



Maximilien de Robespierre
(Carnavalet Museum)

Prima edizione 2011

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

Enrico Galavotti

IL POTERE DEI SENZADIO

Rivoluzione francese e questione religiosa

Il timore della società, che è il fondamento della morale,
il terrore di dio, che è il segreto della religione,
sono le due cose che ci governano.

O. Wilde

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977,
ex docente a Cesena di materie storico-filosofiche,
Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com
il cui motto è:
Umanesimo Laico e Socialismo Democratico
Per contattarlo galarico@homolaicus.com

Introduzione

Oggi persino i papi conservatori sono costretti a considerare veri e universali i classici valori della rivoluzione francese. Nell'ambito della chiesa cattolico-romana la svolta - come noto - era già avvenuta col Concilio Vaticano II, ovvero nel momento in cui si cominciarono ad accettare la libertà di coscienza, la tolleranza religiosa, l'uguaglianza degli uomini, ecc. In particolare l'adesione della chiesa romana alla dottrina dei diritti umani risale all'enciclica *Pacem in terris* (1963) e alla dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, promulgata nel 1965.

Il grande merito dei pontefici Giovanni XXIII e Paolo VI fu appunto quello di rendersi conto che la chiesa, se voleva continuare a sussistere, doveva adeguarsi, in un modo o nell'altro, ai valori della civiltà borghese.

Merito più grande, in verità, sarebbe stato quello di proporre un'alternativa, visto e considerato che questa chiesa aspira ancora a un *revanchismo* politico, ma in quel momento si preferì concentrarsi sull'esigenza di uscire dal medioevo (il Vaticano I è stata l'ultima espressione medievale della chiesa romana) e di entrare finalmente nell'epoca moderna.

Tuttavia coi pontificati di Wojtyła e di Ratzinger si sono fatti due passi indietro. Sembra infatti che la chiesa romana voglia far capire che il compromesso con la società borghese è giunto al capolinea, nel senso cioè che essa non può più tollerare un ruolo marginale nelle battaglie politiche contro tutto ciò che non è cristiano. La chiesa reazionaria vuole di nuovo sentirsi protagonista attiva, come appunto è stata in Polonia nella lotta contro il regime comunista.

Naturalmente il crollo del «socialismo reale» l'ha in-

dotta a essere meno anticomunista rispetto ai decenni passati, non tanto perché essa abbia aumentato la propria interna democraticità (la quale, anzi, con le collusioni coi governi di destra è scemata ulteriormente), quanto perché sembra essere venuto meno uno dei «nemici storici» da abbattere.

Il dialogo con questa chiesa è diventato molto difficile, soprattutto con i suoi livelli istituzionali (si vedano p. es. le vicende legate al caso Häring). Viceversa, se si guarda la «base» le cose stanno diversamente. In occidente vi sono gruppi e movimenti cattolici coi quali il dialogo può essere non solo facile ma anche piacevole. Si pensi al gruppo di teologi francesi che fa capo al *Manifesto della libertà cristiana*, pubblicato su «Le Monde» nel 1975 (in it. vedi l'*editio* della Queriniana); si pensi al *Komitee* tedesco *Christenrechte in der Kirche* e al suo *Memorandum* del 1982; si pensi all'americana *Association for the Rights of Catholics in the Church* e alla sua *Carta dei diritti dei cattolici nella chiesa*, edita nel 1983 - iniziativa, quest'ultima, che ha trovato ampio seguito in Olanda, Svizzera e in Francia (qui con l'*Initiative Droits et Libertés dans les Eglises*, che ha tenuto un forum a Parigi nel 1987). Nei paesi del Terzo mondo, come noto, la *Teologia della liberazione* rappresenta l'esperienza più significativa del cattolicesimo progressista.

Stessa inversione di rotta la si può riscontrare per quanto riguarda la storiografia cattolica sulla rivoluzione francese. Praticamente sino agli inizi degli anni Sessanta, il giudizio ampiamente condiviso era stato negativo non solo per quanto riguarda il Terrore, ma anche per tutte le istanze emancipative che avevano mosso i rivoluzionari e patrioti repubblicani. Oggi, dopo la parentesi degli anni Settanta, le tesi più retrive sembrano essere tornate di moda.

In uno degli ultimi libri pubblicati sul rapporto chiesa e rivoluzione francese (l'autore è L. Mezzadri, ed. Paoline 1989), si ha ancora il coraggio di sostenere che l'esproprio dei beni ec-

clesiastici fece perdere alla chiesa «libertà e dignità», mettendo «il clero alla mercé del potere civile» e che, mentre si affermava il principio dell'istruzione e della sanità pubbliche «si profilava il carattere dello Stato moderno totalitario» (sic!). Altri risultati «nefasti» - a giudizio di Mezzadri - furono la laicizzazione del matrimonio e l'introduzione del divorzio!

Ma una resistenza di questo genere è troppo debole perché possa destare serie preoccupazioni. Oggi l'utopia democratica e populistica del Concilio Vaticano II viene messa in discussione, parlando della rivoluzione francese, da affermazioni ben più sibilline, che certo non aiutano ad approfondire i rapporti tra mondo laico e religioso. Gli ambienti conservatori infatti vanno facendo un ragionamento assai tendenzioso, che è se si vuole un esito inevitabile del riconoscimento meramente teorico o formale di quei valori rivoluzionari. Si afferma cioè che gli ideali dell'Ottantanove sono falliti proprio perché prescindevano dalla dimensione religiosa, ossia che la rivoluzione, essendo stata sin dall'inizio - come essi a torto credono - un movimento antireligioso, non poteva che portare al Terrore.

La conseguenza logica di questa asserzione è facilmente intuibile: il mondo laico, se vuole veramente realizzare una società democratica, a misura d'uomo, deve sottomettersi di nuovo all'ideologia religiosa. Il che naturalmente non significa che la chiesa romana giudichi assurdi o falsi gli ideali della rivoluzione. L'imputato alla sbarra è semmai il *metodo* della società laica, cioè il modo con cui si è voluto e tuttora si vuole tenere separati il civile dal religioso, il sacro dal profano (*ampiamente* nei paesi socialisti, *parzialmente* in quelli capitalisti).

In sostanza, la critica religiosa ai valori laici della rivoluzione non viene fatta tanto sul terreno ideologico-politico (eccettuati naturalmente i gruppi più reazionari, come p.es. Comunione e liberazione), quanto piuttosto sul terreno *storico*. La chiesa insomma sta usando l'evoluzione della storia (e di que-

sta soprattutto le vicende più drammatiche) per dimostrare che l'uomo senza religione non può realizzare alcuna vera democrazia. Le contraddizioni non vengono assunte come stimolo all'impegno ma come pretesto per condannare l'autonomia della società laica.

Dice bene, a tale proposito, il domenicano Bernard Quelquejeu: «Anche se, sotto la spinta delle società moderne, occorre pur concedere l'ipotesi della società secolarizzata dell'era industriale, questa rimarrà sempre un'ipotesi come indicano le encicliche *Immortale Dei* (1885) ... e poi *Divini Redemptoris* (1937)». Più avanti lo stesso include la produzione di Giovanni Paolo II, sostenendo che «l'adesione apparente alla tradizione dei diritti umani maschera, oltre ad un tentativo di recupero ideologico [anche l'intenzione] di portare all'obbligo di aderire alla chiesa cattolica» (in «Concilium», n. 1/1989, interamente dedicato alla rivoluzione francese).

La sfida dunque esiste ed ha un certo peso, ma il mondo laico non può affrontarla solo sul piano ideologico, altrimenti ricadrebbe nei limiti illuministici della rivoluzione. Deve affrontarla sul piano *sociale*. Davvero - ci si può chiedere - le contraddizioni dipendono dall'aver abbandonato i valori religiosi (complice, in questo, la stessa chiesa gallicana filomonarchica), oppure i valori laici che a partire dall'Ottantanove abbiamo cominciato ad affermare con così grande fervore ed energia non sono stati realizzati sino in fondo?

È comunque difficile dire se in questo conflitto fra cristianesimo e rivoluzione abbia veramente perso la rivoluzione. Indubbiamente la rivoluzione non ha realizzato i suoi obiettivi, ma il cattolicesimo sono secoli che ha tradito i propri. E anche in questa occasione storica ha dimostrato di non essere capace di guardare avanti con il dovuto coraggio e la necessaria determinazione, nonostante i brillanti risultati conseguiti dai gruppi più progressisti.

Anzi è stata proprio la rivoluzione a lasciare un segno nella coscienza e nella vita di milioni di uomini, inclusi i credenti, un segno che le generazioni hanno saputo trasmettersi e che, ad un certo momento, ha avuto la forza di trasformarsi in avvenimenti importantissimi come la rivoluzione del 1848, la Comune di Parigi, il Fronte popolare, il maggio '68... per non parlare degli influssi che quella rivoluzione ha avuto sul mondo intero.

Si può anzi dire, in questo senso, che la rivoluzione francese ha trovato in quella bolscevica l'erede più significativa delle sue migliori conquiste. Questo a prescindere dal fatto che lo stesso Ottobre sia poi stato tradito dallo stalinismo.

Ma quali insegnamenti fondamentali si possono trarre da quella esperienza rivoluzionaria francese sul piano della libertà religiosa? Anzitutto uno, molto semplice ed elementare, ma generalmente applicato malvolentieri: *la prassi è il criterio della verità*. Cioè la fiducia nella verità di determinati principi non può mai essere un motivo sufficiente per imporli con la forza. La verità deve farsi strada con la forza dell'*esempio*, non delle armi, se necessario anche con la violenza, ma solo per difendersi. In ogni caso è assolutamente indispensabile saper distinguere i principi *politici* da quelli *ideologici*. Tutto questo la rivoluzione non l'ha fatto, non l'ha saputo fare.

Forse in nessun momento della rivoluzione i governi al potere accettarono di considerare più pericolose le divergenze politico-programmatiche sui fondamentali obiettivi socioeconomici rispetto a quelle di tipo ideologico o filosofico in materia di religione. Per tutti i rivoluzionari i due aspetti furono sempre ritenuti equivalenti. Di qui il forte *esprit d'irreligion*.

Giacomo Martina, uno degli storici cattolici più aperti e disponibili a un confronto con le idee del mondo laico, introduce in un elenco di cinque pagine di aspetti negativi della rivoluzione francese, a fronte delle tre dedicate a quelli positivi,

nientemeno che il *matrimonio civile* (*Storia della chiesa*, Roma 1980). Mentre, poco più avanti, ha il coraggio di sostenere che, dovendo scegliere fra un regime di *privilegio* quale l'*ancien régime*, dove «sotto un'etichetta cristiana si nascondono parecchi abusi», e un regime di *separazione*, quello appunto giacobino, ove «affermazioni autenticamente cristiane sono spogliate della base cristiana», il cattolico farebbe bene a scegliere il primo. A meno che non si riesca a contrapporre «alle teorie democratiche fondate sull'illuminismo una concezione politica, democratica ma cristiana». Il che però - osserva Martina - la chiesa gallicana non riuscì a fare, in quanto non seppe o non volle riconoscere «la parte di vero insito nel naturalismo, accogliendolo e fondandolo cristianamente».

In pratica la tesi del gesuita Martina, condivisa oggi dalla maggioranza degli storici cattolici, è la seguente: gli ideali cristiani vanno affermati *politicamente*, in prima e ultima istanza, al punto che è preferibile accettare una chiesa corrotta col potere in mano che una chiesa separata senza potere. L'ideale - secondo tale storiografia - è quello di una chiesa che usi il potere in maniera democratica, non semplicemente quello di una chiesa che si limiti a rivendicare una propria «autonomia religiosa». Peraltro si nega recisamente che l'uso democratico di detto potere possa essere considerato come uno dei frutti della rivoluzione francese o della secolarizzazione in genere. A giudizio di Martina, i rivoluzionari non fecero altro che rimettere in auge antichi valori cristiani, per cui la chiesa non ha motivo di sentirsi obbligata nei confronti di nessuno.

In sostanza, Martina non si rende conto che i valori in sé e per sé non hanno «alcun valore» se non trovano una conferma nella prassi. Dire che la rivoluzione francese non ha fatto altro che riesumare antichi valori cristiani è come dire che il socialismo democratico non è altro che una rielaborazione, riveduta e corretta, del comunismo primitivo. Si può anche so-

stenero, al limite, che la maggior parte dei valori siano sempre gli stessi, ma questo cosa significa? Forse che il valore di per sé giustifica qualcosa? Il buon senso non vuole forse che la credibilità degli uomini la si misuri solo sulla capacità che hanno di mettere in pratica i loro valori di vita?

Da questo punto di vista la rivoluzione francese è stata senz'altro molto più importante della più importante esperienza cristiana. Se buona parte della chiesa francese non è riuscita ad accettare la rivoluzione, questo appunto conferma che l'attaccamento a determinati valori (pur ritenuti positivi da secoli) non produce di per sé alcun progresso, alcuna vera democrazia. I fatti anzi hanno dimostrato che proprio quell'area clericale che, stando al potere, difendeva strenuamente quei valori, è risultata la meno sensibile alle esigenze emancipative della rivoluzione.

È fuor di dubbio però che se si parte da principi ateomaterialistici o anche solo agnostico-deisti, senza poi distinguere la politica dalla religione, è impossibile ottenere il consenso delle masse cattoliche o dei credenti in genere. La *Dichiarazione borghese dei diritti* seppe distinguere l'uomo dal cittadino, ma nella concretezza dei fatti i governi rivoluzionari li confusero continuamente, mirando a privilegiare il cittadino sull'uomo. Il che rese inevitabile lo scoppio di una guerra civile per motivi religiosi (cosa che la storiografia cattolica spesso considera come causa principale del crollo giacobino).

Dire poi, come fa certa storiografia «ultramarxista», che la rivoluzione fallì perché nel momento più critico non fu abbastanza severa, è come fare aperta professione di autoritarismo. La rivoluzione fallì non perché fu poco severa coi suoi nemici, ma perché lo fu *troppo* con chi la sosteneva. L'eccessiva caratterizzazione ideologica le alienò inevitabilmente le simpatie di quanti avrebbero potuto e voluto appoggiarla politicamente, senza per questo dover rinunciare alle proprie con-

vinzioni ideali o religiose. L'aver imposto tradizioni, usi e costumi a colpi di decreti non ha infatti dato credibilità alla rivoluzione, ma solo esaltazione euforica a un movimento istintivo e spontaneistico.

Sono forzature che alla lunga si pagano. Ne sanno qualcosa oggi i paesi socialisti dove dopo 40 o addirittura 60 anni di collettivismo, di separazione fra Stato e chiesa e fra chiesa e scuola, anni di militanza ateo-scientifica e di materialismo storico-dialettico, si è stati costretti a riconoscere che le cosiddette «sopravvivenze oscurantiste» del passato sono quanto mai vive e che tutti i torti e gli abusi commessi ai danni dei credenti, soprattutto le offese alla loro «sensibilità» non hanno fatto altro che incrementare la fede religiosa e l'ostilità nei confronti del socialismo. Che illusione quella di credere che «socialismo» volesse di per sé significare «maggiore democrazia».

Ciò naturalmente non significa che gli Stati non debbano mai usare la forza. Non devono mai usarla quando sono in causa le opinioni personali, le decisioni di coscienza, le libertà di credere e di non credere: a condizione naturalmente che tutto ciò non venga usato per offendere la dignità o la sicurezza di altri. Si può anche non credere in Cristo o in Maometto, ma non si ha il diritto di scandalizzare milioni e milioni di persone che dicono di vivere (a torto o a ragione non importa, nel bene o nel male neppure) sulla base di ideali cristiani o islamici. Non si può assolutamente tollerare la condanna *morale* della persona, cioè tutti quei giudizi unilaterali che collocano *permanentemente* gli individui nella sfera del «male». Anche perché giudizi di questo genere hanno il loro rovescio, quello della *santificazione* (sacra o profana), cioè la collocazione permanente di altri individui nella sfera del «bene».

