

Miscellanea
DHistoriae
Pontificiae 72

IL CONCILIO VATICANO I E LA MODERNITÀ

A cura di

Martin BAUMEISTER
Andrea CIAMPANI
François JANKOWIAK
Roberto REGOLI

*The First Vatican Council
and Modernity*

*Le Concile Vatican I
et la modernité*

Luca Sandoni

«UN 89 POUR L'ÉGLISE»?
CATTOLICESIMO FRANCESE
E MODERNITÀ POST-RIVOLUZIONARIA
ALLA PROVA DEL CONCILIO VATICANO I

GBP
Pontificia Università Gregoriana
Pontificio Istituto Biblico

«UN 89 POUR L'ÉGLISE»?
CATTOLICESIMO FRANCESE
E MODERNITÀ POST-RIVOLUZIONARIA
ALLA PROVA DEL CONCILIO VATICANO I

Luca Sandoni

Un cattolicesimo diviso

L'annuncio, nel giugno 1867, e poi la convocazione ufficiale, un anno dopo, di un nuovo concilio da tenersi in Vaticano a partire dal dicembre 1869 suscitò in Francia, come nel resto dell'Europa cattolica, un'ondata di entusiasmo e di speranze. La riunione di una grande assise ecumenica, trecento anni dopo la fine del Concilio di Trento (1563), fu vista come un segno della vitalità e della forza della Chiesa, la quale, proprio quando il suo ruolo nella società contemporanea era più contestato, attingeva alle risorse della sua tradizione per trovare nuove e più efficaci risposte ai problemi del presente. E l'evento conciliare appariva tanto più eccezionale quanto meno lo si credeva realizzabile in una Chiesa, come quella di metà Ottocento, sempre più accentrata sul suo vertice romano¹; così, con un curioso capovolgimento, era proprio Pio IX, il papa dell'ultramontanismo trionfante², a smentire le previsioni del più illustre teorico dei pieni poteri papali, Joseph de Maistre, che aveva annunciato, cinquant'anni prima, la decadenza irreversibile dei concili³.

In realtà, nonostante il comune entusiasmo, il cattolicesimo francese arrivava particolarmente diviso al grande appuntamento. Sul finire degli

¹ Su questo aspetto cfr. in part. Philippe BOUTRY, *Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire*, in *Histoire de la France religieuse*, Jacques LE GOFF – René RÉMOND (dir.), III, Paris, Seuil, 1991, 423-452.

² Sul pontificato di Pio IX cfr. Giacomo MARTINA, *Pio IX*, 3 voll., Roma, EPUG, 1974-1990.

³ Cfr. Joseph DE MAISTRE, *Du pape*, Lyon, Rusand, 1819, I, 17-18: «Dans les temps modernes [...] un concile œcuménique est devenu une chimère. [...] La réunion de tous les évêques [serait] moralement, physiquement et géographiquement impossible».

anni Sessanta ben poco restava infatti dell'unanimità e della coesione che avevano caratterizzato, vent'anni prima, la lotta dei cattolici francesi per la libertà d'insegnamento, quando avevano saputo coordinare le proprie forze per fare pressione sui governi della Monarchia di Luglio e avevano persino creato un comitato elettorale e una rudimentale organizzazione partitica, il *Parti catholique*, per far valere i propri interessi nell'arena pubblica nazionale⁴. Gli eventi successivi alla Rivoluzione del 1848 avevano modificato profondamente quella situazione: l'approvazione della *Loi Falloux* (1850), che liberalizzava in buona parte l'istruzione primaria e secondaria, aveva scontentato i fautori più intransigenti della libertà d'insegnamento, portando alla luce e inasprendo tensioni fino ad allora latenti nel «mouvement catholique»⁵, mentre le vicende della Seconda Repubblica e il colpo di Stato del dicembre 1851⁶ avevano accentuato le divergenze politiche intra-cattoliche. Nei primi anni Cinquanta il quadro era stato ulteriormente complicato dalla dura offensiva che le componenti più ultramontane del cattolicesimo francese (guidate dal quotidiano parigino «L'Univers» e dal suo intransigente direttore, Louis Veuillot) avevano sferrato contro ciò che restava del vecchio gallicanesimo e in generale contro ogni forma di resistenza alla centralizzazione romanocentrica in atto nella Chiesa: l'appoggio decisivo della Curia e di Pio IX aveva sancito il sostanziale successo delle istanze ultramontane, piegando le resistenze di una parte dell'episcopato francese che era uscito indebolito e diviso da queste contrapposizioni⁷.

Dalla metà del secolo si erano così andate approfondendo, in seno al cattolicesimo francese, due principali linee di frattura. La prima era di natura socio-politica e toccava i rapporti tra la Chiesa e la modernità liberale⁸. Alcuni cattolici, come Charles de Montalembert e i redattori della rivista parigina «Le Correspondant», riconoscevano che le trasformazioni introdotte dalla Rivoluzione francese erano un dato di fatto irreversibile,

⁴ Cfr. Sylvain MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, H. Champion, 2015.

⁵ Cfr. *ivi*, 505-560.

⁶ Su cui cfr. Luca SANDONI, «Un coup d'État de Dieu». *Approches catholiques du 2 décembre 1851, entre théologie et politique*, in «Revue d'histoire de l'Église de France» 103/2 (2017) 247-270.

⁷ Lo studio di riferimento in proposito resta Austin GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Michel LAGRÉE (tr.), Paris, Éd. de l'Atelier, 1996, (Tit. orig., *Paris and Rome. The Gallican Church and Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Clarendon Press, 1986).

