosi dire
Tacque il Sommo Pastor. Devotamente
Chino al piede di lui stassi FONTANA,
E attende umile il porporato ammanto.

2) Francesco Luigi Fontana, riproduzione¹



¹ Questa riproduzione è tratta da: S. Crema, *Per l'applauditissima promozione alla Sacra Porpora del Reverendissimo Padre d. Francesco Fontana*, Casalmaggiore, 1816.

Synthèse en français de la thèse de doctorat

Le problème scientifique

Cette thèse est focalisée sur l'histoire de l'Église Catholique Romaine entre la fin du XVIII^e siècle et les premières décennies du XIX^e siècle. À travers la biographie du barnabite Francesco Luigi Fontana – en l'utilisant comme un prisme pour « filtrare altra e più chiara luce »² sur le centre de l'Église Romaine– je prêterai attention aux dynamiques *intracuriali* et sur les diverses sensibilités des hommes qui coopéraient avec lui pour trouver des solutions aux nombreux problèmes *intraecclesiali* et *extraecclesiali* qui étaient renvoyées à Rome. En conséquence je veux montrer le déroulement du procès décisionnel et représenter une Curie non monolithique, dans laquelle plusieurs solutions étaient pris en considération avant de proposer la réponse définitive à adopter.

À partir de la perspective choisie, d'une part surgissent une série de difficultés relatives au paradigme à utiliser en cette enquête et aux catégories à choisir pour interpréter les positions intellectuelles, politiques et ecclésiologiques des membres de la Curie. D'autre part nous nous pouvons interroger si une seule biographie –tandis qu'insérée en un rapport dynamique avec le contexte– peut aider à identifier certains nœuds thématiques fondamentaux de la période considérée, en facilitant l'identification des certains éléments de continuité de l'histoire ecclésiastique. Enfin nous nous pouvons interroger sur les sources à utiliser.

À propos du paradigme, la recherche bibliographique a montrée une évolution des études sur l'histoire de la Curie romaine. Dans la première moitié du XX^e siècle prévalait le positivisme, attentif surtout à décrire des aspects politiques et diplomatiques. Par exemple si je considère les travaux du début XX siècle de Ilario Rinieri³, il est possible d'observer comme il expliquait l'activité de la Curie par le moyen d'une structuration historique et politique solide, qui favorisait une reproduction exacte des documents des dicastères curiales, en faisant de son œuvre une sorte de résumé archivistique sans d'autres approfondissements⁴. Encore en 1941 Nicola del Re, auteur

² V. Sgambati, *Le lusinghe della biografia*, in *Studi Storici*, 36 (1995), pp. 396-414.

³ I. Rinieri, *Della Rovina di una Monarchia: Relazioni Storiche tra Pio VI e la Corte di Napoli negli Anni 1776-1799*, Torino, 1901, Id, *Napoleone e Pio VII*, Torino, 1906, Id, *La diplomazia pontificia nel secolo XIX*, Roma, 1902-1906. Id, *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (1814-1815): ricavata dall'Archivio segreto vaticano, corredata di sommari e note, preceduta da uno studio storico sugli Stati d'Europa nel tempo dell'Impero napoleonico*, Torino, 1903. Sur Ilario Rinieri: *È morto il padre gesuita corso Ilario Rinieri*, in *Il telegrafo*, 26 novembre 1941 (a. XX).

⁴ Par exemple Augustin Canron, en publiant sa traduction française de l'Annuario pontificio, affirmait que «on connaît peu la Cour de Rome en France» – A. Canron, *Rome, le souverain pontife et l'Église pour 1869*, Paris, 1869, p. X-. Luis Chevailler écrit de «mystérieux échange entre le successeur de Pierre et ses conseillers» (en *Réflexions sociologiques sur la Curie romaine et sur ses méthodes de gouvernement durant le pontificat de Pie X*, in *études*

d'une des premières synthèses autour du système curial, en regrettant la pénurie d'études sur la Curie et sur le personnel curial, proclamait ironiquement: *ne ignorata damnentur*⁵.

J'envisage un tournant en 1969, au moment où Lajos Pásztor publiait dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* un essai intitulé *L'Histoire de la curie romaine, problème d'histoire de l'Église*. Après avoir délinéé l'évolution lente de la Curie dans les siècles, l'historien surlignait comme il n'avait été pas perçu dans les études institutionnelles curiales la « dimension vivante » des organes du gouvernement pontifical. En conséquence, depuis la fin des années '60 du XX^e siècle, il était évident la nécessité de développer une plus serrée corrélation entre deux domaines « interdépendants, complémentaires », c'est-à-dire l'histoire de la Curie et l'histoire de l'Église, en sachant que

il y a, sans doute, diverses études sur la vie et les œuvres des représentants les plus illustres de la Curie, ainsi que sur quelques-uns de ses dicastères. Mais les tentatives d'en reconstruire l'histoire interne font défaut, bien que ce soient des problèmes historiques importants que de préciser les cadres administratifs du gouvernement pontifical et de faire revivre ce monde particulier d'hommes de loi, de diplomates, de théologiens, de cardinaux et de clercs qui d'est formé autour des dicastères⁶.

Donc l'histoire « vitale » de l'institution, devenait une histoire des hommes opérant dans cette structure spécifique. Cette approche de recherche impliquait d'une côté la connaissance de la provenance sociale, culturelle et religieuse des membres de la Curie (prosopographie), d'autre côté la redécouverte de la prépondérance de certaines familles patriciennes ou certaines congrégations religieuses dans le gouvernement de l'Église, sans oublier l'importance des problèmes soumis à la Curie même provenant de divers lieux de la Catholicité et son influence effective dans leur résolution.