L'appoggio delle masse ai fini della realizzazione di una rivoluzione deve insomma essere cercato non solo prima ma anche *dopo* la rivoluzione, perché è soprattutto *dopo* che i

governi ne hanno bisogno. In caso contrario, ogniqualvolta si formano complotti controrivoluzionari, i governi si trovano costretti a violare le leggi e a commettere abusi di potere.

Con questo non si vuole idolatrare il concetto di «masse popolari», poiché anch'esse vanno guidate e devono sapersi autoguidare, sottraendosi alla logica dello spontaneismo e ai vari culti della personalità. La maggioranza, di per sé, non può beneficiare del monopolio della verità, anche se ha più probabilità d'aver ragione. Se la verità va sempre dimostrata, essa può esserlo solo in un processo dialettico in cui gli opposti siano liberi di confrontarsi. Oggi, dopo la fine dell'illusione che per realizzare un buon socialismo basta eliminare la proprietà privata, si ha una ragione in più di affermarlo.

Detto questo, non si può ora non evidenziare l'istanza più positiva di liberazione che, sul piano religioso, in modo politico e giuridico, la rivoluzione sia riuscita a valorizzare, trasmettendone il contenuto alle generazioni future e, insieme, il compito di tradurla in esperienze sempre più concrete, coerenti e, per dirla con Braudel, di *longue durée*. Si tratta del *regime di separazione fra Stato e chiesa*.

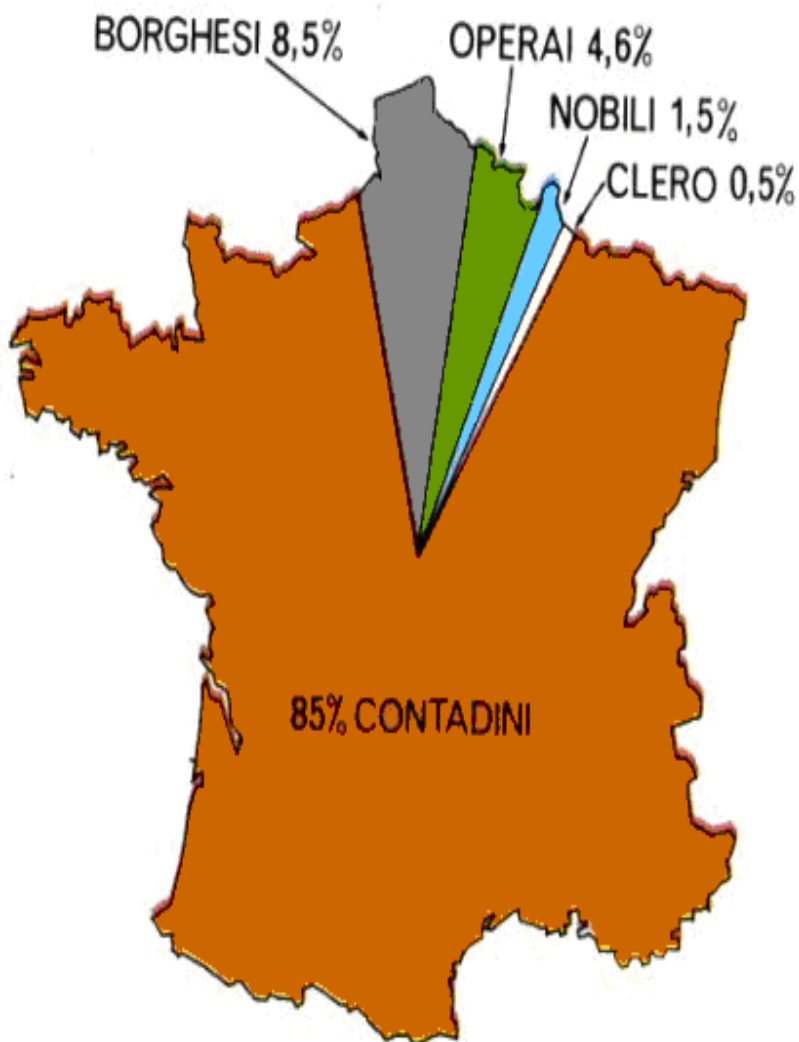
La migliore storiografia cattolica, presente soprattutto in Francia (si pensi p.es. a B. Plongeron), è giunta oggi alla medesima conclusione della storiografia marxista, secondo cui la rivoluzione francese ha posto le basi per il superamento di qualsiasi forma di «religione di stato» e di politicizzazione della fede. La fine dei privilegi e dei concordati, l'uguaglianza di tutte le religioni di fronte allo Stato, la separazione della scuola dalle varie confessioni, la laicizzazione dello stato civile e l'introduzione della legge sul divorzio: queste e altre cose ancora hanno contribuito massimamente non solo alla formazione di un'identità laica della società civile e dello Stato, della morale pubblica e del diritto, della politica e di tutte le scienze umane, ma hanno pure promosso, indirettamente, le condizioni per una

«rigenerazione spirituale» di ogni fede religiosa, finalmente liberata dai compromessi col potere politico.

Se, nonostante questa grande opportunità, molti cattolici hanno smesso di «credere» nella loro religione o hanno preferito la strada del «fanatismo», ciò non può essere addebitato al regime di separazione, che, di per sé, non obbliga alcuna coscienza a diventare atea. Se un credente perde la fede all'interno di un regime di separazione, vuol dire che la sua fede, sul piano religioso, valeva ben poco.

Semmai è un altro il rilievo che può essere fatto al regime «borghese» di separazione. È dubbio che un regime borghese di separazione possa reggersi in piedi con la dovuta sicurezza e coerenza senza una contestuale rivoluzione socialista. Oggi poi possiamo aggiungere che, anche dopo aver fatto questa rivoluzione, è assurdo pensare di poter separare con la forza la chiesa dalla società civile. E, in ogni caso, un cittadino-credente ha bisogno d'imparare a contestare la sua chiesa come *credente* e il suo Stato come *cittadino*, senza fare della sua fede il pretesto per un'azione politica.

La situazione della Francia alla vigilia della rivoluzione



Chiesa e rivoluzione francese. Le premesse

La chiesa cattolico-nazionale, cioè «gallicana», della Francia si basava giuridicamente, prima dell'Ottantanove, sul *Concordato* del 1516 stipulato a Bologna dal re Francesco I e dal papa Leone X, col quale il primo aveva rivendicato il diritto di nominare i candidati alle più alte cariche ecclesiastiche, e il secondo l'investitura canonica degli stessi. In cambio di questa sottomissione del clero, il re si assumeva l'onere di versare alla curia romana le cosiddette «annate», cioè un anno del reddito teorico di ogni beneficio (diocesi, abbazia, ecc.) che cambiava titolare. Grazie a «questo codice di brigantaggio – così chiamato da C. Fauchet, l'autore *De la religion nationale* (1789) -, il capo del sacerdozio e quello dello Stato si concedevano ciò che, secondo l'opinione universale, non apparteneva né all'uno né all'altro: i diritti dei popoli [alla scelta dei pastori] e il denaro della chiesa».

Ma, nonostante il cattolicesimo fosse una religione di stato, verso la metà del XVI sec. si diffuse nel sud della Francia il calvinismo, e subito furono eccidi e massacri fra le due confessioni. L'Editto di Nantes (1598) riconobbe agli ugonotti la libertà di culto, ma il cattolicesimo, facendo leva sul prestigio della propria «maggioranza», continuò a perseguirli duramente, almeno sino al 1787, allorché un decreto regio concesse ai riformati lo stato civile dei loro matrimoni (senza più l'intermediazione del prete cattolico), la possibilità di battezzare i figli (prima era d'obbligo il rito cattolico), di praticare il culto in privato e di accedere ad alcune cariche pubbliche di minor rilievo. Gli ultimi due protestanti ad essere torturati e impiccati, rispettivamente nel 1761 e 1766, furono il mercante J. Calas e il cavaliere La Barre. Il loro numero complessivo, alla vigilia

della rivoluzione, si aggirava sul mezzo milione.

Drammatica era anche la situazione dei giansenisti, la cui dottrina filocalvinista era già stata condannata nel 1713 dalla bolla *Unigenitus*. Usciti malconci dallo scontro con i gesuiti (l'abbazia di Port-Royal venne distrutta nel 1710 da Luigi XIV), nel 1749 i giansenisti dovettero subire anche l'umiliazione dei *billets de confession*: una vera e propria sottomissione scritta alla suddetta bolla che l'arcivescovo di Parigi pretendeva da parte di tutti quei moribondi sospettati di giansenismo, senza la quale non avrebbero potuto ricevere l'assoluzione. Condannata dal parlamento parigino, la richiesta non mancò di suscitare seri tumulti presso il palazzo arcivescovile. Tuttavia il giansenismo poté prendersi la rivincita sulla Compagnia di Gesù (già disciolta però nel 1773), fondendosi, negli anni della rivoluzione, col «richerismo», un movimento di soldati semplici e caporali del clero parrocchiale che rivendicava una gestione democratica e comunitaria della chiesa francese. E. Richer (1560-1631), sindaco della facoltà teologica di Parigi, fu appunto il primo a sostenere la pari dignità dei poteri di tutto il clero.

Molto discriminata era anche la minoranza ebraica, concentrata soprattutto in Alsazia. I 40.000 ebrei pagavano imposte speciali d'ogni tipo (ad es. il prezzo della loro protezione al re, al vescovo, al feudatario locale, oppure per entrare in città loro interdette). Erano esclusi senza eccezione dai pubblici uffici. Talvolta il loro numero era limitato per legge (ad es. non più di 450 famiglie a Metz). Non potevano contrarre matrimonio coi cattolici e i diritti di cittadinanza venivano loro concessi solo dove potevano avanzare una richiesta di naturalizzazione in base al luogo di nascita, il che però non era facile. Per quanto riguarda il culto fruivano di maggiori libertà rispetto ai protestanti, essendo ideologicamente meno temuti dai cattolici.

I tempi tuttavia erano così maturi per una più generale e

radicale affermazione dei diritti umani e civili, che la necessità di riconoscere un culto pubblico assolutamente libero a tutte le confessioni minoritarie, era ormai diventato per il cattolicesimo e per la monarchia borbonica il problema minore.

Le prime avvisaglie di quella che di lì a poco sarebbe apparsa come la maggior sfida europea ai privilegi feudali, si ebbero con la pubblicazione dell'*Encyclopédie* (1751). Le forti accuse di Diderot, d'Alembert, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Holbach indirizzate al fanatismo, all'intolleranza, al dogmatismo, alla superstizione, al temporalismo dei papi, al clericalismo, ai principi di «autorità» e di «tradizione» nelle scienze, ecc., indussero il cattolicesimo conservatore, a partire dal 1770, a sferrare un attacco frontale contro questi *philosophes*, «colpevoli» di ateismo miscredenza empietà.

N. S. Bergier venne ufficialmente incaricato dall'Assemblea del clero di Francia di aprire le ostilità. Non pochi tuttavia erano gli scettici nell'imminenza di questa battaglia. Fra le stesse file dell'alto clero il lusso e la corruzione erano così vasti e profondi che la maggioranza dei vescovi si sentiva quasi completamente estranea agli ideali della chiesa cattolica. S'incontravano persino figure inclini all'ateismo e favorevoli alle idee del «libero pensiero», come l'arcivescovo di Tolosa Loménie de Brienne (che riuscì a ottenere da Luigi XVI la concessione dello stato civile ai protestanti), il mons. De Vintimille, Grimaldi di Mans, il card. di Rohan e altri ancora, il cui ateismo tuttavia non implicava di necessità - come vuole la storiografia cattolica - la «corruzione». Se dunque resistenza c'era ai nuovi orientamenti intellettuali e morali, i motivi vanno ricercati negli interessi di potere, che però fino all'Ottantanove non sembravano minacciati da forze sociali politicamente determinate: la maggioranza dei filosofi era filomonarchica, sebbene volta al riformismo giurisdizionalista.

Dal canto suo il basso clero, a causa delle forti discri-

minazioni di cui era oggetto, vedeva spesso di buon grado le critiche che il movimento filosofico progressista rivolgeva al sistema (basta leggersi il famoso pamphlet del vicario generale di Chartres, E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?*). Sull'atteggiamento di questi curati, la storiografia cattolica è sempre stata abbastanza severa: si è rimproverato loro un «eccessivo» rancore contro il lusso dell'alto clero, un desiderio d'indipendenza «troppo vivo» e addirittura uno spirito patriottico «superiore» a quello ecclesiastico (cfr le tradizionali storie della chiesa di R. Spiazzi, A. Saba e quella illustrata nelle ed. Marietti).

La situazione generale del clero

«Primo dei tre ordini fra i quali si dividono 25.000.000 di francesi, il clero conta, all'incirca, 130.000 membri, di cui 70.000 regolari - che pronunciano voti monastici, obbediscono a una regola e vivono, per lo più, in conventi - e 60.000 secolari, che non pronunciano voti monastici e vivono nel mondo» (così A. Dansette, *Chiesa e società nella Francia contemporanea*, ed. Vallecchi).

Essendo il primo degli ordini dello Stato, il clero, che era il più grande proprietario del regno, fruiva di particolari privilegi: politici, giudiziari e fiscali. Già si è detto del sistema beneficiario col quale il re assicurava le cariche religiose ai suoi cortigiani oppure ai figli cadetti dell'aristocrazia più facoltosa. I titolari, in sostanza, percepivano 1/3 delle rendite dei vescovadi o abbazie, risiedendo prevalentemente nei dintorni di Versailles, presso la corte regia, e delegando l'effettivo esercizio del ministero pastorale e amministrativo ad ecclesiastici stipendiati (nel 1764 a Parigi vivevano non meno di 40 vescovi!). Cosa di cui non ci deve meravigliare, poiché, dipendendo la nomina dalla nascita o dalle relazioni, era impossibile che

questi prelati avessero una buona formazione teologica o un vero interesse «etico-religioso» per i benefici ottenuti. Generalmente anzi, la loro condotta e i loro principi erano improntati alla mondanità e allo scetticismo dell'ambiente di corte.

Oggi si è soliti ritenere, sulla base di dati approssimativi, che il clero possedesse fino al 10% della proprietà nazionale, ma il rendimento di questi immobili, nel complesso, restava molto al di sotto delle loro reali potenzialità. Con l'assenteismo cronico dei beneficiari e le ingiustizie perpetrate ai danni della popolazione contadina, la gestione veniva svolta in maniera alquanto improduttiva. Lo attesta il fatto che la decima percepita da vescovi, abati e canonici sui prodotti agricoli e sugli armenti aveva un valore equivalente alle rendite dei possedimenti rurali.

Nonostante questo però il credito della chiesa restava di gran lunga migliore di quello dello Stato. Le proprietà fruttavano un'entrata annua pari a circa 1/4 della ricchezza fondiaria in ogni provincia del regno. Oltre a ciò bisogna mettere nel conto gli «incassi» delle varie fondazioni assistenziali, sanitarie ed educative, grazie alle quali la chiesa monopolizzava quasi completamente la gestione della vita sociale e culturale. Quando si parla di questi enti la storiografia cattolica è solita usare il termine di «oneri», ma tutti si rendono conto - poiché ancora oggi è così - che tali ambiti d'intervento gestiti dalla chiesa fruiscono sempre di ampie agevolazioni fiscali, di forti contributi statali, di lasciti e donazioni da parte di privati cittadini, per non parlare del fatto che, ad es., i 562 ginnasi tenuti allora dal clero, erano riservati alla nobiltà o comunque a quelle famiglie in grado di mantenere i figli agli studi.

I monasteri e i conventi erano ricchissimi: frati e monaci, in genere, oziavano con buone rendite e grandi proprietà. Ad eccezione di quelli che si dedicavano all'insegnamento o all'assistenza medica, gli ordini religiosi venivano considerati so-

cialmente inutili. Ignavia e rapacità le accuse principali al loro indirizzo, benché non mancassero monaci appassionati alle idee dei filosofi. Fallita la riforma del 1776, che aveva cercato di porre rimedio alla decadenza dei costumi e allo spopolamento dei conventi, due anni dopo si decise di chiuderne 426, sopprimendo 8 ordini religiosi. Tra il 1768 e l'89 la crisi delle vocazioni fu notevolissima. Ciononostante la chiesa continuava a proclamare l'eternità dei voti monastici e lo Stato ne sorvegliava l'adempimento: se i religiosi abbandonavano il convento, vi tornavano accompagnati dalla forza pubblica.

