

Anno LIII - 2017 - n. 1

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa



diretta da
G. Dagron†, C. Ossola
F. A. Pennacchietti, M. Rosa, B. Stock



Leo S. Olschki Editore
Firenze

COMITATO DEI REFERENTI

Gérard Ferreyrolles (Université Paris-Sorbonne) – Giuseppe Ghiberti (Professore Emerito della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale) – Paolo Grossi (Professore Emerito dell'Università di Firenze) – Moshe Idel (Hebrew University, Jerusalem)
Francesco Margiotta Broglio (Professore Emerito dell'Università di Firenze)
Corrado Martone (Università di Torino) – Agostino Paravicini Bagliani (Professeur Honoraire de l'Université de Lausanne) – Marco Pellegrini (Università di Bergamo) – Michel Yves Perrin (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Maria Cristina Pitassi (Université de Genève) – Victor Stoichita (Università di Friburgo)
Roberto Tottoli (Università degli Studi di Napoli L'Orientale)
Stefano Villani (University of Maryland) – Francesco Zambon (Università di Trento)

Gli articoli presi in considerazione per la pubblicazione saranno valutati in 'doppio cieco'. Sulla base delle indicazioni dei *referees*, l'autore può essere invitato a rivedere il proprio testo. La decisione finale in merito alla pubblicazione spetta alla Direzione.

NOTE E TESTI

DALL'ULTRAMONTANISMO ALLA ROMANITÀ. IL PERCORSO ROMANO DI LÉON DEHON TRA PIO IX E LEONE XIII*

Il sacerdote francese Léon Dehon (1843-1925), fondatore della congregazione dei Sacerdoti del S. Cuore di Gesù, esponente di spicco della “seconda” democrazia cristiana, nonché autorevole interprete della dottrina sociale leonina,¹ costituisce una figura a suo modo esemplare di quella generazione di ecclesiastici formati intorno alla metà del XIX secolo nel segno di un’incondizionata fedeltà al magistero papale e di una forte identità romana. A Roma, Dehon trascorse larga parte della sua esistenza e visse i momenti più salienti del suo sacerdozio; egli istituì con l’Urbe un rapporto particolarmente intimo, spirituale e concreto allo stesso tempo, costruendo il suo modo di essere e sentirsi cattolico su un profondo senso di adesione alla romanità, nelle sue molteplici accezioni (Roma come cattedra di Pietro, Roma come cuore mistico della Chiesa, Roma come madre della civiltà...). Interrogando la documentazione pubblica e privata prodotta da Dehon nella seconda metà dell’Ottocento, il presente studio si propone di ricostruire le tappe e le articolazioni interne del suo percorso romano e di apprezzarne lo sviluppo complessivo, cercando di individuare i fili che unirono quest’esperienza all’elaborazione dehoniana di una progettualità socio-politica (il regno sociale di Cristo) armonica e coerente con le caute aperture di Leone XIII. L’analisi del percorso tardo-ottocentesco di Dehon, pur nella sua individualità, permette così di definire e problematizzare meglio, apprezzandola in un caso specifico, l’evoluzione di un concetto, quello di romanità, che costituì l’orizzonte culturale, spirituale ed ecclesiologico pre-

* Abbreviazioni: AD = Archivi dehoniani, Roma; CHR = *Chroniques*, «Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés»; *Correspondance* = L. DEHON, *Correspondance, 1864-71*, introduction et notes d’A. Bourgeois, Roma, Edizioni dehoniane, 1992; NHV = L. DEHON, *Notes sur l’histoire de ma vie*; NQT = L. DEHON, *Notes quotidiennes*. I documenti verranno citati con le sigle e le numerazioni fornite dal sito <http://www.dehondocs.it/>, su cui è in corso la digitalizzazione dell’intero corpus degli scritti dehoniani; rimando ad esso per ulteriori precisazioni. Ringrazio Daniele Menozzi, Francesco Dei, Stefan Tertünte e David Neuhold per aver letto e discusso con me queste pagine.

¹ Per un inquadramento generale sulla figura di Dehon, cfr. Y. LEDURE, *Le père Léon Dehon, 1843-1925. Entre mystique et catholicisme social*, Paris, Cerf, 2005.

dominante del cattolicesimo nel periodo compreso tra i due Concili vaticani, oltrech  la cifra qualificante di un clero sempre pi  identitariamente legato al vertice romano.

1. Roma, luogo della decisione vocazionale

Mardi matin, j'entrais ici tremblant d'une émotion involontaire entre ces collines qui réunirent les accroissements successifs de la ville. Ces cirques où des millions de martyrs furent la proie de bêtes fauves, ces basiliques qu'élevèrent les empereurs convertis, ce forum où parla Cicéron et où se discutaient les affaires du monde, tout cela ne se trouve qu'à Rome: chaque pas évoque un souvenir et tout le sol est vénérable. On veut lui donner des manufactures et un roi et la Rome noble et sainte deviendrait une ville roturière comme Birmingham ou Liverpool. Il suffit de voir Rome pour déclarer cela impossible.²

Con queste parole Léon Dehon descriveva ai genitori l'emozione provata nel mettere piede per la prima volta a Roma, il 20 giugno 1865. Ai suoi occhi le vestigia grandiose della Roma imperiale e pagana concorrevano con le innumerevoli testimonianze cristiane a restituire l'immagine di una citt  immersa nella storia, dove tutto era «souvenir» di qualcosa, ma al contempo immune alle logiche del tempo, irriducibile alle esigenze di una modernit  che pareva non toccarla. Assediata dalle ambizioni italiane e dalle richieste di riforme, la Roma di Pio IX appariva al giovane Dehon come una citt  unica e irripetibile, che poteva rimanere se stessa solo a patto di non cambiare mai, rivendicando cos  la sua essenziale alterit  rispetto al mondo che la circondava.

Se il suo primo soggiorno in citt , durato appena una decina di giorni, gli permise di cogliere solo alcune impressioni della complessa realt  romana, esso svolse nondimeno un ruolo determinante nella vita e nella vocazione di Dehon. Nel giugno 1865 egli giungeva a Roma, infatti, in una triplice veste: come viaggiatore, come pellegrino e come aspirante seminarista.

L'arrivo nella capitale pontificia costituiva innanzitutto il termine e il culmine di un lungo viaggio in Oriente intrapreso da Dehon, alla fine dell'agosto 1864, insieme all'amico Léon Palustre: dall'Italia padana i due erano passati in Grecia e nelle isole dell'Egeo, poi in Egitto e infine in Palestina, dove avevano visitato i Luoghi santi e trascorso la Pasqua del 1865 a Gerusalemme; nel ritorno, via Istanbul, il bacino danubiano e Vienna, i due compagni si erano separati a Salisburgo e Dehon aveva deciso di scendere da solo fino a Roma, una tappa non prevista inizialmente.³ Per un rampollo della medio-alta borghesia francese di provincia qual era Dehon, il viaggio in Oriente rientrava certo nei cano-

² Dehon ai genitori, 25 giugno 1865, in *Correspondance*, pp. 52-53.

³ Sul viaggio cfr. in breve LEDURE, *Le père Léon Dehon*, cit., pp. 33-36.

ni del *Grand Tour* di formazione, in cui il desiderio di ottenere un'appropriata comprensione storico-artistica dei luoghi e dei monumenti visitati non era disgiunto dal gusto romantico per l'esplorazione di paesi esotici e affascinanti, ma costituiva in questo caso anche una sorta di pellegrinaggio: la permanenza in Palestina e la visita ai Luoghi santi assunsero per Dehon un significato religioso e devozionale prima che turistico e intellettuale, e le profonde emozioni provate nel celebrare i riti della settimana santa a Gerusalemme non fecero che alimentare il desiderio di concludere il suo viaggio a Roma, la «Jérusalem nouvelle toute vivante et resplendissante».⁴

Un altro motivo, però, spingeva potentemente Dehon *ad limina Apostolorum* nell'estate del 1865: la volontà di prendere finalmente una decisione definitiva circa la sua vocazione. Egli aveva sentito precocemente la chiamata al sacerdozio, fin dagli anni di studio in collegio; dopo aver conseguito il baccalaureato, nel 1859, ne aveva informato i genitori, ma il padre si era mostrato del tutto ostile all'idea e aveva cercato in tutti i modi di rimandare la decisione, nella speranza che il tempo facesse dissipare una vocazione ancora incerta. Quando però Dehon, nell'aprile 1864, ottenne il dottorato in diritto, ottemperando alla volontà paterna, il problema si ripropose con rinnovata urgenza, per cui il padre appoggiò di buon grado il progetto di un lungo periplo attraverso il Mediterraneo, augurandosi che quest'ennesimo diversivo inducesse il figlio a mutar propositi.⁵ Il viaggio acquisiva così per Dehon anche il valore di una prova, per dimostrare a se stesso e alla famiglia la saldezza della sua aspirazione al sacerdozio.

Se la visita dei Luoghi santi le donò nuova linfa spirituale,⁶ la questione rimase in sospeso fino all'arrivo nella Città santa. Al di là dell'opposizione paterna, infatti, il problema vocazionale si presentava a Dehon sotto due aspetti strettamente dipendenti ma non sovrapponibili: da una parte e in primo luogo, capire se quella del sacerdozio fosse davvero la strada che voleva intraprendere; dall'altra scegliere in quale seminario e secondo quale spirito e metodo educativo prepararsi agli ordini sacri. Quest'ultimo aspetto rivestiva più importanza di quanto potrebbe sembrare, e si ha quasi l'impressione che l'incapacità di Dehon di fare una scelta definitiva e affrontare efficacemente le resistenze famigliari dipendesse, almeno in parte, dalla sua difficoltà a trovare un progetto formativo che lo convincesse fino in fondo e sul quale investire tutte le sue energie.⁷

Due soluzioni, a questo proposito, gli si prospettavano da tempo. Da una parte il seminario parigino di Saint-Sulpice, prestigioso centro di formazione

⁴ NHV 4/109.

⁵ Sulla vocazione di Dehon e l'ostilità del padre cfr. NHV 1/57-8, 1/63, 2/128, 2/138.

⁶ «La Providence divine se servit de ces dispositions de mon père pour me conduire aux saints Lieux, où ma foi et ma vocation devaient trouver tant de force»; NHV 2/138.

⁷ Una prova di ciò si può forse trovare nell'inusuale energia con cui Dehon, dopo aver deciso di compiere la sua formazione sacerdotale a Roma, seppe superare l'opposizione del padre e quella, tardiva e inaspettata, della madre; cfr. NHV 4/115.

dell'élite ecclesiastica francese, con il suo gallicanesimo moderato e la sua ricca tradizione spirituale; dall'altra il Seminario francese di Roma, istituito nel 1853 con il supporto dei principali vescovi ultramontani di Francia e retto dalla Congregazione dello Spirito Santo, che si proponeva di formare i nuovi seminaristi nel centro stesso dell'ortodossia cattolica e di "romanizzare" un clero nazionale ritenuto troppo incline alle dottrine gallicane insegnate dai sulpiziani a Parigi e in molte diocesi francesi.⁸ Sebbene entrambi i seminari si ispirassero alla Scuola francese di spiritualità (quella di Bérulle, Vincenzo de' Paoli, Olier),⁹ l'alternativa non poteva essere più netta, soprattutto nelle posizioni ecclesiologicalhe: da un lato la rivendicazione, seppur cauta e variamente declinata, della specificità ecclesiastica francese, la difesa delle tradizioni liturgiche e disciplinari nazionali, dei diritti e delle prerogative episcopali; dall'altro la subordinazione totale al magistero romano e la vocazione a «comprendre et expliquer la saine doctrine hors de toute considération politique nationale, dans la perspective d'universalité propre au terme *catholicisme*».¹⁰

Saint-Sulpice o Roma, questa l'alternativa. Fin dagli anni del collegio a Hazebrouck (1855-59) e poi durante gli studi universitari a Parigi (1859-64), Dehon si era trovato esposto a influenze contrastanti. A Hazebrouck due ecclesiastici ebbero un ruolo determinante nella sua formazione e nell'assecondare i primi germogli della sua vocazione: Charles Boute, curato della sua parrocchia nonché professore di discipline classiche al collegio, e Pierre Dehaene, direttore del collegio. Entrambi erano fermi sostenitori delle cosiddette dottrine romane e incoraggiarono, in diversi momenti, le propensioni romane di Dehon,¹¹ mentre Dehaene, che aveva visitato Roma nel 1842,¹² magnificava ai suoi alunni la grandezza e la bellezza della città papale.

Nonostante questi stimoli, quando nel 1859 Dehon decise di affidare ai genitori la sua vocazione, chiese loro il permesso di entrare a Saint-Sulpice e non in un seminario romano, forse per non spaventarli con la prospettiva di un eccessivo allontanamento. A Parigi Dehon ci andò comunque, non per studiare

⁸ Sulla Compagnia di Saint-Sulpice cfr. PH. MOLAC, *Histoire d'un dynamisme apostolique. La Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice*, Paris, Cerf, 2008; di «semi-gallicanisme» parla R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle*, in *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 11-55: 14-17. Sul Seminario francese di Roma cfr. *150 ans au cœur de Rome. Le Séminaire français, 1853-2003*, sous la dir. de Ph. Levillain, Ph. Boutry et Y.-M. Fradet, Paris, Karthala, 2004, in part. sul periodo che qui ci interessa pp. 45-67 e 89-101.

⁹ Cfr. Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998.

¹⁰ PH. BOUTRY – PH. LEVILLAIN, *Introduction. Via Santa Chiara*, 42, in *150 ans au cœur de Rome*, cit., p. 13.

¹¹ Cfr. ad es. NHV 1/29 e 1/34; sul rapporto con questi maestri cfr. NHV 1/27-46.