En outre Lajos Pásztor regrettait l'absence d'une recherche qui perçoive la dynamique du processus décisionnel, c'est-à-dire les tentatives de synthèse faites par ses membres, la continuité et les points de discontinuité, les convergences et les divergences⁷.

juridiques et historiques dédiées à Monsieur la Chanoine Raoul Naz, Chambéry-La Tronche, 1971, pp. 23-29, cit., p. 23). Quarante ans après la situation n'avait pas changé: Luis Célier, en présentant son œuvre sur la *Dataria Apostolique* affirmait que «la Curie, ses tribunaux, ses officiers, sont de choses fort peu et fort mal connues» (L. Célier, *Les dataries du XV^e siècle et les origines de la Datarie apostolique*, Paris, 1910, p. 1).

⁵ N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970, p. XIII.

⁶ *Ibidem*.

⁷ L. Pásztor, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 6 (1968), pp. 191-318

Ces remarques ont été repris dans un volume du 1998 des *Mélanges de l'École française de Rome* dans lesquelles ont été proposée les premières acquis d'un itinéraire de recherche sur la Secrétairerie d'État contemporaine. Et dans l'*Introduzione* écrite par Andrea Riccardi et dans les *Conclusions* de Jean-Dominique Durand il était mis en évidence la persistance d'un « cono d'ombra » dans les études « sul rapporto tra il Papa e la Curia e tra la Curia e la Chiesa nel suo complesso »⁸, d'une « faiblesse de l'historiographie sur l'institution comme sur les hommes »⁹.

Le même numéro des *Mélanges de l'École française de Rome*, fournit un exemple concret de la façon de rechercher pour combler ces lacunes. Claude Prudhomme proposait d'enquêter la « dimension humaine » par le moyen de la prosopographie, en évitant « des circonstances, la spiritualité propre à la vocation sacerdotale, la conviction d'obéir à un appel »¹⁰ pour observer le développement des diverses carrières et la promotions des élites dans la Curie. La perspective adoptée cherchait à décomposer la structure monolithique de la Court papale en diverses niveaux (jusqu'au pape même) et tentait de surpasser certaines reconstructions visant à diaboliser la Curie par rapport au pape.

Ensuite au grand colloque de l'ans 1997 sur les Secrétaires et le Secrétariat d'état, l'*École française de Rome* publiait plusieurs écrits sur la Curie entre XVIII^e et XIX^e siècle, où les historiens se prouvent autour d'une thème similaire, en déclinant leurs projets selon différentes méthodologies et perspectives.

En 2002 a été imprimé le livre de Philippe Boutry *Souverain et Pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*¹¹. L'auteur présentait la deuxième partie de sa thèse doctorale soutenue en 1994, intitulée *La Restauration de Rome. Sacralité de la ville, traditions, croyances et recomposition de la Curie à l'Âge de Leon XII et de Grégoire XVI (1814-1846)*, une prosopographie immense et essentielle pour ceux qui veulent approfondir l'étude de la component humaine de la Curie de cette époque.

Deux ans plus tard a été publié par Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution française. Théologie et politique du Saint-Siège devant la Révolution française*¹². Il tressait histoire politique et histoire religieuse pour expliquer comme réagissait la Curie romaine sollicitée par l'activité législative française et par la situation politique générale. L'histoire événementielle fournissait

⁸ A. Riccardi, *Introduzione*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110, (1998), pp. 439-443, cit., p. 441.

⁹ J.-D. Durand, *Conclusions*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 681-686.

¹⁰ C. Prudhomme, *Les hommes de la Secrétairerie d'État. Carrières, réseaux, culture*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 110 (1998), pp. 475-493, cit. p. 475.

¹¹ P. Boutry, *Modalités de la recherche et principes d'exposition*, in *Souverain et Pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome, 2002.

¹² G. Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française*, Rome, 2004.

l'occasion pour approfondir l'étude de l'activité curiale et des conceptions ecclésiologiques, en brisant le mythe de la *Curie-bloque monolithique* et favorisant une représentation plus dynamique et plus variée.

Le même approche a été suivi par François Jankowiak, pour les pontificats de Pie IX et Pie X. L'auteur reconnaît l'affirmation d'une tendance historiographique nouvelle, qui rapproche les « itinéraires des principales figures de la Curie à travers une enquête prosopographique sur les formations, les itinéraires et l'exercice des charges de gouvernement »¹³. Il surlignait l'importance de la biographie, acceptant la méthodologie de Christoph Weber, pour lequel une étude sur la Curie doit faire attention au personnel de cet organisation bureaucratique, selon ce spécifique approche qui lie « l'anatomie à la physiologie »¹⁴.

À côté des raisons personnelles (comme le carriérisme) et des sympathies ou antipathie particulières, chaque homme dans la Curie adhère à une vision spécifique de l'Église, qui conditionne l'agir du singe à l'intérieur du dicastère et, par conséquent, d'une portion d'Église à l'extérieur de la Curie. Très similaire était le point de vue de Roberto Regoli, dans son volume *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*¹⁵, dans lequel il montrait la tension entre élément humain et dimension institutionnelle, entre réalité politique et débat théologique et ecclésiologique¹⁶. En se référant à la possibilité d'enquêter les mécanismes d'une institution par le moyen de la « component humaine », l'historien écrivait :

la novità del lavoro sta proprio [...] nell'analizzare come diverse decisioni di un segretario di Stato pontificio non possono essere disgiunte da quella che oggi noi chiamiamo ecclesiologia. [...] senza considerare gli uomini non si capiscono le istituzioni. Solo attraverso gli uomini si può arrivare ad una storia generale della Chiesa significativa ed esatta¹⁷.