Tutto il clero era esente dai gravami di carattere municipale e da qualunque imposta fiscale regia, diretta e indiretta. I beni della chiesa non pagavano alcun diritto neppure nei trasferimenti di proprietà. Ogni quinquennio le assemblee generali di questo ordine votavano un contributo fiscale detto «donazione gratuita» da versare nelle casse dello Stato con rate annuali: si trattava, in sostanza, del 2% di tutti gli introiti, l'entità effettiva dei quali però era sconosciuta al governo (da notare che la percentuale era stata decisa nel 1561 e da allora, malgrado l'esorbitante rialzo delle altre imposte, era rimasta immutata). Oltre a ciò il clero possedeva propri tribunali, da cui dipendevano non solo tutti gli ecclesiastici, ma anche i laici per cause riguardanti la religione (vedi ad es. la legislazione matrimoniale). Gli attentati alla fede, la bestemmia e il sacrilegio potevano essere puniti con la morte.

In questo contesto va però distinta la situazione del basso clero (curati, vicari e cappellani), che è escluso completamente dalla carriera episcopale e che trae il proprio sostentamento dalla modesta «congrua» (porzione della decima) e dai redditi, più o meno variabili, inerenti all'officiatura delle varie cerimonie religiose (il «casuale»). Il più delle volte i sacerdoti di campagna, reclutati fra la piccola borghesia rurale, vivono in condizioni più precarie rispetto ai loro colleghi di città, recluta-

ti fra la media borghesia (assenti, fra i preti, persone di origine operaia o contadina, in quanto i candidati al sacerdozio dovevano dimostrare, all'atto dell'ordinazione, di avere una rendita patrimoniale). Numerosi sono i preti «clientelari», che vanno in cerca di messe, senza appartenere ad alcuna parrocchia, e non pochi sono quelli che vivono di un modesto beneficio, senza esercitare alcuna vera attività pastorale.

In campagna il clero rappresenta buona parte della cultura: tiene lo stato civile, registrando battesimi, matrimoni e decessi; simpatizza, senza esporsi troppo, per le idee dei filosofi, che vanno peraltro facendosi strada fra categorie sociali tendenti all'agnosticismo: borghesia rurale, funzionari locali, artigiani, vecchi soldati, bettolieri, ecc. Il prete è anche diffusore delle ordinanze reali, ausiliario della giustizia, banditore di vendite immobiliari. I beni della parrocchia sono il presbiterio, la scuola, il cimitero e tutti gli immobili lasciati in eredità da fedeli pii e timorosi. Qualunque forma di manutenzione dell'edificio adibito al culto è a carico dei parrocchiani.

In città (si pensi p.es. a Nancy) i contrasti fra alto e basso clero sono più sentiti: qui infatti le esigenze democratiche ed egualitarie vengono avanzate con più decisione. Nel 1779 i parroci organizzati in una sorta di «sindacato ecclesiastico» già rivendicavano maggiori «salari». H. Reymond, loro rappresentante, nell'opera del 1776 intitolata *Droits des curés et des paroisses sous le double rapport spirituel et temporel*, aveva proposto di creare a Parigi una Camera consultiva del basso clero, ma l'Assemblea del clero ottenne nel 1782 da Luigi XVI la proibizione per i parroci di «formare tra loro alcuna associazione e di emanare delibere senza aver ottenuto espressa autorizzazione».

Nonostante ciò, detto movimento para-sindacale, col passar del tempo, limitandosi sempre meno alla mera questione della congrua, cominciò a pretendere una riforma generale di

tutta l'amministrazione dei beni mobili e immobili della chiesa, onde favorire la situazione delle diocesi e delle parrocchie più povere (cfr. l'opera dei fratelli Delacour, *Voeux de la raison pour le paroisses, les curés, les pauvres, à Louis XVI dans l'Assemblée des Notables*). Reymond, che si ispirava al richerismo e che diventerà vescovo costituzionale di Grenoble, presumeva di fondare il diritto dei curati sulla storia dei primi secoli della chiesa, sulla tradizione dei concili e sulla dottrina dei Padri.

Grazie anche alla sua attività, si andava lentamente formando una sorta di partito gallicano-giansenista, che mentre rivendicava un maggior potere dei preti rispetto ai vescovi, trovava anche molti di questi disposti a lottare contro i «colleghi» filoromani contrari a una maggiore indipendenza dalla Santa sede.

Stante questa situazione non ci si deve stupire che dalle masse popolari la religione fosse vissuta con molto conformismo e poca convinzione. Non si trattava solo di vocazioni in forte calo, ma anche - come le più recenti indagini hanno messo in luce - di scarsa partecipazione nella pratica dei sacramenti e in particolare durante le festività pasquali, di forte diminuzione delle offerte per le messe a suffragio, di aumento delle nascite illegittime, di bassa tiratura dei libri a carattere religioso, ecc.

Dopo il 1760 inizia anche la contraccezione, qui da segnalare più che altro per l'avversione ch'essa suscita ancora oggi nell'ambito di certo cattolicesimo. E se ciò non bastasse, si potrebbe anche ricordare la solenne processione del Santo sacramento per le vie di Versailles, in occasione della convocazione degli Stati generali: col cero in mano incedevano, dietro gli ordini privilegiati, gli esponenti del Terzo stato, ovvero i Mirabeau e i Robespierre!

Ma l'aspetto pacifico e tranquillo della vita religiosa del

Settecento, dopo le aspre battaglie del secolo precedente, non deve essere visto come un indice della scarsa conflittualità esistente nell'ambito della chiesa. Qui bisogna sfatare uno dei miti di certa storiografia cattolica contemporanea, secondo cui «nulla lasciava presagire... che la rivoluzione che incominciava avrebbe costituito per la chiesa di Francia il periodo più drammatico della sua storia» (così si legge nel vol. VIII/1 della monumentale *Storia della chiesa* curata da H. Jedin, ed. Jaca Book). Col che, in pratica, o si fa una lode alla storia e all'esistenza degli uomini, le cui vicende risultano sempre molto più complesse e imprevedibili di tutte le ipotesi o le teorie che si possono elaborare (ma in questo caso il merito va alle masse popolari); oppure si tende a giustificare l'inerzia e lo *status quo* delle classi dominanti, le quali naturalmente non potevano né volevano prevedere cose funeste per le loro posizioni privilegiate (ma in quest'altro caso bisognerebbe precisare che da parte delle masse rivoluzionarie forse si immaginarono cose ancora più radicali di quelle che poi effettivamente accaddero, cose che solo per l'im maturità dei tempi, la debolezza teorica e pratica delle stesse masse e dei leader alla loro testa non poterono essere realizzate).

In effetti, se non si considera che «molte cose» già da tempo lasciavano facilmente intuire quel che sarebbe successo, si è poi portati a credere che la rivoluzione non fu il frutto spontaneo di una crisi di enormi proporzioni, l'esito più maturo di ingiustizie accumulate nel corso di vari secoli, ma piuttosto una sorta di «golpe» tramato da classi e gruppi sociali desiderosi di prendere il posto degli ordini privilegiati: un colpo di stato le cui motivazioni andrebbero ricercate nei sentimenti di invidia, gelosia e rancore. Questa, appunto, la tesi sostenuta dall'ex-gesuita A. Barruel, allora profugo in esilio, che con le sue *Memorie per servire alla storia del giacobinismo* fornì ampio materiale alla successiva storiografia cattolica e borghese

controrivoluzionaria.

Barruel era convinto che la rivoluzione fosse il risultato di una cospirazione contro il cristianesimo, la monarchia e la proprietà dei ceti privilegiati, tramata e condotta dall'illuminismo ateo, dalla massoneria e dalla setta para-socialista degli Illuminati, diffusasi in Baviera tra il 1776 e l'86. I giacobini non avrebbero fatto altro che sintetizzare queste tre correnti, che, rispettivamente, sul piano morale rappresentavano l'empietà, la ribellione e l'anarchia. Da notare però che il gesuita affermava che i militanti giacobini erano almeno 300.000, mentre i simpatizzanti più o meno attivi, sparsi in tutta la Francia, almeno due milioni!

È evidente, da questo punto di vista, che la rivoluzione poteva essere avvertita come un dramma solo dall'alto clero. Viceversa, dal punto di vista delle masse, anche di quelle tradizionalmente religiose, la rivoluzione non poteva essere considerata che come un evento liberatorio, emancipativo, come una vera e propria catarsi. E il fatto che il basso clero sia stato subito appoggiato dai parlamentari sin dalle prime sedute degli Stati generali, è appunto indicativo di quale diversa sensibilità caratterizzasse i ceti sociali meno favoriti.

È assai banale quindi sostenere che la chiesa di Francia, se avesse voluto, avrebbe potuto riformarsi da sola, senza aspettare l'ondata rivoluzionaria della borghesia, o sostenere addirittura, con Daniel Rops, che la rivoluzione avrebbe potuto essere più «umana» se fosse stata più «cristiana» (in *La chiesa delle rivoluzioni*, ed. Marietti). Per come era strutturata, non poteva fare alcunché di veramente innovativo. Essa, come la monarchia e soprattutto l'aristocrazia, rifletteva rapporti socio-economici che le impedivano qualunque rinnovamento democratico. Negli stessi *cahiers de doléances*, prodotti in vista degli Stati generali, appare in modo assai chiaro quanto fosse vasta e profonda la crisi della chiesa francese, e quanto fossero

pesanti le accuse contro i privilegi e gli abusi del clero, contro le decime e la decadenza del monachesimo. Al massimo dunque essa avrebbe potuto rendere meno catastrofico il terremoto che la sconvolse, ma in nessun modo avrebbe potuto evitarlo. A certi livelli (si pensi al basso clero intellettuale) poteva anche affrettarne la venuta servendosi della stessa religione, ma non senza l'aiuto, in quel momento, della nuova classe emergente: la borghesia.

Dagli Stati generali alla Costituente

Le prime riforme religiose

Nel maggio 1789, sotto la pressione del deficit finanziario dello Stato e per la difficoltà d'imporre nuove tasse senza consultare l'intera nazione, vennero convocati gli Stati generali, su proposta dell'arcivescovo Loménie de Brienne. Il primo problema da risolvere era quale sistema di votazione da adottare: se per ordine o nominale, come reclamava il Terzo stato, il quale, avendo ottenuto dal ministro Necker un numero doppio di rappresentanti, poteva disporre da solo della metà dei voti. Il regolamento regio per l'elezione dei deputati del clero aveva finito col favorire i parroci (che avrebbero votato personalmente), mentre i conventi e i capitoli erano soltanto rappresentati da delegati. Nell'ambito dell'Assemblea, e di fronte al re, preti e vescovi risultavano giuridicamente paritetici, anzi i primi superavano i secondi di molte unità (208 su 296). Il 13 giugno tre curati decisero di trasferirsi dalla sala del loro ordine a quella del Terzo stato. Le defezioni, col passare dei giorni, si moltiplicarono. Finché, dopo l'autoproclamazione in Assemblea nazionale proposta dal prete Sieyès, il clero, con pochi voti di maggioranza, deliberò di unirsi alla borghesia.

Su questa decisione due cose almeno vanno dette: anzitutto non è vero - come sostiene in genere la storiografia cattolica - ch'essa risultò decisiva ai fini dell'istituzione dell'Assemblea costituente, avendo fatto acquisire alla borghesia la maggioranza. In realtà avvenne proprio il contrario: l'ordine del clero decise di unirsi al Terzo stato solo dopo che questo aveva manifestato la chiara intenzione di opporsi al re e alla nobiltà. Senza la volontà politica della borghesia, il basso clero, che

pur apparteneva per origine sociale al Terzo stato, difficilmente sarebbe arrivato alla rottura con gli alti prelati, o forse vi sarebbe arrivato seguendo altre strade (ad es. l'eresia. Qui anzi ci si può chiedere se non sia stata proprio la mancata realizzazione di una riforma protestante francese a impedire il formarsi di una valvola di sfogo per le acutissime contraddizioni sociali che travagliavano l'intera nazione: forse che tale riforma non si ebbe proprio perché l'autonomia gallicana la rese per così dire meno urgente?).

In secondo luogo è senza dubbio limitativo sostenere, come vuole ad es. Dansette, che il basso clero si unì al Terzo stato «per gelosia verso l'alto clero». Basta leggersi alcuni brani dei famosi 60.000 *cahiers de doléances* per convincersi di come e quanto i problemi si ponessero più sul terreno *sociale* e meno su quello *personale*. «Di tutti gli abusi che esistono in Francia - viene detto nel *cahier* del visconte di Mirabeau, militante del Terzo stato - quello che maggiormente affligge il popolo e più fa disperare i poveri è l'immensa ricchezza, l'oziosità, le esenzioni [fiscali], il lusso inaudito dell'alto clero. Queste ricchezze si sono in gran parte formate col sudore dei popoli, sui quali il clero percepisce un'orribile imposta che va sotto il nome di decima; essa assorbe ogni dieci anni a vantaggio di illustri fannulloni la totalità del reddito agricolo [annuale] del regno». E più avanti: «Le spese per le chiese, i presbiteri, i cimiteri sono a carico delle comunità, che tuttavia continuano a pagare per battesimi, matrimoni, sepolture, senza che la decima venga diminuita. I poveri non sono più soccorsi e pagano la decima». ¹ Sotto accusa anche i monaci e il seminario locale, che percepiscono una decima in covoni di grano dalla comunità, mentre in cambio non danno nulla. Il canonico, dal canto suo, si differenzia solo perché la percepisce in moneta.

¹ Cfr il libro di D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, ed. Queriniana. Anche la Cinque lune ha pubblicato qualche brano dei *cahiers*.

Non si chiedeva solo la soppressione degli abusi del sistema beneficiario, il miglioramento delle condizioni dei curati a congrua, il divieto di cumulare più benefici, l'obbligo di residenza dei vescovi nella diocesi e la loro elezione da parte del capitolo (contro il *Concordato* del 1516), e poi il conferimento delle cariche ecclesiastiche in base ai meriti e all'anzianità, la soppressione delle tasse per matrimoni e sepolture e delle annate (quelle pagate al papa), la fine della decima e delle sperequazioni fiscali che dividevano i tre ordini dello Stato, e poi ancora lo scioglimento delle congregazioni religiose, la diffusione di centri d'istruzione per i giovani: non si chiedeva solo tutto questo e altre cose ancora direttamente collegate alle discriminazioni di carattere sociale; si chiedeva anche di modificare alcune tradizioni di vita ecclesiale che ancora oggi permangono immutate nell'ambito del cattolicesimo. Si legge, p.es., nel quaderno di Chalais: «Che tutti i preti si sposino. La tenerezza delle loro spose risveglierebbe nei loro cuori la sensibilità, la riconoscenza, la pietà - così naturali per l'uomo - che i voti di castità e di solitudine hanno spento in quasi tutti coloro che li hanno pronunciati».

Proprio queste rimostranze hanno indotto certa storiografia cattolica, meno conservatrice di quella che nella rivoluzione francese (si pensi a Taparelli d'Azeglio o a Del Noce) vede il culmine di una «disgrazia» cominciata col Rinascimento e la Riforma protestante, una disgrazia dilatatasi a macchia d'olio con la società capitalistica, ed esplosa, assumendo un'espressione «demoniaca», nei paesi comunisti; si diceva, proprio le doglianze dei *cahiers* hanno indotto storici e intellettuali come Burke e Taine (per l'Italia bisogna pensare a Papi, Cuoco, Botta, Manzoni...) a riconoscere l'esigenza di un «riformismo forte» nell'ambito della chiesa settecentesca. Ma la tesi fondamentale di questa corrente liberal-utopistica fu quella che vedeva nella rivoluzione un serio ostacolo al processo di gra-

duale evoluzione verso il superamento del vecchio regime: processo che - a giudizio di essa - era stato inaugurato dai sovrani «illuminati» e che sicuramente avrebbe reso inutile qualunque rivolgimento traumatico.