¹² Cfr. J. LEMIRE, *L'abbé Dehaene et la Flandre*, Lille, Denan, 1891, pp. 151-152, 156-157 e 160-163; su Lemire, allievo di Dehaene e «abbé démocrate» al pari di Dehon, cfr. J.-M. MA-YEUR, *L'abbé Lemire, 1853-1928. Un prêtre démocrate*, Tournai, Casterman, 1968.

teologia ma per frequentare i corsi di diritto. L'impatto con la grande metropoli dovette essere forte: dopo aver passato l'infanzia e l'adolescenza in provincia, tra il paese natale di La Capelle e Hazebrouck, nell'estremo Nord-Est della Francia, si ritrovò tutt'a un tratto immerso nel fervore politico e culturale della capitale, esposto alle molteplici attrattive e seduzioni di una città moderna e cosmopolita, libero di assecondare e alimentare le proprie curiosità artistiche e intellettuali. Sfortunatamente conosciamo ben poco delle reazioni prodotte dalla vita e dai costumi parigini sulla maturazione umana e spirituale di Dehon: come ha rilevato Albert Bourgeois, nelle sue note autobiografiche egli si mostra «plus averti et intéressé au contexte social et historique de son action» che a «sa relation en ce qui concerne le monde même de sa formation et de son évolution»¹³ e non va oltre qualche laconico commento (come: «J'y [a Parigi] appris à connaître le monde sans m'y souiller»)¹⁴. Di certo, Dehon si immerse nella vitalità e nel dinamismo religiosi di Parigi, aderendo a molte delle iniziative culturali e sociali che animavano allora la città. Entrò così a far parte del celebre *Cercle catholique des étudiants* della rue Cassette, presso il quale si riunivano ecclesiastici, intellettuali e soprattutto studenti universitari per trascorrere il tempo libero, discutere, assistere a conferenze erudite, mantenendo «leurs principes religieux et les pratiques de la vie chrétienne»; riprese inoltre, nel ben più ampio e problematico contesto parigino, le attività della Società di S. Vincenzo de' Paoli, cui aveva aderito fin dai tempi del collegio.¹⁵ Fatto ancora più significativo, appena giunto nella capitale, Dehon cominciò a frequentare la parrocchia di Saint-Sulpice, alla quale rimase legato durante tutta la permanenza parigina. Se il «souffle sacerdotal et lévitique»¹⁶ che pareva spirare tra quelle mura rendeva desiderabile una formazione sulpiziana, stimoli in senso opposto gli venivano proprio dal vicario di Saint-Sulpice, l'abbé Prevel, che fu direttore spirituale di Dehon nei primi tre anni a Parigi e contribuì a tenere vivo il suo desiderio di studiare a Roma: «Il me parla beaucoup de Rome. Il en avait fait le voyage. Il était dans les plus saines doctrines théologiques et il contribuait beaucoup à incliner mon esprit vers les études de Rome et à me mettre en défiance contre le libéralisme».¹⁷

¹³ A. BOURGEOIS, *L'expérience spirituelle du Père Dehon. Les années de formations, 1843-71*, Roma, Centro generale di studi dehoniani, 1990, p. 41.

¹⁴ NHV 1/64.

¹⁵ Su queste attività cfr. NHV 1/72-4, 1/82-4, 1/123-4. Sul *Cercle catholique des étudiants* cfr. CH. DE COULONGE, *Eugène Beluze, sa vie et ses œuvres*, Paris, Poussielgue, 1893, pp. 6-8, 21-29, 35-42, 53-59 e 73-82 (Beluze fu uno dei padrini che accolsero Dehon nel *Cercle*; citazione a p. 21). Sull'attivismo sociale dei cattolici parigini in quel periodo cfr. J.-O. BOUDON, *Les catholiques sociaux parisiens au milieu du XIX^e siècle*, «Revue d'histoire de l'Église de France», LXXXV, 1999, pp. 55-73, mentre sulla Società di S. Vincenzo de' Paoli cfr. M. BREJON DE LAVARNÉE, *La société de Saint-Vincent-de-Paul au XIX^e siècle, 1833-1871. Un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008.

¹⁶ NHV 1/68.

¹⁷ NHV 1/70.

Le preoccupazioni di Prevel su questo punto non dovevano essere infondate: Parigi era allora la fucina di un cattolicesimo che cercava di frenare la diffusione delle dottrine intransigenti e ultramontane sostenute da Pio IX e da una parte dell'episcopato francese, patrocinando al contrario un'idea di Chiesa più sensibile al confronto con certi aspetti della modernità e più autonoma nelle sue articolazioni interne. Che fosse sui banchi dell'università, dove alcuni professori cattolici sviluppavano «la thèse du libéralisme et du gallicanisme»,¹⁸ o nelle conversazioni e conferenze del *Cercle catholique*, dove circolava allora una certa vena contestataria cattolico-liberale,¹⁹ Dehon non dovette essere del tutto immune a queste influenze. Non stupisce quindi che egli decidesse di «demander avis pour la direction de [s]es études» a due degli esponenti ecclesiastici più in vista del cattolicesimo liberale dell'epoca: il vescovo di Orléans Félix Dupanloup e il teologo oratoriano Alphonse Gratry, che si sarebbero distinti, all'epoca del Concilio Vaticano I, per le loro prese di posizione contro la definizione dell'infalibilità pontificia.²⁰ Com'era facile aspettarsi da simili interlocutori, essi gli scongiurarono vivamente di compiere gli studi a Roma e gli indicarono nel seminario parigino di Saint-Sulpice la sede più adatta per un'equilibrata e profonda formazione sacerdotale:

¹⁸ NHV 1/81; Dehon si riferisce in particolare al professor Valroger, «catholique libéral et parlementaire».

¹⁹ Ad es. il *Cercle catholique* fu denunciato a Roma per aver criticato, nella primavera del 1862, la messa all'Indice dell'opera di L. GODARD, *Les principes de 89 et la doctrine catholique* (Paris, Lecoffre, 1861), che intendeva dimostrare la compatibilità tra la dottrina cattolica e gli articoli della *Déclaration des droits de l'homme* del 1789. Nel 1864 la S. Sede sfruttò questo e altri piccoli incidenti per screditare l'arcivescovo di Parigi Darboy, malvisto a Roma per le sue posizioni neo-gallicane; sulla vicenda cfr. *Mgr Darboy et le Saint-Siège. Documents inédits*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», XII, 1907, pp. 240-242, G. MARTINA, *Pio IX*, vol. II, Roma, EPUG, 1986, pp. 182-183, e J.-O. BOUDON, *Monseigneur Darboy (1813-71), archevêque de Paris entre Pie IX et Napoléon III*, Paris, Cerf, 2011.

²⁰ Su Dupanloup, oltre alla biografia datata e apologetica di F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, 3 voll., Paris, Poussielgue, 1883-84, cfr. CH. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup (1849-78). Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962, in part. pp. 1-47; sul suo rapporto con Roma e il papato cfr. l'ampia panoramica di R. AUBERT, *Dupanloup et Rome*, in *Mgr Dupanloup et les problèmes politiques de son temps*, «Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais», numéro hors-série, 1980, pp. 67-106. Su Gratry lo studio biografico di riferimento resta quello di A. CHAUVIN, *Le P. Gratry, 1805-72. L'homme et l'œuvre, d'après des documents inédits*, Paris, Bloud, 1901, da integrare con *Alphonse Gratry (1805-72). Marginal ou précurseur?*, sous la dir. d'O. Prat, Paris, Cerf, 2009, e G. CUCHET, *Penser le christianisme au XIX^e siècle. Alphonse Gratry (1805-1872). 'Journal de ma vie' et autres textes*, Rennes, PUR, 2017. Sulle riserve di questi due ecclesiastici in merito all'infalibilità papale cfr. rispettivamente R. AUBERT, *Monseigneur Dupanloup au début du Concile du Vatican*, in *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1961, pp. 96-117, e G. CUCHET, *L'affaire Gratry et la «question d'Honorius» (1870)*, in *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps post-tridentins (XVII^e-XIX^e siècles)*, textes réunis par S.H. De Franceschi, «Chrétiens et sociétés. Documents et mémoires», XI, 2010, pp. 123-144.

Ils étaient tous deux en défiance contre Rome et ils me conseillèrent Saint-Sulpice. [...] Le Père Gratry s'imaginait qu'il y avait à Rome une école d'ultramontains tellement exagérés qu'ils croyaient à l'infaillibilité du pape non seulement dans son enseignement public mais même dans sa vie privée. Je ne sais pas où il avait pu voir cela.²¹

Se a distanza di decenni e in ben altro clima ecclesiastico, Dehon poteva liquidare come insussistenti e quasi fantasiose le apprensioni di Dupanloup e Gratry, pare improbabile che quello studente appena ventenne potesse ignorare e restare indifferente davanti ai consigli di personalità così influenti e autorevoli, di cui continuò a leggere per anni le opere e con cui rimase in contatto per anni.²² Per di più le sue relazioni personali parevano popolarsi, nell'ultimo periodo parigino, di frequentazioni ecclesiastiche ben poco ultramontane, come quella del suo nuovo direttore spirituale, l'abbé de la Foulhouze, sulpiziano di idee liberali, che lo incoraggiava apertamente a entrare a Saint-Sulpice, o quella dell'«archi-gallican et libéral» abbé Charles-Benjamin Poisson, con cui trascorreva spesso le serate al *Cercle catholique*.²³

Al centro di queste influenze contrapposte, Dehon non sapeva risolversi a fare una scelta definitiva. Nell'ottobre 1863 era ancora nel pieno dell'incertezza; all'inizio del 1864 sembrava deciso a trasferirsi a Roma nel giugno successivo per cominciare gli studi,²⁴ ma la cosa era presto rientrata, cosicché al momento di cominciare il lungo viaggio in Oriente la situazione rimaneva fluida: indubbiamente c'era in Dehon il desiderio di attingere la scienza sacra direttamente dalla sorgente dell'ortodossia cattolica, ma la frequentazione di Saint-Sulpice e degli ambienti parigini e i consigli di tante persone lo distoglievano da quel proposito, insinuandogli forse qualche dubbio sull'effettiva validità dell'insegnamento teologico romano. Nell'estate 1864 la soluzione migliore e più realistica gli pareva quella di compiere il primo triennio di studi a Parigi, per dotarsi di solide basi, e di spostarsi quindi a Roma per perfezionare e terminare il suo *cursus*, una soluzione che incontrava l'approvazione di Dupanloup e Gratry.²⁵ Le idee non cambiarono durante le sue peregrinazioni

²¹ NHV 1/120.

²² Nei primi anni di seminario a Roma Dehon lesse alcune opere di Gratry, come *Les sources* (2 voll., Paris, Douniol, 1861-62) e *Les sophistes et la critique* (Paris, Douniol, 1864), e alcuni pamphlet di Dupanloup; cfr. NHV 4/189 e *Excerpta. Extraits de lecture. Notes diverses*, in AD, B.14/4 (inv. 98.01), pp. 1-2, 12-13, 16, 18-19. Dehon fece anche visita a Dupanloup a Orléans un paio di volte (cfr. NHV 1/120 e *Correspondance*, pp. 98-99) e mantenne contatti epistolari con lui fino al 1870.

²³ Cfr. NHV 1/119, 1/122, 2/128. Dal 1863 l'abbé de la Foulhouze fungeva da cappellano informale del *Cercle catholique* (cfr. COULONGE, *Eugène Beluze*, cit., pp. 77-82); egli era legato agli ambienti cattolico-liberali parigini, che gli dedicarono un necrologio elogiativo sulla loro rivista: P. LA ROCHE, M. *l'abbé de la Foulhouze*, «Le Correspondant», LXXXVII, 1872, pp. 1157-1159.

²⁴ Cfr. Boute a Dehon, 16 ottobre 1863 e 11 gennaio 1864, in *Correspondance*, pp. 316-317.

²⁵ Come si desume da NHV 7/61.

mediterranee: se la visita dei Luoghi santi – come detto – contribuì a rinvigorire la scelta vocazionale, l'orizzonte romano continuava a restare incerto e lontano. Ne è prova notevolissima il fatto che, ancora nella già ricordata lettera del 25 giugno 1865, Dehon informasse i genitori che «la conclusion générale est qu'il faut commencer par S. Sulpice pour un an ou trois ans suivant les circonstances, et finir à Rome pour compléter cinq années».²⁶ La decisione doveva essere stata presa da qualche tempo, poiché Dehon ne aveva già informato Dupanloup e progettava di fermarsi presso di lui, a Orléans, sulla via di casa, per definire insieme i dettagli organizzativi dell'entrata a Saint-Sulpice.²⁷

L'esperienza diretta della realtà romana, l'udienza con Pio IX e i «sages conseils» del direttore del Seminario francese, l'abbé Melchior Freyd, stravolsero però, in pochi giorni, i piani lungamente ponderati da Dehon. Il papa lo incoraggiò apertamente a venire a Roma, battendo in autorevolezza i consigli di chiunque altro, mentre Freyd gli fece visitare il seminario e lo incoraggiò a seguire alcune lezioni al Collegio romano.²⁸ Così, con decisione repentina, Dehon rinunciava ai «graves motifs» che solo poche settimane prima gli avevano fatto preferire Saint-Sulpice e si lasciava vincere da una propensione per Roma quasi istintiva, che egli aveva cercato a lungo di controllare, ma che lo aveva completamente sopraffatto nel momento in cui era entrato in contatto con la concreta realtà romana. In quest'abbandono improvviso, che superava di slancio lunghe e ponderate riflessioni, c'era – se si vuole – qualcosa di romantico e irrazionale, ma c'era soprattutto l'intuizione chiara e immediata di trovarsi nel posto giusto: gli era bastato entrare nel seminario di S. Chiara per sentirsi a casa («Il me semble que j'étais déjà de la maison»)²⁹ e non avere più dubbi sul suo futuro: voleva diventare sacerdote e voleva diventarlo a Roma.³⁰

²⁶ *Correspondance*, p. 53.

²⁷ Cfr. Dupanloup a Dehon, s.d. [ma estate 1865], in AD, B.17/6.18.3 (inv. 164.03): «Je goûte beaucoup d'ailleurs votre pensée d'entrer à S. Sulpice et pour les graves motifs que vous m'en donnez» (corsivo mio). Sulla tappa a Orléans cfr. *Correspondance*, pp. 49 e 53.

²⁸ Cfr. NHV 4/111-3, e Dehon a Freyd, 22 settembre 1865, in *Correspondance*, pp. 54-55.

²⁹ NHV 4/112.

³⁰ Che quella di Dehon fosse una scelta in controtendenza lo dimostra il fatto che egli sia stato l'unico aspirante al sacerdozio della sua diocesi (quella di Soissons) a scegliere il Seminario francese di Roma, nel periodo 1853-70; cfr. Y.M. HILAIRE, *Note sur le recrutement des élèves du Séminaire français de Rome (1853-1914)*, «Archives de sociologie des religions», XXIII, 1967, p. 137. Per di più, come ha rilevato Austin Gough, «jusqu'aux années 1880, il [il Seminario francese] est de ton nettement aristocratique et légitimiste, et ne reçoit que très peu d'étudiants d'origine bourgeoise», il che rende ancora più inconsueta la scelta del borghese Dehon; cfr. A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, trad. fr. par M. Lagrée, Paris, Éd. de l'Atelier, 1996 (1986), p. 307, nota.