⁸ Cfr. in proposito Sylvain MILBACH, *Cattolicesimo intransigente e cattolicesimo liberale nel XIX secolo*, in *Storia religiosa della Francia*, Alain TALLON – Catherine VINCENT (dir.), Luciano VACCARO (ed.), II, Milano, Centro ambrosiano, 2013, 491-522.

per cui non era più possibile né auspicabile ripristinare gli antichi rapporti di alleanza istituzionale tra potere temporale e spirituale, né ritornare a un regime confessionale basato sull'imposizione coercitiva della verità, ma era ormai necessario difendere la libertà religiosa con gli strumenti offerti dal diritto comune e dai moderni ordinamenti pluralistici⁹. A questi cattolici liberali si contrapponevano quanti auspicavano il ritorno a un modello di società integralmente cristiana, nella convinzione che solo subordinando di nuovo l'intera organizzazione sociale al supremo magistero ecclesiastico si sarebbero sanati alla radice i mali e i disordini che travagliavano da secoli la Francia e l'Europa cristiana; per questi cattolici intransigenti la modernità liberale e secolarizzata, frutto avvelenato di una Rivoluzione ritenuta essenzialmente anti-cristiana, poteva essere accettata solo come un male transitorio, in attesa di sovvertirla per realizzare pienamente il loro ideale ierocratico e intollerante¹⁰. Questa visione, già avvalorata dal magistero pontificio nel corso della prima metà dell'Ottocento, aveva guadagnato sempre più spazio e importanza sotto il pontificato di Pio IX, in particolare dal 1849 in poi¹¹, trovando un'autorevole conferma nell'enciclica *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864 e nell'annesso *Sillabo*, un elenco di ottanta proposizioni erranee tra le quali si condannavano la libertà di stampa e dei culti e l'indipendenza del potere temporale da quello spirituale¹². Le posizioni cattolico-liberali ne furono pesantemente delegittimate, ma continuarono comunque ad essere difese su un piano meramente pratico, in virtù della distinzione tra 'tesi' e 'ipotesi', cioè tra l'ideale immutabile della Chiesa

⁹ Se per alcuni cattolici liberali l'accettazione delle libertà moderne manteneva un valore strategico, costituendo una via alternativa per pervenire a una riconfessionalizzazione delle istituzioni collettive, per altri essa era inscindibile dalla convinzione che i diritti di libertà sanciti dalla Rivoluzione, traducendo in maniera più adeguata il principio evangelico della libertà di coscienza, rappresentassero una conquista profondamente cristiana e quindi insuperabile. Sulla complessità delle posizioni cattolico-liberali cfr. Jacques GADILLE – Jean-Marie MAYEUR, *Les milieux catholiques libéraux en France: continuité et diversité d'une tradition*, in *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Grenoble, PUG, 1974, 185-207.

¹⁰ Cfr. Giovanni MICCOLI, *Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 21-92 (ora in ID., *Il mito della cristianità*, Daniele MENOZZI (ed.), Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2017, 14-160), e Daniele MENOZZI, *La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia di cristianità*, in ID., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, 15-71.

¹¹ Cfr. Daniele MENOZZI, *La Chiesa e la modernità*, in «Storia e problemi contemporanei» 26 (2000) 7-24, in part. 8-12.

¹² Su questi documenti cfr. G. MARTINA, *Pio IX*, II, 287-356, e *Il Sillabo di Pio IX*, Luca SANDONI (ed.), Bologna, CLUEB, 2013.

(quello propugnato dagli intransigenti e ribadito da Pio IX) e la concreta realtà sociale e istituzionale di ogni paese, che imponeva degli accomodamenti pragmatici e delle deroghe¹³.

La seconda linea di frattura riguardava invece gli equilibri intra-ecclesiali. Se le tesi ultramontane erano uscite largamente vincitrici, come accennato, dalle lotte dei primi anni Cinquanta, ciò non aveva impedito che si formasse, intorno alla figura di Henri Maret, decano della facoltà teologica della Sorbona e vescovo *in partibus* di Sura, all'arcivescovo di Parigi Georges Darboy (in carica dal 1863) e a un gruppo piuttosto consistente di vescovi nominati dal 1859 in poi (molti dei quali ex-allievi e amici di Maret)¹⁴, un partito neo-gallicano, il quale, con il sostegno del governo imperiale e della legislazione concordataria, cercava di contrastare le tendenze accentratrici e autoritarie del papato e di difendere, in Francia e a Roma, i diritti dell'episcopato¹⁵. Non si trattava però solo di preservare e revitalizzare le tradizioni gallicane, adeguandole al nuovo contesto post-rivoluzionario: la minaccia ultramontana appariva tanto più grave in quanto rischiava di saldarsi alle condanne anti-moderne di Pio IX, conferendo loro una sanzione ancor più definitiva e approfondendo così in modo irreparabile il solco che già divideva la Chiesa dalla società contemporanea. Proprio per sventare questo pericolo Maret, pur partito da posizioni democratiche, si era avvicinato al governo imperiale, esortandolo a più riprese a frenare la deriva ultramontana e intransigente del cattolicesimo francese in nome di quei «grands principes proclamés en 1789» che formavano «la base du droit public des Français» (come recitava l'art. 1 della costituzione del 1852)¹⁶. Questa preoccupazione per la conciliazione tra Chiesa e modernità accomunava le posizioni neo-gallicane di Maret a quelle

¹³ Tale distinzione, proposta per primo dal gesuita Carlo M. Curci sulle colonne della rivista intransigente «La Civiltà Cattolica» nel 1863, fu ripresa e definitivamente messa a punto dal vescovo di Orléans, Félix Dupanloup, nel suo celebre opuscolo: *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, Ch. Douniol, 1865. Cfr. in proposito Guillaume CUCHET, «Thèse» doctrinale et «hypothèse» pastorale. *Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine*, in «Recherches de science religieuse» 103 (2015) 541-565.

¹⁴ Cfr. Jacques-Olivier BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, 350-368, 378-396, 418-434.

¹⁵ Un'esposizione sintetica ma esaustiva delle posizioni neo-gallicane è fornita da Jean-Rémy PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*, [Gap], Éd. Ophrys, 1962, 5-32.

¹⁶ Sui rapporti di Maret con il governo imperiale cfr. Andrea RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bologna, Il Mulino, 1976, in part. 85-177; sulla sua visione teologico-politica cfr. Claude BRES-SOLETTTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'Église. L'ecclésiologie politique de Mgr Maret*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

dei cattolici liberali del «Correspondant», tanto più che questi, in polemica con la pretesa dei «théologiens laïcs de l'absolutisme» d'«immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire en holocauste à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican»¹⁷, avevano cominciato a prendere le distanze dalle convinzioni ultramontane che molti di loro avevano professato in precedenza; se questa comunanza non si concretizzò mai in una vera alleanza politica, visto che i cattolici liberali restarono sempre ostili al governo di Napoleone III, essa permise nondimeno che i due gruppi convergessero, prima e durante il concilio, su una piattaforma liberale anti-infallibilista largamente condivisa¹⁸.