Pur di ridimensionare l'importanza della rivoluzione francese, certi storici cattolici (si pensi p.es. a V. Giuntella) sono addirittura propensi a considerare la rivoluzione americana o anche quella inglese del secolo precedente, molto più democratiche nei contenuti e nei metodi (il termine più usato qui è «non violenta» ovvero «rivoluzione incruenta»). Vedi anche le tesi dell'ultraconservatore F. Furet).

Eppure tutti sanno che la Costituzione americana del 1787, al pari della rivoluzione «parlamentare» inglese, fu soltanto il frutto di un compromesso fra la borghesia e i latifondisti (detti negli Usa «piantatori del sud»), cui le masse popolari cercarono di porre rimedio rivendicando l'importante *Bill of rights*. Se poi si vuole sostenere che i principi democratici della borghesia trovarono una loro prima applicazione nella *Dichiarazione americana d'indipendenza* del 1776, ebbene allora si deve aggiungere che tale *Dichiarazione*, per quanto non permettesse politicamente la formazione d'uno Stato unitario dell'America (in questo senso era meno avanzata della Costituzione del 1787), rifletteva comunque le posizioni più progressiste della filosofia francese (specie la linea di Rousseau), per cui l'avversione al regime di privilegio risultava superiore a quella della stessa *Dichiarazione* francese *dei diritti umani* (ad es. non si prevedeva la proprietà come diritto «naturale» ma solo come diritto «civile» connesso al lavoro). Oltre a ciò bisogna precisare che se nelle colonie americane la rivoluzione non sviluppò una particolare ostilità nei confronti della religione, fu proprio a causa del pluralismo delle confessioni qui largamente rappresentato, frutto della rottura dell'unità cattolica europea.

Ma procediamo. I chierici francesi collaborarono con

entusiasmo all'interno della Costituente: forti delle loro tradizioni gallicane, neppure per un istante si chiesero in che misura Roma avrebbe approvato il loro comportamento. Dall'agosto al novembre del 1789, dopo la presa della Bastiglia, la rivolta delle città e delle campagne (la cosiddetta «grande paura»), l'Assemblea prenderà tre decisioni fondamentali:

- l'abolizione di tutti i privilegi feudali (decime, annate², franchigie ecclesiastiche in materia di imposte, diritti signorili, ecc.);
- la nazionalizzazione delle proprietà immobiliari della chiesa (terre, foreste, beni derivanti da fondazioni, ospedali, scuole ecc.);
- il sostentamento del clero da parte dello Stato per l'esercizio del ministero. Provvedimenti, questi, assolutamente rivoluzionari rispetto all'epoca in cui vennero adottati.

Il **primo** provvedimento incontrò il consenso di tutti i cittadini e di tutti i cattolici non privilegiati, cioè della stragrande maggioranza della nazione. Anche molti vescovi vi acconsentirono: un po' per convinzione, un po' perché impauriti dall'assalto della Bastiglia. Si noti, in questo senso, come la storiografia cattolica, messa alle strette, si faccia vanto del fatto che «le teorie che la rivoluzione francese ha cercato di mettere in pratica nei confronti della chiesa e della religione non sono nate nel cervello di uomini di Stato, bensì di uomini di chiesa, di teologi» (cfr L. Rogier e altri, che ovviamente danno un giudizio molto pesante su questi ecclesiastici, in *Nuova storia della chiesa*, ed. Marietti 1976). Ciò tuttavia non dimostra la superiorità della religione in generale o del cattolicesimo in particolare, quanto semmai la dipendenza dell'ideologia religiosa dalle concrete esigenze degli uomini, morali e materiali, nonché dall'evoluzione dominante del pensiero laico progressi-

² La soppressione delle annate fu proposta dall'abate Grégoire.

sta.

Il **secondo** provvedimento - reso necessario a causa della crescente crisi finanziaria, dovuta all'impossibilità di riscuotere le tasse dopo i disordini di luglio - venne naturalmente accettato con molte riserve, ma grazie alla mediazione del vescovo di Autun, Talleyrand - che Dansette, con molta superficialità e pregiudizio, qualifica come «il più empio, il più corrotto, il più cinico fra tutti quelli dell'antico regime» - si riuscirono ad ottenere 568 voti contro 346.

A tale proposito ci pare alquanto riduttivo sostenere che «l'Assemblea era assillata dallo spettro del fallimento più che dall'ideale della laicizzazione» (vedi l'opera citata dello Jedin). Se gli ideali vengono realizzati dietro la spinta di esigenze concrete, ciò non significa ch'essi siano poco importanti o poco sentiti dagli uomini che li manifestano. Il fatto è che per realizzare determinati ideali rivoluzionari (e questo della confisca era avvertito in Francia ben prima dell'89) occorre la volontà e la partecipazione democratica delle masse. Altrimenti gli ideali sono soltanto, nel migliore dei casi, il frutto della elaborazione teorica di qualche intellettuale progressista, cioè un'utopia. Non è forse significativo che nell'Assemblea la proposta della confisca sia stata avanzata da nobili di idee liberali, e che i vescovi non abbiano fatto alcun obbligo di coscienza ai fedeli di opporvisi, e che persino i semplici sacerdoti si siano sentiti in dovere di rinunciare ai loro diritti casuali o di stola? Se non fosse esistito un forte movimento spontaneo di protesta, protrattosi per anni e anni, avrebbero gli ordini al potere rinunciato con così relativa facilità ai loro privilegi e immunità?

Il **terzo** provvedimento rappresentava la contropartita all'incorporazione coatta delle proprietà ecclesiastiche. Sostentato dalla stragrande maggioranza del basso clero, che così poteva percepire un reddito di molto superiore a quello pre-rivoluzionario, il compromesso trovava consenzienti anche le fran-

ge meno conservatrici dell'alto clero, le quali in ogni caso riuscivano ad ottenere che il cattolicesimo, pur nel riconoscimento giuridico della libertà di religione, sancito dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (votata il 26 agosto), costituisse l'unica religione i cui ministri erano stipendiati dallo Stato. Dal canto suo quest'ultimo s'incaricava di provvedere all'assistenza dei poveri, degli ammalati e all'insegnamento (ivi incluso il sostegno finanziario a quello dei seminari diocesani).

A ben guardare però lo Stato non trasse un vero vantaggio economico da questa nazionalizzazione, a motivo del fatto che l'immissione contemporanea sul mercato di una così grande quantità di terre ne fece rapidamente precipitare il valore. Correlato a questo fatto è l'altro, quello degli «assegnati»: una sorta di «buoni del tesoro» il cui valore - secondo il governo - doveva essere equivalente a quello delle proprietà ecclesiastiche confiscate. In pratica lo Stato li emise fingendo di aver già incamerato l'importo complessivo delle terre: il che presupponeva, ovviamente, un reciproco rapporto di fiducia tra cittadini e Stato.

Tuttavia, essendo una cartamoneta convertibile solo in terre a un tasso del 5%, il suo abuso portò subito a una violenta inflazione, al punto che il prezzo del pane aumentò di mille volte in quattro anni! Nel contempo però l'operazione fece ottenere al governo un vantaggio politico: «borghesi e contadini, indipendentemente dai loro sentimenti religiosi - come vuole Dansette -, diventarono alleati della rivoluzione: e reagiranno contro tutti i tentativi di ritorno al passato che potessero compromettere i loro interessi» (naturalmente col termine «contadini» va qui intesa la borghesia rurale). La vendita dei cosiddetti «beni neri» finirà solo alla vigilia del *Concordato* del 1801.

Altri decreti molto importanti furono quello emanato il 22 dicembre 1789, col quale si secolarizzò la direzione genera-

le dell'insegnamento, togliendo ai vescovi, per affidarla alle amministrazioni dipartimentali, la sorveglianza dell'educazione pubblica; nonché quello del 24 settembre 1789, col quale si ammisero ai pubblici uffici tutti i protestanti. Due anni dopo quest'ultimo provvedimento venne esteso anche agli ebrei. A favore dell'emancipazione politico-giuridica degli ebrei s'impegnò assiduamente l'abbé Grégoire (cfr. il *Saggio sulla rigenerazione fisica, morale e politica degli ebrei*, 1788)

Si è detto della *Dichiarazione dei diritti*. L'art. 10 prevedeva la piena libertà di religione (non però anche quella «dalla» religione). Il decreto del 13 aprile 1790 che definisce il criterio interpretativo del suddetto art. 10, precisa che l'Assemblea nazionale non poteva riconoscere esplicitamente il cattolicesimo come «religione della nazione» e il suo culto come «il solo culto pubblico autorizzato», per quanto - si aggiunge - la devozione dell'Assemblea a tale culto «non può essere messa in dubbio, dal momento in cui questo culto sta per diventare il più rilevante capitolo della spesa pubblica». In pratica il legislatore, subito dopo aver messo sullo stesso piano giuridico tutte le religioni, le distingue su quello politico.

Questa ambiguità, tipica dell'ideologia borghese, sarà alla fonte di tutte le future contraddizioni nel rapporto fra Stato e chiesa: non solo perché la rivoluzione troverà sempre grandissima difficoltà ad affermare un proprio carattere laico e aconfessionale, ma anche perché i cattolici faranno di tutto per non perdere quei pochi privilegi che l'Assemblea aveva loro in un primo momento concesso.

Va detto tuttavia, con A. Soboul, che i costituenti, quali rappresentanti della nazione, si ritenevano autorizzati a riformare in modo democratico la chiesa e non pensavano a costruire un regime di separazione vero e proprio, che in quel momento sarebbe apparso come un'idea blasfema e anticristiana. Tanto è vero che nella commissione per redigere la Costitu-

zione e la Dichiarazione dei diritti erano presenti non pochi prelati: dagli abati Sieyès e Grégoire ai vescovi Talleyrand, de Lubersac, de la Luzerne, ecc. Resta comunque significativo che, nonostante una semplice allusione all'Essere supremo, non si faccia alcun riferimento, nel preambolo della Dichiarazione, ai «diritti di dio». Lo storico Mathiez l'ha giustamente sottolineato dicendo: «I principi del 1789 si presentano come un corpo di dottrina autosufficiente, che trae il proprio valore dall'evidenza razionale e non dalla rivelazione. Così l'umanità pone se stessa come suo proprio dio».

Il desiderio di «riformare» il cristianesimo spiega anche la decisione di sospendere l'emissione dei voti (giudicati contrari ai diritti umani) in tutti i monasteri, nonché quella del 13 febbraio 1790 di sopprimere tutti gli ordini che pronunciavano voti solenni. Sin dall'inizio la rivoluzione si caratterizzerà per un marcato accento «confessionale», che si presumeva alternativo all'ideologia cattolica ufficiale. Non voleva certo essere una rivoluzione anticristiana o antireligiosa, ma anticlericale sì. Una cosa infatti è l'esproprio dei beni del clero, secolare e regolare, un'altra è la soppressione d'ufficio dei voti e degli stessi ordini: qui l'ingerenza è netta. Evidentemente il governo, forte dell'ostilità cui i regolari erano oggetto da parte del laicato cattolico, ritenne opportuno colpire questa categoria di agiati ecclesiastici sul piano sia economico che politico, impedendo il formarsi di trame e collegamenti nazionali ed europei di tipo eversivo (gli ordini regolari facilmente si prestavano a questo utilizzo; forte peraltro era il loro legame con la curia romana). Ciò non toglie tuttavia la particolare drasticità del provvedimento, sebbene sulle prime venissero risparmiati gli ordini femminili e gli istituti maschili esercitanti attività ospedaliera e/o scolastica.

In altre parole, si sarebbe dovuto puntare su una lenta e graduale estinzione degli ordini, prescindendo da pressioni am-

ministrative, che spesso rischiano di sortire l'effetto contrario o di costituire un pericoloso precedente per ulteriori vessazioni. Né serve, a titolo di giustificazione del provvedimento, sottolineare il fatto che la fine del valore legale dei voti non comportò praticamente alcuna resistenza, determinando anzi il subitaneo spopolamento della maggior parte dei monasteri (a Parigi ad es. i religiosi favorevoli alla secolarizzazione raggiungevano il 48%). Qui ha ragione il Dansette, quando afferma che l'Assemblea impediva ai monaci di restare nei conventi «così come il re ne sbarrava le porte impedendo loro d'uscirne». Va poi detto, in definitiva, che l'Assemblea, con tale provvedimento, non poté vantare alcuna particolare coerenza. Essa infatti volle assicurare a quegli ex-monaci ricondotti allo stato civile, che avevano rifiutato di continuare la vita monastica in conventi appositamente adibiti, una sorta di pensione statale, come indennizzo per l'esproprio causato. Col che, in pratica, si permetteva loro di continuare a fare quello che avevano sempre fatto, cioè i *rentiers*.

Le vicende legate alla *Costituzione civile del clero*

Poco tempo dopo la soppressione degli ordini religiosi, a conferma che il governo rivoluzionario era intenzionato a servirsi della religione come prima se ne serviva l'*ancien régime*, cioè per confermare il sistema politico vigente, si obbligarono tutti i preti a leggere e commentare dai pulpiti delle loro chiese le decisioni della Costituente. Cosa che venne fatta, a dire il vero, senza troppe difficoltà. Anzi, nel Midi il problema che il governo doveva affrontare era l'opposto, ovvero quello di come impedire ai preti cattolici di considerarsi gli unici autorizzati a svolgere tale propaganda. L'Assemblea infatti si era già espressa a favore della libertà di culto e cercava di non discriminare ugonotti ed ebrei.

Conformemente allo spirito democratico della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* e alle molte misure politico-giuridiche prese dall'Assemblea, si approvò nell'estate del '90 l'importantissima *Costituzione civile del clero*, con la quale, in aperta violazione del *Concordato* del 1516:

- si riorganizzava la distribuzione geografica delle diocesi e delle parrocchie, facendole coincidere con le nuove circoscrizioni amministrative (il loro numero ovviamente diminuiva di parecchio, tanto che d'ora in poi tutti i vescovi della nazione vengono posti sotto l'autorità di 10 metropolitani e il numero massimo di fedeli per costituire una parrocchia diventa di 6.000);
- si regolamentava il trattamento economico degli ecclesiastici, che diventano così funzionari stipendiati dallo Stato, tenuti a esercitare il ministero gratuitamente (qui gli uffici riconosciuti sono solo sette: metropolita, vescovo, parroco e quattro tipi di vicari);

- infine si stabiliva il nuovo sistema di elezione popolare dei vescovi e dei sacerdoti, accogliendo le richieste del partito gallicano-giansenista di eleggere vescovi e parroci, rispettivamente, da assemblee dipartimentali e distrettuali, composte da cittadini attivi (inclusi ebrei e protestanti) che pagavano tasse pari a dieci giorni di lavoro. Poteva essere eletto vescovo solo chi avesse esercitato il ministero pastorale per quindici anni entro i confini della diocesi, parroco chi l'aveva svolto per almeno cinque anni.

In sostanza i vescovi dovevano ricevere l'istituzione canonica dal metropolita del loro dipartimento (se il metropolita mancava era sufficiente il vescovo più anziano, se era contrario si poteva ricorrere a due notai). Al papa si riconosceva il semplice diritto d'essere informato della nuova elezione. I vescovi erano altresì obbligati a risiedere in diocesi e i loro atti diventavano legittimi solo se suffragati dal consenso del consiglio episcopale, ordinario e permanente, formato dai rappresentanti dei parroci (quest'ultimi potevano scegliere i loro vicari sulla base di una lista ammessa dal vescovo).