2. Nella Roma di Pio IX, ultimo baluardo di cristianità

Il trasferimento a Roma, nel novembre 1865, per installarsi nel Seminario francese e frequentare i corsi del Collegio romano, segnò per Dehon l'inizio di una relazione con la Città santa che lo avrebbe accompagnato e segnato per il resto della vita. Da allora, Roma entrò di forza nel suo orizzonte affettivo e ideale e divenne un punto di riferimento ineludibile, un porto dove trovare riparo e conforto nei momenti difficili, un "luogo della memoria" da cui attingere nuova linfa spirituale e morale, ritemprando la sua vocazione nel ricordo degli anni felici del seminario. Dehon trovò a Roma la sua «seconde patrie», una patria d'elezione, quasi prefigurazione terrena, pur tra le imperfezioni umane, della patria celeste. Il suo rapporto con la capitale della cattolicità non rimase però statico e immutato, ma risentì profondamente delle trasformazioni che la città subì dopo il 1870; da questo punto di vista, si possono individuare nell'esperienza romana di Dehon due periodi ben distinti, seppure sproporzionati cronologicamente. Il primo, omogeneo e continuo, fu quello degli studi ecclesiastici, dal 1865 al 1870, la cui conclusione concise emblematicamente con la fine del potere temporale. Il secondo, più sfilacciato, prese avvio nel 1890 e fu caratterizzato da soggiorni frequenti, di parecchi mesi ogni anno, durante i quali Dehon, ormai diventato uno degli esponenti più autorevoli e ascoltati della dottrina sociale leonina, si dedicò a un'intensa attività come conferenziere, scrittore, giornalista, consultore dell'Indice e superiore della congregazione dei Sacerdoti del S. Cuore di Gesù, da lui fondata; nel mezzo, un ventennio circa di lontananza, in cui Dehon non ritornò a Roma se non per brevissimi periodi (qualche settimana nel febbraio 1877 e nel settembre 1888, l'intero mese di settembre 1883).³¹ Ciò che distinse tra loro queste due stagioni non fu tanto la mutata condizione personale di Dehon (non più giovane seminarista, ma sacerdote maturo e affermato) o le sue nuove e molteplici mansioni, quanto la trasformazione vissuta dalla città stessa: nel 1870 aveva lasciato una Roma papale e integralmente cristiana, nel 1890 ritrovava una Roma italiana e già largamente secolarizzata, in cui mal convivevano sede petrina e capitale del giovane Stato nazionale. Questa tensione tra le diverse anime della città, tra "vera" e "falsa" Roma – tensione che s'inseriva nella *querelle* allora in atto sull'identità di Roma, nella reciproca contrapposizione tra antichità pagana ed eredità cristiana, universalismo cattolico e nazionalismo italiano, religione tradizionale e religione della patria³² – influenzò profondamente la visione dehoniana della

³¹ Questi dati sui soggiorni romani di Dehon sono desunti incrociando le informazioni fornite dalle NHV, dalle NQT, dalla corrispondenza inedita e da L. DEHON, *Les événements de ma vie*, [ca. 1923] [NTD 9130013], 2-4.

³² La storiografia, soprattutto in ambito francese, ha molto lavorato negli ultimi anni sull'idea e i miti di Roma, concentrandosi però quasi esclusivamente, almeno per ciò che riguarda il XIX e il XX secolo, sulle modulazioni secolari dell'eredità classica e della Roma an-

Città santa, costringendolo a confrontarsi suo malgrado con una transizione che toccava il cuore stesso del cattolicesimo romano e metteva in crisi quell'immagine ideale e mitizzata della Roma papale che egli aveva vissuto e si era costruito in gioventù.

Effettivamente, nel quinquennio passato sulle rive del Tevere tra il 1865 e il 1870, Dehon non solo esplorò e scoprì nella sua ricchezza e varietà il patrimonio storico-artistico della città e del circondario laziale, ma interiorizzò profondamente la consapevolezza dell'imprescindibile ruolo teologico e provvidenziale di Roma. In questo, fu guidato e stimolato da una produzione apologetica francese che, nei decenni precedenti, aveva ampiamente contribuito a costruire e sistematizzare un'immagine cattolica di Roma in cui la dimensione monumentale e materiale, con la sua commistione di eredità classica e cristiana, era piegata a mostrare l'evidenza della missione soprannaturale e universale dell'Urbe, assumendo una funzione pedagogica e simbolica. Se già Chateaubriand, nel suo *Génie du christianisme* (1802), aveva contribuito a riabilitare la dignità della Roma cristiana, sottolineando la funzione di «lien universel» che essa svolgeva tra le varie anime della società moderna,³³ era stato l'abbé Philippe Gerbet, dal 1854 vescovo di Perpignan, a codificare e sviluppare il tema della corrispondenza tra esteriorità materiale e funzione spirituale («le but moral») della città. Nella sua *Esquisse de Rome chrétienne* – che Dehon lesse proprio all'inizio del suo soggiorno romano³⁴ – Gerbet intendeva infatti «recueillir dans les

tica; cfr. ad es. A. GIARDINA – A. VAUCHEZ, *Rome, l'idée et le mythe, du Moyen âge à nos jours*, Paris, Fayard, 2000, e i saggi raccolti in *L'Idée de Rome: pouvoirs, représentations, conflits*, sous la dir. de H. Multon et Ch. Sorrel, Chambéry, Université de Savoie, 2006. Spunti interessanti, seppur frammentari, in Y. BRULEY, *La querelle des trois Rome: un siècle de bataille culturelle et religieuse*, in *Religion et culture de 1800 à 1914. Allemagne – France – Italie – Royaume-Uni*, Paris, Éd. du Temps, 2001, pp. 13-27, e Id., *La romanité catholique au XIX^e siècle: un itinéraire romain dans la littérature française*, «Histoire, économie et société», XXI, 2002, pp. 59-70. Sull'immagine letteraria di Roma nell'Ottocento francese cfr. G. ANTOINE, *Rome vue par Lamennais et Renan*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, vol. III, Genève, Slatkine, 1984, pp. 195-207, J. GARMS, *Autour de l'idée de Rome. Écrivains et touristes du XIX^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CII, 1990, pp. 97-109, la sintesi di M.-P. BOUTRY, *Image de Rome dans la littérature (époque moderne et contemporaine)*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, sous la dir. de Ph. Levillain, Paris, Fayard, 1994, pp. 838-852, e J.-P. GUILLERM, *Vieille Rome. Stendhal, Goncourt, Taine, Zola et la Rome baroque*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998, in part. pp. 9-36. Sull'idea di Roma nel quadro dell'Italia risorgimentale cfr. il dossier raccolto da F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Roma-Bari, Laterza, 1997 (1951), pp. 179-314; sulla ritualità laica della Roma postunitaria cfr. C. BRICE, *Pouvoirs, liturgies et monuments politiques à Rome (1870-1911)*, in *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, études réunies par M.A. Visceglia et C. Brice, Rome, École française de Rome, 1997, pp. 369-391.

³³ F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, éd. établie par P. Reboul, vol. II, Paris, Flammarion, 1991, p. 217. Per Dehon, Chateaubriand fu «le précepteur du siècle» e il suo *Génie* «le baptême du siècle»; cfr. *Les étapes du XIX^e siècle*, aprile 1895 [CHR 1895], 70.

³⁴ Cfr. NHV 4/189. I tre volumi dell'*Esquisse*, concepiti e redatti durante il decennio trascorso da Gerbet a Roma tra il 1839 e il 1849, furono pubblicati nel 1844, nel 1850 e nel 1877 (il terzo postumo e completato da A. Bonnetty). Sulla permanenza romana di Gerbet

réalités visibles de Rome chrétienne, l’empreinte et, pour ainsi dire, le portrait de son essence spirituelle», rivelando «les vérités enveloppées dans les monuments» e individuando nei «monuments de la cité chrétienne, ce qui appartient au caractère permanent du catholicisme dans tous les temps». ³⁵ Come ha giustamente notato Gaston Bordet, nella prospettiva ultramontana e tradizionalista che gli era propria, Gerbet si serviva apologeticamente degli strumenti della storia e della geografia per rispondere a un bisogno di unità di cui Roma era simbolo e invero. La città costituiva «une exception morale dans toutes les villes du monde», uno spazio sacro in cui si armonizzavano i particolarismi della Chiesa e in cui trovava una funzione spirituale anche la monumentalità pagana, perenne ricordo dell’azione redentrice di Cristo sull’umanità decaduta. Roma, insomma, era una vera e propria «ville théologique». ³⁶

L’immagine cattolica di Roma messa a punto da Gerbet s’impose, soprattutto in ambito intransigente, e fu variamente ripresa e declinata da altri scrittori francesi, principalmente nei termini di una letteratura di viaggio devota che coniugava al rinnovato interesse per il pellegrinaggio romano il gusto romantico per l’esplorazione di una città intrisa di sacralità e di mistero, così lontana dai canoni della modernità urbana. Di questa vasta produzione Dehon lesse sicuramente *Les trois Rome* (1847-48) di Jean-Joseph Gaume, guida turistica «vraiment religieu[se] et scientifique» incentrata sull’articolazione tra Roma pagana, cristiana e sotterranea (le catacombe), ³⁷ e uno dei bestseller di Louis Veuillot, *Le parfum de Rome* (1861), in cui la polemica politico-religiosa non riusciva a soffocare l’esaltazione poetica di una Roma spirituale e divina. ³⁸ Queste

e la genesi dell’opera cfr. C. DE LADOUÉ, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres et l’école menaisienne*, vol. II, Paris, Tolra et Haton, 1870, pp. 147-260: 175-205, e G. BORDET, *Jalons pour une étude de l’ultramontanisme. Religieuses et prêtres franc-comtois à Rome au XIX^e siècle (1789-1870)*, in *Les fondations nationales dans la Rome pontificale*, Rome, Académie de France-École française de Rome, 1981, pp. 767-819: 808-817.

³⁵ PH. GERBET, *Esquisse de Rome chrétienne*, vol. I, Paris, Bureau de l’Université catholique, 1844, pp. VI-VIII.

³⁶ *Ivi*, p. 7.

³⁷ J.-J. GAUME, *Les trois Rome. Journal d’un voyage en Italie*, 4 voll., Paris, Gaume, 1847-48 (citazione nel vol. I, p. IX); sulla redazione dell’opera cfr. D. MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Monseigneur Gaume (1802-1879)*, Paris, Cerf, 1995, pp. 33-40. Dehon lesse e rilesse *Les trois Rome* di Gaume, di cui nel 1898 scriveva: «Je retourne toujours à ce vénérable écrivain. Il est érudit et d’une foi admirable. On lui passe facilement son style un peu lourd. Cependant si le style chez lui avait valu le fond, il aurait été lu cent fois plus et il aurait fait un bien incalculable»; NQR 12/127. Cfr. anche NQR 4/284, dove riprende la distinzione gaumiana tra le «trois Rome».

³⁸ Il libro di Veuillot, pubblicato in due volumi nel dicembre 1861 (cfr. E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, vol. III, Paris, Retaux, 1904, p. 413), fu più volte rimaneggiato e ampliato negli anni seguenti; l’edizione definitiva in L. VEUILLOT, *Œuvres complètes*, vol. IX, Paris, Lethiel-leux, 1928. Alcune considerazioni su quest’opera si possono trovare nel saggio apologetico di D. DUVERGER, *La Rome de Pie IX vue par Louis Veuillot*, in *Pie IX, le pape du Concile*, «Vu de haut», XVII, 2011, pp. 9-22.

opere costituirono indubbiamente la cornice entro cui Dehon inquadrò la sua esperienza di Roma, fornendogli le prime coordinate teologiche ed estetiche per un approccio rigorosamente ultramontano alla città.

Roma apparve subito a Dehon come uno spazio eminentemente sacro, dove tutto concorreva a mostrare la perfezione del magistero pontificio e a far risaltare la sua funzione unificante. Nell'insegnamento, innanzitutto. Se negli anni parigini aveva potuto nutrire dei dubbi sulla scuola teologica romana, gli bastò cominciare i corsi al Collegio romano per cambiare radicalmente opinione: non solo i contenuti e il metodo scolastico con cui erano impartiti rispondevano alla più pura dottrina cattolica, ma la stessa organizzazione degli studi e il sistema di ripetizioni e argomentazioni assidue rendevano l'apprendimento molto più efficace e solido che nei «cours publics de Paris».³⁹ Ma soprattutto, le lezioni del Collegio romano, alle quali prendevano parte giovani ecclesiastici ma anche laici (nel biennio filosofico) provenienti da tutto il mondo, erano una prova evidente di quell'universalismo cattolico, capace di armonizzare diversità linguistiche e nazionali, che trovava in Roma la sua espressione più propria: «C'est une babel; aussi il ne faut pas vous étonner si les cours se font en latin. C'est la seule langue qui soit commune à tous. Il y a là une marque frappante de l'universalité de l'Eglise. On y oublie les jalousies de nations et on y argumente fraternellement entre anglais, allemands, espagnols, américains, irlandais, belges, polonais...».⁴⁰

Fonte indiscussa di verità, la Roma papale era per Dehon il faro a cui doveva necessariamente rivolgersi chiunque avesse voluto operare quella riforma delle scienze ecclesiastiche resa quanto mai necessaria dal confronto/scontro con le moderne discipline storiche e scientifiche. Dehon ne era così intimamente persuaso da concepire, tra il 1869 e il 1871, il progetto di fondare una congregazione religiosa appositamente dedicata agli studi ecclesiastici superiori; pensata soprattutto per il clero francese, più esposto a suo parere alle influenze anti-romane, essa sarebbe diventata il braccio scientificamente armato del magistero pontificio contro i tre grandi errori moderni (naturalismo, liberalismo e gallicanesimo) e avrebbe previsto per i suoi membri, novelli gesuiti del XIX secolo, «le quatrième vœu de soutenir les doctrines romaines, même non définies comme de foi».⁴¹ Era infatti convinto che la Chiesa di Francia fosse la più attrezzata a rispondere alla sfida scientifica che veniva posta dalla cultura liberale e universitaria, ma che potesse farlo con successo solo appoggiando-

³⁹ Cfr. Dehon ai genitori, 23 novembre 1865, in *Correspondance*, p. 65; un dettagliato elogio della *ratio studiorum* romana in NHV 4/176-8. La formazione degli allievi del Seminario francese di Roma era incentrata sulla filosofia e sulla teologia, mentre minore attenzione veniva dedicata alle altre discipline; cfr. P. AIRIAU, *Le Séminaire français de Rome*, in *Action française. Décolonisation. Mgr Lefebvre. Les Spiritains et quelques crises du XX^e siècle*, «Histoire et missions chrétiennes», X, 2009, pp. 33-67: 36.

⁴⁰ Dehon ai genitori, 5 marzo 1866, in *Correspondance*, pp. 78-79 (corsivi miei).

⁴¹ Cfr. NQT 3/342 (29 marzo 1887); NHV 6/114-24, in part. 118-124.

si sull'«éminence de Rome dans les sciences et dans la vérité, fondée sur les prérogatives du siège de Pierre».⁴² Per quanto rimasto allo stadio embrionale, il progetto rivelava un Dehon ormai saldamente inserito in un'ottica di apologia e promozione integrale dell'insegnamento romano in tutti i campi del sapere, più arroccato sulla difesa della dottrina tradizionale, seppure mediante nuovi strumenti, che realmente disponibile a trarre profitto dalle contestazioni della modernità scientifica.

Le frequenti cerimonie religiose che scandivano il calendario, dettando i ritmi della vita collettiva, costituivano un altro fulcro della sacralità romana. Ambientate nella cornice suggestiva dei monumenti cristiani e pagani, queste cerimonie maestose e affollate, nelle quali la solennità dei sacri riti si mescolava agli slanci della devozione popolare, quasi stordivano la sensibilità religiosa ed emotiva di Dehon, tanto da farlo esclamare, ancora dopo decenni: «Comme une année passée à Rome est sanctifiante! Quels aliments, à la fois suaves et fortifiants, y trouvent la foi et la piété! Et que tout autre séjour est froid et insipide, quand on a vécu à Rome!».⁴³ Anche in queste cerimonie si esprimevano la vocazione universalistica della Roma cattolica e «l'empire de l'Église sur les peuples», come testimoniavano la partecipazione dei rappresentanti di tutte le nazioni e dei rispettivi cleri alla festa della Purificazione o la recita di messe in tutti i riti cattolici e di sermoni in tutte le lingue durante l'ottava dell'Epifania.⁴⁴

Ma vi era anche un'altra Roma (la terza, secondo Gaume) non meno significativa, quella sotterranea. Le catacombe, che Dehon prese a visitare fin dai primi mesi di permanenza a Roma, gli apparivano uno dei luoghi teologici più significativi della città. I cunicoli, le gallerie, le tombe con i loro oggetti e i loro affreschi murali non erano solo la conferma edificante della fede e del martirio dei primi cristiani, il cui esempio e le cui virtù venivano frequentemente riproposti alla devozione e all'imitazione dei fedeli ottocenteschi, ma erano, «par leur présence même, la preuve tangible de la fidélité de l'Église à ses origines».⁴⁵ Le catacombe erano infatti strumento apologetico per eccellenza, poiché eminentemente storico e “naturale”, per dimostrare «deux prodiges constants, la propagation miraculeuse de notre foi et la perpétuité de nos croyances et de notre culte»;⁴⁶

⁴² Notes pour une œuvre d'études, in AD, B 14/9 (inv. 103.00), p. 5.