Il adoptait l'intuition méthodologique de Maria Luisa Trebiliani, qui avait proposé de compléter les recherches sur chacun dicastère curiale avec les biographies, pour une clarification de

¹³ F. Jankowiak, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Rome, 2007, cit. p. 10.

¹⁴ F. Jankowiak, *La curie romaine*, cit., p.12.

¹⁵ R. Regoli, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma, 2006.

¹⁶ Ivi, p. 12: «Il presente lavoro vuole essere un contributo all'approfondimento storico del volto della Chiesa Romana all'inizio del XIX secolo, focalizzando l'attenzione su due componenti, quella teologica e quella politica». Du même auteur: R. Regoli, *L'evoluzione del Collegio cardinalizio al tempo di Leone XIII. Una questione di cappelli e di teste giuste*, in *L'Osservatore Romano*, (21 aprile 2010), p. 4, Id, *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España» durante el trienio liberal*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 141-166, Id, *Il cardinale Luigi Lambruschini tra Stato e Chiesa*, in *Barnabiti studi*, 28 (2011), pp. 309-331, Id, *Decisioni cardinalizie ed interventi papali. Il caso della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, in *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel*, L. Pettinaroli (a cura di), Rome 2013, pp. 481-501, Id, *Il Sacro Collegio tra cardinali navigati e nuove creature (1823-1829)*, in *La corte papale nell'età di Leone XII*, I. F. Sermattei e R. Regoli Consiglio Regionale – Assemblea legislativa delle Marche, [Ancona], 2015, pp. 22-34.

¹⁷ Ivi pp. 14-16.

toutes les dynamiques intérieures à la Curie même et du point de vue ecclésiastique-ecclésiologique, et plus proprement politique¹⁸.

Enfin, en 2012, en suite à cette riche saison d'étude, François Jankowiak et Laura Pettinaroli, lançaient un appel de recherche intitulé *Cardinaux et cardinalat, une élite à l'épreuve de la modernité (1775-1978)*¹⁹. En reconnaissant que le model historiographique des études sur la Curie romaine désormais était fixé sur le binôme institutions-hommes, les deux historiens proposaient «d'écrire une histoire incarnée du gouvernement central de l'Église catholique, mettant en lumière tant les institutions (congrégations, offices et tribunaux) que les hommes qui les peuplent et les animent»²⁰.

Ils réaffirmaient, donc, la validité de l'approche de l'ans 1998 et, en au même temps, en utilisant les plus récents acquisitions des recherches prosopographiques, ils proposaient de prêter attention au Cardinalat, qui «comme corps (le sacré collège) et comme groupe social d'élite [...] reste encore lacunaire pour la période des XIX^e et XX^e siècles»²¹, bien que les *porporati* aient eu (et ont encore aujourd'hui) une primauté dans e gouvernement de l'Église, en étant à la sommet des dicastères de la Curie et en conseillant le pontife.

Les deux historiens promouvaient, donc, une compénétration des historiographies qui avaient considéré les analyses de longue durée et les études sur la construction de l'étatique pontificale et sur le personnel curial. En seconde lieu rappelaient –par le *Sentatus divinus*²²– une transversalité nécessaire entre dicastère, pour présenter la Curie dans l'ensemble. Le Cardinalat, en suivant une formule proposée par les mêmes historiens, était « une clé d'entrée dans l'histoire de la Curie et de l'Église »²³ car comme avait affirmé précédemment Vecchi dans son œuvre *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, « è palese che in campo ecclesiastico [...] gli uomini “debbono” tramutarsi in istrumenti delle idee, delle scuole, degli istituti, delle regole, della tradizione »²⁴.

Donc sur un fond spécifique, se profile la relation paradigmatique Curie-homme-ecclésiologie. Ce trinôme propose un étude approfondi qui tienne compte non seulement des aspects

¹⁸ M. L. Trebiliani, *La Curia romana (1815-1846)*, in J. Leflon, *Restaurazione e crisi liberale (1815-1846)*, in *Storia della Chiesa*, A. Fliche M. Martin (dir.), vol. XX, Torino, 1977, p. 1058 (ceci était directement cité par R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., p. 160).

¹⁹ F. Jankowiak L. Pettinaroli, *Cardinaux et cardinalat, une élite à l'épreuve de la modernité (1775–1978). Réflexions autour d'un projet collectif*, in *Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 20 (2012), pp. 363-365.

²⁰ L. Pettinaroli, *Introduction: les approches du cardinalat entre histoire, droit, théologie et archivistique*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), édition on line.

²¹ Utilizzo un concetto simile espresso in L. Pásztor, *L'Histoire de la curie romaine*, cit., 363.

²² C. Weber, *Senatus divinus*, Frankfurt am Main, 1996. Cfr. M. Verga M. A. Visceglia, *Introduzione*, in M. Rosa, *La Curia romana nell'età moderna*, Roma, 2013, pp. XI-XXIII.

²³ L. Pettinaroli, *Introduction: les approches du cardinalat entre histoire, droit, théologie et archivistique*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), on line.

²⁴ A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, p. XIII. Cfr. É. Fouilloux, *Cardinal ou cardinaux*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 127 (2015), on line, où ces thèmes sont traité avec profondeur.

juridiques et institutionnels, mais encore des biographies des singles membres, en se ouvrant à la dimension théologique et ecclésiologique, qui doit être comprise comme la perception du propre agir dans la Curie (qui détermine aussi l'application de certaines doctrines, lesquelles, inévitablement, influencent le système décisionnel entier) et d'une plus générale perception de l'Église dans le monde (c'est-à-dire des relations entre État et Église et des rapports entre Papauté et Episcopat).