Come si può notare, il tentativo era quello di democratizzare la vita della chiesa cattolica, prendendo come modelli ampi aspetti delle confessioni protestante, anglicana e ortodossa. In ciò vi era pure l'ambizione di riportare il cattolicesimo francese alle origini del cristianesimo, cioè al tempo in cui la vita religiosa ruotava attorno alla figura del vescovo, la cui credibilità e legittimità dipendeva sempre e comunque *ex consensu ecclesiae*, mentre a livello nazionale il metropolita svolgeva funzioni di indirizzo e coordinamento, senza pretendere alcun riconoscimento giurisdizionale particolare. Una strutturazione ecclesiastica assai somigliante a quella ortodossa est europea, che certo molto più della cattolica era rimasta legata all'ideale di cristianità dei Padri. Spinte insomma da idee gianseniste

(cioè antipapali), da idee presbiteriane (cioè antiepiscopali) e da idee richeriste, tendenti a porre il potere ecclesiastico sotto il controllo di quello politico, le forze gallicane - rappresentate da avvocati e giuristi di fama, come Treilhard, Lanjuinais, Martineau, Durand de Maillane - cercarono di superare il *Concordato* del 1516, prospettando una chiesa nazionale indipendente da Roma e altrettanto vincolata allo Stato francese.

L'Assemblea nazionale promulgò la *Costituzione* dopo aver ascoltato il rapporto del comitato ecclesiastico, ma quest'ultimo forse non avrebbe approvato il progetto così in fretta se l'Assemblea stessa, in un secondo momento, non l'avesse costretto ad accettare una quindicina di riformatori convinti. L'art. su cui il dissenso era molto forte riguardava appunto quello del conferimento delle cariche. L'alto clero, ritenendosi un corpo politico, non voleva perdere i suoi legami internazionali con lo Stato pontificio, soprattutto in considerazione del fatto ch'esso, nella sua grande maggioranza, s'era piegato alle esigenze della rivoluzione più che altro per necessità e quieto vivere.

Guidati da Boisgelin, arcivescovo d'Aix, 30 dei 32 vescovi deputati all'Assemblea (i dissenzienti erano Talleyrand e Gobel), decisero di pubblicare una *Esposizione dei principi sulla Costituzione civile del clero*, in cui protestavano contro una modifica dello statuto della chiesa cattolica, avvenuta senza negoziato con il papato o per lo meno senza la possibilità di convocare i sinodi provinciali, se non addirittura un concilio nazionale. Dopo qualche settimana i vescovi firmatari erano diventati 93. Il polemista Barruel aveva consigliato, ma invano, un compromesso: che il papa potesse delegare ai metropolitani il diritto di confermare i vescovi. Questo per lui significava «battezzare» la *Costituzione del clero*.

La rivendicazione dell'episcopato a una piena autonomia disciplinare era senz'altro giustificata, anche perché esso

aveva esplicitamente dichiarato che l'opposizione alla grande riforma non implicava quella alla rivoluzione. Ma la Costituente, limitata da scelte di natura «classista», in quanto prevalentemente composta da ceti borghesi, non voleva sentir parlare di concilio nazionale. In gioco non era soltanto l'esigenza del governo di controllare gli effetti politici di determinate decisioni innovative prese in materia di religione, ma anche l'esigenza di indirizzare tali decisioni verso un certo modo di concepire e vivere la religione.

In altre parole, l'Assemblea rifiutò l'idea di convocare un concilio non solo perché temeva che questo venisse strumentalizzato per fini eversivi e destabilizzanti (il che però non giustificava il rifiuto), ma anche perché voleva essere sicura che i cattolici fossero dalla sua parte, anche a costo d'intromettersi nella loro vita ecclesiale (il che, come noto, crea sempre effetti opposti a quelli desiderati). La *Costituzione del clero* - dirà J. Jaurès - «laicizzava la chiesa stessa» e mai l'Assemblea avrebbe permesso che il clero si ricostituisse come ordine. La convinzione che l'ideale democratico-religioso fosse giusto appariva come un motivo sufficiente per imporlo, senza compromesso alcuno, anche a chi la pensava in modo completamente diverso.

Sperare poi che il pontefice approvasse una riforma del genere pare troppo assurdo per credere che fosse davvero questa l'intenzione dei costituenti. Pio VI aveva già condannato, seppure ufficiosamente, sia la proibizione dei voti monastici che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. Il governo aveva in realtà bisogno di un pretesto per giustificare la necessità di una dittatura democratico-borghese, sul modello, già collaudato, della monarchia inglese che, ai tempi dei Tudor, si era servita della mancata ratifica papale al divorzio di Enrico VIII da Caterina d'Aragona per imporre a Roma lo scisma. L'esigenza di una dittatura borghese dipendeva appunto dal fatto che il popo-

lo, e cioè i contadini, gli operai, gli artigiani e i piccoli proprietari, già rimasto deluso dalla natura antidemocratica di talune risoluzioni della Costituente (negli anni 1789-91 l'Assemblea approvò anche delle leggi per reprimere gli scioperi e le rivolte popolari - vedi quella Le Chapelier), tendeva ad appoggiare con minor entusiasmo il governo al potere.

Di fronte al temporeggiare calcolato del papa, che si era limitato a «brevi» indirizzati al re e ai prelati contro la *Costituzione civile*, in quanto sperava che la monarchia riprendesse le redini del paese o che fosse comunque una grande maggioranza del clero a chiedergli d'intervenire pubblicamente (a ciò va aggiunta la paura di ripetere, *mutatis mutandis*, la rottura anglicana e di perdere Avignone e il contado Venassino, i cui cittadini reclamavano l'annessione alla Francia) - di fronte dunque a questo atteggiamento, l'Assemblea, esasperata dalla resistenza che avvertiva da parte del clero più conservatore, pretese, aggiungendo errore a errore, l'applicazione per legge della *Costituzione del clero*, cui il re, forzatamente, aveva dato il consenso. E siccome le proteste non mancarono (a Nimes 300 morti in sanguinosi incidenti!), essa impose a tutti gli ecclesiastici funzionari un giuramento di fedeltà alla nazione, al re e alla legge, pena l'interdizione dagli uffici o la privazione dello stipendio (nel senso cioè che quanti vi si fossero opposti sarebbero stati sostituiti e nel peggiore dei casi considerati dei sovversivi). Anche Talleyrand, nelle sue *Memorie*, ammise il grave errore politico di questa decisione.

Il risultato fu assai deludente per i rivoluzionari: i 2/3 degli ecclesiastici deputati alla Costituente, tutti i vescovi, eccetto sette (fra questi Talleyrand e Loménie de Brienne), nonché la metà del clero parrocchiale rifiutarono di prestare il giuramento. Come mai solo la metà dei sacerdoti lo spiega il Dansette, sottolineando che «le eccessive preoccupazioni terrene, l'abbandono delle virtù cristiane, tolsero ogni valore esemplare

all'opposizione dell'episcopato»: il basso clero, specie quello urbano, si sentì di agire diversamente.

Lo scisma tuttavia era scoppiato e la guerra civile per motivi religiosi era alle porte. Ora i partiti cattolici su posizioni contrapposte erano due: quello costituzionale (o giurato) e quello refrattario. Con quest'ultimo la storiografia marxista non è mai stata molto tenera, ma qui bisogna fare dei distinguo. Che i refrattari, ancora prima della *Costituzione civile*, avessero tenuto, nel complesso, un comportamento ambiguo, benché non dichiaratamente ostile, nei confronti della rivoluzione, è fuor di dubbio. Ed è altresì pacifico che la loro decisione di rifiutare la riforma democratica della chiesa esprimeva una tendenza conservatrice di tipo «integralistico», cioè di dominio politico della religione - checché ne pensi la storiografia cattolica, per la quale «se tra i costituzionali ci furono dei buoni preti, nel campo refrattario furono tutti eccellenti» (come dice Rops. Da noi Vittorio Messori ha avuto il coraggio di parlare di «farsa della Bastiglia», di rivoluzione come di «un mix di ridicolo e di orrore», paragonando «il popolo vero» al «popolo della controrivoluzione»!).

Però è anche vero che il modo in cui il governo cercò di varare la riforma non poteva favorire il consenso di quei cittadini-cattolici ancora incerti sulla gestione rivoluzionaria dell'89. I quali, proprio per questo, avrebbero facilmente potuto porre delle obiezioni sulle questioni non tanto di merito quanto di metodo. Certo, non nel senso che potevano avanzare delle motivazioni per respingere lo strumento in sé di una *Costituzione «civile» del clero* (tale sensibilità allora mancava), ma nel senso che potevano rifiutare che una riforma così radicale della chiesa avvenisse senza una preventiva consultazione della base.

Come noto, il legislatore costituzionale si difese da queste accuse sostenendo che il testo, essendo appunto

«civile», non aveva carattere «antidogmatico». In teoria era senz'altro così, di fatto però la modifica dell'istituzione canonica del clero contraddiceva a norme amministrative fondamentali della chiesa romana, acquisite da secoli, sebbene si potessero trovare ampie e documentate conferme nella tradizione dei Padri, nella chiesa ortodossa³ e negli stessi paesi della Riforma. Il neo-eletto vescovo A. Lamourette scrisse che «l'essere chiamati dai suffragi del popolo, come nei primi tempi del cristianesimo, a esercitare il sacro ministero... era cosa onorevole e vantaggiosa per un pastore della chiesa». L'Assemblea in sostanza, se poteva aver ragione a livello ideologico (compatibilmente alle esigenze e alle possibilità di quei tempi), aveva però torto a livello politico; e il fatto che i refrattari fruissero di così vasti appoggi popolari, stava appunto a dimostrare che la direzione «classista» della rivoluzione non rispondeva in modo adeguato agli interessi delle masse.

L'Assemblea chiese al clero il giuramento di fedeltà il 27 novembre 1790. I primi vescovi a farlo furono Grégoire, Talleyrand e Gobel. Molti parroci refrattari cominciarono ad essere sostituiti da vicari in cerca di parrocchia, da ex-religiosi, da seminaristi giovanissimi o da vecchi preti che, disposti a giurare, venivano eletti col suffragio popolare. La chiesa giurata prese così a organizzarsi, pur fra mille difficoltà e resistenze, che misero a disagio un'Assemblea incerta sul da farsi. A giurare fu quasi il 60% di coloro che erano tenuti a farlo: a Parigi fu la stragrande maggioranza. Talleyrand, per togliere alla curia romana il pretesto di accusare il clero costituzionale d'esser caduto nell'eresia presbiteriana (che affida al consiglio dei preti

³ Quanto forti fossero avvertiti, nell'ambito ecclesiale più progressista, i rapporti fra cattolicesimo e ortodossia, lo attestano due importanti contributi di Grégoire, assai poco noti al pubblico italiano: *Progetto di una riunificazione della chiesa russa con la chiesa latina* (1799) e *Memorandum sui mezzi per giungere alla riunione delle chiese greca e latina* (1814).

l'amministrazione di tutta la chiesa), decise di consacrare due vescovi. Gobel, divenuto arcivescovo di Parigi, lo imita ordinandone altri 36. La rapidità di queste sostituzioni si spiega anche con la bassa considerazione in cui il gallicanesimo teneva il papato.

È solo a questo punto che Pio VI rende pubblica la sua condanna della *Costituzione civile del clero*. Prima di farlo, naturalmente, chiede ai vescovi refrattari di avanzare una formale richiesta d'intervento, affinché dimostrino la loro subordinazione alla Santa sede. E così con il breve *Caritas* interdice ai vescovi di nuova nomina l'esercizio del ministero e minaccia di scomunica tutti i preti costituzionali che non avessero ritrattato il giuramento entro 40 giorni. Poi con il breve *Quod aliquantum* attacca direttamente la *Costituzione del clero*, facendo il punto sull'opinione della chiesa ufficiale in merito a tutta l'esperienza rivoluzionaria francese.

Senza alcuna possibilità di appello («dall'inizio alla fine - sono le sue parole testuali - non vi si trova nulla che non sia pericoloso e condannabile»), il pontefice rifiuta praticamente tutto: la libertà di religione, l'uguaglianza degli uomini, l'abolizione della primazia e giurisdizione della Santa sede, il potere dei sinodi locali sui vescovi, lo stipendio statale per il clero, l'esproprio dei beni, la soppressione degli ordini e dei voti. Non accetta neppure il potere dell'Assemblea sui vescovi, asserendo che lo scopo della rivoluzione era quello di «annientare la religione cattolica e con essa l'obbedienza dovuta ai re» (in realtà la *Costituzione del clero* toccava solo un aspetto veramente spinoso per i cattolici francesi: il *primato del papa*. Che poi questo principio sia stato usato dai conservatori per motivazioni tutt'altro che ideali, questo è un altro discorso).

Pio VI paragona inoltre l'Assemblea ai valdesi, ai begardì, ai seguaci di Wycliffe, a Lutero e Calvino, a Marsilio da Padova e Jean de Jandun, ovvero ai «peggiori» eretici e sci-

smatici degli ultimi secoli. Naturalmente conferma in toto il *Concordato* del 1516, anche se, in via diplomatica, per non rompere i rapporti con la monarchia, afferma di condividere «alcune cose» del nuovo regime stabilitosi in Francia. Di fatto però egli rivolgerà insistenti appelli alle potenze cattoliche europee nonché a Caterina II di Russia e a Giorgio III d'Inghilterra perché venissero in aiuto del re francese contro i suoi stessi sudditi e perché alla Santa sede venissero restituiti Avignone e il contado Venassino.

Ora, chiunque si rende conto che in tali condizioni dialogo proprio non poteva esserci, né poteva esistere per la chiesa gallicana (giurata o refrattaria qui non importa) la possibilità di rivedere anche uno solo degli articoli del *Concordato* del 1516. La lezione della Germania, dell'Inghilterra e di tutti gli altri Paesi protestanti era sufficiente per impedire qualunque trattativa, per cui la posizione del pontefice si poteva riassumere in questa paternalistica offerta: «per calmare e moderare il Terzo stato, abbiamo ordinato di sospendere l'esazione delle tasse». Ma subito dopo egli precisa, risentito: «Questa nostra generosità è stata ripagata dall'ingratitude».

Al di fuori di questo «breve», il papa, per bocca del segretario di stato, card. Zelada, rifiutò anche l'idea dell'arcivescovo refrattario moderato, Boisgelin, di attribuire ad un concilio della chiesa gallicana il diritto di giudicare sul conferimento o ritiro dell'istituzione canonica. Col che egli dimostrava di non avere alcuna intenzione di avallare le classiche tesi del gallicanesimo, secondo cui l'ultima vera istanza della chiesa risiede nel concilio ecumenico, mentre la giurisdizione spirituale e pastorale dei vescovi proviene direttamente da Cristo e non dal papa.

Dal canto suo l'Assemblea, invece di far leva, adeguando il proprio comportamento, sugli ideali di uguaglianza e di giustizia che il basso clero e il laicato cattolico manifestavano,

invitandoli, senza forzarne la volontà, a rendersi consapevoli che il pontefice e tutta la curia romana avevano attaccato non solo la *Costituzione del clero* ma anche la *Dichiarazione dei diritti umani*; invece di approfittare di questa mossa sbagliata della Santa sede prospettando l'ipotesi di poter indire un concilio nazionale per discutere la ratifica della *Costituzione*, preferisce decretare, incurante delle proteste dei costituzionali, la libertà di culto, seppure in edifici privati, per i preti refrattari. I quali, accortisi della debolezza del governo, organizzano subito varie iniziative sovversive. Sicché nella prima metà del 1792 l'Assemblea si troverà brutalmente sospinta dalla forza degli eventi verso una strada senza uscita: sia che si prosegua sulla linea scismatica, sia che si cerchi un compromesso con lo Stato pontificio, il rischio è sempre quello di veder minacciati o comunque fortemente rallentati i progressi della rivoluzione.