⁴³ NHV 5/32.

⁴⁴ Cfr. Dehon ai genitori, 3 febbraio 1866 e 7 gennaio 1867, in *Correspondance*, rispettivamente pp. 74-75 e 114. Scrive in proposito Hilaire Multon: «La ville, par cette capacité à attirer le monde, est un microcosme de l'Orbis terrarum et se nourrit de l'apport matériel et spirituel de ce dernier, notamment à l'occasion des fêtes et rassemblements religieux qui scandent le calendrier»; MULTON, *Conclusions*, in *L'Idée de Rome*, cit., pp. 193-195.

⁴⁵ Cfr. in merito PH. BOUTRY, *Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-81)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes», XCI, 1979, pp. 875-930: 918-919.

⁴⁶ Cfr. *Vues de Rome*, lettera di Dehon «aux jeunes gens de notre réunion dite de J. de Maistre», 25 febbraio 1877, in AD, B. 6/1 (inv. 35.05).

la stessa unità della fede cristiana e l'ininterrotta fedeltà romana al cristianesimo delle origini erano provate dalle catacombe e dal loro corredo iconografico con un'evidenza così incontrovertibile che «la vue seule de ces peintures a converti de nos jours un certain nombre des protestants». ⁴⁷ Le catacombe erano quindi un privilegio che solo la Roma papale poteva vantare, la dimostrazione della sua congruenza al piano provvidenziale e della sua indefettibile ortodossia iscritte perennemente nella sua stessa geografia.

Tutti questi aspetti concorrevano a fare della Roma di Pio IX un luogo di grazia, dove più facile e immediato era il contatto con Dio, uno spazio fuori dal tempo, «le vestibule du ciel»: ⁴⁸

Rome est comme un sanctuaire où Dieu fait sentir tout spécialement son influence surnaturelle en y répandant abondamment ses grâces et en y instruisant par les exemples de ses saints. Ces impressions, ces grâces, cette atmosphère de piété ont pout l'âme un grand charme et sont pour elle un aliment plus noble et plus élevé que les occupations ordinaires de la vie. ⁴⁹

Oltre che sul piano sacrale e spirituale, l'eccezionalità della Roma conosciuta da Dehon sul finire degli anni Sessanta si esprimeva su quello socio-politico. Nello Stato pontificio, infatti, l'intero consorzio sociale, in tutte le sue componenti pubbliche e private, non solo era subordinato alla normativa giuridica e morale stabilita autoritativamente dalla Chiesa, ma era direttamente governato dall'autorità ecclesiastica; il governo papale costituiva il nucleo residuale di quel supremo potere di direzione sugli individui e sui popoli che nel Medioevo – secondo l'ideale di cristianità vagheggiato dagli intransigenti ⁵⁰ – la Chiesa aveva esercitato, armonizzandole, su tutte le realtà sociali e politiche dell'ecumene cristiana. Per un cattolico, quindi, vivere nella Roma di Pio IX significava calarsi in una dimensione radicalmente altra rispetto alle società più o meno moderne e secolarizzate a cui era abituato, significava fare esperienza della vera *societas christiana*. Il potere temporale del papa non era però la mera sopravvivenza di un passato ormai perduto, ma la pietra angolare su cui si fondavano le speranze di una restaurazione integralmente cristiana della società europea. Nell'ambito di quel «mouvement vers Rome»

⁴⁷ Cfr. Dehon ai genitori, 20 gennaio e 27 novembre 1866, in *Correspondance*, rispettivamente pp. 73 e 103.

⁴⁸ NHV 6/38.

⁴⁹ Dehon ai genitori, 5 marzo 1869, *Correspondance*, p. 196 (c.vo mio).

⁵⁰ Sul regime e il mito di cristianità cfr. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità* (1980), in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 21-92, e D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, in part. pp. 15-71. Le linee fondamentali del regime di cristianità furono ribadite da Pio IX nell'enciclica *Quanta cura* e nell'annesso *Sillabo* degli errori moderni (1864), sui quali cfr. *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna, CLUEB, 2012.

che caratterizzò il cattolicesimo ottocentesco, l'immagine della Roma papale come baluardo di un ordinamento cristiano ovunque assediato e sovvertito acquistò un valore simbolico e psicologico fortissimo, soprattutto a partire dai tardi anni Cinquanta, quando l'attaccamento a Roma e al pontefice – come ha notato Philippe Boutry – si fece quasi «panique», coniugando in maniera strettissima resistenza della Chiesa cattolica alle spinte modernizzatrici del secolo e resistenza dello Stato pontificio alle passioni italiane e alle riforme invocate dalle potenze europee.⁵¹ L'assetto della Roma papale divenne così oggetto di una speciale devozione ultramontana, di una mitizzazione religiosa e politica, di un'esaltazione acritica e astorica, che nel rifiuto di Pio IX di rinunciare al potere temporale e di apportare la benché minima modifica al governo dello Stato ravvisava la garanzia più sicura dell'integrità dottrinale contro gli errori innescati dalla Riforma protestante e politicamente realizzati dalla Rivoluzione francese.⁵² In quelle forme istituzionali, frutto di secoli di cambiamenti e adattamenti, si voleva leggere l'esito di un disegno provvidenziale, assolutizzando un contenuto socio-politico contingente e facendo della realtà romana un simbolo dell'irriducibile alterità cattolica rispetto alla modernità liberale e rivoluzionaria.⁵³

Dehon non tardò ad appropriarsi di questa visione intransigente, declinandola soprattutto sul piano sociale. Egli era vivamente impressionato dalla devozione, dalla religiosità, dalle abitudini regolari della popolazione romana, dall'assenza di partecipazione e preoccupazione per la politica. L'interessamento di Dehon non era però motivato da curiosità verso i costumi locali: al pari di Gerbet, egli riteneva del tutto accessoria la dimensione di Roma «comme cité italienne»⁵⁴ e se ritornava spesso, nelle lettere ai genitori, sulle

⁵¹ Cfr. PH. BOUTRY, *Le mouvement vers Rome et le nouveau missionnaire*, in *Histoire de la France religieuse*, sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond, vol. III, Paris, Seuil, 1991, pp. 443-445.

⁵² La tesi intransigente della genealogia degli errori moderni, ufficialmente recepita dal magistero papale nell'enciclica *Nostis et nobiscum* di Pio IX dell'8 dicembre 1849 (cfr. *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora et R. Simionati, vol. II, Bologna, EDB, 1996, pp. 150-181, e l'analisi di G. MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido...». *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. IX-XIX) fu sistematizzata in Francia da Gaume nella sua monumentale opera: *La Révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 12 voll., Paris, Gaume, 1856-59. Un'efficace sintesi di questa interpretazione fu fornita poco dopo da G. DE SÉGUR, *La Révolution*, Paris, Tolsa et Haton, 1861, pp. 14 ss. Su queste opere cfr. H. MULTON, *Un vecteur de la culture politique contre-révolutionnaire: la décadence dans la littérature apocalyptique*, in *La décadence dans la culture et la pensée politiques*, sous la dir. de J.-Y. Frétygné et F. Jankowiak, Rome, École française de Rome, 2008, pp. 129-144: 132-134.

⁵³ Un esempio di tale visione provvidenzialistica (sulla quale cfr. F. JANKOWIAK, *Décadence et société parfaite dans l'ecclésiologie du XIX^e siècle*, in *La décadence dans la culture et la pensée politiques*, cit., pp. 115-128) è offerto da [C.M. CURCI], *La Roma cristiana*, «La Civiltà cattolica», s. III, vol. VII, 1857, pp. 529-542 e 673-688.

⁵⁴ GERBET, *Esquisse de Rome chrétienne*, cit., vol. I, p. 2.

consuetudini devote dei Romani, era solo per sottolinearne la conformità e la derivazione rispetto alla natura eminentemente cristiana dell'Urbe. A Roma nulla era specificamente romano o italiano, tutto era specificamente cristiano: «Rome donne une idée de ce que devrait être un pays vraiment chrétien».⁵⁵ La ricerca di una «perfection [qui] ne réside pas dans l'agitation et le tumulte», l'abbandono calmo e fiducioso in Dio anche nei momenti di crisi, mentre il resto dell'Europa si affannava, la religiosità fervente che accomunava ricchi e poveri, colti e ignoranti,⁵⁶ tutto concorrevano a definire i tratti di una «société franchement chrétienne», largamente idealizzata, nella quale si stemperavano e quasi scomparivano le miserie, le arretratezze, i malfunzionamenti di un'amministrazione e di un governo sempre più inadeguati ai bisogni dei tempi.⁵⁷ Di questi Dehon non parlava quasi mai, tutt'al più alludendo in termini molto vaghi, come in una lettera all'amico Palustre (il quale non aveva risparmiato critiche alla società romana), alla «lumièrre propre à notre siècle dont les Romains ont un peu besoin d'être éclairés».⁵⁸ Del resto le molte disfunzioni sociali di Roma gli apparivano di per sé irrilevanti e andavano piuttosto inserite in una prospettiva soprannaturale, quali accidenti di un ordine che non rispondeva a logiche umane.

In questa sua ostentata anti-modernità, Roma si contrapponeva naturalmente alla Parigi di cui Dehon aveva fatto esperienza negli anni dell'università.⁵⁹ Tale antitesi si declinava principalmente su due piani. Innanzitutto, su quello socio-politico. La Città santa, immutabile e fedele nei secoli al piano provvidenziale che l'aveva eretta a nuova Gerusalemme, era l'esatto opposto della capitale della Rivoluzione perenne, della città dinamica e in continua trasformazione. Ritornando nella metropoli francese dopo l'ultimo anno di seminario, Dehon trovò la città «un désert», spiritualmente parlando, e la descrisse

⁵⁵ Dehon ai genitori, 6 dicembre 1865, in *Correspondance*, p. 66.

⁵⁶ Cfr. Dehon ai genitori, 6 dicembre 1865, 22 maggio 1866 e 12 giugno 1870, *ivi*, rispettivamente pp. 66, 89, 251-252.

⁵⁷ Sulla realtà romana nel XIX secolo cfr. F. BARTOCCINI, *Roma nell'Ottocento. Il tramonto della Città santa, nascita di una capitale*, Bologna, Cappelli, 1985; G. MARTINA, *Roma capitale dello Stato pontificio nel Risorgimento*, in *Le città capitali degli Stati pre-unitari*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1988, pp. 313-369; i saggi raccolti in *Roma capitale*, a cura di V. Vidotto, Roma-Bari, Laterza, 2002, e J. BOUDARD, *Aspects sociaux et politiques de la Rome pontificale au XIX^e siècle*, Moncalieri, CIRVI, 2008.

⁵⁸ Dehon a Palustre, 12 ottobre 1869, in *Correspondance*, p. 219. Nel suo lavoro *De Paris à Sybaris. Études artistiques et littéraires sur Rome et l'Italie méridionale, 1866-67* (Paris, Lemerre, 1868), Palustre dedicava pagine molto dure alla pigrizia e all'ipocrisia religiosa dei Romani (cfr. *ivi*, pp. 119-130) e Dehon non mancò di biasimare questa «critique exagérée»; cfr. Dehon ai genitori, 5 maggio 1868, in *Correspondance*, p. 172; e *NHV* 5/74, 6/68.

⁵⁹ Sulla contrapposizione tra Roma e città moderne come Parigi e Londra, «nella prospettiva di un confronto complessivo di civiltà e di modelli socio-religiosi», cfr. G. BATTELLI, *La tipologia del prete romano fra tradizione e 'romanitas' nell'Otto-Novecento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII, 1988, pp. 213-250: 221-223.

in questi termini: «Paris est au fond toujours le même sous l'agitation superficielle qui y règne. Le peuple est boutique, de café, de restaurant, de boulevard, de théâtre y domine. Peu de surnaturel, peu même de philosophie». ⁶⁰ A Roma, al contrario, «le peuple n'[avait] guère d'industrie et ne sembl[ait] pas dévoré de la fièvre du négoce et du désir de faire fortune», mentre sul piano politico, non essendovi nella Città santa alcun vero «élément bourgeois», non si davano le condizioni basilari perché vi si realizzasse «une révolution constitutionnelle», che vi poteva quindi essere importata e imposta solo dall'esterno. ⁶¹

Allo stesso tempo, questa contrapposizione si giocava sul piano teologico. Nel quadro della resistenza all'accentramento romano e al rafforzamento dei poteri papali, Parigi, fulcro della Chiesa gallicana, incarnava infatti l'unica alternativa ecclesiologica all'ultramontanismo dilagante. Negli anni del Secondo Impero questa vocazione anti-romana si rafforzò grazie all'opera degli arcivescovi Sibour, Morlot e Darboy, i quali, con l'appoggio del governo imperiale, si sforzarono di riconquistare alla religione spazi urbani e fedeli, rinnovando l'immagine cristiana della città e facendo di Parigi un modello di «cité sacrée» concorrenziale rispetto a Roma, fondato sull'accettazione di alcuni limitati aspetti della modernità e sulla capacità di ridonare forza espansiva alla religione e alla presenza ecclesiale anche in una società ormai largamente secolarizzata. Parigi insomma era «la cité sainte des temps nouveaux», come la definì Morlot nel 1859. ⁶² L'arcivescovo di Parigi, a cui gli ultramontani rinfacciavano di volersi ergere in patriarca gallicano, veniva contrapposto al pontefice romano, chiuso nel suo isolamento materiale e ideologico, mentre sul piano delle scienze ecclesiastiche la facoltà teologica della Sorbona, retta allora dal neo-gallicano Henri Maret, scalzava ormai Saint-Sulpice come principale polo dell'antagonismo intellettuale al Collegio romano e alle altre università romane. Dehon non aveva dubbi su dove schierarsi e, nel constatare l'incredulità delle masse parigine, non esitava a scaricarne l'intera responsabilità sulle idee gallicane degli ecclesiastici cittadini: «Le clergé des paroisses y conserve tenacement sa liturgie parisienne. Les coupables en tout cela sont les chefs, l'archevêque d'un côté, de l'autre le gouvernement qui a favorisé le gout du peuple pour tout ce que l'Esprit-Saint appelle vanité». ⁶³

⁶⁰ Dehon a Emmanuel d'Alzon, 26 luglio 1870, in *Correspondance*, p. 259.