Cependant, l'individuation du paradigme laisse non résolu la question catégoriale. Le trinôme choisi propose en manière presque immédiate une méthodologie de recherche spécifique du rapport Curie-homme, dans lequel les historiographies diverses (histoire institutionnelles, histoire politique et diplomatique, histoire culturelle, prosopographie et biographie) se fécondent mutuellement. Au même temps, au contraire, il n'identifie pas les concepts par lesquels puissent être analysé l'activité des hommes de Curie, leur vision ecclésiologique et leur rapport avec la contemporanéité.

Pour ce que regarde cette problématique, la bibliographie démontre comme, dans le passé, il n'avait pas été une convergence entre historiens. Il a prévalu, au contraire, une expérimentation terminologique.

Si nous considérons premièrement les écrits de Raffaele Colapietra²⁵, nous comprenons facilement comme autour les années '60 l'historiographie prend pour acquis l'utilise du concept d'*ultramontanisme*, pour indiquer génériquement les positions *filoromane* et *filopapali*, en distinguant ultérieurement dans la réalité curiale, deux groups (les *zelanti* et les *politicanti*, nommés opportunisti²⁶) divisés par une sensibilité diverse en approchant la modernité (du point de vue cultural et social) et par une façon différente d'entendre les relations État-Église.

Cette classification a été critiquée entre la fin des années '70 e le début des années '80, comme démontrent le volume de Anton Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration* (du 1979) et l'écrit de Marcel Chappin *Pie VII et les Pays Bas. Tension religieuses et tolérance civile (1814-1817)*²⁷.

Ces livres peuvent être considérés spéculaires, car les deux auteurs se occupaient de la même période historique et de l'activité politique déroulée par la Curie romaine. Au-delà des thèmes spécifiques (respectivement les problématiques italienne e ces des Pays Bas), les historiens analysaient le fondement idéologique et doctrinal des décisions prises par des dicastères curiaux,

²⁵ Je renvoie à: R. Colapietra, *Il Diario Brunelli del Conclave del 1823*, in *Archivio Storico Italiano*, 120 (1962), pp. 76-146, Id, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963, Id, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Roma, 1966.

²⁶ R. Colapietra, *Il Diario Brunelli*, cit., pp. 83-83.

²⁷ A. Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration Le proble dans la politique de restauration du Saint-Siege en Italie, 1814-1817*, 's Gavenhage, 1979, M. Chappin, *Pie VII et les Pays Bas. Tension religieuses et tolérance civile (1814-1817)*, Rome, 1984.

sollicités par l'action politique des États. Van de Sande, par exemple, en réfléchissant sur le concept de *zelantismo*, il en signalait les multiples facettes en soulignant comme l'individualité, l'opinion particulière de chaque personne œuvrant en Curie et les fluctuations des amitiés et des relations rendaient difficile une classification univoque²⁸. Alors, il proposait d'introduire nouveaux éléments interprétatifs à côté du binôme *zelante-politicante* et, en particulier, présentait un nouveau concept, tel des *martyrs*, qui indiquait un group resterait de cardinaux «qui voulaient rendre à l'Église son ancienne influence et qui [...] n'hésitaient pas reprendre des idées vieilles de deux siècles»²⁹.

La même expérimentation conceptuelle contre l'antique cage *zelante-politicante*, avait été entreprise par Marcel Chappin, qui proposait le binôme *réalistes-idéologues*, en cherchant d'enrichir la réflexion systématique de longue-durée commencée par Colapietra et Van de Sande, avec les études sur la propagande catholique et sur l'âge révolutionnaire-napoléonienne. Les *réalistes* correspondaient à ceux qui réaffirmaient le rôle de la Papauté dans la société en s'assurant une forte liaison avec l'autorité politique, sans préjudice de la morale et du dogme catholique, tandis que les deuxièmes, définissables *providentialistes*, avaient le but de rétablir la «société théocratique»³⁰.

Un nouveau *focus* terminologique a été proposé par Roberto Regoli dans son volume *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*. En reconnaissant que à l'épreuve des singles figures les concepts *zelante* et *politicante* (qui ont été utilisés amplement) étaient difficilement appliqués —à cause de la fluctuation relationnelle et politique déjà individuée—, il proposait retourner aux origines «parlando dei singoli uomini, delle loro decisioni, della loro personale teologia e politica» afin d'avoir «un'idea più adeguata alla realtà»³¹. En conséquent l'accent a été posé non sur la question terminologique mais sur l'élément humain, en choisissant la réception et la contextualisation de la simple décision prise, plutôt que la reprise d'une position dans un group ou dans une courant de la pensée.

La solution adoptée par Roberto Regoli et, plus en général, *l'expérimentation terminologique*, démontrent la croissance d'intérêt autour le thème de la component humaine, qui agit dans l'institution. Elle exprime aussi une difficulté en utilisant une catégorie de synthèse, qui au contraire était beaucoup utilisée par Colapietra, l'*ultramontanisme*. Cette difficulté est expliquée dans la voix *ultramontanismo* dans le *Dictionnaire Historique de la Papauté*³². En parcourant l'histoire et l'application du lemme l'auteur français surlignait une triple faiblesse. Il y a une faiblesse géographique : étymologiquement il signifie «ce qu'était ou de là des Alpes», mais «on

²⁸ A. Van de Sande, *La Curie romaine au début de la Restauration*, cit., pp. 1-3.

²⁹ Ivi p. 54.

³⁰ M. Chappin, *Pie VII et les Pays Bas*, cit., pp. 13-45.

³¹ Je renvoie à: R. Regoli, *Ercole Consalvi*, cit., pp. 157-162.