Il concilio, momento di rottura o di ricomposizione?

Questa profonda divergenza di vedute non poté che ripercuotersi sulle speranze contrastanti che le varie anime del cattolicesimo francese riponevano nel concilio e nelle sue decisioni. Due questioni, in particolare, attirarono l'attenzione: quella dell'infallibilità pontificia (e, più in generale, degli equilibri tra papato e vescovi) e quella dei rapporti tra Chiesa e società moderna. Se la prima, che finì per egemonizzare i dibattiti conciliari, si impose soprattutto nel corso del 1869, la seconda era ben presente a tutti, nelle sue implicazioni cruciali, fin dall'estate del 1867, e persino da prima. In presenza della *Quanta cura* e del *Sillabo*, era evidente che la grande assise ecumenica non avrebbe potuto fare a meno di trattare, a livello dottrinale ma anche pastorale, problemi dai quali dipendeva la convivenza più o meno pacifica di milioni di cattolici con le istituzioni dei loro paesi. Maret, con la sua acuta sensibilità politico-religiosa, se ne era convinto da tempo, e fin dalla tarda estate del 1862 aveva sottoposto al ministro dei Culti e ad alcuni vescovi francesi un lungo *mémoire* confidenziale in cui sosteneva la necessità di riunire un concilio per affidargli, tra le altre cose, quell'opera di «réforme libérale» che doveva culminare nell'«alliance morale» tra il cattolicesimo e l'«ordre nouveau» impostosi dal 1789 in poi¹⁹. Maret non si nascondeva certo le resistenze che il suo progetto avrebbe incontrato a Roma, né il credito di cui le idee intransigenti e anti-moderne godevano in larghi strati del clero e del laicato, ma era comunque convinto che, grazie a un'opportuna opera di persuasione, sarebbe stato possibile convincere

¹⁷ Parole tratte da una lettera di Montalembert all'avvocato Lallemand, del 7 marzo 1870, poi edita su «Le Correspondant» 81 (1870) 997-1000.

¹⁸ Su questa convergenza cfr. J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, 55-59.

¹⁹ Il *mémoire*, datato 21 settembre 1862, è edito in Gustave BAZIN, *Vie de Mgr Maret... Son temps et ses œuvres*, II, Paris, Berche et Tralin, 1891, 244-274; cfr. in part. 263-272.

l'«*opinion générale de l'Église*» e, tramite essa, fare pressione sulla Curia romana²⁰. Dal canto loro, anche i cattolici liberali del «*Correspondant*», pur senza farsi illusioni sugli orientamenti personali di Pio IX, né sperare in decisioni apertamente favorevoli alle libertà moderne, confidavano che il concilio avrebbe mostrato quella moderazione e quel buonsenso che a Roma erano mancati negli ultimi tempi, tanto più che le decisioni, questa volta, sarebbero state prese non da un ristretto manipolo di cardinali e prelati di Curia, per lo più italiani e immersi nel clima surreale e sovraccitato della Roma papale al tramonto, ma da vescovi provenienti da ogni parte del mondo, ben consapevoli delle concrete problematiche pastorali poste dalla modernità.

Di parere diametralmente opposto erano invece gli intransigenti, i quali ritenevano che il concilio fornisse l'occasione propizia per affermare definitivamente, e in forma positiva, le dottrine anti-moderne della *Quanta cura* e del *Sillabo*, distruggendo così alla radice, con l'autorevolezza di una sanzione collegiale, le ambiguità e le distinzioni che i cattolici liberali continuavano colpevolmente ad alimentare e riaffermando in faccia al mondo il vero ideale socio-politico che la Chiesa non smetteva di additare agli uomini e ai governi. Gli intransigenti non mostravano dubbi a riguardo: come scriveva Joseph Chantrel sulla «*Revue du monde catholique*», organo dei fratelli Veuillot, nel settembre 1867, «*sans doute le Concile aura à s'occuper des mêmes questions [trattate nel *Sillabo*], et il est certain que toutes seront résolues dans le même sens qu'elles l'ont déjà été par le Saint-Siège*»²¹. E un anno dopo, commentando la bolla d'indizione pubblicata da Pio IX il 29 giugno 1868, l'autorevole rivista dei gesuiti italiani, «*La Civiltà Cattolica*», affermava che era folle e ingiurioso pensare che la Chiesa dovesse conciliarsi «con la civiltà e [il] progresso del secolo» (tesi già condannata nel *Sillabo*)²² e che il papa avesse convocato il concilio per «corregge[re] la Chiesa accomodandola al mondo»; al contrario, esso doveva rimuovere la vera causa dei mali della società moderna, cioè «la turpe apostasia onde gli ordini sociali si son sottratti dall'influenza della dottrina evangelica»²³.

Il dibattito intra-cattolico in proposito cominciò a prendere una più marcata vena polemica a partire dal febbraio 1869, in seguito alla pubblicazione, sulla «*Civiltà Cattolica*», di una corrispondenza in cui si commentavano le diverse aspettative dei cattolici francesi in vista del concilio. Se «coloro che si chiamano cattolici liberali» non cessavano di «impromet-

²⁰ Cfr. *ivi*, 267-268.

²¹ «*Revue du monde catholique*» 19 (1867) 412 (corsivo nel testo).

²² Cfr. *Il Sillabo di Pio IX*, 180-181.

²³ Cfr. «*La Civiltà cattolica*» s. VII 3 (1868), 261-262, 264.

tersi che il Concilio ecumenico futuro [potesse] modificare e interpretare certe proposizioni del *Syllabus* in un senso favorevole alle loro idee», i «cattolici propriamente detti» speravano invece che vi venissero definitivamente ratificate le condanne dell'8 dicembre 1864. Ora – concludeva il corrispondente –

potrebbe darsi che il Concilio, enunciando con formule affermative e col necessario svolgimento le proposizioni stanziate nel *Syllabus* sotto forma negativa, facesse compiutamente sparire il malinteso che sussiste non solo nelle sfere del potere, ma ben anche in un gran numero d'intelligenze per altro colte, ma non intendenti di stile teologico²⁴.