⁶¹ Sull'esaltazione anti-moderna e specificamente anti-parigina di Roma cfr. A. RICCARDI, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, Vita e pensiero, 1979, pp. 15-18.

⁶² Su questi aspetti cfr. J.-O. BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001 (citazione a p. 334) e ID., *Le décor religieux de la nouvelle Rome: Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*, in *Capitales culturelles, capitales symboliques. Paris et les expériences européennes, XVIII^e-XX^e siècles*, sous la dir. de C. Charle et D. Roche, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 217-229. Sulla contrapposizione ecclesiologica tra i modelli incarnati dalle due città cfr. anche GOUGH, *Paris et Rome*, cit., il quale però analizza troppo sbrigativamente la situazione degli anni Sessanta (ivi, pp. 275-306).

⁶³ Dehon a d'Alzon, 26 luglio 1870, in *Correspondance*, p. 259. Sulla diffusione della li-

Il Concilio Vaticano I, a cui Dehon partecipò come stenografo, costituì il culmine e la risoluzione della tensione tra Roma e Parigi: l'assise ecumenica era l'occasione, come scriveva l'abbé Boute al suo vecchio studente, per «en finir avec ce petit nombre de récalcitrants encore entichés des doctrines gallicanes» e «leur fermer la bouche et arrêter leur plan» con una decisione solenne e inoppugnabile.⁶⁴ La costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* (18 luglio 1870), definendo il primato e l'infallibilità papali, dissipò infatti le ultime speranze di chi sperava di porre un limite allo strapotere del vescovo di Roma e fu accolta come una vera liberazione da Dehon e da tutto il fronte ultramontano.

3. Dopo il diluvio: la Roma leonina, microcosmo della Chiesa in modernità

L'occupazione italiana di Roma, il 20 settembre 1870, e la conseguente fine del potere temporale costituirono per Dehon un trauma fortissimo,⁶⁵ a cui si sommarono, negli stessi mesi, l'angoscia e il disorientamento causati dalla sconfitta della Francia e dal repentino crollo del Secondo Impero. I due eventi gli apparivano strettamente connessi, non solo da un vincolo personale («C'était ma seconde patrie qui était envahie comme la première»), ma soprattutto da un preciso legame causale: avendo ritirato da Roma i suoi ultimi soldati, infatti, la Francia di Napoleone III aveva tradito la sua missione provvidenziale di *fille aînée* e principale baluardo della Chiesa, ragion per cui Dio le aveva voltato le spalle.⁶⁶ Secondo un'interpretazione corrente negli ambienti cattolici, la sconfitta militare era una punizione divina inflitta alla Francia empia e rivoluzionaria perché espiasse le sue colpe e riprendesse il giusto cammino.⁶⁷ Questa spiegazione, se permetteva di ravvisare in quei funesti avvenimenti una razionalità provvidenziale, non dissipava però le apprensioni di Dehon, soprattutto in merito alla conclusione del suo percorso di studi. Costretto a passare il resto del 1870 a casa,

turgia romana in Francia cfr. V. PETIT, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIX^e siècle*, Rennes, PUR, 2010.

⁶⁴ Boute a Dehon, 20 gennaio 1870, in *Correspondance*, p. 388; sull'esperienza conciliare di Dehon cfr. il suo *Diario del Concilio Vaticano I*, a cura di V. Carbone, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1962. La coeva esperienza conciliare di un ecclesiastico francese più anziano di Dehon, Charles Gay, stretto collaboratore del vescovo di Poitiers Louis-Édoard Pie, è stata recentemente studiata, con particolare attenzione alle implicazioni romane che qui ci interessano, da CH. SORREL, *Charles Gay, «la Rome du Concile et de Pape Pie IX»*. *Échos d'une passion romaine in Mgr Charles-Louis Gay (1815-1892). Un artiste au service du Christ*, sous la dir. de S. Bleuner, Michel et E. Pénicault, Rennes, PUR, 2017, pp. 39-50.

⁶⁵ Sulle reazioni dell'opinione pubblica cattolica alla caduta del potere temporale cfr. l'ampia disamina, paese per paese, raccolta in *La fine del potere temporale e il ricongiungimento di Roma all'Italia*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1972, pp. 41-208.

⁶⁶ Cfr. NHV 8/165.

⁶⁷ Cfr. Dehon a Palustre, 7 ottobre 1870, in *Correspondance*, p. 263. Sulle colpe della Francia verso Dio, cfr. anche la nota *Fautes de la France*, in *Excerpta*, cit., pp. 34-35.

nel marzo 1871 Dehon riuscì comunque a ritornare brevemente a Roma, dove terminò le lezioni e sostenne con successo gli esami per conseguire i dottorati in teologia e diritto canonico. La città, però, non era più la stessa: se la religiosità dei Romani non pareva abbattuta dalla sciagura e gli ecclesiastici potevano aggirarsi in città senza troppi problemi, i «barbares» italiani non avevano tardato a imporre alla Città santa la loro peculiare idea di modernità, espropriando conventi, espellendo religiosi e importando «mauvais journaux, livres impies et obscènes, femmes de mauvaise vie». ⁶⁸ Roma era stata «découronnée», ⁶⁹ il suo sovrano, Pio IX, l'ultimo «roi chrétien» dell'Europa, ⁷⁰ era prigioniero in Vaticano e tutto l'apparato di cerimonie e solennità liturgiche che fino all'anno prima aveva scandito la vita pubblica e occupato gli spazi urbani veniva ora relegato all'interno delle chiese e nella sfera privata. ⁷¹

Nell'estate 1871 Dehon rientrò definitivamente in Francia per iniziare il ministero sacerdotale (era stato ordinato nel dicembre 1868) e non soggiornò più stabilmente a Roma per quasi vent'anni. Fu un periodo di lontananza fisica, non spirituale: la situazione della città e del papa continuava a stargli grandemente a cuore e i numerosi contatti romani lo tenevano costantemente aggiornato. ⁷² Soprattutto, fu un periodo di rielaborazione; ricordi e immagini si cristallizzarono in una visione irenica e idealizzata della Roma papale pre-1870, vera e propria isola felice travolta dall'empia modernità, in cui la nostalgia per gli anni felici del seminario si mescolava al rimpianto dell'ordine sociale cristiano perduto. In un discorso tenuto nel dicembre 1872 a Saint-Quentin, Dehon fissava in termini particolarmente chiari le linee portanti di questa visione:

Ah Rome! Je l'ai connue sous le gouvernement du bien-aimé Pie IX, et je l'ai revue sous un gouvernement usurpateur et impie qui n'y a apporté sous le nom de progrès que le blasphème, la débauche et l'immoralité. Ah! Messieurs, la perfection n'est pas de ce monde, mais ce qui en approchait le plus au point de vue du bonheur et du bonheur pur et durable, c'était Rome. Là régnait la vie chrétienne avec toutes ses joies, le repos du dimanche, le plus splendides fêtes, l'éclat artistique de la maison de Dieu, la paix entre les citoyens, tous les dévouements, une organisation merveilleuse de la charité, des secours prodigués à toutes les indigences, des consolations à toutes les tristesses, toutes les œuvres du zèle et du dévouement devançant pour ainsi dire les besoins du peuple, la science la plus vraie et la plus droite, l'instruction plus répandue que chez la plupart

⁶⁸ Dehon ai genitori, 28 marzo 1871, in *Correspondance*, p. 275.

⁶⁹ Id., 6 aprile 1871, *ivi*, p. 277.

⁷⁰ Cfr. Id., 24 maggio 1871, *ivi*, p. 286

⁷¹ Una panoramica delle trasformazioni vissute da Roma dopo il 1870 è fornita da G. MARTINA, *Roma, dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 1059-1100.

⁷² Cfr., a titolo di esempio, Jean-Pierre Daum a Dehon, 5 marzo 1872, e Jean-Hilaire-Nicolas Demiselle a Dehon, 25 maggio 1876, in AD, rispettivamente B. 21/7a.5 (inv. 437.15) e B. 17/6.12.40 (inv. 158.40).

des peuples et la facilité d'arriver gratuitement à tous les degrés de la science, en un mot *une somme inouïe de bonheur vrai et pur*.⁷³

In questo ritratto apologetico e trasfigurato, il regime di cristianità della Roma papale non presentava ombre né contraddizioni, assurgendo a prefigurazione, seppur necessariamente incompleta, della perfezione celeste. Ma nelle parole di Dehon non si respirava solo nostalgia dei tempi andati, bensì anche uno spirito combattivo: l'immagine idealizzata della Roma integralmente cristiana doveva servire come bandiera e parola d'ordine per quanti non si rassegnavano alla fine del potere temporale e del sistema socio-politico che esso aveva incarnato, ricordando il modello di corretta organizzazione del consorzio umano a cui doveva conformarsi una vera *societas christiana*. Quel modello non era perduto, ma temporaneamente 'offuscato' e la vera Roma avrebbe finito per rinascere.

Se nei decenni seguenti Dehon rimase attaccato, invero sempre più stancamente, alla convinzione che la dominazione italiana sulla Città santa non sarebbe durata a lungo e che la Provvidenza avrebbe restituito a Roma il suo rango di capitale del mondo cristiano,⁷⁴ l'esperienza diretta e frequente della città a partire dagli anni Ottanta lo mise di fronte a una realtà molto più complessa rispetto a quella a cui era stato abituato. Accanto alla «*vieille Rome*», alla «*vraie Rome*», si andava progressivamente profilando un'altra Roma, profana, desacralizzata, antagonista. Il governo italiano secolarizzava gli edifici, ma soprattutto gli spazi urbani e sociali. Le «*coutumes séculaires bien touchantes*» della Roma papale scomparivano una dopo l'altra: le processioni solenni, le grandi cerimonie religiose, le illuminazioni, le benedizioni pontificali dal balcone di S. Pietro erano ormai un ricordo; al loro posto si moltiplicavano lupanari, teatri, corse dei cavalli, *cafés chantants*, a saturare gli spazi da cui il sacro era stato espulso.⁷⁵ «*Rome ne voit plus son Pontife, elle n'a plus de fêtes, plus de joie. Sa vie sociale chrétienne est presque éteinte. Rome, la ville sainte, est gouvernée par des excommuniés*».⁷⁶ La scristianizzazione lasciava tracce profonde anche nei costumi religiosi e Dehon constatava desolato, anno dopo anno, il progressivo allentamento della moralità e della pietà dei Romani, lo svuotamento delle chiese, l'abbandono della pratica religiosa e sa-

⁷³ *Discours à la Société de Saint-François-Xavier*, 3 dicembre 1872 [DIS 9050042], 5 (corsivi miei).

⁷⁴ Cfr. ad es. gli auspici espressi negli articoli: *Les manifestations en faveur du pouvoir temporel du pape*, gennaio 1889 [CHR 1889], 6; *Le Pape. Espérances et pressentiments*, «Le Règne du Cœur de Jésus», febbraio 1894 [REV 8031009], 14; *Tristesses royales*, maggio 1903 [CHR 1903], 59. Nel gennaio 1906 egli ammetteva però che «la capitale italiana s'approprie et la reconstitution du pouvoir des papes parait de moins en moins facile»; NQT 20/10.

⁷⁵ Cfr. NQT 5/104-5 (20-24 dicembre 1890).

⁷⁶ NQT 5/139 (14-17 gennaio 1891) (c.vo mio).

cramentale, finanche gli insulti agli ecclesiastici nelle strade.⁷⁷ Mentre la città si italianizzava attraverso l'insediamento di decine di migliaia di impiegati e funzionari provenienti da tutta la penisola, la popolazione romana cambiava volto e identità, mostrando indifferenza e avversione crescenti per la religione:⁷⁸ «Rome n'est plus Rome – scriveva desolato Dehon ai primi del 1908 – C'est un monde nouveau, où le Pape paraît tenir peu de place».⁷⁹

La sovversione della sacralità di Roma passava anche e soprattutto dagli sforzi di risignificazione simbolica degli spazi dell'Urbe. Particolarmente attento a questo punto, Dehon distingueva una duplice minaccia. Da una parte si ponevano i molti sforzi del governo per riplasmare la fisionomia della nuova capitale e creare una Terza Roma italiana; se la monumentalistica giocava un ruolo fondamentale a questo riguardo,⁸⁰ era soprattutto la generale riqualificazione architettonica e urbanistica della città a turbare il sacerdote francese. L'apertura di grandi assi stradali moderni (come Via Nazionale), la creazione di negozi lussuosi, l'allargamento indiscriminato di piazze e vie, la costruzione di «massifs de maisons neuves campés autour de la ville» concorrevano a stravolgerne l'aspetto caratteristico e pittoresco, facendo di Roma, città unica ed essenzialmente anti-moderna, una brutta copia di Milano o Torino: «La ville de Rome était une matrone chrétienne, on a voulu en faire une femme du boulevard».⁸¹ Dall'altra parte, Dehon vedeva profilarsi trame non meno minacciose che miravano a convertire l'Urbe in un'entità massonica e giudaica, allo scopo di farne la vera e propria capitale dell'Anticristo. Accreditando teorie complottistiche e temi antisemiti ampiamente circolanti e profondamente radicati nella cultura cattolica del tempo,⁸² Dehon riteneva infatti che la caduta

⁷⁷ Cfr. Dehon a Alphonse Eschbach, 2 gennaio 1889, in AD, B 36/2d.38 (inv. 629.38); NQT, V, 232 (10 gennaio 1892).

⁷⁸ Cfr. Dehon al vescovo di Soissons Duval, 15 gennaio 1892, in AD, B 24/15.3 (inv. 515.07).

⁷⁹ NQT 24/12 (gennaio 1908).

⁸⁰ Si vedano su questo tema i numerosi studi di C. BRICE, soprattutto *Pouvoirs, liturgies et monuments*, cit. e *Il Vittoriano. Monumentalità pubblica e politica a Roma*, tr. it. di L. Collodi, Roma, Archivio Guido Izzi, 2005 (1998).

⁸¹ Queste e altre considerazioni in NQT, 6/254-8 (5 marzo 1894).