³² P. Boutry, *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire Historique de la Papauté*, P. Levillain (dir.), Paris, 1994, pp. 1651-1653.

l'est toujours, de part et d'autre des Alpes, l'ultramontain de son voisin»³³. En second lieu Boutry dénonçait la nature composite du terme, un agglomérat de signification et thème comprenant tout ce que peut être indiqué comme *filopapale* et *filocuriale*. Cette variété correspondait à la «inconsistance de ces définitions, déterminées par des conjonctures historiques variées et des logiques intellectuelles fluctuantes»³⁴, et qui comporte, inévitablement, «leur imprécision de contenu, [...] leur caractère intrinsèquement polémique»³⁵. A partir de cette constatation a origine la troisième faiblesse : la possibilité d'utiliser d'autres lemmes plus spécifiques pour identifier les positions intellectuelles, politiques (et ecclésiologiques ?) de la machine curiale. Boutry concluait : «*ultramontanisme* concept fallacieux, à rager selon le cas dans un magasin des accessoires de polémique historique ou dans un dictionnaire des idées reçues»³⁶.

Boutry proposait, en retournant sur ce thème en 2004, de substituer le concept d'*ultramontanisme* avec une catégorie –*intransigeance*– laquelle permet d'identifier le plus grandes lignes politique-diplomatiques et ecclésiologiques du *filocurialismo* et du *filoromanesimo*. En se liant à l'indication interprétative d'autres historiens, il définit comme *intransigent*, une disposition intellectuelle et affective, qui refuse

de tout recul, de toute concession, de tout accommodement, de tout compromis, de toute compromission qui mettrait en péril la conservation et la tradition (au sens dynamique de transmission intégrale, [...]) de la foi, des dogmes et de la discipline catholiques; elle est ainsi, à la fois et inséparablement, défensive et offensive, affirmation et condamnation, et parfois même, d'un seul mouvement, provocation³⁷

Par conséquent l'*intransigeance* n'est pas *traditionalisme*, elle n'est pas une répétition statique d'un *depositum Fidei* imperméable aux valeurs de la modernité. Plutôt, elle est une attitude dynamique; elle est une transmission intégrale, prépositive et réactive, faite de moments « défensifs » et « offensifs » qui se configurent comme *Traditio*, c'est-à-dire «une fidélité sans faille à la discipline et aux dogmes, aux sacrements, aux rites, aux dévotions et aux usages, aux enseignements et aux traditions de l'Église catholique (*qui*) détermine un attachement passionnel à une "orthodoxie" dogmatique et spirituelle»³⁸. En cette « transmission » le fiel ne nie pas la réalité.

³³ Ivi p. 1651. Dans un autre article -P. Boutry, *Papauté et culture au XIXe siècle. Magistère, orthodoxie, tradition*, in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 28 (2004), pp. 31-58, à la p. 37-, l'historien affirmait que «la notion d'ultramontanisme n'a naturellement aucun sens: que serait un "pape ultramontain"?».

³⁴ P. Boutry, *Ultramontanisme*, cit., p. 1653.

³⁵ Ivi p. 1651.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ P. Boutry, *Papauté et culture au XIXe siècle*, cit., p. 37 et J.-M. Mayeur, *Conscience religieuse et démocratie*, in *Archives de sociologie des Religions*, 19 (1965), pp. 211-212.

³⁸ Ivi, p. 38

Au contraire il exprime une particulière sensibilité à l'histoire et à la culture³⁹, qui se traduit en cohérence entre vie de foi et existence quotidienne dans la « cité terrain » – en opposition, naturellement, à la modernité et à ses valeurs⁴⁰ – et qui se fait témoignage, « étymologiquement, un martyr [...] une dimension sacrificielle de la fidélité »⁴¹.

Le concept d'*intransigeance* comble la vide « catégorielle » du trinôme paradigmatique Curie-homme-ecclésiologie car permet couper tous et trois les éléments considérés : il exprime avant tout une vision ecclésiologique à travers laquelle est possible d'identifier et d'expliquer la fonction du single dans l'Église et – plus spécifiquement – de l'homme dans la Curie. Encore plus en général, l'*intransigeance* est une façon de se poser contre la contemporanéité, avec laquelle s'établit un rapport dialectique et dynamique pour témoigner sa propre fidélité à l'orthodoxie et au magistère pontifical.

Il faut surligner que l'historiographie cherche à utiliser le concept d'*intransigeance* surtout pour la période successive au Pontificat de Pie VII. Donc telle catégorie ne serait pas pleinement utilisable afin d'interpréter l'action de Fontana (qui vive Chiamonti *regnante*). Autour cette question – bien que il faille respecter les spécificités déterminées par l'histoire événementielle –, nous pouvons observer que plusieurs éléments qui caractérisaient l'*intransigeance* contemporaine, étaient présentes déjà dans l'époque napoléonienne et dans la moitié de la deuxième décennie du XIX siècle. A ce propos Van de Sande affirmait que dans la Curie de la Restauration postnapoléonienne il est possible trouver une continuité avec l'époque précédente, et du point de vue de la composition du personnel et duquel des idées :

L'esprit de Gerdil, c'est-à-dire la hantise des courants anti-romains du catholicisme éclairé condamnés dans *Auctorem Fidei* se perpétuait dans la Curie, en tout cas chez [...] Fontana. (Son) premier soin fut de chercher les moyens de protéger dorénavant avec efficacité le bastion romain, contre ce qui passait pour les racines de la Révolution: gallicanisme, jansénisme fébronianisme et protestantisme⁴².

Ce dernier passage répond au doute posé et au thème indiqué au début de cet introduction, relativement à la possibilité d'exploiter la biographie de Fontana comme un moyen pour rechercher des points de continuité de l'histoire ecclésiastique passée et future. Comme sera possible mieux observer en lisant la thèse, les contenus ecclésiologiques de l'*intransigeance* et un

³⁹ J.-M. Mayeur, *Catholicisme intransigeant*, cit., p. 486.