Questa ipotesi, formulata in una rivista che prendeva spesso ispirazione dalla Curia e dallo stesso Pio IX²⁵, assunse agli occhi di molti un carattere quasi ufficiale e fu subito rilanciata in Francia dalla stampa intransigente. Essa trovò inoltre recezione e ampio sviluppo, qualche settimana più tardi, nella lunga istruzione pastorale che il vescovo di Nîmes, Claude-Henri Plantier, dedicò alla questione conciliare²⁶. Nella seconda parte, analizzando le «espérances [qu'il était] permis de rattacher» al concilio, il prelado, pur sottolineando che le condanne del 1864 erano di per sé pienamente valide e vincolanti, sosteneva fosse comunque opportuno che i padri conciliari le riconfermassero, sia per infliggere agli errori riprovati «des anathèmes plus directs et plus précis», sia per esporre «avec une netteté plus didactique et plus rigoureuse» le verità negate o travisate; era quindi probabile che la «classification, tracée avec autant de fermeté que d'ampleur par le *Syllabus* de 1864, servir[ait] de programme aux opérations théologiques du Concile prochain»²⁷. Certo, questa prospettiva inquietava «une foule de catholiques généreux et dévoués» i quali, temendo di veder condannati i «grands principes des sociétés modernes», auspicavano che il concilio non si immischiasse nelle questioni politiche e lasciasse «les sociétés courir à leur aise dans la carrière où le souffle de 89 les [avait] jetées et les emport[ait] encore». Ma una simile pretesa era infondata e speciosa – ammoniva Plantier –, poiché anche la politica, toccando il dogma e la

²⁴ Cfr. «La Civiltà Cattolica» s. VII 5 (1869), 349-352. Nella corrispondenza si auspicava anche che i padri conciliari proclamassero «per acclamazione» l'infallibilità papale.

²⁵ Secondo Martina, la pubblicazione della corrispondenza fu approvata dal cardinale segretario di Stato Giacomo Antonelli e probabilmente dallo stesso Pio IX; cfr. G. MARTINA, *Pio IX*, III, 155-156.

²⁶ Cfr. Claude-Henri PLANTIER, *Les Conciles généraux. Instruction pastorale*, Paris, V. Palmé, 1869. L'istruzione era datata 26 marzo 1869, ma la versione in opuscolo uscì solo a inizio giugno (cfr. «L'Univers» 4 giugno 1869).

²⁷ C.-H. PLANTIER, *Les Conciles généraux*, 187.

morale, rientrava nel dominio magisteriale della Chiesa, e ancor di più poiché non vi era ragione di temere che il Concilio si esprimesse sulle «*idées et libertés modernes*»: se erano legittime, non sarebbero state condannate, ma se non lo erano, per quale motivo avrebbe dovuto astenersi dal farlo?²⁸

A Roma, come in Francia, le posizioni cattolico-liberali venivano così sempre più insistentemente chiamate in causa. Il «Correspondant» preferì mantenere per mesi un silenzio riservato sulle questioni connesse al futuro concilio, ma nell'ottobre 1869 la redazione si risolse infine ad esporre chiaramente il suo pensiero e i suoi auspici²⁹. In merito ai rapporti tra Chiesa e società moderne, la rivista respingeva le apprensioni di quanti davano per certo che il concilio avrebbe espresso «*une condamnation dogmatique et absolue sur certains principes mi-partie politiques et religieux, qui figur[ai]ent dans la plupart des constitutions modernes*»³⁰, e cercava di riportare la questione alle sue giuste proporzioni: «*les difficultés que [les sociétés modernes] éprouv[ai]ent à vivre en paix avec l'Église et l'Église à s'accorder avec elles*» non erano eccezionali, ma erano proprie a tutti i tempi e a tutti i contesti socio-politici³¹. Bisognava quindi «*s'accorder par un échange de concessions*» e, per farlo, «*établir entre les sociétés modernes et l'Église cette bonne intelligence qui a plus d'une fois fait défaut*». Proprio questo ci si aspettava dall'«*intervention de l'épiscopat autour de la papauté, dans le Concile comme hors du Concile*»³²: i vescovi erano chiamati a svolgere un'imprescindibile opera di mediazione tra il vertice ecclesiale e la società, spiegando a tutti i fedeli le definizioni dottrinali dei pontefici e dissipando, se necessario, le apprensioni provocate da fraintendimenti o deformazioni, come avevano fatto i vescovi francesi nel 1865 per mostrare che la *Quanta cura* e il *Sillabo* non portavano «*atteinte à l'indépendance du pouvoir civil ou aux principes sainement entendus que la Révolution de 1789 a introduits à la base de nos constitutions modernes*»³³.

Al tempo stesso, i vescovi avrebbero fatto valere, nei dibattiti e nella stesura dei decreti conciliari, l'esperienza e le necessità che ciascuno portava dal proprio paese di provenienza, e se si fosse chiesto loro quale fosse «*le premier besoin de leur Église, et sur quel appui humain ils [pouvaient]*

²⁸ Cfr. *ivi*, 153-154, 203-204, 208-211.

²⁹ Cfr. *Le Concile*, in «Le Correspondant» 80 (1869) 5-46. L'articolo, firmato a titolo collettivo, fu redatto da Albert de Broglie, in collaborazione con Augustin Cochin, Alfred de Falloux e il vescovo Dupanloup; cfr. J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, 101-102.

³⁰ *Le Concile*, 11.

³¹ *Ivi*, 26.

³² *Ivi*, 26-27.

³³ *Ivi*, 29 (corsivo mio).

se fonder pour l'obtenir», i redattori del «Correspondant» erano certi che la risposta sarebbe stata la stessa: «tous, la main sur la conscience, [...] devront déclarer que le règne du privilège a péri pour l'Église, et que le droit commun est la seule défense qu'elle puisse désormais invoquer»³⁴. Ciò valeva non solo per le lontane terre di missione, ma anche per la cristianissima Europa e per la Francia stessa, dove era ormai impensabile rinunciare alle libertà garantite dalla legge in cambio di privilegi che lasciavano la Chiesa alla mercé del potere. Così, ribaltando le accuse degli intransigenti, i redattori del «Correspondant» affermavano con orgoglio che, «contraints ou volontaires, il n'y a plus que des catholiques libéraux en France, car on est libéral, qu'on le veuille ou non, quand on se sert des libertés qu'on a, pour acquérir celles qu'on n'a pas, et qu'on n'a plus que la liberté pour seule arme et pour seul but»³⁵. Insomma, pur senza esaltarlo come un modello di perfezione, il «régime de liberté» costituiva «la loi providentielle [des] temps»: i padri conciliari lo sapevano e ne avrebbero tenuto conto³⁶.