Una soluzione veniva offerta da coloro che propendevano per l'istituzione di un culto civico, come poi si farà, ma per il momento l'inizio della guerra con l'Austria e la Prussia, e soprattutto il rovesciamento della monarchia non potevano portare - a giudizio dell'Assemblea - che all'adozione di metodi drastici e coercitivi. «Poiché la guerra esterna e la guerra civile continuavano - dirà con acume Soboul - e la borghesia rifiutava l'appoggio popolare per timore della democrazia sociale, una necessità ineluttabile portava la Repubblica dei proprietari a rafforzare a poco a poco, dietro la facciata liberale, i poteri dell'esecutivo» (in *La rivoluzione francese*, ed. Newton).

Naturalmente la storiografia cattolica ha tutto l'interesse ad affermare che «la maggioranza dei vescovi e gran parte dei preti ritenne inaccettabile la *Costituzione civile*, in quanto essa misconosceva l'autorità del papa sui vescovi e sulle chiese locali» (così ad es. J. Comby in «Concilium», n. 1/1989). In realtà il «misconoscimento» fu solo un pretesto e i costituenti lo avvertirono come tale. La vera causa del rifiuto va invece vista

nel fatto che la radicale riforma della chiesa non passava per il tramite del collegio episcopale, come per tradizione ci si doveva aspettare, ma piuttosto per quello dell'intelligenza laica progressista, più o meno credente e praticante, cui volentieri si associarono i prelati di vedute lungimiranti.

In un primo momento, infatti, i vescovi refrattari, pur opponendosi alla riforma, non condivisero minimamente la linea papale di condanna senza appello della *Dichiarazione dei diritti*. Proprio per questo motivo la vera differenza fra l'alto clero conservatore e quello democratico non stava - come vuole P. Eicher (in «Concilium», cit.) - semplicemente nel fatto che quest'ultimo era convinto di poter conciliare le funzioni della chiesa con le libertà fondate sui diritti dell'uomo, o nel fatto di aver scelto la repubblica in luogo della monarchia. La differenza non stava tanto in astratte considerazioni filosofiche o giuridiche, quanto piuttosto nell'esigenza di salvaguardare un determinato potere politico ed economico.

I conservatori erano favorevoli più che a una *Costituzione «civile» del clero* a una *Costituzione «clericale» dello Stato*: nel senso cioè che il potere civile avrebbe dovuto ammettere, specie nelle questioni morali o di principio, una stretta subordinazione del trono all'altare, o comunque della rivoluzione alla religione. Quando poi i vescovi giurati, spogliati del loro potere economico, si accorgeranno che la repubblica poteva benissimo fare a meno di loro, in quanto non si riconosceva alla chiesa cattolica (romana e gallicana) alcun vero ruolo politico-ideale, il passaggio nelle file dei conservatori per molti diverrà automatico. La compatibilità con i principi rivoluzionari non avrebbe certo potuto implicare, per costoro, la fine del protagonismo politico del cattolicesimo.

Anche un intelligente vescovo come Grégoire risentì di questa limitata impostazione del problema. La sua speranza era che si formasse un cittadino nel contempo democratico di fron-

te allo Stato e credente di fronte alla chiesa. Ma quando si renderà conto che per la rivoluzione le due identità potevano anche marciare separate, in quanto la fede - essa diceva - appartiene, nel migliore dei casi, alle mere opzioni di coscienza, la sua posizione muterà colore, benché sempre nei limiti della legalità.

Il 10 agosto e la scristianizzazione

Caduto il trono, sembrava che l'ora del Quarto stato, cioè dei sanculotti, fosse giunta. Ma il potere restava nelle mani di un partito della borghesia agiata: i girondini. Di fronte alla minaccia di un'occupazione straniera, di fronte alla possibilità concreta di costringere la borghesia ad accettare riforme più radicali e più coerenti con gli ideali rivoluzionari, qualsiasi tentativo di sottrarsi al proprio dovere di patriota e di cittadino democratico rischiava di passare per un atto controrivoluzionario. Se prima del 10 agosto 1792 l'atteggiamento del clero refrattario poteva in qualche modo essere giustificato, ora non può più esserlo. Gli stessi foggianti, che in parlamento rappresentano la destra, rivendicano la pace religiosa più che altro con intenti restaurativi.

Già il 17 ottobre 1791 l'Assemblea legislativa aveva deciso di chiudere le due grandi scuole di teologia, il collegio di Navarra e la Sorbona, i cui maestri, a maggioranza, avevano rifiutato il giuramento. Fouchet, vescovo costituzionale, richiese la soppressione di qualsiasi pensione e di qualsiasi trattamento economico per tutti i preti ostili al giuramento. Il 29 novembre l'Assemblea era stata costretta ad adottare misure d'urgenza per reprimere i tumulti provocati dai refrattari nei dipartimenti dell'ovest (ad Avignone era stato ucciso un rivoluzionario). Il decreto, cui il re oppose il veto, esigeva da tutti i preti un nuovo giuramento civico: in caso contrario sarebbero stati ritenuti «sospetti di rivolta contro la legge e di ribellione alla patria».

Era infatti inevitabile che il pericolo proveniente dalle regioni di frontiera portasse a supporre rapporti di collusione dei preti refrattari con la reazione europea, e le prove non mancavano. Quando poi la guerra con l'Austria evidenziò in un pri-

mo momento i forti limiti dell'esercito francese, immediatamente venne lanciata l'accusa di «tradimento». Si diffuse così la voce che i refrattari, pur non parlando pubblicamente contro la *Costituzione*, lo facessero in privato, servendosi del confessionale: la propaganda di quest'ultimi, svolta soprattutto tra le famiglie contadine, si serviva dell'idea che i preti giurati erano scismatici, per cui i loro sacramenti non erano validi. La conseguenza fu che il 27 maggio 1792 l'Assemblea, che da Costituente s'era trasformata in Legislativa, autorizzò i direttori dipartimentali a deportare in Guyana, su domanda di 20 cittadini attivi o in seguito a una denuncia, ogni prete che non avesse giurato la *Costituzione civile*. Un provvedimento davvero pesante: chi più lo pretese, tra i vescovi presenti in aula, fu Claude Fouchet.

Dopo il crollo della monarchia, il 10 agosto, le repressioni si diffusero a macchia d'olio. Il 16 agosto, la Comune insurrezionale di Parigi (l'organo che determinò, in ultima istanza, la deposizione del re) proibì le processioni e ogni esteriorità di culto. Il 18 vengono sciolte le congregazioni maschili e femminili socialmente utili, che la Costituente aveva risparmiato, e si rinnova al clero il divieto di portare l'abito talare al di fuori dell'esercizio ministeriale. Il 26 l'Assemblea dà 15 giorni di tempo ai refrattari per abbandonare la Francia, minacciandoli di deportazione. Danton sostiene la necessità di adottare il sistema delle «visite domiciliari» per requisire le armi e arrestare i traditori, preti o nobili che siano. Il 2 settembre, nel timore che i «traditori della patria» possano organizzare - e già lo vanno facendo - una rivolta carceraria, approfittando della crisi generale della rivoluzione e in particolare della presenza prussiana a Verdun, vengono giustiziate circa 1.400 persone, fra cui più di 200 preti⁴.

⁴ Di queste vittime, molte delle quali avevano preannunciato il replay della notte di s. Bartolomeo contro i rivoluzionari, 121 sono state beatificate nel

Il 20 settembre la Convenzione, succeduta a un'Assemblea legislativa screditatasi con i tragici fatti del Campo di Marte, sancisce per le municipalità, dopo aver decretato la Repubblica, la laicizzazione dello stato civile e il divieto per i sacerdoti di tenere qualunque registro: battesimi, matrimoni e funerali religiosi non avrebbero più avuto alcun valore legale. Questa la prima vera tappa sulla via della separazione fra Stato e chiesa. Nello stesso giorno venne istituito il divorzio.

Per le esigenze della guerra si cominciarono a requisire le campane e le argenterie delle chiese anche ai preti costituzionali, i quali chiedendo di evitare una rigorosa applicazione della legge contro i refrattari e simpatizzando spesso per il federalismo, rischiavano di perdere le simpatie dei repubblicani. Significativa, a tale proposito, è una lettera del vescovo giurato Ch. de la Font de Savine, indirizzata ai ministri dell'Interno, Roland, ove si manifesta l'idea, assai lungimirante, che «anche la *Costituzione civile del clero* sta per finire.

È evidente che lo Stato, come conseguenza necessaria dei suoi principi, diventerà del tutto estraneo alle cose della religione; che lo stipendio attribuito ai ministri cattolici sarà considerato nient'altro che la corresponsione di una pensione e un indennizzo simbolico dei beni che possedevano; che le leggi di tolleranza totale sono incompatibili col privilegio di una spesa pubblica accordata esclusivamente ad una confessione, così come non avrà senso una regolamentazione della gerarchia determinata dalle leggi.

La Convenzione abrogherà inevitabilmente questa *Costituzione*. Di qui la richiesta di non punire i vescovi che non l'avevano accettata. Ma il ministro dell'Interno non poteva, dopo il «10 agosto», permettersi il lusso di entrare nel merito di queste pur giuste osservazioni, per cui intimò al vescovo, con una risposta molto secca e burocratica, di continuare a vi-

gilare sull'applicazione della legge. In pratica la chiesa costituzionale era diventata una mera appendice funzionale dello Stato. Essa stessa, d'altra parte, aveva contribuito a questa sua progressiva involuzione ostacolando la laicizzazione della società civile.

Impossibilitati a ottenere con la forza dei decreti una chiesa fedele a uno Stato progressista, i costituenti cercavano ora di costringerla con la forza delle armi. 30.000 ecclesiastici scelsero la strada dell'emigrazione, soprattutto verso l'Inghilterra e lo Stato pontificio, ove l'accoglienza era migliore, sebbene nei territori della chiesa venisse loro imposto un giuramento di obbedienza alle bolle papali contro giansenismo e gallicanesimo. Correnti quest'ultime per le quali invece la Spagna, a differenza dell'Austria, impedì loro di dedicarsi a qualunque attività religiosa, tranne la celebrazione della messa. In Svizzera e in Germania gli esuli vivranno in ristrettezze, mentre addirittura dall'Olanda e dal Belgio saranno cacciati dopo l'occupazione francese.

Purtroppo la rivoluzione ancora non era in grado di distinguere il cittadino dal credente: se prima del 10 agosto non era riuscita a farlo, dopo, con l'eversione in atto da affrontare, non si poteva neanche immaginarlo. Al contrario, essa cercava d'imporre alla coscienza dei cattolici un'immagine di «cittadino-credente» conforme agli ideali rivoluzionari, alla volontà del governo. Non riuscendo a delimitare la partecipazione di tutti i credenti (cattolici e riformati, giurati e refrattari) alle questioni più strettamente sociali ed economiche, la rivoluzione inevitabilmente si sentiva indotta ad estendere le sue competenze anche alle questioni che più da vicino riguardavano l'ideologia religiosa (come ad es. il matrimonio dei preti).

Se a questo si aggiunge - come vuole D. Guérin - che la borghesia, inizialmente, si servì del terrore per bloccare il potenziale rivoluzionario del proletariato lanciandolo contro il

clero, si comprende in definitiva perché lo Stato, convinto della giustizia dei suoi principi, finisse con l'obbligare la chiesa non solo a rispettare le leggi ma anche a modificare le proprie. Cioè si comprende perché da un lato i costituenti subordinavano la politica alla loro ideologia, mentre dall'altro impedivano alla società di esprimere ideologie diverse: il che peraltro contraddiceva al dettato della *Dichiarazione dei diritti*, secondo cui «Nessuno può essere perseguitato per le sue opinioni, anche religiose».

La Convenzione puntò tutte le sue carte sulla realizzazione del fine strategico e dimenticò i fini intermedi, quelli che si ottengono con la tattica. Quando poi si ha la pretesa di realizzare determinati obiettivi senza l'appoggio sicuro e concreto delle masse; quando la crisi economica invece di risolversi si acuisce, ecco che forze controrivoluzionarie (in questo caso i preti refrattari) possono facilmente sfruttare i sentimenti religiosi della gente meno cosciente e più marginale, indirizzandoli verso una protesta sociale e politica destabilizzante. Fu appunto questo il caso della rivolta in Vandea, dove - come disse il vescovo costituzionale Grégoire - «preti scellerati in nome del cielo predicano il massacro».

Scoppiata nel marzo 1793, prendendo a pretesto il rifiuto della coscrizione obbligatoria per fronteggiare l'offensiva austro-prussiana, questa insurrezione, in cui vennero coinvolti popolani dalla mentalità rozza e primitiva ma con esigenze reali di democratizzazione, e che trovò un certo seguito in altre regioni occidentali della Francia, dimostrò assai chiaramente come provvedimenti giusti, privi di consenso popolare sufficientemente vasto, possono ben presto trasformarsi in azioni sbagliate e controproducenti. Tanto che ancora oggi la storiografia cattolica vede in questa guerra civile il paradigma del vero contenuto dei rapporti che la rivoluzione voleva stabilire con la religione. Lo storico P. Chaunu l'ha paragonata a un ge-

nocidio di tipo «nazista» e, come lui, altri storici hanno espresso giudizi fortemente negativi (ad es. R. Secher, C. Tilly, J. Huguet, J. C. Martin, R. Dupuy).

Partendo da pregiudizi antirivoluzionari, è senza dubbio difficile accettare l'idea che durante una rivoluzione possano essere compiuti degli abusi (in questo caso peraltro i motivi erano gravissimi) e che in tali abusi la ragione non stia tutta dalla parte di chi li subisce (come noto la guerra civile scoppiò quando all'arruolamento coatto i contadini inferociti di Macheoul risposero massacrando centinaia di patrioti repubblicani). E comunque sostenere che proprio in nome di questi abusi la rivoluzione non andava fatta, significa sconfessare non uno ma tutti gli ideali che l'hanno generata, significa cioè mettersi dalla parte di chi, ancora oggi, non vuole alcun mutamento sociale e politico.

La dura repressione subita in questo frangente dai refrattari, ha potuto facilmente offrire allo storico Mezzadri (più «prete» che «storico» in verità) l'occasione per sostenere che i 374 «martiri» finora riconosciuti e gli altri 500 in corso di beatificazione⁵ «rinnovano le pagine epiche del cristianesimo primitivo», proprio quello stesso cristianesimo che anche i costituzionali erano convinti di rinnovare! A dispetto di una qualunque indagine storica che sia un po' seria, la storiografia cattolica non ha scrupoli nel mettere sullo stesso piano cristiani progressisti e conservatori, governi rivoluzionari e reazionari. Questo perché rifiuta categoricamente di vedere in tale esplosione di protesta motivi di carattere socio-economico. Sia come sia, «l'insurrezione della Vandea - ha scritto Soboul - costituì la manifestazione più pericolosa di tutte le resistenze incontrate dalla rivoluzione e del malcontento delle masse conta-

⁵ Per riconoscere la «gloria del martirio», occorre accertare i due elementi essenziali: l'*odium fidei* e l'accettazione della morte per motivi riconducibili alla fede.

dine». Essa contribuì fortemente ad accelerare la caduta della Gironda.

Una settimana dopo lo scoppio di questa rivolta integralista e filomonarchica, il governo girondino aveva decretato che i refrattari rimasti in patria sarebbero stati giudicati da un tribunale militare e condannati a morte nel giro di 24 ore. Ma ormai la Gironda non era più in grado di scongiurare i pericoli che minacciavano il paese (sconfitte militari in Belgio e sul Reno, scarsità di viveri, moneta svalutata, disoccupazione in ascesa). I girondini gridavano alla dittatura ma, sotto la spinta della pressione popolare, il potere venne preso dai montagnardi, espressione della piccola borghesia commerciale e artigiana (giugno 1793).

I compiti che il nuovo governo dovette affrontare erano enormi: alla rivolta vandeana s'era aggiunta quella federalista⁶ e l'invasione straniera, per non parlare della crisi economica che continuava a peggiorare. Arrabbiati, hébertisti e giacobini si misero quasi subito ad accusare i montagnardi di scarsa sensibilità per le necessità dei sanculotti (il popolo minuto). Dopo pochi mesi infatti, le forti esigenze economiche portarono quest'ultimi al trionfo politico e al tentativo di organizzare una dittatura giacobina di salute pubblica. Nasce così il Terrore e all'interno di questa campagna si scatena un processo di scristianizzazione che dilaga in tutto il paese. Principale fautore dell'iniziativa fu P. G. Chaumette, del partito hébertista.