⁴⁰ A. Riccardi, *Intransigenza e modernità*, cit., pp. 33-35 e J. Le Brun, « Catholicisme » et histoire du catholicisme moderne, in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 108 (1999), pp. 35-54, cit., pp. 51-52. Cfr. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, 1966.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi* p. 65.

certain façon de se rapporter avec la contemporanéité attestent l'existence de cette continuité : ils naissent à la fin du XVIII siècle, devenaient plus forts dans l'Age de Napoléon e se diffusent progressivement, jusqu'à leur deviennent un trait caractéristique de l'histoire de l'Église de la Contemporanéité. L'utilisation de la biographie de Fontana d'une part permet l'individuation des éléments d'*Intransigeance* présents entre XVIII et XIX siècle. Ce il est possible car l'analyse de certains éléments spécifiques de la biographie de Fontana demande toujours une très serrée contextualisation qui consente – à travers la dynamique entre single et fond sur lequel il agit- de «filtrare altra e più chiara luce» sur l'époque historique vécue par Lui.

La recherche des sources a été faite en sept archives : les Archivi Storici Barnabiticci de Milan et Rome, l'Archivio de la Biblioteca Trivulziana au près le Castello Sforzesco à Milan, la Biblioteca Estense (Modene), l'Archivio storico della seconda sezione della Segreteria per i Rapporti con gli Stati- Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari- l'Archivio Segreto Vaticano (le deux dans la Cité du Vatican) e les Archives Nationales de Frace à Paris. Dans les Archives barnabitiennes et dans l'Archivio della Biblioteca Trivulziana a été conservé le matériel personnel de Fontana et, particulièrement, nombreuse lettres. Cet épistolaire disperse a fourni plusieurs informations sur l'existence du barnabite, sur les relations amicales et sur ses intérêts culturels et sur ses opinions.

L'épistolaire a permis de creuser et délinéer avec beaucoup de profondeur Fontana comme individu en donnant plus épais, aussi biographique à la tractation. Dans les archives vaticanes sont présents documents et nouvelles nécessaires à comprendre les différents mécanismes curiales, son fonctionnement institutionnel et la collaboration humaine, nécessaires à éviter de lui donner une représentation excessivement monolithique. La confrontation entre cartes privées de Fontana e ses *vota* – ou ses *positiones*-a favori un ultérieur approfondissement des dynamiques relationnelles et des conceptions ecclésiologiques et politiques selon le trinôme Curie-homme-ecclésiologie qui fonde cette recherche. Enfin dans les Archives nationales de France, utilisés surtout ans le dernier chapitre, il est conservé le matériel relatif à l'expérience française du barnabite (*in primis* sur l'*Affaire d'Astros* e, plus en général, sur les enquêtes de la police napoléonienne conduites pour identifier la *Ligue ultramontaine* des supporters de Pie VII). Le sources imprimées sont aussi importantes. Sur ce problème il faut surligner que la propagande est un des éléments constitutifs de l'*Intransigeance*. Sans surprise, la présente recherche propose une réflexion sur ce thème a partir des poésie, des *cantate*, des sonnets écrits pour célébrer la rentrée en Italie de Fontana, après sa captivité, et la concession de la *porpora* cardinalice, ou, enfin, pour en crier sa mort.

Un résumé des chapitres

Avant tout, dans le premier chapitre les trois principales biographies de Francesco Luigi Fontana ont été étudiées pour donner au lecteur la possibilité de commencer à encadrer le contexte et l'homme, pour démontrer –à travers le milieu socio-culturel à partir duquel elles émergent– l'existence d'une propagande *intransigente* véhiculée par ces biographies.

Le deuxième chapitre parcourt chronologiquement les premières décennies de la vie de Fontana, en se concentrant sur l'activité de direction spirituelle conduite par lui pour aider une dame milanaise, Carolina Trotti Durini qui était mélancolique et en crise spirituellement. Dans le chapitre seront individué les lignes principales de la spiritualité de Fontana, en fournissant beaucoup d'indications sur sa *forma mentis* et sa culture. En outre sera démontré comment le barnabite proposait et soutenait –avec sujétions et propositions concrètes– une ouverture de la femme à la réalité environnante, en lui indiquant le chemin de l'évangélisation domestique et « sociale », pour reconquérir une société considérée par le barnabite comme perverse et malavisée par les idéels révolutionnaires et jacobins. Le chapitre devient, donc, une sorte d'introduction pour les parties suivantes de la thèse, car il fournit les coordonnées socio-culturelles et idéologico-politiques qui guident l'entière existence de Fontana. Il est aussi une occasion pour présenter une tranche d'histoire religieuse italienne entre XVIII^e et XIX^e siècle.

Le troisième et quatrième chapitres concentrent leur attention sur l'activité curiale de Fontana, en considérant une œuvre apologétique écrite par lui et en étudiant le fonctionnement de deux *congregazioni particolari* créées pour affronter deux problèmes nés avec l'Empire napoléonien (le problème des facultés à donner aux évêques de l'Empire et le catéchisme impérial). Dans les deux chapitres, entre histoire religieuse et histoire politique, sera prêtée une attention particulière à la Curie romaine, cœur névralgique du pouvoir papal et lieu de confrontation entre les divers courants cardinalices et les diverses options politiques adoptées –ou adoptables– par la Papauté pour se confronter avec Napoléon. D'une part l'attention sera focalisée sur Fontana. D'autre part nous nous référerons aux interactions entre *consultori* et cardinaux, en présentant les alliances, les consonances et les frictions entre membres des congrégations, afin de décrire le mécanisme curial, en concrétisant le trinôme Curie-homme-ecclésiologie et en présentant les possibles consonances qui conduisent à proposer l'existence d'une « perspective intransigente » qui unit différentes personnalités de la Curie.