⁸² Sull'antisemitismo di Dehon cfr. *Catholicisme social et question juive: le cas Léon Dehon, 1843-1925*, sous la dir. de Y. Ledure, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, in part. pp. 105-109, 111-126, e 235-249. Il ricorso di Dehon agli stereotipi della tradizione antebraica in chiave politica, per contestare l'ordine socio-politico-economico post-rivoluzionario, a Roma come nel resto d'Europa, rientrava pienamente nelle dinamiche dell'antisemitismo cattolico descritte da G. MICCOLI, *Antebraismo, antisemitismo: un nesso fluttuante*, in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIX^e-XX^e siècle)*, sous la dir. de C. Brice et G. Miccoli, Rome, École française de Rome, 2003, pp. 3-23: 4-7, e, con specifico riferimento all'epoca leonina, da Id., *Saint-Siège et antisémitisme durant le pontificat de Léon XIII*, in *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, ed. by V. Viaene, Leuven, Leuven University Press, 2005, pp. 413-433.

del potere temporale e la “rivoluzione” italiana fossero parte di un’ampia cospirazione giudaico-massonica che mirava ad abbattere la Chiesa cattolica e a sostituire ad essa una federazione di repubbliche incentrata su Roma, dove avrebbe avuto sede una sorta di anti-papa, il «Grand Maître élu de la Loge suprême». ⁸³ A sua volta la massoneria, come il socialismo e la stessa Rivoluzione, non era altro che lo strumento di cui si serviva la «juiverie» internazionale per vendicare «la dispersion d’Israël» e piegare «la domination de Rome sur l’Europe à [son] profit», sostituendo alla Roma degli imperatori e dei papi la Roma della «domination juive universelle». Di quei tentativi erano prova visibile, per Dehon, la proliferazione a Roma delle logge massoniche, lo strapotere economico-politico della comunità ebraica, visibilmente rappresentato dalla sontuosa sinagoga che essa voleva costruirsi in città («Ce sera un monument très caractéristique de la nouvelle Rome»), ma anche il forte proselitismo delle Chiese protestanti, ulteriore esempio dell’attacco diversificato ma concentrico che veniva portato all’identità cattolica della città. ⁸⁴ Ritornato a Roma dopo vent’anni, Dehon si era trovato davanti una città quasi sconosciuta: «Ce n’est plus la Rome du Pape, la Rome du Christ: “Quella Roma onde Cristo è romano” (Dante). C’est une ville sujette de la révolution, de la franc-maçonnerie et de la juiverie». ⁸⁵

Più ampiamente, sull’antisemitismo cattolico, il suo rapporto con l’antisemitismo politico e l’atteggiamento di Roma rispetto ad essi nel periodo considerato cfr. G. MICCOLI, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento* (1997), ora in Id., *Antisemitismo e cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 39-263. Sull’antimassonismo cattolico cfr. É. POULAT – J.-P. LAURANT, *L’antimaçonnerie catholique. ‘Les Francs-Maçons’ par Mgr de Ségur*, Paris, Berg, 1994, pp. 129-189; alcuni scritti antimassonici consultati da Dehon sono da lui segnalati in NQT, 24/4 (novembre 1907).

⁸³ Dehon sistematizzò queste teorie nell’opuscolo *Le plan de la Franc-Maçonnerie en Italie et en France d’après de nombreux témoignages, ou la Clef de l’histoire depuis 40 ans* (Paris, Lethiel-leux, 1908), in L. DEHON, *Œuvres sociales*, vol. III, Andria-Napoli-Roma, Edizioni dehoniane, 1993, pp. 381-432 (citazione a p. 431); altri spunti in NQT 36/3-4 (gennaio-febbraio 1915).

⁸⁴ Dehon denunciava quella situazione in *L’invasion juive, protestante et païenne à Rome*, febbraio 1900 [CHR 1900], 24-30. Gli stessi temi antiebraici e antisemiti ricorrevano, variamente declinati, in diversi scritti di Dehon di fine Ottocento; cfr. ad es. *Le règne de Satan*, «Le Règne du Cœur de Jésus», agosto 1893 [EXT 8035060], 16-7; *État lamentable. Où nous a réduits l’abandon du règne de Jésus Christ*, ivi, luglio 1894 [REV 8031011], 44-52; *Troisième conférence. Le judaïsme, le capitalisme et l’usure* [RSO 3], in *La rénovation sociale chrétienne. Conférences données à Rome, 1897-1900*, Paris, Bloud et Barral, 1900, in part. 72-73 e 81-82; alcuni passi antisemiti tratti dal suo *Catéchisme social* (1898) sono editi in P. AIRIAU, *L’antisémitisme catholique aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Berg, 2002, pp. 85-89. Sulla formazione e l’articolazione di quell’immaginario anti-moderno e anti-rivoluzionario connesso all’antisemitismo cattolico e ampiamente presente in questi scritti di Dehon cfr. MICCOLI, *Santa Sede, questione ebraica*, cit., pp. 65-91: 70-71, dove si registra ad es. lo “scandalo” prodotto nei cattolici dall’attivismo ebraico nella Roma post-1870.

⁸⁵ NQT 5/149 (14-17 gennaio 1891); l’espressione dantesca (*Purg.* XXXII, 102) è in realtà una perifrasi per designare il paradiso: consapevole o no, è interessante, ancora una volta, il parallelismo dehoniano tra Roma e paradiso.

Nel bene e nel male, la realtà romana era però molto più complessa di quanto egli si aspettasse ed era forse proprio questa complessità a confonderlo maggiormente. Accanto alle tracce di una modernità calata bruscamente sulla città, Dehon non poteva fare a meno di individuare nella Roma leonina i segni innegabili di una rinnovata vitalità religiosa ed ecclesiastica. Venivano erette nuove chiese e parrocchie, si fondavano nuove e «puissantes universités» pontificie (la Gregoriana, la Lateranense, l'Ateneo di S. Anselmo), capaci di rilanciare il ruolo di Roma come fulcro della formazione ecclesiastica e cattolica *tout court*; e ancora venivano creati monasteri e comunità religiose, si restauravano chiese e santuari antichi (S. Lorenzo in Damaso, S. Giovanni in Laterano, S. Maria in Cosmedin), si moltiplicavano le associazioni e i circoli cattolici, nei quali anche i laici cominciarono a trovare spazi di azione e di apostolato.⁸⁶ Gli stessi interventi modernizzatori del governo italiano non erano rigettati *in toto*, anzi Dehon pareva disposto a riconoscerne una certa utilità allo scopo di «nettoyer un peu [sa] vieille Rome et de lui donner les commodités modernes» e in molti casi non nascondeva di apprezzarli anche dal punto di vista architettonico ed estetico.⁸⁷ Ma ciò che più contava era che Roma aveva mantenuto e perfino rafforzato dopo il 1870 la sua vocazione universalistica e il suo ruolo di centro aggregante della cattolicità: nonostante gli sforzi contrari, Roma e il papa continuavano ad essere oggetto di una fervente devozione e da tutte le parti del mondo affluivano tutti gli anni nella Città santa migliaia di pellegrini e di fedeli. Il giubileo del 1900,⁸⁸ che portò a Roma circa trecentomila persone, rappresentò il culmine di questa progressiva riconquista degli spazi simbolici della città, facendone riemergere con forza l'ineliminabile natura sacra e cristiana. Seppur spogliato della pompa e della visibilità esteriori di un tempo, il giubileo era la conferma evidente del fatto che solo in quanto città papale Roma poteva tornare ad essere «la capitale du monde» e l'erede dell'universalismo romano, mostrando l'insussistenza di qualsiasi altro tentativo, italiano o massonico che fosse, di accaparrarsi quel retaggio: «le vrai roi de Rome» non era Vittorio Emanuele III, succeduto a Umberto I proprio quell'anno e al quale pellegrini e turisti riservavano tutt'al più un rapido «regard de mépris», ma

⁸⁶ Cfr. NQT 6/258 (5 marzo 1894). Sul rilancio della Roma cattolica sotto Leone XIII cfr. C. BRICE, *Rome capitale italienne et catholique?*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, études réunies par Ph. Levillain et J.-M. Ticchi, Rome, École française de Rome, 2006, pp. 67-87, ripubblicato con qualche modifica in EAD, *Histoire de Rome et des Romains. De Napoléon I^{er} à nos jours*, Paris, Perrin, 2007, pp. 242-263.

⁸⁷ Soprattutto a partire dai primi anni del Novecento, Dehon moltiplicò nelle sue note i riferimenti positivi all'ammodernamento della città: NQT 17/32 (ottobre 1901), 20/10 (gennaio 1906), 23/39 (marzo 1907), 24/12 (gennaio 1908), 34/4 (aprile 1911), 42/45 (febbraio 1918).

⁸⁸ Cfr. G. FERRAGU, *Le jubilé de l'année 1900*, in *I giubilei nella storia della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2001, pp. 632-642, dove si sottolinea il forte valore politico e mediatico della manifestazione, con la quale Leone XIII voleva attirare l'attenzione internazionale sul persistere della questione romana (sull'affluenza cfr. *ivi*, p. 640, nota).

Leone XIII;⁸⁹ per una volta i rapporti parevano invertirsi: non era più il papa ad essere prigioniero in Vaticano, ma il Savoia, assediato e marginalizzato nel suo Quirinale da folle di pellegrini.

L'immagine monolitica della *Rome chrétienne* che Dehon aveva sperimentato e interiorizzato negli anni della formazione seminariale cedeva dunque il passo a un'immagine più diversificata. Certo, Roma restava sempre «la ville sainte, la ville du Souverain Pontife, la Jérusalem du Nouveau Testament, [...] la ville capitale de Notre Seigneur et la demeure principale de sa personnalité mystique»,⁹⁰ eppure nel suo seno coesistevano delle Rome concorrenti e antitetiche. Se tale compresenza era per Dehon motivo di turbamento – come dimostravano le sue annotazioni, a tratti contraddittorie nell'alternare cupi presagi e aperture ottimistiche – essa nondimeno gli imponeva di guardare la realtà romana con uno sguardo più lucido e per certi aspetti più critico e lo forzava a sceverare nella matassa complessa gli elementi positivi da quelli negativi. Nel suo stesso centro romano, la Chiesa si vedeva sfidata da quello Stato moderno, «saturé à nouveau de paganisme par la Renaissance, l'humanisme, le philosophisme et la Révolution», che cercava di gettarla «dehors de toute action sociale et politique» e resisteva ostinatamente alla sua azione salutare, proprio come «la grande Rome pendant les trois premiers siècles»;⁹¹ come allora, la Chiesa avrebbe però saputo convertire e assimilare questo nuovo paganesimo, uscendone rafforzata e rinnovata, e l'avrebbe fatto grazie alla perseveranza, alla pazienza, ma soprattutto all'assiduo ricorso a quegli strumenti associativi, professionali, divulgativi che i nuovi tempi mettevano a disposizione dei cattolici. Ora più che mai, la Roma leonina appariva a Dehon come una rappresentazione in scala, un microcosmo della Chiesa in modernità, nel quale si compendiano le sfide, le minacce, le tensioni, ma anche le opportunità con cui i cattolici dovevano ormai fare i conti in un regime socio-politico autonomizzato dalla direzione ecclesiale. Riconoscere questo fatto non significava rinunciare all'ideale di un regime integralmente cristiano, ma prendere atto della sua momentanea scomparsa, perfino a Roma, e accettare di servirsi degli strumenti e delle forme politiche della modernità per conseguire un più efficace ripristino entro le coordinate di una società profondamente mutata.⁹² Se

⁸⁹ Cfr. *La capitale du monde*, giugno 1900 [CHR 1900] e *Tristesses royales*, maggio 1903 [CHR 1903].

⁹⁰ NQT 4/276 (1° settembre 1888).

⁹¹ *Mort civile!*, «La Chronique du Sud-Est», gennaio 1899 [REV 5709], 1 e 3.

⁹² Sull'origine e la progettualità politica intransigente della seconda democrazia cristiana, di cui Dehon fu un esponente di spicco, cfr. J.-M. MAYEUR, *Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne* (1972), in Id., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, pp. 17-45: 26-32. Sul riutilizzo dehoniano del mito della cristianità medievale, più come matrice di elementi ideali che come modello politico concreto, ha riflettuto S. TERTÜNTE, *Léon Dehon und die Christliche Demokratie. Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19.*

negli anni Settanta la sua visione politica restava ancora ancorata al modello di monarchia cristiana incarnato dal conte di Chambord, pretendente borbonico al trono di Francia,⁹³ e al «légitimismo social» dell'*Œuvre des cercles catholiques*,⁹⁴ fu proprio durante i lunghi soggiorni romani di fine secolo che le sue posizioni politiche evolvettero verso una concezione della regalità sociale di Cristo che, fermo restando l'obiettivo d'imprimere alle nazioni un assetto costituzionalmente e giuridicamente cristiano, prescindeva però dagli ordinamenti politici e non necessitava di tradursi in un regime specificamente monarchico:⁹⁵ se nel IV secolo era stato necessario convertire l'imperatore Costantino, ora bisognava conquistare il «souverain d'aujourd'hui, qui est le peuple».⁹⁶

Nella Roma italiana di Leone XIII, meglio e più che altrove, Dehon poté quindi fare esperienza di un divenire storico, gravido di trasformazioni e contraddizioni, nel quale la Città santa, dopo l'immobilismo atemporale degli anni di Pio IX, si ritrovava suo malgrado immersa. Il confronto con questa Roma tardo-ottocentesca, dove sacralità cristiana e primato petrino dovevano coesistere con le libertà moderne, le presunte trame giudaico-massoniche e le aspi-

Jahrhunderts, Freiburg, Herder, 2007, pp. 102-104. Sulla distinzione tra modernizzazione e modernità, tra "attualizzazione" dei mezzi e rigida conservazione dei fini e dei principi della società cristiana, cfr. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au XIX^e siècle entre modernité et modernisation*, «Recherches de science religieuse», LXXIX, 1991, pp. 325-336, D. MENOZZI, *La Chiesa e la modernità*, «Storia e problemi contemporanei», XXVI, 2000, pp. 7-24, ed É. FOUILLOUX, *Intransigence catholique et «monde moderne» (19^e-20^e siècles)*, «Revue d'histoire ecclésiastique», XCVI, 2001, pp. 71-87, che propone di operare una maggiore gradazione, «une échelle de transaction» (p. 77) tra i due poli concettuali, notando come l'interazione tra il rifiuto intransigente della modernità e l'accettazione più o meno convinta di certi accomodamenti (o aggiornamenti) si declinò in maniera dinamica e si diede in termini diversi a seconda dei livelli (politico, religioso, socio-economico, morale) e dei momenti in cui essa si pose; sulla stessa linea anche G. CUCHET, «Thèse doctrinale et «hypothèse» pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine», «Recherches de science religieuse», CIII, 2015, pp. 541-565.

⁹³ Cfr. ad es. Dehon a Palustre, 6 giugno 1871, in *Correspondance*, pp. 288-289: «J'es-père beaucoup du comte de Chambord, dont l'avènement me parait certain et prochain». Nel novembre 1863 Dehon e Palustre fecero visita a Chambord nel castello austriaco di Frohsdorf, dove viveva in esilio; cfr. NHV 2/115. Su questi pellegrinaggi legittimisti cfr. B. DUMONS, *Des «blancs» de France à Frohsdorf. Voyages et pèlerinages politiques*, in *Politiques du pèlerinage du XVII^e siècle à nos jours*, sous la dir. de L. Chantre, P. D'Hollander et J. Grévy, Rennes, PUR, 2014, pp. 283-297.

⁹⁴ Di «légitimismo social» parla MAYEUR, *L'abbé Lemire*, cit., pp. 33-42, che iscrive anche Dehon in questa categoria, almeno all'inizio del suo percorso (*ivi*, p. 143). Sulla collaborazione tra Dehon e l'*Œuvre des cercles* negli anni Settanta cfr. NHV 10/3-4, 10/98, 11-12/*passim*.

⁹⁵ Cfr. ad es. NQT 5/232 (10 gennaio 1892). Sul nesso dehoniano tra regalità sociale di Cristo, devozione al S. Cuore e democrazia cristiana (intesa come superamento della pregiudiziale monarchico-legittimista) ha richiamato l'attenzione D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001, pp. 188-197.