La scristianizzazione fu determinata non solo dalle profonde radici anticlericali sottese alla politica religiosa che il governo rivoluzionario aveva manifestato sin dallo scisma della chiesa costituzionale, ma anche dal desiderio dei sanculotti di por fine una volta per sempre (con metodi senza dubbio discutibili ma temporaneamente efficaci) alle mire controrivoluzio-

⁶ Insurrezione borghese filo-girondina scoppiata per motivi politici ed economici a Lione, Tolone e in 60 dipartimenti.

zionarie dei refrattari e allo schieramento moderato di molti costituzionali favorevoli alla Gironda e al federalismo. Nel contempo emergevano esigenze di ordine pratico, come la ricerca dei metalli preziosi per sostenere gli assegnati e del bronzo delle campane per costruire cannoni. Va detto inoltre che si stava facendo sempre più strada la volontà di organizzare una sorta di «culto civico», puramente laico, la cui festa dell'Unità e Indivisibilità del 10 agosto 1793 sarebbe stato l'esempio più significativo, prima della proposta di Robespierre d'istituire il culto dell'Essere Supremo.

Se almeno su un aspetto borghesia rivoluzionaria e avanguardia popolare andavano d'accordo era senz'altro questo: la declericalizzazione della vita quotidiana. Forse anzi si può dire che buona parte dei rivoluzionari (incluso Robespierre) si illuse di poter risolvere i molti problemi sociali di quel tempo cercando una convergenza ideale fra borghesia e sancuolotti sul terreno dell'anticlericalismo

La scristianizzazione vera e propria si affermò all'inizio nei dipartimenti, sotto la spinta di alcuni rappresentanti della Convenzione, mandati in missione speciale nelle province in rivolta, ma la Convenzione non fece nulla per impedirla o circoscriverla. La storiografia cattolica è solita dire che la scristianizzazione fu opera soprattutto delle frange estremiste della borghesia, che volevano offrire un diversivo al proletariato nei confronti del quale non riuscivano a garantire le riforme richieste e promesse. Tale giudizio è senz'altro parziale e riduttivo, sia perché non si tiene conto dell'effettivo pericolo causato alla nazione dalla lotta eversiva dei preti refrattari a fianco dei nobili e dei monarchici, sia perché non si considera che uno spirito ideologico fortemente anticlericale caratterizzava i rivoluzionari nella loro globalità, tanto che - e lo vedremo - la reazione termidoriana non sarà, agli inizi, meno intollerante della dittatura giacobina in materia di libertà religiosa. Considerato

però astrattamente, il giudizio pesca nel vero, e lo dimostra il fatto che di lì a poco lo stesso Robespierre si renderà conto che la forte campagna anticristiana rischiava di conseguire un effetto opposto a quello voluto, e cioè un ulteriore progresso della resistenza cattolica conservatrice, fino allo sbocco controrivoluzionario registratosi in Vandea.

In sostanza di quale campagna si trattò? Anzitutto si decise, nell'ottobre 1793, l'adozione del calendario rivoluzionario, che divideva il mese in tre decadi, facendo partire l'anno dal 22 settembre 1792, cioè dal giorno successivo alla proclamazione della repubblica; in secondo luogo, si sostituirono, con feste civiche e con il culto dei martiri della libertà (il primo dei quali era Marat⁷), il tradizionale culto dei santi e le feste religiose del calendario gregoriano. Ciò implicava, per la Convenzione, l'eliminazione di tutte le insegne religiose che si trovavano sulle strade, nelle piazze e nei luoghi pubblici, nonché la sostituzione di tutti i nomi, comuni e propri, che ricordassero le tradizioni cristiane, e la sconsecrazione di tutti gli edifici di culto (a volte in verità anche la loro distruzione, tanto che il vescovo Grégoire si sentì in dovere di protestare vivacemente: a lui peraltro si deve il neologismo di «vandalismo»).

Oltre a ciò, si recepì positivamente la sentenza di un tribunale del distretto di Langeais, che imponeva a un prete giurato di celebrare il sacramento del matrimonio a un prete già sposato in civile (11 settembre 1793). Il tribunale - si legge in essa - considerava «immorale e impolitico consentire ai ministri del culto cattolico di rifiutare arbitrariamente la consacrazione del matrimonio - soprattutto ai preti che si sposano - col pretesto che il matrimonio è incompatibile con l'ordine». Detto

⁷ Marat viene considerato dallo storico Rogier, nell'opera già citata, un «pericoloso psicopatico», Chaumette un «degenerato», Gobel un «servile», Robespierre un «nevrotico», Hèbert un «sadico e crudele»... Ce n'è insomma per tutti!

altrimenti: «I ministri religiosi non debbono porsi come giudici della verità della professione di chi si dice appartenente alla loro confessione». Il che in pratica significava che la chiesa costituzionale doveva sentirsi costretta a celebrare le nozze anche ai sacerdoti, ai religiosi e ai divorziati che, pur privi di alcuna dispensa, lo richiedessero. Disposizione, questa, che, a giudizio del Rops, portava dritta dritta al «crollo delle fondamenta della società cristiana»!

Non è però assolutamente vero - come vuole Dansette - che «la rivoluzione sottomise lo spirituale al temporale, mentre l'antico regime conformava il temporale allo spirituale». La sottomissione e la conformazione dell'uno all'altro erano praticate da entrambi i regimi: la differenza stava nel fatto che la rivoluzione era progressista e l'*ancien régime* conservatore (ad es. quest'ultimo considerava il divieto del divorzio valido anche per lo stato civile, quella invece pretendeva di autorizzare il divorzio anche per lo stato religioso). Gli eventi successivi alla rivoluzione si sono poi incaricati di dimostrare che una sottomissione e una conformazione di questo genere, neppure il regime politico più progressista è in grado di giustificarle.

Ma forse l'iniziativa più interessante, in questo periodo, sul piano dei riti rivoluzionari, fu quella d'istituire il culto della Ragione, che è una conseguenza dell'operazione dello «spreta-mento». L'idea, promossa dai circoli giacobini e dalla comune di Parigi (in particolare da Hébert, J. B. Cloots, barone renano di origine olandese, e Pereira, ebreo portoghese di Amsterdam), avrebbe dovuto, stando al progetto originario, tenere uniti i credenti di ogni confessione in un minimo di fede deista. Tuttavia, quelli che la misero in pratica (soprattutto Chaumette) le impressero una forma nettamente ateista, col proposito di liquidare la chiesa costituzionale, tanto che ad un certo punto gli edifici ecclesiastici vennero trasformati in templi della dea Ragione e della Libertà, e si propose la fine delle

sovvenzioni statali al clero. «Non ci sono più preti, non ci sono più dèi all'infuori di quelli che la natura ci offre», così Chauvette giustificava l'iniziativa. Questi giacobini estremisti emanarono una serie di decreti coi quali si intimava a tutti i chierici di abiurare al loro sacerdozio.

L'arcivescovo di Parigi, J. B. Gobel, diede l'esempio di questa solenne apostasia, pronunciando un famoso discorso alle Tuileries. Per chi, come lui, aveva seguito con passione e avvedutezza (con «opportunismo», direbbe lo storico cattolico) le vicende rivoluzionarie sin dalle prime battute, mantenendosi disponibile a rivedere le proprie posizioni teoriche e politiche, l'abiura del cattolicesimo appariva come una logica e naturale conseguenza. «Ora che la libertà avanza a grandi passi - egli disse -, ora che non deve esistere altro culto nazionale che quello della libertà e dell'uguaglianza, io rinuncio alle funzioni di ministro del culto cattolico». Al che il presidente dell'Assemblea rispose che ora i ministri non dovevano avere altro desiderio «che quello di predicare la pratica delle virtù sociali e morali». Una convinzione, questa, senza dubbio degna di rilievo, ma patrimonio purtroppo solo di una ristretta minoranza di intellettuali progressisti (gli abdicatari furono tra i 10 e i 20.000), la cui fretta di volerla imporre alla nazione intera non poteva portare che a risultati disastrosi. Lo stesso Gobel, che pur in carcere ritratterà l'abiura, finirà coinvolto e vittima di questa intransigenza ideologica in occasione del processo a Chaumette per «empietà» e «ateismo».

In una seduta del club giacobino, Robespierre accusò gli hébertisti d'essere «assoldati dalle corti straniere per risvegliare il fanatismo». Sulla base di una sua proposta la Convenzione decretò nuovamente il 6 dicembre 1793 la libertà dei culti, riservandosi il diritto di colpire «tutti coloro che tentassero di abusare del pretesto della religione per compromettere la causa della libertà». Ma pochi giorni dopo essa affermò di non

voler porre rimedio alle misure prese in precedenza, per cui la scristianizzazione continuerà almeno sino al 7 maggio 1794, allorché la Convenzione deciderà di adottare il culto dell'Esse-re Supremo. La libertà dei culti, questa volta, verrà affermata solennemente, con la riserva, legittima, che «ogni riunione contraria all'ordine pubblico sarà repressa». L'adozione di questo nuovo culto, conforme alla filosofia rousseauviana del leader giacobino, marciò di pari passo con le vittorie della rivoluzione sul movimento federalista, vandeano e straniero. Questo fu il momento migliore della rivoluzione, ma anche quello più breve.

La controrivoluzione termidoriana e il *Concordato* di Napoleone

Robespierre, forte del suo realismo politico, volle garantita la libertà religiosa nella misura in cui l'associazione dei cittadini a scopo di culto non costituisse il pretesto per dar vita a un'opposizione politica ai decreti della Convenzione. Egli tuttavia era ben lontano dall'immaginare un regime di separazione fra Stato e chiesa. Nella sua concezione di Stato, il governo era totalmente libero di servirsi di strumenti politici per intromettersi nella gestione interna delle varie confessioni religiose (specie la cattolica), modificandone eventualmente anche i dogmi o la prassi. Giustamente però egli riteneva impraticabile l'idea di Hébert e Chaumette di imporre l'ateismo (cioè il culto della Ragione) in modo politico. A suo parere, il popolo, ancora troppo religioso, aveva bisogno di credere in un dio, seppure un dio diverso, più tollerante rispetto a quello del cattolicesimo tradizionale (era il principio: la religione per il popolo, la filosofia per gli intellettuali, che troverà molta fortuna nel secolo successivo, fino all'idealismo di Croce e Gentile).

Peraltro Robespierre era ideologicamente lontano dal materialismo ateo di Helvetius e Holbach. Il suo merito sta nell'aver capito che la religione non può essere eliminata in modo politico o amministrativo; il suo torto nell'aver creduto che si potesse farlo creando semplicemente un'alternativa «spiritualistica» sul terreno ideologico, culturale e rituale, senza tener conto di quali condizionamenti sociali ed economici alimentano un fenomeno come quello della religione.

Istituito con decreto statale il 7 maggio 1794, il culto nazionale dell'Essere Supremo, che voleva dirsi civico ma che era squisitamente «religioso», in quanto ufficializzava il dei-

smo panteista e razionalista di molti *philosophes* illuministi, attirò a Robespierre le inimicizie dei partigiani della scristianizzazione violenta e dei fautori dello Stato laico, e non gli valse la fiducia dell'alto clero costituzionale, che non amava la «concorrenza», né tanto meno di quello refrattario, ostile a qualunque culto legato alla Repubblica. Il successo tuttavia fu notevole fra il popolo, naturalmente anche in virtù degli obiettivi che la dittatura giacobina era riuscita a conseguire dalla metà del 1793 alla metà del '94. Con il decisivo appoggio dei sancuolotti, che «tendevano, seppure in modo confuso, verso l'istituzione della democrazia diretta» (Soboul), essa poté distruggere il feudalesimo come nessun'altra forza politica era riuscita a fare, stroncando la resistenza dei nemici interni ed esterni.

Ma il peggio doveva ancora venire. La borghesia, piegatasi al dominio dei giacobini solo perché questi, nella lotta contro la reazione feudale fruivano di vasti appoggi popolari, cercò con ogni mezzo e modo, quando l'esito della battaglia fu sicuro, di sbarazzarsi dello scomodo alleato e soprattutto delle sue pretese di «dirigere» l'economia. Purtroppo i giacobini, incapaci di venire incontro, una volta conquistato il potere, alle esigenze degli strati più poveri delle città e delle campagne (si pensi p. es. ai contadini che non riuscivano ad acquistare le terre vendute all'incanto), cominciarono a perdere sempre più prestigio e credibilità.

Il club dei cordiglieri, diretto dagli hébertisti, intensificò le accuse contro l'attività del Comitato di salute pubblica. I giacobini, rifiutando qualunque critica e autocritica, risposero facendo giustiziare Hébert e molti suoi seguaci. Grande fu lo scontento nella capitale: gli hébertisti erano sì estremisti (lo si era visto durante la scristianizzazione), ma nessuno poteva negare loro un certo ascendente sulle masse, specie quelle della capitale (la Comune insurrezionale era stata infatti guidata da Marat, Hébert e Chaumette). I giacobini ghigliottinarono anche

Danton e i capi della sua fazione che, su posizioni di destra, volevano dividere il partito. Praticamente tutte le forme di opposizione palese al governo rivoluzionario erano finite.

Questo atteggiamento autoritario fece maturare l'esigenza di organizzare una nuova congiura antigovernativa all'inizio del luglio 1794. Robespierre venne accusato dai seguaci di Danton e di Hébert scampati al massacro e da altri deputati della Convenzione, d'essere un dittatore e di alimentare il culto della sua personalità. Il 27 luglio la congiura si trasformò in un colpo di stato controrivoluzionario (chiamato dagli storici «termidoriano» dal nome del mese di luglio mutato in «termidoro», secondo il calendario repubblicano). Il giorno dopo, nonostante l'opposizione della Comune di Parigi, si riuscì a condannare a morte i dirigenti del governo giacobino (fra cui Saint-Just e lo stesso Robespierre), senza alcuna forma di processo. La rivoluzione era praticamente finita.

Eliminato il governo rivoluzionario, i termidoriani, che esprimevano gli interessi della borghesia più ricca, diedero inizio al terrore «bianco», smantellando progressivamente molte leggi e istituzioni favorevoli al popolo. Sul piano religioso la Convenzione, nelle persone soprattutto di Fouché, Fréron e Tallien, riuscì ad ottenere ciò che i governi precedenti non avevano mai osato rischiare: la completa laicizzazione dello Stato, ovvero l'effettiva uguaglianza di tutte le religioni. Infatti, per ragioni economiche si sopprime il bilancio della chiesa giurata: «La Repubblica francese - si disse - non paga più spese né salari di alcun culto» (18 settembre 1794). In tal modo la *Costituzione civile del clero* perdeva la sua ragion d'essere e veniva affermata la separazione di Stato e chiesa. Il governo vietò anche il culto dell'Essere Supremo, ritenuto «filo-cattolico», e autorizzò solo quello decadario.

Gli storici cattolici rifiutano, in genere, di considerare questo provvedimento come un atto anticipatore della separa-

zione fra Stato e chiesa, in quanto - essi precisano - ogni culto doveva rimanere interdetto per la Convenzione. In realtà, sia il governo giacobino sia quello termidoriano, più che abolire *tout-court* i culti religiosi della nazione (compito che nessun governo al mondo potrebbe permettersi), miravano a istituirne uno condivisibile da tutti i francesi. In tal senso, se eccessi vi furono, ciò dipese dalla stretta dipendenza della politica governativa dall'ideologia, in materia di atteggiamento verso la religione. Una dipendenza che si faceva più sentire ogni volta che nella società civile emergevano tendenze clericali antirivoluzionarie. Senza queste tendenze non si sarebbe verificata alcuna scristianizzazione, ma semmai la convivenza, problematica ma non impossibile, fra un culto pubblico obbligatorio e uno o più culti privati facoltativi.