Un concilio contro-rivoluzionario

Nonostante l'ottimismo di facciata, i redattori del «Correspondant» erano in realtà inquieti e sapevano che il rischio di una presa di posizione anti-moderna da parte del concilio era più consistente di quanto non lasciassero intendere. Del resto, negli ultimi mesi del 1869 le loro idee furono fatte segno di attacchi sempre più violenti da parte dei critici intransigenti, i quali insistevano soprattutto su un punto: l'intima solidarietà tra le posizioni cattolico-liberali e i principî di quella Rivoluzione anti-cristiana e secolarizzatrice di cui l'Ottantanove costituiva l'emblema. Se nella sua istruzione Plantier evocava vagamente «le souffle de 89», Veuillot fu più esplicito e, nel commentare l'articolo del «Correspondant», accusò la rivista di fare «*de la politique de 89*», cioè una politica il cui

caractère invariable, sinon toujours avoué [...] [était] d'abandonner tous les principes; de sacrifier la vérité à l'erreur, jusqu'à déclarer que l'erreur est la vérité; de combattre plus ou moins la Révolution dans l'ordre matériel, et de lui tout livrer, de la seconder même dans l'ordre des doctrines³⁷.

Nella visione del giornalista intransigente, le aspirazioni dei cattolici liberali rispetto al concilio non potevano essere più fuorviate e fuorvianti,

³⁴ *Ivi*, 32.

³⁵ *Ivi*, 40 (corsivo mio).

³⁶ *Ivi*, 40-41, 43.

³⁷ «L'Univers» 31 ottobre 1869, poi in Louis VEUILLOT, *Rome pendant le Concile*, Paris, V. Palmé, 1872, I, CIV (corsivo mio).

giacché essi si aspettavano, anzi, quasi pretendevano, che l'assise ecumenica condividesse, almeno a livello pratico, quella scissione tra politica e teologia che essa era invece chiamata a ricomporre definitivamente. Per Veuillot, infatti, si poteva cogliere la portata provvidenziale del futuro concilio solo alla luce del «siècle de destructions» che l'aveva preceduto, giacché era stata proprio la Rivoluzione francese ad aver reso necessario, dopo trecento anni, il ricorso allo strumento conciliare per chiudere la 'falla' politico-dottrinale che aveva aperto. Veuillot lo aveva scritto fin dal primo annuncio ufficiale, nel giugno 1867: «Il serait téméraire et presque insensé de prétendre que la Révolution va finir; mais le jour où le Concile sera indiqué, on pourra dire que la contre-révolution commence»³⁸; ed egli lo ribadì a concilio avviato, in una corrispondenza scritta da Roma alla fine del gennaio 1870:

Depuis un siècle, tout l'effort de la liberté a été dirigé contre l'Église. On se dispute sur ce que l'on appelle les principes de 89, et personne ne les entend, car chacun a les siens. [...] Mais il y a un principe de 89 où toute la Révolution est contenue: c'est la sécularisation de la société; en d'autres termes, la rupture de la société avec l'Église catholique, avec Jésus-Christ lui-même, enfin avec tout culte et toute idée de Dieu. [...].

Il fallait cette rage, ce progrès, ce triomphe universel de la Révolution pour que le Concile fût possible, pour que le but providentiellement assigné au Concile fût révélé et fût atteint³⁹.

La lettura intransigente del concilio come culmine e chiusura della stagione rivoluzionaria, e come momento di rottura definitiva con la modernità post-rivoluzionaria trovò un'ampia esposizione anche in un opuscolo uscito nel novembre 1869 con il titolo: *Les principes de 89 et le Concile*⁴⁰, di cui era autore l'abbé Eugène Grandclaude, dottore in teologia e diritto canonico. L'opera si divideva di fatto in due parti. La prima (capp. I-IX) costituiva un'analisi della *Déclaration* del 1789, che Grandclaude, in accordo con l'interpretazione intransigente, individuava come l'esposizione più veridica e completa dei principî del 1789⁴¹; in realtà, egli non svolgeva un esame puntuale degli articoli della *Déclaration*, ma si limitava a

³⁸ «L'Univers» 28 giugno 1867, poi *ivi*, I, xviii.

³⁹ «L'Univers» 2 febbraio 1870, poi *ivi*, I, 161, 163 (corsivo mio).

⁴⁰ I primi otto capitoli dell'opuscolo erano già stati pubblicati sull'«Univers» con il titolo: *La Déclaration de 1789 et le Concile* (cfr. «L'Univers» 3, 10, 31 marzo, 29 aprile, 6, 24 maggio, 5, 20 e 21 giugno 1869).

⁴¹ Cfr. Eugène GRANDCLAUDE, *Les principes de 89 et le Concile*, Paris, P. Lethiel-leux, 1870 (ma 1869), III-IV. Sulla questione cfr. in generale Luca SANDONI, *Addomesticare la Rivoluzione. I principî del 1789 nella cultura cattolica francese del Secondo Impero (1851-1870)*, Pisa, Edizione della Scuola Normale, 2019.

studiarne i «principes fondamentaux», ricavati secondo un procedimento sillogistico: l'art. 1, sancendo la libertà e l'uguaglianza native dell'uomo, conteneva «une sorte de vérité primordiale, [...] une prémisses universelle, à laquelle se rapportent plus ou moins logiquement et directement tous les autres articles», in particolar modo quelli sulla libertà civile, sulla libertà politica e l'origine della sovranità, e sulla libertà religiosa e di pensiero⁴²; a Grandclaude bastava quindi provare la falsità di quell'unico principio generatore per confutare agevolmente tutti gli altri. Per il resto, i suoi argomenti non risultavano particolarmente originali ed egli non faceva che ribadire gli assunti dottrinali (negazione della libertà morale e del diritto di manifestare credenze erranee, origine divina della sovranità, obbligo individuale e collettivo di rendere a Dio il vero culto...) che i polemisti intransigenti mettevano sempre avanti quando si trattava di confutare l'ortodossia delle libertà politiche e civili introdotte dalla Rivoluzione francese. Nella seconda parte (capp. X-XIII), Grandclaude provava che le competenze della Chiesa e del concilio riguardavano non solo le dottrine rivelate, ma anche quelle morali, politiche e filosofiche, e che la loro giurisdizione si esercitava pertanto sia sulla società religiosa, cioè sui fedeli in quanto tali, sia sulla società civile, cioè sui fedeli in quanto cittadini. Al termine della sua disamina, Grandclaude perveniva così alla stessa conclusione di Veuillot: il concilio voluto da Pio IX, il papa del *Sillabo*, aveva la missione provvidenziale di estirpare il «vaste système d'erreurs» che «ne tend[ait] à rien moins qu'à exclure Dieu lui-même du gouvernement du monde», sistema di cui i principî del 1789 costituivano il fondamento ideologico⁴³.