⁹⁶ *Mort civile!*, cit., 3.

razioni nazionali italiane, costituì per Dehon un allenamento alla complessità e alla distinzione, i cui esiti ebbero ripercussioni in altri ambiti. Emblematica mi pare, a questo riguardo, l'indulgenza con cui egli tornò a considerare la realtà parigina, così duramente vituperata negli anni Sessanta, in una cronaca giornalistica di fine secolo: Dehon registrava la presenza, nella capitale francese, accanto alla «*cit  de la luxure, de la vanit , de l'agiotage, de l'impit , du crime*», anche di una «*cit  de Dieu*», di cui esaltava le virt  religiose e la devozione, auspicando che, dopo gli sgradevoli *Odeurs de Paris* vituperati da Veuillot, qualcuno elogiasse anche il suo *Parfum* spirituale.⁹⁷

4. Roma e Dehon, quale romanit ?

Fondata su un'esperienza diretta e interiorizzata dello spazio fisico e simbolico di Roma, la romanit  costituì dunque un elemento fondamentale nella vita di fede e nel pensiero di Dehon, esprimendo un modo di vivere e di sentirsi parte della Chiesa che aveva il suo fulcro nell'incondizionata fedelt  al magistero del pontefice. Roma e papato costituivano per Dehon un binomio inscindibile, due concetti che si completavano a vicenda e non potevano darsi separatamente senza perdere la propria essenza; pensare la romanit  della Chiesa, quindi, significava per lui innanzitutto accettare e conformarsi al grande disegno provvidenziale che aveva voluto insediare a Roma la cattedra papale e ne aveva progressivamente conformato gli spazi e orientato la storia verso quell'alto scopo.

Questa idea di romanit  (*romanitas*) ecclesiale che si riscontra in controllo in tutto il percorso di Dehon era l'esito di un lungo e complesso sviluppo storico. Come ha mostrato Bruno Neveu, essa si and  progressivamente affermando nel XVII e XVIII secolo come articolazione identitaria fondamentale della Chiesa cattolica post-tridentina, in risposta tanto alla frattura della Riforma quanto alle spinte centrifughe interne al cattolicesimo; tale nozione, al contempo «*charismatique, juridique, eschatologique*», esprimeva «*l'alliance, l'alliage entre l'Augusta Pax latine, sa langue, son ordre juridique, tout le génie romain, et le christianisme de la Pax Christi*» e legittimava non solo «*la fonction pastorale et enseignante que le successeur de Pierre exerce de Rome et par Rome*», ma anche «*le grand dessein de l' glise depuis ses adieux au juda me: la réconciliation de l'univers antique, le baptême de la sagesse philosophique et des mystères païens*».⁹⁸ Nelle elaborazioni apologetiche e teologiche dei fauto-

⁹⁷ *Paris: les deux cités*, novembre 1894 [CHR 1894], 210-4. Dehon alludeva alle due opere di Veuillot: *Le parfum de Rome e Les odeurs de Paris* (Paris, Palm , 1867).

⁹⁸ Cfr. B. NEVEU, *Juge suprême et docteur infailible: le pontificat romain de la bulle 'In eminenti' (1643)   la bulle 'Auctorem fidei' (1794)*, «*Mélanges de l' cole française de Rome. Moyen- ge, Temps modernes*», XCIII, 1981, pp. 215-275: 229. Sull'idea di romanit  ecclesiale di Neveu, ispirata a quella di Alphonse Dupront, cfr. S.H. DE FRANCESCHI, *Bruno Neveu et la romanit *.

ri del papato, la romanità venne sempre più insistentemente presentata come uno degli attributi fondamentali che definivano la vera natura della Chiesa, compendiando in sé le *notae* teologiche del tradizionale schema costantinopolitano (unità, santità, cattolicità e apostolicità).⁹⁹ Non si trattò però di un processo semplice e lineare: l'affermazione intra-ecclesiale della romanità conobbe forti resistenze, dovendosi scontrarsi con un agguerrito e multiforme fenomeno di anti-romanismo sia teologico (gallicanismo, episcopalismo) che politico (regalismo, giuseppinismo),¹⁰⁰ e fu solo nel corso dell'Ottocento, nel solco della svolta intransigente intrapresa alla fine del secolo precedente¹⁰¹ e nel quadro di una Chiesa che cercava di riprendersi dopo gli sconvolgimenti rivoluzionari, che la romanità, inestricabilmente connessa all'accenramento

Sources historiographiques et méthode, «Chrétien et sociétés», XIV, 2007, pp. 101-122. È opportuno sottolineare che, come concetto, la romanità trascende i termini dottrinali del dibattito secolare intorno alle prerogative rivendicate dal pontefice romano sulla Chiesa (primato petrino, vicario di Cristo, *Sedes apostolica*, infallibilità, rapporti con il Concilio...): la romanità le sussume tutte ma non si esaurisce in nessuna. Essa è infatti una nozione eminentemente culturale e identitaria, che esprime un'appartenenza più che precisi confini, e risente in questo del processo di confessionalizzazione indotto dalla Riforma protestante.

⁹⁹ Cfr. S.H. DE FRANCESCHI, *Approches de la romanité ecclésiale du concile de Trente au Syllabus. L'idée romaine dans la définition de l'Église: parcours d'une interrogation critique*, in *L'Idée de Rome*, cit., pp. 47-65: 64-65, che si rifà a G. THIELS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, Duculot, 1937, e a Y. CONGAR, *Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXI, 1987, pp. 161-190. De Franceschi sottolinea però che la romanità non fu mai ufficialmente riconosciuta come *nota* teologica della Chiesa, neppure al culmine della sua affermazione. Sul ruolo dei teologi romani nell'elaborare la *nota* della romanità cfr. A. ZAMBARBIERI, *Roma, «Romanitas»: un'ecclesiologia della visibilità e dell'autorità nel secondo Ottocento*, in *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di Id., Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2008, pp. 69-118: 81-96.

¹⁰⁰ Di anti-romanismo cattolico si è molto occupato ultimamente Sylvio Hermann De Franceschi, con particolare interesse per i risvolti polemici e teologici del fenomeno. Cfr. in proposito le diverse raccolte di saggi da lui curate, *Antiromanisme doctrinal et romanité ecclésiastique dans le catholicisme posttridentin (XVI-XX^e siècles)*, «Chrétien et sociétés. Documents et mémoires», VII, 2008; *Le pontife et l'erreur*, cit.; *Histoires antiromaines e Histoires antiromaines II*, *ivi*, rispettivamente XV, 2011, e XXIII, 2014, nonché i suoi studi: *L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme catholique et régulateur des Lumières: réminiscences doctrinales de Bellarmin et de Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques de la mi-XVIII^e siècle à la mi-XIX^e siècle*, «Archivum historiae pontificiae», XXXVIII, 2000, pp. 119-163; *Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste. Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques du début du XIX^e siècle à la mi-XX^e siècle*, «Revue d'histoire de l'Église de France», LXXXVIII, 2002, pp. 103-149; e *Les problématiques ecclésiologiques françaises au prisme des lectures italiennes. Gallicanisme et antiromanisme janséniste au temps de la papauté intransigente (de la mi-XVIII^e siècle à la mi-XIX^e siècle)*, in *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés*, textes réunis par F. Meyer et S. Milbach, Chambéry, Université de Savoie, 2010, pp. 59-78.

¹⁰¹ Cfr. PH. BOUTRY, *Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. La bulle 'Auctorem fidei' (28 août 1794)*, in *Histoire et théologie*, sous la dir. de J.-D. Durand, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 59-82: 59-67.

del corpo ecclesiale sul vertice papale, trovò la sua consacrazione e giunse al suo apogeo, radicandosi nella mentalità e nei costumi di ecclesiastici e fedeli. Mentre negli anni della Restaurazione zelante veniva messo in opera, pur senza pervenire agli esiti desiderati, un vasto progetto di risacralizzazione degli spazi fisici e simbolici di Roma, per ribadirne il ruolo di capitale della cristianità,¹⁰² e mentre riprendevano i pellegrinaggi dei fedeli e le *visitae ad limina* dei vescovi di tutta l'ecumene, era lo stesso potere papale a divenire oggetto di una sacralizzazione sempre più marcata e la figura dei romani pontefici, tanto più se circondati dall'aureola del martirio (come Pio VI, Pio VII e ovviamente Pio IX), ad essere fatti oggetto di una fervente devozione istituzionale e personale.¹⁰³

Durante l'Ottocento, in particolare nei suoi decenni centrali, si intensificò dunque – come già ricordato – il processo di “romanizzazione” della Chiesa,¹⁰⁴ che comportò in molti paesi non solo una profonda trasformazione di usi, liturgie, pratiche culturali, ma anche il radicamento di «une conscience renouvelée de l'unité catholique dans sa dimension universelle».¹⁰⁵ La romanità si affermava sempre più come una *forma mentis* diffusa, un modo di vivere e *sentire cum Ecclesia*, che individuava nella fedeltà assoluta e nel consenso totale con il romano pontefice, il successore di Pietro, la forma più piena e perfetta di cattolicità, giungendo a postulare «una sorta di sinonimia tra romanità e cattolicità, tra romanità e civiltà cristiana».¹⁰⁶ Come ha scritto Paul Airiau:

¹⁰² Cfr. ID., *Espace du pèlerinage, espace de la romanité. L'année sainte de la Restauration*, in *Luoghi sacri e spazi di santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 419-444, e soprattutto ID., *Une théologie de la visibilité. Le projet 'zelante' de resacralisation de Rome et son échec (1823-1829)*, in *Cérémonial et rituel à Rome*, cit., pp. 317-367.

¹⁰³ Sul fenomeno cfr. in generale A. ZAMBARBIERI, *La devozione al papa*, in *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri (*Storia della Chiesa*, vol. XXII/2), Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1990, pp. 9-81, e R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010, pp. 317-364; su alcuni aspetti specifici cfr. B. HORAIST, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Rome, École française de Rome, 1995, e A. ZAMBARBIERI, *Forms, Impulses and Iconography in Devotion to Pope Leo XIII*, in *The Papacy and the New World Order*, cit., pp. 249-285.

¹⁰⁴ Boutry offre una definizione particolarmente esaustiva del fenomeno: «Par romanisation, on voudrait mettre l'accent sur un phénomène à la fois plus ample et spécifique du XIX^e siècle: l'adhésion de cœur et d'esprit à un sentiment renouvelé de l'unité catholique, qui va de pair avec une mutation graduelle des doctrines, des comportements et des attitudes dans des domaines aussi divers que la théologie dogmatique et morale, l'écclésiologie, la liturgie, la culture, la piété et la sensibilité, et qui recouvre l'intransigeance sur le plan des principes, l'abandon graduel des traditions nationales, jansénistes ou rigoristes, des XVII^e et XVIII^e siècles par conversion vers Rome»; PH. BOUTRY, *La romanisation du clergé secondaire français du concordat de 1801 au premier concile du Vatican*, in *Le bas clergé catholique au dix-neuvième siècle. Approche comparative d'une population pastorale en voie de changement*, sous la dir. de L. Rousseau, «Les Cahiers de recherches en sciences de la religion», XII, 1995, p. 25.

¹⁰⁵ Ivi, p. 42.

¹⁰⁶ BATTELLI, *La tipologia del prete romano fra tradizione e 'romanitas'*, cit., p. 223. Zambarbieri parla di un «asse semico papato-Roma-cristianità»; ZAMBARBIERI, *Roma, «Romanitas»*, cit., p. 71.

La «romanité» est une caractéristique du catholicisme dans laquelle il est possible de croître pour aboutir à une catholicité achevée, à une acceptation parfaite de la pensée catholique, de la manière d'être catholique, définies par le pape, en même temps qu'à une prise en compte de l'universalité impliquée par le catholicisme. En somme, c'est l'inscription la plus poussée dans un modèle spécifique, la réalisation d'un type particulier, la conformation à une manière d'être précise, qui permet l'accès à l'universalité la plus grande, parce que ce modèle spécifique, ce type particulier, cette manière d'être, qui n'est autre que la vie papale, circonscrite en un lieu et en un temps donné, a cependant, de par sa fonction même, des responsabilités universelles, une connaissance unique de la diversité du catholicisme, une conscience spécifique de l'unité de l'Église. L'on n'est vraiment catholique que lorsque l'on est complètement romain, c'est-à-dire que l'on pense, vit et agit comme pense, vit et agit le pape.¹⁰⁷

Ciò valeva a maggior ragione per quegli ecclesiastici stranieri, come Dehon, che compirono i loro studi religiosi a Roma, all'interno di istituzioni, come il Seminario francese,¹⁰⁸ appositamente deputate a romanizzare i giovani seminaristi provenienti da tutto il mondo, spogliandoli dei loro particolarismi nazionali e facendoli membri di una nuova patria che incarnava in sé l'essenza dell'unità cattolica: per molti di loro la romanità, profondamente introiettata, finiva così per divenire una sensibilità personale, un *habitus* fatto di «elementi dottrinali, religiosi e più latamente mentali»,¹⁰⁹ «presque une vertu ecclésiastique stable et acquise».¹¹⁰ Essi venivano così penetrati da quello «spirito romano», che doveva permeare e costituire il carattere saliente non solo del personale della Curia¹¹¹ ma anche di ogni ecclesiastico veramente cattolico.

Di questa romanità, vissuta da Dehon come compiuta realizzazione della propria identità cattolica, l'esperienza diretta di Roma forniva il necessario supporto apologetico-dimostrativo. La frequenza assidua e impaziente con cui egli – fin dalla prima permanenza in città e poi, nei decenni seguenti, ogniqualvolta ne ebbe l'occasione – non si stancava di visitare monumenti, chiese, rovine, rispondevano, più o meno consapevolmente, al bisogno di rintracciare

¹⁰⁷ AIRIAU, *Le Séminaire français de Rome*, cit., pp. 55-56.

¹⁰⁸ Sulla romanità come asse della formazione ivi impartita cfr. P. POUPARD, *Perspectives d'éducation au Séminaire: la «romanité»*, in *150 ans au cœur de Rome*, cit., pp. 457-467.

¹⁰⁹ BATTELLI, *La tipologia del prete romano fra tradizione e 'romanitas'*, cit., p. 231.

¹¹⁰ AIRIAU, *Le Séminaire français de Rome*, cit., p. 56. Airiau scrive suggestivamente che «la romanité est une seconde nature, une habitude, ou, pour abuser de Maxime le Confesseur, un *tropos*, c'est-à-dire une manière de vivre le *logos* (idée éternelle d'une chose voulue par Dieu) catholicisme»; *ibid.*

¹¹¹ Sullo «spirito romano» cfr. C. PRUDHOMME, *Les hommes de la Secrétairerie d'État. Carrières, réseaux, culture*, in *Les secrétaires d'État du Saint-Siège (1814-1979). Sources et méthodes*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CX, 1998, pp. 475-493: 488-489, che si rifà al concetto sociologico di *habitus* proposto da Pierre Bourdieu, e F. JANKOWIAK, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 282, pp. 275-286.

nella morfologia fisica e simbolica dell'Urbe le evidenze incontrovertibili della missione provvidenziale che essa era chiamata a svolgere nella storia della Chiesa. Questo sforzo esegetico era declinato da Dehon soprattutto su due versanti: sul piano storico, che si voleva obiettivo e razionale, come interpretazione provvidenzialistica e teleologica del percorso che aveva fatto di Roma la nuova capitale della cristianità e la sede del papato, legittimando il passaggio dall'universalismo romano-pagano a quello romano-cristiano; sul piano mistico-spirituale, come esperienza intima e personale, ma fortemente condizionata dal contesto ambientale, della pienezza con cui si dava, nell'Urbe come in nessun altro luogo, l'ispirazione divina e si manifestava la natura profonda della Chiesa.¹¹² La romanità di Dehon, quindi, se derivava da una formazione sacerdotale profondamente introiettata, era anche il risultato, mai dato per pienamente acquisito, di un'interrogazione reiterata e instancabile rivolta alla città stessa, alla sua dimensione materiale e simbolica, ai suoi molteplici significati, alla sua "teologicità" visibile e invisibile.