Le cinquième chapitre présente la deuxième partie de l'existence de Fontana : l'occupation de Rome, la déportation en France, son emprisonnement pour avoir participé à l'*Affaire d'Astros*, son retour en Italie et son devenir cardinal, après sa nomination à secrétaire d'une nouvelle congrégation (Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari). En ce chapitre l'attention sera

focalisée sur le grandissement de la célébrité de Fontana, en donnant relief au procès de construction de l'imaginaire *intransigeante*, qui se compose des mêmes prélats, *consultori*, et érudits, avec lesquels le barnabite avait collaboré. Ce dernier chapitre de la thèse devra être lu en continuité avec le premier de la thèse car il en ai le achèvement.

Conclusions

Le développement de la thèse confirme, avant tout, l'évaluation donnée par Philippe Boutry sur l'*ultramontainsme*. L'utilisation de ce catégorie de part française pour indiquer une suppositoire *ligue papale –o ligue ultramontaine–* par laquelle Pie VII (et son entourage) profiterait de la dévotion de certains sujets religieux pour s'opposer politiquement au pouvoir napoléonien et pour d'autres finalités purement temporelles, démontre cette «vivace habitude transalpine de dénigrement anti-italien où préjugé national, tradition gallicane, hostilité réformée et idéologie libérale se renforcent l'un l'autre à partir d'un même substrat xénophobe»⁴³. Donc cette thèse fournit un petite contribution à la réflexion terminologique. En confirmant le caractère ambigu et intrinsèquement polémique du concept de *ultramontanisme*; il faut se demander, conséquemment, si l'*intransigeance* peut être appliquée a ce cas spécifique.

Dans l'*Introduction* en décrivant le concept d'*Intransigeance*, deux éléments principaux ont été mis en lumière: la *Traditio* et le témoignage (en clé martiriale). Philippe Boutry avait indiqué comme la *Traditio* était une répétition non statique mais dynamique du *depositum Fidei*, une transmission intégrale et prépositive de la Foi. L'Orthodoxie (une autre mot-clé), n'était pas seulement une catégorie intellectuelle pour juger des doctrines, mais il se configurait comme une fidélité vive et industrielle à la discipline, aux dogmes, aux rites, aux dévotions et à l'enseignement de l'Église. Le fiel, n'importe pas si laïque ou ecclésiastique, agi en une optique de contraposition à la contemporanéité et à ses valeurs (en voyant en leur la prospection de la Reforme, de la Révolution e des instances anticatholiques).

La biographie de Fontana peut être insérée dans ce contexte. Dans le deuxième chapitre il est démontré comme l'humanisme dévotionnel salésien proposé par lui– loin des aigreurs rigoristes– sollicite le laïcat à agir dans la *Cité terraine* pour la reconquête chrétienne d'une société malade et blessée par la diffusion des idées illuministes et jansénistes. La pratique des sacrements (et spécifiquement de la confession et de la communion) et de certaines dévotions (comme les Quarante heures, le sacre Cœur et saint Joseph) indiquent un chemin pour la sanctification personnelle. Au même temps elles envisagent un modèle de société fondée sur la compétition avec

⁴³ P. Boutry, *Papauté et culture au XIXe siècle*, cit., pp. 31-32.

les Lumières et la Révolution à lequel est associée une perspective sociale particulière pour nouer à nouveau les rapports anciens entre élite urbaine et population plus pauvre, selon des schémas paternalistes de la charité et de l'assistance, en favorisant le retour à une société hiérarchisée. Cette plane exalte le rôle du clergé, qui doit discipliner la société –comme démontré par l'action de Fontana- directement (direction spirituelle, érudition ecclésiastique, apologétique, catéchèse, prédication) ou indirectement favorisant l'action du laïcat et éveillant confréries. Au sommet et au cœur de la *Societas Christiana* il y a le Pontife Romaine, autour auquel les fiels et toute l'*Ecclesia militans* (en premier lieu le cardinal et les hommes de Curie) doivent se serrés, pour gouverner l'Église.

Cet accord est possible car il existe (et est diffusé de plus en plus dans la Péninsule et dans le reste d'Europe) une convergence théologique et ecclésiologique vouée à réaffirmer la prééminence du Pontife dans l'Église, selon les indication de l'ecclésiologie *filoromana* et *filopapale* (primauté, infaillibilité, *plenitudo potestatis*) pour rappeler les gouvernements à agir en communion avec le Pape en lui reconnaissant l'importance absolue du magistère pontifical pour la salut des âmes e en vue du bonheur des peuples sujets à un gouvernement catholique.

Cette doctrine commune est renforcée par les événements. La signature de la Convention du 1801 et l'émanation du bref *Tam multa*, avec lequel Pie VII donnait origine à un acte juridictionnel jamais tenté par un pape (la demande faite à tous les évêques de France de renoncer aux leur sièges), la survie même de la papauté à la politique militaire et religieuse de Napoléon, mais surtout l'émanation d'une série de documents pendant la crise révolutionnaire et napoléonienne, à travers lesquels ont été condamnée les théories ecclésiologiques émergées entre XVII et XVIII siècle (*Quod aliquantum, Charitas quae, Auctorem Fidei*), déterminaient l'augmentation de l'ascendance du pontife sur les masses et la diffusion de 'idée sur la nécessité d'une dialogue avec la modernité, sans *transigere* sur la doctrine –intégralement considérée dans l'ensemble- selon le principe d'une témoignage qui se fait, étioologiquement martyr.