Le idee sostenute da Veuillot e Grandclaude ebbero grande circolazione tra il 1869 e il 1870 e si ritrovano, variamente declinate, in molti articoli e opuscoli, come in quello del cattolico legittimista Victor Le Bas de Girangy de Claye, *La liberté, les principes de 89 et l'infailibilité du pape*, uscito nella prima metà del 1870, in cui si sosteneva che il concilio, riaffermando la sovranità di Cristo sul mondo attraverso la proclamazione dell'infallibilità papale, avrebbe abbattuto la sovranità popolare e l'ateismo della legge, cioè i due frutti avvelenati dell'Ottantanove⁴⁴. Pur con qualche eccezione⁴⁵, questa linea si andò affermando come la posizione uf-

⁴² Cfr. *ivi*, 13-14.

⁴³ *Ivi*, 139-140.

⁴⁴ Cfr. Victor Le Bas de Girangy de CLAYE, *La liberté, les principes de 89 et l'infailibilité du pape*, Paris, Poussielgue, 1870, in part. 19, 40-41.

⁴⁵ La più vistosa fu quella dell'arcivescovo di Westminster, Henry Edward Manning: in una lettera pastorale dell'autunno 1869 in cui spiegava la necessità di definire dogmaticamente l'infallibilità pontificia, il prelato si diceva convinto che i cosiddetti principî del 1789, «even if they bear the marks of a period of excitement rather than

ficiale degli infallibilisti intransigenti. Nei loro discorsi, infatti, l'insistenza sulla natura rivoluzionaria della modernità con cui alcuni pretendevano di conciliare la Chiesa non serviva solo a squalificare le posizioni cattolico-liberali, mostrando l'invincibile contraddizione su cui esse si fondavano, ma rivestiva anche un preciso valore strategico in vista dei dibattiti conciliari: nel timore che i vescovi potessero effettivamente farsi condizionare, nel trattare certi problemi politici, da preoccupazioni pratiche o da scrupoli di prudenza⁴⁶, tale insistenza permetteva di massimizzare la posta in gioco, mostrando che l'unica linea ortodossa (e quindi praticabile dal concilio) era quella intransigente, poiché nessun patteggiamento era possibile, né in teoria né in pratica, tra la verità immutabile della Chiesa e i valori scaturiti da una Rivoluzione satanica. In quest'ottica, i padri conciliari dovevano scegliere: o condannare senza infingimenti o avallare, anche solo indirettamente, l'equivoco esiziale che ancora impediva la restaurazione di una società integralmente cristiana. *Tertium non daturur.*

L'ombra dell'Ottantanove: «les États généraux de l'Église»

Per quanto gli intransigenti cercassero di esorcizzarla in ogni modo, l'ingombrante eredità della Rivoluzione francese interferiva con la preparazione dell'assise conciliare non solo a livello di principî, ma anche, più in generale, di immaginario. Il Concilio Vaticano, infatti, convocato da Pio IX dopo trecento anni di desuetudine e in un delicato momento di transizione per la Chiesa, fu paragonato da molti – soprattutto da quanti speravano che esso avrebbe potuto riformare gli equilibri intra-ecclesiali – agli Stati generali che Luigi XVI fece riunire a Versailles nel maggio 1789, più di centocinquanta anni dopo la loro ultima convocazione e in un periodo di grave crisi della monarchia francese.

Il parallelismo conobbe una certa diffusione nella pubblicistica cattolica pre-conciliare, prestandosi a diverse utilizzazioni. Da un lato, l'immagine dei concili come «États généraux ecclésiastiques» poteva assumere un significato semplicemente descrittivo, esprimendo le analogie che alcuni intravedevano tra le antiche assemblee cetuali francesi e le grandi riunioni ecumeniche della cristianità. In quest'accezione, il paragone aveva il suo padre

of calm and measured thought, are nevertheless in some way reconcilable with the great laws of political morality which lie at the foundations of human society, and are consecrated by the sanction of the Christian world»; Henry Edward MANNING, *The Œcumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff. A Pastoral Letter to the Clergy*, London, Longmans, Green and Co., 1869, 17.

⁴⁶ Qualche preoccupazione in questo senso traspariva ad esempio da «La Civiltà Cattolica» s. VII 8 (1869) 287-288.

nobile in Maistre, il quale vi aveva molto insistito nel *Du pape*, utilizzandolo come argomento per dimostrare che l'autorità dei concili era necessariamente inferiore e subordinata a quella dei pontefici, come gli Stati generali francesi erano subordinati al monarca⁴⁷. Con questa curvatura ultramontana, il paragone trovò favore anche tra gli infallibilisti⁴⁸. Dall'altro lato, l'immagine di assemblea pseudo-parlamentare che questa analogia associava al concilio si prestava ad essere sfruttata in maniera diametralmente opposta, cioè per limitare le prerogative assolutistiche della monarchia papale e auspicare, in chiave conciliarista e anti-infallibilista, che il futuro concilio aprisse una stagione di rinnovata collegialità ecclesiale.