Se questo approccio si mantenne costante, nelle sue linee generali, per tutta la vita di Dehon, esso si modificò però nelle sue declinazioni pratiche. Da questo punto di vista, il 1870 e, più in generale, il trapasso dal pontificato piano a quello leonino, costituirono un momento di svolta importante. Come si è visto, negli anni del potere temporale Dehon declinava la romanità, in linea con la tradizione intransigente, come proposta testimoniale, come modello al tempo stesso di un regime socio-politico ideale e di una struttura ecclesiale che si voleva sempre più saldamente accentrata nel suo vertice papale per superare "gallicanismi" e particolarismi vari. Nel 1870, però, quest'idea di romanità tramontò definitivamente: da un lato, il Concilio Vaticano I esaurì, realizzandole, le rivendicazioni ecclesiologiche dell'ultramontanismo propriamente inteso¹¹³

¹¹² Cfr. NQT 5/103 (12-19 dicembre 1890) e *Rome et le Sacré Cœur de Jésus*, febbraio 1891 [CHR 1891], 14-15. Cfr. quanto scrive JANKOWIAK, *La curie romaine de Pie IX à Pie X*, cit., pp. 276-277: «Le génie des lieux conditionne ici [a Roma] le génie de l'âme, puisque la formation dispensée au clerc lui fait acquérir la conviction d'être et de toucher, à Rome, au plus près de la nature profonde du catholicisme, de l'orthodoxie dogmatique et de la sainteté».

¹¹³ Sul concetto di ultramontanismo cfr. H. RAAB, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes «Ultramontan» im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, «Historisches Jahrbuch», LXXXI, 1962, pp. 159-173. O. WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen, Vorgeschichte, Struktur*, «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», XLI, 1978, pp. 821-878. J. GADILLE, *L'ultramontanisme français du XIX^e siècle*, in *Les ultramontains canadiens-français*, sous la dir. de N. Voisine et J. Hamelin, Montréal, Boréal Express, 1985, pp. 27-66. H.J. POTTMEYER, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, «Cristianesimo nella storia», XII, 1991, pp. 527-551. C. BRESOLETTE, *Ultramontanisme et gallicanisme engagent-ils deux visions de la société?*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXVIII, 1991, pp. 3-26. P. CHRISTOPHE, *Ultramontanisme*, in *Catholicisme*, XV, 1997, coll. 440-448, nonché l'ampia panoramica, con relativa bibliografia, offerta da V. CONZEMIUS, *Ultramontanismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXXIV, 2002, pp. 253-263. Sull'opportunità di servirsi del concetto in sede storiografica cfr. PH. BOUTRY, *Ultramontanisme*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, cit., pp. 1651-1653 (che esprime riserve) e CH. MAIRE, *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme*,

(«aujourd'hui – notava Dehon alla fine del secolo – personnes ne peut plus être ou se dire gallican, il n'y a donc plus de raison de nous dire ultramontains»);¹¹⁴ dall'altro, la conquista italiana di Roma pose bruscamente fine all'eccezionalità socio-politica di Roma. L'immobilismo della città papale non forniva più un riparo fuori dal tempo, una fuga dalla realtà: la modernità, penetrata anche in quel sacro recinto, non poteva più essere tenuta lontana e andava fronteggiata con strumenti adeguati. Proprio l'esperienza diretta delle trasformazioni e contraddizioni che l'Urbe visse dopo il 1870 e dei nuovi problemi che esse ponevano, furono per Dehon il fondamento non tanto dell'adesione – in sé scontata – quanto della comprensione e della sincera condivisione del magistero socio-politico di Pecci: se egli se ne fece interprete attivo e coerente, fu anche perché il suo percorso romano lo sollecitava a rispondere in modo appropriato e dinamico alle sfide dei nuovi tempi, abbandonando la prospettiva meramente difensiva e "ossidionale" dell'ultimo Pio IX, ben rappresentata dalla *Quanta cura* e dal *Sillabo* e dall'esaltazione di una Roma immobile e immutabile: politicamente conquistata, la Roma papale doveva tornare a farsi spiritualmente conquistatrice.

Del resto, la fine del potere temporale comportò di per sé un'accentuata insistenza sulla vocazione universalistica della romanità cattolica. Proprio nel momento in cui, con la conquista italiana di Roma, forze concorrenziali, vere o presunte (nazionalismo italiano, massoneria, giudaismo...), cercavano di contendere alla Chiesa l'eredità millenaria della Roma classica, Dehon rivendicava con forza il «caractère toujours papal et cosmopolite»¹¹⁵ dell'Urbe, ribadendo che solo il romano pontefice poteva legittimamente rappresentare quella tradizione di civiltà che il cristianesimo aveva riscattato dal paganesimo e proseguito sotto il segno della croce e della tiara. In un articolo del 1894, riprendendo alla lettera le parole di Leone XIII, Dehon rievocava la missione

jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme, «Annales de l'Est», LVII, 2007, pp. 13-43 (che rileva la necessità di storicizzare il concetto per neutralizzarne la carica polemica, ma senza dismetterlo). Ulteriori spunti di riflessione e d'indagine sul tema sono forniti dai saggi raccolti in *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, hrsg. von G. Fleckenstein und J. Schmiedl, Paderborn, Bonifatius, 2005, pp. 5-19.

¹¹⁴ *Sixième conférence. La démocratie chrétienne* [RSO 6], in *La rénovation sociale chrétienne*, cit., 19; analogo discorso in *L'évolution sociale en France*, «Le Règne du Cœur de Jésus», aprile 1897 [REV 8031041], 16. Sulla carica polemica insita nella qualifica di "ultramontano", che Dehon pareva non recepire, si veda quanto scriveva alcuni decenni prima un prelado francese di saldi sentimenti romani, Gaston de Ségur: «Puissance déplorable des mots! Avec cette parole mise en vogue par les jansénistes, *ultramontain*, on a fait bien du mal aux âmes dans notre pauvre France depuis deux cents ans. Les jansénistes et les gallicans ont appelé *ultramontains* les fidèles catholiques, comme les voltairiens les ont appelés *jésuites* et *capucins*. Ultramontain veut dire catholique romain, catholique comme on l'est à Rome, comme on l'est au-delà des monts, en un mot, comme on l'est et comme on doit l'être partout»; G. DE SÉGUR, *Le souverain pontife*, Paris, Tolra et Haton, 1864 (1863), p. 283, nota.

¹¹⁵ Cfr. *La Rome papale et la Rome italienne*, giugno 1897 [CHR 1897], 90.

civilizzatrice svolta dal papato nei secoli («si l'Italie et l'Europe ne se sont pas perdues pour jamais dans les ténèbres et les misères infinies de la barbarie, le mérite et la gloire en sont à la Rome des papes») e riconduceva alla «Rome du Christ», non a quella degli Scipioni o dei Cesari, il merito di aver fatto «resplendir au milieu des nations, d'un pôle à l'autre, la vraie civilisation». Pensare di poter «ranimer les gloires païennes et découronner Rome de ce diadème brillant et impérissable qu'a placé sur son front, par les mains de saint Pierre, le Verbe de Dieu» era una follia che trasgrediva i disegni della Provvidenza,¹¹⁶ tanto più che la missione civilizzatrice del papato non era affatto esaurita: il papa – continuava Dehon – era e restava «l'arbitre providentiel de la paix sociale», colui che fissava i limiti ai diritti e ai doveri di ciascuno ed esercitava sui popoli e le nazioni un'azione «médiatrice et paternelle», al di fuori della quale «ce ne sont que luttes sans cesse renouvelées».¹¹⁷ L'insistenza di Dehon sulla identità pontificia di Roma diventava strumento per attribuire al papa una funzione direttiva che superava i confini confessionali, legittimando cioè l'idea che il contenuto di verità di cui la Chiesa e la Sede romana erano custodi si traducesse anche in una proposta di civiltà (la «vraie civilisation»), alternativa a quella della modernità secolarizzatrice e fondata sull'inveramento cristiano della tradizione classica.¹¹⁸ Rivendicare al papa l'esercizio monopolistico di questa romanità significava quindi ergerlo a interlocutore imprescindibile per una società moderna che pure cercava di sottrarsi al suo magistero dottrinale, e attribuirgli un potere di direzione e arbitrato che trascendeva il piano strettamente confessionale e investiva quello, dai confini più incerti e quindi indefinitamente estendibili, della missione civilizzatrice.

Nel trapasso dalla Roma di Pio IX a quella di Leone XIII, di cui visse in prima persona e profondamente tutta la tormentosa complessità, Dehon andò progressivamente declinando l'idea di romanità come mezzo di rinnovata azione cattolica *nella* e di rafforzata egemonia papale *sulla* società moderna. Se negli anni di Pio IX la romanità, nei termini del cosiddetto ultramontanismo, esprimeva essenzialmente la conformazione statica a un modello ecclesiologico e a un ideale di cristianità di cui Roma era l'ultimo vestigio, sotto il pontificato di Leone XIII essa si traduceva invece per Dehon, da un lato, nella convinta adesione alle forme e alle modalità autoritativamente definite da Pecci per interagire con la modernità (democrazia cristiana, dottrina sociale, associazionismo cattolico),¹¹⁹ dall'altro, nell'enfatizzazione della missione civilizzatrice e

¹¹⁶ *Le Pape. Espérances et pressentiments*, cit., 11-12; Dehon vi riprendeva il discorso tenuto da Leone XIII alle associazioni cattoliche di Roma, il 17 dicembre 1893, il cui testo è riportato in «La Civiltà cattolica», s. XV, vol. IX, 1894, pp. 227-228. Su quel discorso leonino richiama l'attenzione anche ZAMBARBIERI, *Roma, «Romanitas»*, cit., pp. 70-72.

¹¹⁷ *Le Pape. Espérances et pressentiments*, cit., 8.

¹¹⁸ Sugli esiti novecenteschi di questa proposta di civiltà incentrata sulla Roma papale cfr. RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, cit., in part. pp. 3-58.

¹¹⁹ Occorre precisare, con Émile Poulat, che Leone XIII non fu meno «anti-moderne» di Pio IX o Pio X, ma «son apport déterminant, c'est la façon dont il a renouvelé la critique

universalistica che il papato derivava dalla sua natura romana.¹²⁰ Così, mentre l'approccio ultramontano esprimeva una linea essenzialmente difensiva, arma storico-teologica per richiamare all'unità la dissestata Chiesa post-rivoluzionaria contrastando le spinte centrifughe e ciò che restava dell'anti-romanismo d'età moderna, la *romanitas* dei tempi leonini, con le sue implicazioni ideologiche di civiltà e la sua moderata modernizzazione della presenza cattolica nella società contemporanea, si voleva mezzo di riconquista e di rilancio da impiegare non più solo *ad intra*, quanto soprattutto *ad extra*.¹²¹ La Roma ideale e idealizzata dell'ultimo Pio IX restò sempre per Dehon oggetto di vagheggiamento nostalgico, ma era una «*rénovation sociale chrétienne*», cioè una *societas christiana* ripensata a misura della modernità, quella a cui egli richiamava la Chiesa, alle soglie del nuovo secolo, dal pulpito della Roma leonina.¹²²

LUCA SANDONI

ABSTRACT – This essay focuses on Father Léon Dehon (1843-1925), founder of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, and his longstanding relationship with Rome and the Roman spiritual and physical spaces. Dehon studied in a Roman seminary in the late 1860s and, as many clergymen of his generation, he developed a strong devotion to the Roman identity of the Catholic Church. Starting from the analysis of Dehon's Roman experiences between the papacies of Pius IX and Leo XIII, this essay investigates how the ecclesiological notion of *romanitas* and its applications changed in front of the sharp modernization

traditionnelle de la modernité et rendu cette critique socialement opérante, historiquement efficace»; É. POULAT, *Un conflit triangulaire*, in Id., *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Castermann, 1977, p. 175.

¹²⁰ Spunti interessanti, a tale proposito, sono forniti dai saggi raccolti nel volume *The Papacy and the New World Order*, cit., in part. da quello di J.-D. DURAND, *Léon XIII, Rome et le monde*, a pp. 55-67, che fornisce ulteriori indicazioni bibliografiche. Per una panoramica di più lungo corso sul fenomeno cfr. A. ZAMBARBIERI, *Il nuovo papato. Sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 2001.

¹²¹ Sotto Leone XIII, dunque, «la papauté pouvait désormais faire son deuil des États pontificaux, cette peau de chagrin d'une chrétienté démantelée par le nationalismes et refoulée dans sa concession comme dans une réserve. L'action sociale ouvrait au zèle catholique un monde sans frontières; à la souveraineté temporelle sur un morceau de péninsule succédaient les immenses virtualités d'un temporalisme rénové, libéré de ses servitudes territoriales» (POULAT, *Un conflit triangulaire*, cit., pp. 176-177, corsivi miei).

¹²² Come rileva Yves Ledure (*Catholicisme social et question juive*, cit., pp. 237-238), le conferenze dehoniane del 1897-98 furono prima inserite, nel 1899, sul «*Règne du Cœur de Jésus*» con un titolo che sembrava ancora rivolto al passato: *Comment refaire une société chrétienne?*, ma furono ripubblicate l'anno dopo in volume con un titolo diverso, *La rénovation sociale chrétienne*, appunto, che lasciava trasparire una maggiore proiezione innovativa.

of Rome in the late 19th century, evolving from a static and merely defensive idea (the ultramontane compliance of the whole Church and society to the religious and political model embodied by the Papal State) to a dynamic and expansive one (the papacy as international player and unique legitimate heir of Roman universalistic mission and civilization).

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI OTTOBRE 2017

Direttore Responsabile: MARIO ROSA - Registrazione del Tribunale di Firenze
n. 1705 dell'8 luglio 1965

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

Redazione della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A – 10124 Torino
tel. +39.011.670.3861 – rslr@unito.it

Gli autori devono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti
esclusivamente alla Redazione di Torino.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc.,
spetta esclusivamente agli autori che li firmano.

La Direzione assume responsabilità
solo di quanto viene espressamente indicato come suo.

*Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si intende
definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.*

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda la parte editoriale
rivolgersi esclusivamente a:

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
e-mail: periodici@olschki.it • Conto corrente postale 12.707.501
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2017: ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI – INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia € 138,00 • Foreign € 174,00
(solo on-line – on-line only € 130,00)

PRIVATI – INDIVIDUALS

Italia € 108,00 • Foreign € 142,00
(solo on-line – on-line only € 97,00)

Pubblicato nel mese di ottobre 2017