A démonstration il est possible se référer à Fontana. Dans le premier et dernier chapitre de cette thèse sont considérés la naissance de la «leggenda aurea» du barnabite e l'utilisation propagandistique qui a été faite de sa biographie pendant l'*Ottocento* italien. Il a été surligné, en particulier, comme progressivement dans les reconstructions biographique deviennent relevant la mémoire de sa captivité pour avoir participé à l'*Affaire d'Astros*, et la similarité établie entre lui e Pie VII (avec métaphores, similitudes, symboles, concepts qui renvoient à une Église-martyre constamment en lutte contre des forces *intraecclesiali* (gallicanisme, richerisme, épiscopalisme, fébronianisme, jansénisme) et *extraecclesiali* (le « competentisme stauale » napoléonien et les

diverse formes du jurisdictionalisme), en proposant cette «dimension sacrificielle de la fidélité» typique du milieu de l'*intransigeance*

La thèse démontre aussi que cette représentation martiriale cachait une autre aspect intéressant, mise en évidence dans les chapitres trois et quatre où est enquêté la Curie dans laquelle Fontana travaillait. L'étude des *vota* et des *positiones* démontre, en effet, comme le barnabite a été toujours à la recherche d'un compromis, en écoutant les prélats lui plus voisins (en particulier Di Pietro) et en prêtant attention au contexte général. Cependant cette sensibilité ne portait jamais à une relativisation de la doctrine : le barnabite n'hésitait pas toutes le fois que le pouvoirs temporel pénétrait dans de domaines considérés comme propre de l'autorité spirituelle, à réaffirmer les droits du Saint Siège et du Pontife.

D'une part, donc, il est vrais que le group cardinalice avec ses éléments plus importants (Consalvi, Pacca, Di Pietro et Antonelli), aussi comme les *consultori*, étaient toujours très attentifs au contexte et à toutes les possibles conséquences politiques d'une single décision prise (et il ne pouvait être autrement, considéré leurs prestige personnel et leur préparation intellectuel). D'autre part il est vrai qu'existaient des constantes rigidités contre toutes les intrusions possibles -déjà rappelés- du temporel dans les domaines mixtes o dans les affaires ecclésiastiques.

En bref, cette thèse relève que l'application du paradigme Curie-élément humain-ecclésiologie, à travers l'étude des sources, confirme la nécessité d'abandonner l'*ultramontanisme* et la possibilité d'appliquer une autre catégorie celle d'*Intransigeance* (dans le cas spécifique de Fontana sont, en fait, retrouvables les éléments principaux qui convergent dans la définition proposée par Boutry). Le paradigme choisis permet aussi d'identifier l'articulé procès décisionnel d'une Curie jamais monolithique ma convergent autour des dogmes de la Foi Catholique (ce ne pouvait pas être autrement) et à l'ecclésiologie filoromana pour la défendre et la propager.

Donc cette thèse, *L'Intransigeance au sein de la Curie : le cas Francesco Luigi Fontana (1750-1822)*, à travers cette perspective dynamique offre une petite contribution aux historiens, mais surtout elle est une invitation à poursuivre dans la recherche et l'étude.

Titre : *L'Intransigeance au sein de la Curie romaine: le cas Francesco Luigi Fontana (1750-1822)*

Mots clés : Cardinalat, Curie, Intransigeance, Napoléon, Papauté, Ultramontanisme

Résumé : Cette thèse porte sur l'histoire de l'Église catholique romaine entre la fin du XVIII^e et les premières décennies du XIX^e siècle. L'itinéraire du barnabite Francesco Luigi Fontana constitue un prisme pertinent pour éclairer d'un jour nouveau les dynamiques internes à la Curie romaine et les sensibilités des collaborateurs de Fontana, lesquelles permettent aussi d'expliquer les solutions apportées aux nombreuses questions intra- et extraecclésiales soumises à Rome. L'étude des prises de décisions fait apparaître une Curie non monolithique mais au sein de laquelle plusieurs solutions étaient envisagées avant l'adoption de celle définitive.

Au-delà même de cette perspective, l'enjeu de la présente recherche est d'ordre méthodologique, s'agissant du type d'analyse à conduire et des catégories à adopter pour comprendre les prises de position intellectuelles, politiques et ecclésiologiques des membres de la Curie. Un autre questionnement a trait à l'exercice, qui fait l'objet de récents approfondissements historiographiques, de la biographie et en l'espèce de la figure d'un cardinal placé à la croisée de plusieurs thématiques majeures de la période considérée, interrogeant enfin certains éléments de continuité de l'histoire de la papauté et du catholicisme de la fin de l'époque moderne au début de la période contemporaine.

Title : *Intransigence in the Roman Curia: the case of Francesco Luigi Fontana (1750-1822)*

Keywords : Cardinalship, Curia, Intransigence, Napoleon, Papacy, Ultramontanism

Abstract : This doctoral thesis is focused on the history of the Roman Church between the end of the 18th Century and the beginning of the 19th Century. Using Francesco Luigi Fontana's biography, I will describe the ecclesiastical dynamics and the different sensibilities of the curiali (the members of the Roman Curia) who cooperated with the barnabite to find a solution for both intraecclesiastical and extraecclesiastical problems submitted to Rome from all over the world. Consequently I will outline the developments in policymaking, in order to represent a non-monolithic

Roman Curia, in which –conversely– different solutions were examined before making a definitive political decision. Furthermore this doctoral thesis reflects upon the problems linked to the paradigm chosen and upon the opportunity to use a biography and the category of intransigenza –employed in this study to interpret the intellectual, political and ecclesiastical opinions of the curiali– to determine the crucial issues and to identify the elements of continuity of ecclesiastical history.