Questa linea fu difesa in particolare da Maret, nel suo importante lavoro *Du Concile général et de la paix religieuse*, che tante reazioni suscitò in Francia e a Roma nell'autunno-inverno del 1869⁴⁹. Egli condivideva il parallelismo proposto dal pensatore savoiaro («ces comparaisons ont leur incontestable vérité»), ma rilevava la sua incoerenza nel pretendere di paragonare i concili agli Stati generali e al contempo di difendere il carattere assoluto della monarchia papale: «Qui pourra trouver, en effet, la monarchie pure et absolue dans la constitution [...] de l'ancienne France, si on attribue aux États généraux, comme le veut Joseph de Maistre, un vrai pouvoir législatif?»⁵⁰. Al contrario, il parallelismo profano con gli Stati generali aveva valore, per Maret, nella misura in cui traduceva la sua concezione del Concilio come organo rappresentativo della Chiesa, che doveva aprirsi ai bisogni e agli orientamenti espressi dall'opinione pubblica cattolica e accogliere i *cahiers de doléances* che il popolo dei fedeli gli faceva pervenire⁵¹. Anche i redattori del «Correspondant», nel già citato articolo dell'ottobre 1869, ricorrevano a quell'analogia con intenti simili a quelli di Maret: per delegittimare i piani degli infallibilisti, rilevavano che la natura stessa del Concilio, «qu'on pourrait appeler, par une expression profane, la convocation des

⁴⁷ Cfr. J. DE MAISTRE, *Du pape*, I, 20 («Les Conciles œcuméniques ne sont et ne peuvent être que le parlement ou les États généraux du christianisme rassemblés par l'autorité et sous la présidence du souverain») e 31-33. Sull'anti-conciliarismo di Maistre, non impeccabile dal punto di vista storico-teologico, cfr. Camille LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté*, Paris, Hachette, 1906, 169-184.

⁴⁸ Grandclaude parlava ad esempio di «États généraux de la chrétienté»; E. GRANDCLAUDE, *Les principes de 89*, 1.

⁴⁹ Sull'opera, uscita nel settembre 1869, e la sua controversa ricezione cfr. G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, III, capp. I-V, J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, 83-92, e A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, 179-213.

⁵⁰ Henri MARET, *Du Concile général et de la paix religieuse*, Paris, H. Plon, 1869, II, 316.

⁵¹ Su queste idee di Maret cfr. A. RICCARDI, *Neo-gallicanesimo*, 182-186.

États généraux de l'Église», escludeva che esso potesse prestarsi a istituire nella Chiesa «une monarchie despotique qui n'y [avait] jamais existé»; e concludevano: «Ce n'est ni l'usage ni le penchant naturel des grandes assemblées de consommer elles-mêmes leur propre abdication»⁵². Questa lettura, se affondava le sue radici nelle tradizionali rivendicazioni del conciliarismo, si sostanzialmente anche di più recenti modelli politici, e finiva per rivendicare al concilio un'autonomia decisionale e una libertà di discussione analoghe a quelle dei moderni parlamenti costituzionali⁵³.

Delle potenzialità 'eversive' insite nel parallelismo tra concilio e Stati generali del 1789 non tardarono ad accorgersi i fautori dell'infallibilità pontificia. Fu in particolare il benedettino Prosper Guéranger, nel gennaio 1870, in una brochure destinata a controbattere le dottrine di Maret, del «Correspondant» e degli anti-infallibilisti, a scagliarsi contro la pretesa di comparare le istituzioni ecclesiastiche a quelle temporali (le une divine e quindi immutabili, le altre umane e cangianti) e di aggiornarle alla luce delle forme di governo costituzionali: «Leur esprit est tellement frappé de l'idée des États généraux, des assemblées délibérantes, qu'ils n'arrivent pas à comprendre que les conciles n'ont jamais été que des faits et non l'expression d'un droit»⁵⁴. A Guéranger fece eco Veillot nel febbraio 1870. In una delle sue corrispondenze romane, egli negò recisamente che il concilio fosse «une assemblée pleinement souveraine», dotata del «droit de préparer les travaux, de faire son règlement, de choisir les matières sur lesquelles il lui plairait de délibérer, d'organiser et de conduire ses délibérations»: «L'erreur est capitale. *Les conciles ne sont pas des États généraux de l'Église, investis du pouvoir constituant*». Dietro quell'errore si celava, per Veillot, il progetto della minoranza anti-infallibilista, e degli ambienti teologici che la sostenevano, di sfruttare l'assise conciliare per deformare la costituzione interna della Chiesa, progetto che il giornalista ultramontano stigmatizzava nella maniera più perentoria: «il semble que le Concile pourrait faire un 89. *Il n'y a pas de 89 à faire!* Quoi que l'on en puisse penser en Sorbonne et dans quelques autres recoins, *le moment d'un 89 pour l'Église n'est pas venu et ne viendra jamais*»⁵⁵.

⁵² *Le Concile*, 12.

⁵³ La questione emerse soprattutto nei dibattiti sul regolamento conciliare; cfr. a riguardo Fernand MOURRET, *Le Concile du Vatican, d'après des documents inédits*, Paris, Bloud et Gay, 1919, 135-137.

⁵⁴ Prosper GUÉRANGER, *De la monarchie pontificale*, Paris, V. Palmé, 1870, 283; cfr. anche *ivi*, 61-62.

⁵⁵ «L'Univers» 26 febbraio 1870, poi in L. VEILLOT, *Rome pendant le Concile*, I, 273-274 (corsivi miei).

L'accento di Veuillot all'Ottantanove non era casuale e risentiva di una rumorosa polemica, scoppiata a Roma una decina di giorni prima, la quale coinvolse due nomi illustri del fronte cattolico-liberale e anti-infallibilista, l'oratoriano Alphonse Gratry e Alfred de Falloux. All'inizio del 1870 il religioso era intervenuto nel dibattito sull'infallibilità papale con una lettera pubblica all'arcivescovo di Malines, in cui difendeva la linea inopportunistica appoggiandosi su alcuni elementi storici, in particolare la condanna per eresia comminata a papa Onorio I dal Terzo Concilio di Costantinopoli, nel VII secolo⁵⁶. Ora, il 30 gennaio l'«Allgemeine Zeitung» di Augusta, importante organo liberale tedesco, pubblicò uno stralcio di una presunta lettera che Falloux avrebbe spedito a Gratry per congratularsi, nella quale si affermava che «la Chiesa non aveva ancora fatto la sua Rivoluzione del 1789 e ne aveva bisogno»⁵⁷. Subito rilanciata da vari giornali intransigenti italiani, la frase giunse a conoscenza di Pio IX, il quale parve alludere polemicamente proprio ad essa nel discorso che tenne il 17 febbraio all'inaugurazione dell'Esposizione romana d'arte cristiana, quando affermò, stando al resoconto di Veuillot: «Selon quelques-uns, la religion doit changer avec le temps, et elle aussi a besoin de son 89. Moi, je dis que c'est un blasphème»⁵⁸. L'episodio, strumentalizzato dalla stampa intransigente, suscitò una vivace polemica giornalistica e provocò la smentita di Falloux, il quale affermò di non aver mai «pensé, dit, ni écrit» quelle parole⁵⁹. Per gli intransigenti, però, l'autenticità o meno della frase incriminata era del tutto accessoria:

Si M. de Falloux n'a pas écrit cette phrase – metteva in chiaro Veuillot – il lui sera facile de se justifier, et la censure de Pie IX ne tombera point sur son nom. Elle n'en sera pas moins attachée à *l'école dont cette phrase résume trop fidèlement la doctrine*. Combien n'avons-nous pas lu d'articles, de manifestes et de petits et gros livres qui aboutissent à démontrer *la nécessité d'une réforme, d'un 89 pour la constitution de l'Église; n'est-ce pas tout le plan de Mgr Maret?*⁶⁰

⁵⁶ Sulla lettera di Gratry e la polemica che ne seguì cfr. Guillaume CUCHET, *L'affaire Gratry et la «question d'Honorius» (1870)*, in «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires» 11 (2010) 123-144.

⁵⁷ «Allgemeine Zeitung» 30 gennaio 1870, 450: «Die Kirche – sagt Falloux in seinem Brief – habe ihre Revolution von 1789 noch nicht gemacht, und sie bedürfte derselben» (trad. mia).

⁵⁸ «L'Univers» 19 febbraio 1870, poi in L. VEUILLOT, *Rome pendant le Concile*, I, 238.

⁵⁹ Cfr. «L'Univers» 24 febbraio 1870. Sulla polemica cfr. J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans*, 135-136, e Giovanni Giuseppe FRANCO, *Appunti sopra il Concilio Vaticano*, Giacomo MARTINA (ed.), Roma, EPUG, 1972, 220-221.

⁶⁰ «L'Univers» 2 marzo 1870, poi in L. VEUILLOT, *Rome pendant le Concile*, I, 306 (corsivi miei). Dello stesso parere anche Chantrel: «On ne sait que trop que l'école

Per gli intransigenti, i cattolici liberali, non paghi di aver accolto a livello socio-politico quel principio di secolarizzazione che costituiva – come ripeteva Veuillot – l'essenza dei «principes de 1789», cercavano ora di stravolgere la costituzione della Chiesa, limitando arbitrariamente l'autorità del potere pontificio con la stessa cecità con cui l'Assemblea costituente aveva minato le prerogative della monarchia francese. Questo parallelismo ne implicava un altro, più personale e non meno spregiativo: Maret, Falloux, Gratry, Dupanloup non erano in fondo diversi dagli uomini del 1789 (di cui mostravano del resto di condividere molte idee) e, come quelli, parevano disposti a precipitare la Chiesa nel baratro di una rivoluzione pur di dare seguito ai loro distorti ideali di riforma. Da allora l'accusa di voler «faire un 89 dans l'Église»⁶¹, per adeguarla ai bisogni della società moderna, entrò stabilmente nell'armamentario polemico dei cattolici intransigenti, poi tradizionalisti, e sarebbe riemersa, a distanza di un secolo, in occasione del Concilio Vaticano II e delle sue interpretazioni⁶².

Ma la frase attribuita a Falloux fino a che punto rispecchiava le idee del gruppo cattolico-liberale? Se il marchese Castellane rimaneva sul piano delle congetture quando scriveva, vent'anni dopo, che quella frase «si [Falloux] ne l'[avait] pas dite, l'on [pouvait] affirmer qu'il l'[avait] pensée»⁶³, nondimeno si può credere che l'immagine del concilio quale necessario Ottantanove ecclesiale (già adombrata dal parallelismo con gli Stati generali) avesse una certa circolazione negli ambienti della minoranza anti-infallibilista. Del resto, l'idea sostanzialmente positiva che i cattolici liberali e neo-gallicani avevano delle libertà del 1789 permetteva loro di assumere quella data come emblema di una riforma costruttiva e moderata, che non disdegnavano di veder applicata, *mutatis mutandis*, al funzionamento interno della Chiesa (al «côté humain de l'Église», come lo definiva uno degli amici di Maret, il vescovo di Costantina Félix de Las Cases)⁶⁴, convinti che una prassi di governo veramente collegiale, fondata sul coinvolgimento periodico e regolare dei vescovi e sul depotenziamento

catholico-libérale n'est pas éloignée de demander pour l'Église un 89; au fond, ses doctrines sont là»; «Revue du monde catholique» 28 (1870) 772.

⁶¹ «Revue du monde catholique» 28 (1870) 904.

⁶² Cfr. ad es. Klaus SCHATZ, *Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum*, in «Theologie und Philosophie» 88 (2013) 47-71.

⁶³ Antoine DE CASTELLANE, *Essais de psychologie politique. Le comte de Falloux*, in «La Nouvelle revue» 52 (1888) 74.

⁶⁴ L'espressione, tratta dal diario inedito di Las Cases, è citata da F. MOURRET, *Le Concile du Vatican*, 138, nota 1.

delle congregazioni romane⁶⁵, avrebbe sicuramente migliorato le difficili relazioni del cattolicesimo con la società e le istituzioni moderne. Di ciò si mostrava sicuro Montalembert, il quale, commentando la vicenda, rampognava l'amico Falloux di non aver rivendicato il senso profondo e l'opportunità della frase che gli veniva, a torto o a ragione, attribuita:

*Et ce langage, pourquoi ne l'auriez-vous pas tenu? S'il est impossible de songer à un 89 dans les dogmes et dans la morale de l'Église, n'est-il pas absolument nécessaire qu'il y en ait un, et au plus tôt, dans son gouvernement?*⁶⁶

⁶⁵ Era questo l'auspicio espresso dalla redazione del «Correspondant» in *Le Concile*, 24-25.

⁶⁶ Montalembert a Falloux, 11 marzo 1870, in Charles DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, 430 (corsivo mio).