«Le misure contro i preti refrattari - ha scritto A. Soboul - rimasero in vigore e le chiese chiuse. Tuttavia, man mano che la reazione andava affermandosi, molti francesi rimpiangevano le antiche cerimonie religiose e i fedeli giunsero a reclamare l'apertura delle chiese. Il culto civico, troppo intellettuale ed ora spogliato di ogni carattere patriottico e democratico, non poteva più infervorare i sanculotti». E così, poche settimane dopo la caduta di Robespierre, in numerosi punti della Francia si ricominciò a celebrare la messa, si riaprirono i vecchi oratori, si videro rientrare, nelle province di frontiera, non pochi preti emigrati. Tuttavia in molte altre province e soprattutto a Parigi si continuava a ghigliottinare, benché le amministrazioni non mettessero più lo zelo di prima nell'applicare i provvedimenti di scristianizzazione. Il recupero della libertà religiosa tardava dunque a farsi strada.

Quando il vescovo costituzionale deputato alla Convenzione, H. B. Grégoire, propose, il 21 dicembre 1794, un decreto che sancisse la piena libertà di culto, in conformità alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, non riuscì neppure a finire il

suo discorso. «Declamare continuamente contro gli ecclesiastici - affermò il prelato -, anziché legarli alla repubblica per mezzo dell'uguaglianza dei diritti, è un errore. [...] Un'opinione cede ai lampi dei lumi, mai alla violenza. [...] Si può esigere dai membri della compagine sociale altro dovere che quello di essere un buon cittadino? [...] Il governo non deve adottare, e ancor meno salariare, alcun culto, sebbene debba riconoscere a ciascun individuo il diritto di professare il suo. Il governo non può rifiutare protezione né accordare privilegi a nessuna confessione religiosa. [...] Deve tenere tutte le confessioni nel loro giusto equilibrio, impedendo che qualunque culto venga turbato e che esso turbi l'ordine pubblico. [...] Che nessuna religione pretenda abusivamente al titolo di dominante».

Dice ancora Grégoire, con grande acume e spirito critico, anticipando una tematica che nella sua intrezza verrà ripresa solo dalle rivoluzioni socialiste: «Sarebbe necessario mettere al bando una religione intollerante, che non ammettesse la sovranità nazionale, l'uguaglianza, la libertà, la fratellanza...; ma dal momento in cui appare evidente che nessun culto ferisce questi principi, e dal momento in cui tutti coloro che lo professano, giurano fedeltà ai dogmi politici, che un individuo sia battezzato o circonciso, che adori Allah o Jehova, tutto questo è al di fuori dell'ambito della politica». Il vescovo concluse osservando che i più gravi pericoli per lo Stato non sono i culti religiosi, bensì la superstizione e il fanatismo. (Detto altrimenti: una religione non è contraria al governo rivoluzionario solo perché è una religione. L'atteggiamento controrivoluzionario va dimostrato.) A questo naturalmente i deputati potevano obiettare che i cattolici avevano dato prova, a più riprese, d'essere alquanto ostili al governo repubblicano, ma la proposta del vescovo era appunto quella di bandire l'anticlericalismo ad oltranza, permettendo così ai cattolici un'adesione più spontanea alle leggi dello Stato.

Dette da un «vescovo» queste cose oggi ci appaiono davvero singolari, dette poi da un vescovo «cattolico» addirittura strabilianti. Immaginiamoci - se una tale posizione risultava così fastidiosa alle orecchie di quei deputati - quale grande attaccamento dovesse avere la borghesia per le idee anticlericali, deiste o agnostiche o atee dei *philosophes* ed enciclopedisti. Se vogliamo, proprio in questa esigenza di anteporre a tutto l'ideologia stava uno dei maggiori limiti della rivoluzione. Ci piace però qui ricordare che alla morte di Grégoire, il 28 maggio 1831, Santo Domingo ed Haiti proclamarono il lutto nazionale, alla memoria dell'«amico degli uomini di ogni colore». Grazie a lui infatti si emanò nel 1794 il decreto sull'abolizione della schiavitù, «senza contropartita né riscatto». Nel 1950 Ho Chi Minh rese omaggio ufficiale a questo «apostolo della libertà dei popoli», che la maggior parte degli storici cattolici continua a considerare con disprezzo come un «giacobino regicida».

Col passare del tempo, per poter tutelare efficacemente gli interessi della grande borghesia, il nuovo governo si vide costretto a scegliere la strada del compromesso. Dalla tribuna della Convenzione, Boissy d'Anglas, nonostante accusi i preti «d'instupidire la specie umana», riconosce che è inutile «pretendere d'estirpare l'errore con la violenza». Di lì a poco infatti si deciderà di concedere ai ribelli della Vandea la libertà di culto, il diritto di scegliere i loro preti anche fra gli emigrati e la facoltà di tenere una «guardia territoriale» locale. Il documento che sancì una certa tolleranza nei confronti delle diverse confessioni fu il trattato di Jaunay del 17 febbraio 1795, in cui si dichiarava: 1) «ogni individuo e ogni sezione di cittadini possono esercitare liberamente e pacificamente il culto», e 2) «gli individui e i ministri di ogni culto non potranno essere disturbati, inquietati né ricercati a motivo dell'esercizio libero, pacifico e non pubblico del loro culto». Il culto privato - come noto - implicava che lo si tenesse non nelle chiese ufficiali, che era-

no state trasformate in «templi dello Stato» per il culto decadario, ma in altri luoghi gestiti a proprie spese, e che l'uso degli abiti religiosi, delle campane, ecc. restasse vietato, inoltre che i sacerdoti prestassero il giuramento del 14 luglio 1792 alla libertà e all'uguaglianza.

Paradossalmente, mentre al tempo della dittatura giacobina si negava la libertà di culto per difendere gli ideali rivoluzionari, ora invece i termidoriani concedono, seppur limitatamente, questa libertà, ma solo per difendere degli ideali reazionari. La borghesia infatti non voleva rinunciare alla propria ideologia anticlericale, né voleva perdere il suo potere politico sulla chiesa, ma allo stesso tempo non voleva lasciarsi coinvolgere in una guerra di religione; anzi, se possibile, voleva cercare di riguadagnarsi la fiducia del clero cattolico, da utilizzarsi, eventualmente, contro gli interessi sociali e materiali delle masse. Questa esigenza diventava tanto più forte quanto più cresceva l'opposizione popolare al nuovo regime.

Nella primavera del 1795 i lavoratori di Parigi insorsero due volte contro la politica antidemocratica del governo, ma senza conseguire successi. I termidoriani non solo ebbero la meglio in politica interna, ma anche in quella estera, ottenendo grandi vittorie militari. Furono proprio loro che ereditarono i risultati dell'immenso lavoro del governo giacobino. La Convenzione termidoriana seppe anche impedire la restaurazione del feudalesimo e della monarchia. Promulgò una Costituzione assai conservatrice, ma imperniata sul rafforzamento delle istituzioni repubblicane. Sul piano dei rapporti fra Stato e chiesa faticava alquanto a farsi strada una separazione rigorosa della politica dalla religione. La tesi del vescovo Grégoire secondo cui un cattolico può essere un buon credente di fronte alla chiesa e, nel contempo un buon cittadino di fronte allo Stato, continuava a essere vista con sospetto.

E l'*Enciclica di diversi vescovi di Francia agli altri ve-*

scovi loro fratelli e alle chiese vacanti del 15 marzo 1795, offriva ai dubbi delle buone motivazioni. È vero che con essa i costituzionali riconoscevano «che il governo della chiesa riguarda lo spirituale e non può estendersi né direttamente né indirettamente [qui il riferimento è alla teoria del Bellarmino] sopra il temporale» e che «le religioni non gode più in Francia di uno status politico». Ma è anche vero che i vescovi firmatari (fra cui il Grégoire) volevano riprendere i rapporti con lo Stato pontificio, cioè con una delle espressioni più retrive di tutta l'Europa feudale, pur ribadendo - è bene ricordarlo - il valore dei *Quattro articoli gallicani* votati dall'assemblea del clero nel 1682⁸.

In effetti, a parole i vescovi giurati ostentavano approvazione per le misure adottate dalla rivoluzione riguardo alla gestione amministrativa della chiesa (elezione del clero, collegialità della diocesi, ecc.), ma nei fatti la loro unica preoccupazione era quella di riportare la chiesa francese nell'alveo ideologico del cattolicesimo tradizionale, soprattutto sul piano etico e disciplinare. Di qui le forti accuse che nell'enciclica si muovono contro quei ministri che avevano condiviso le leggi sul divorzio e sul matrimonio dei preti. Si trattava in sostanza di una lettera ideologicamente refrattaria che voleva apparire politicamente costituzionale. Molti addirittura chiedevano un esplicito ritorno all'obbedienza «romana»: lo attesta ad es. un rapporto indirizzato al papa dal moderato Emery, superiore del seminario di s. Sulpizio (13 ottobre 1795).

Ancor meno rassicurante era l'atteggiamento con cui il clero refrattario aveva accolto il decreto del 30 maggio 1795,

⁸ La dottrina dei *Quattro articoli* affermava l'indipendenza politico-istituzionale del potere civile da quello ecclesiastico, la superiorità del concilio generale sul papa e la validità delle sentenze pontificie *ex-consensu ecclesiae*. Essa cesserà d'essere oggetto d'insegnamento e di controversia solo dopo il Concilio Vaticano I.

che autorizzava l'uso degli edifici religiosi, indifferentemente, ai diversi culti: costituzionale, refrattario e decadario, alla sola condizione di rispettare tutte le leggi della repubblica. Come Grégoire aveva previsto, la maggior parte dei preti refrattari, appoggiati dai vescovi emigrati e dal re «in esilio» Luigi XVIII, rifiutò il nuovo giuramento, giungendo persino a diffondere false lettere di Pio VI per giustificare tale decisione. Cosa che indusse la Convenzione a proibire agli ecclesiastici di leggere nelle chiese lettere provenienti da persone residenti fuori della Francia.

Con la nuova Costituzione, entrata in vigore nel novembre 1795, il potere esecutivo passò nelle mani del Direttorio, permettendo alla borghesia piena libertà economica. «L'orgia borghese del Direttorio» - come la chiamava Marx -, con la sua sfrenata speculazione e l'agiotaggio, garantì enormi profitti ai ceti più agiati. Le contraddizioni antagonistiche divennero così profonde che questa volta la ribellione delle masse assunse caratteri para-socialisti. Infatti, *la Congiura degli Eguali*, capeggiata da Babeuf, si pose come obiettivo fondamentale, per la prima volta nella storia della Francia, l'*abolizione della proprietà privata*. Il pericolo fu talmente grande che il Direttorio cercò sostegni politici a destra e a sinistra.

Inevitabilmente mutò anche il suo rapporto nei confronti dei cattolici: in primo luogo con i refrattari, ai quali volle garantire l'abrogazione della legge sulla deportazione e promettere il ritorno ad un regime di piena libertà religiosa. L'uso strumentale della religione per fini controrivoluzionari era evidente. Lo stesso papato si piegava facilmente a tale necessità: lo testimonia il breve *Sollicitudo* (8 giugno 1796), con cui si esortano i cattolici francesi a una docile sottomissione al governo. Ma altrettanto evidente era la debolezza del Direttorio, che alla fine del 1796 si vide costretto ad abrogare tutta la legislazione contro i preti refrattari (ad es. la legge del 24 agosto 1797 ac-

cordò ai preti giurati e refrattari la piena libertà di esercitare il proprio ministero, abolendo tutti i giuramenti e consentendo anche qualche manifestazione esteriore di culto).

La situazione sarebbe precipitata nel caos più totale, a vantaggio delle forze restauratrici e filo-monarchiche sempre presenti, se il Direttorio non si fosse deciso per un colpo di stato militare nel fruttidoro 1797. Tra i cattolici, i refrattari incitavano alla diserzione i figli dei loro seguaci, a non pagare le tasse, a cacciare i preti costituzionali, a disobbedire al giuramento del 29 settembre 1795 di sottomissione alle leggi della repubblica. Il generale repubblicano Clarke, mandato dal Direttorio in missione in Italia, scrisse in un rapporto del 1796: «siamo arrivati al punto di aver bisogno dello stesso papa per ottenere che da noi la rivoluzione sia assecondata dai preti e dalle campagne che essi sono riusciti a governare di nuovo». La tendenza integralista di destra, che ancora oggi sussiste nei gruppi che fanno capo al vescovo Lefebvre, prese il nome di «Piccole chiese».

In materia di religione, i provvedimenti del nuovo Direttorio furono molto severi: ripristinata la legge sulla deportazione, si pretese da tutto il clero un giuramento di «odio alla monarchia». In pratica non si chiedeva più di «credere» nell'ideologia della classe borghese, ma solo di rifiutare politicamente il vecchio regime borbonico. Singolare è il fatto che ai preti che ostentavano un finto imbarazzo di fronte all'idea di provare sentimenti di «odio» per i parassiti e sfruttatori della Casa reale, persino i vescovi d'*ancien régime* rimasti in Francia assicuravano che il giuramento aveva il semplice significato di dichiarare la volontà di vivere conformemente alle leggi repubblicane. Viceversa, i vescovi dell'emigrazione si affrettarono a proibirlo con molta risolutezza, offrendo ai refrattari più intransigenti - definiti ormai dal governo col termine di «ribelli» - ulteriori pretesti per svolgere attività eversiva (nell'aprile

1799, ad es., diffusero la falsa notizia che Pio VI aveva dichiarato illecito il giuramento. Oltre a ciò risposavano e ribattezzavano i parrocchiani dei costituzionali, lanciando anatemi contro gli acquirenti dei beni nazionali).

Più diplomatica invece, la Santa sede mirava ad appoggiare i refrattari concilianti, detti «sottomessi», avendo compreso che col regime del Direttorio era più facile dialogare che col governo giacobino. La politica di tolleranza, in effetti, avrà la meglio: la maggioranza degli ecclesiastici prestò il giuramento di sottomissione. Bisognerà tuttavia - osserva Dansette - che «Bonaparte tolga ai ribelli i loro argomenti domando i fanatici dell'irreligione e imponendo la pace religiosa, perché i cattolici moderati trionfino di nuovo e questa volta per lungo tempo».

Nei riguardi della chiesa costituzionale, ormai moribonda (ha già perduto i 3/4 del suo episcopato e la grande maggioranza dei preti), il regime, nel complesso, tenne un atteggiamento poco costruttivo: il culto non era perseguitato, ma restava spogliato di ogni carattere di ufficialità e non disponeva di sovvenzioni statali. L'arcivescovo Grégoire riunì a Parigi un concilio per giungere a un accordo con i refrattari e con Roma (da notare che nel decreto di pacificazione, mal visto dal governo, si rinunciava definitivamente alla *Costituzione civile del clero*). Ma la controparte esigeva un «pentitismo» senza condizioni: in particolare essa chiedeva il riconoscimento del primato giurisdizionale del papato, su cui invece i costituzionali non transigevano, limitandosi ad accettare quello morale o di onore⁹.

⁹ Avendo il movimento di ritrattazione fatto il vuoto nelle file del clero (gli elementi «presbiteriani» obbedivano sempre meno ai vescovi), la chiesa costituzionale si vide costretta a prendere contatti con tutti i movimenti giansenisti stranieri: in Italia, p.es., con l'ex-vescovo Scipione de' Ricci e i superstiti del sinodo di Pistoia, nonché con Eustachio Degola, condannato da

In tale quadro, ove gli interessi strumentali della borghesia, che vorrebbe servirsi della religione per controllare le masse, si scontravano con le rivendicazioni ecclesiastiche di autonomia politica, facilmente si finiva col creare situazioni incerte e contraddittorie. Indubbiamente l'ostilità verso la religione continuava ad essere molto sentita, specie fra i ceti borghesi e intellettuali delle città. Ciononostante da più parti si voleva un ritorno alla «normalità» e alla pacificazione.

I tradizionali principi del cattolicesimo-gallicano, ora depurati dalle molte scorie del passato regime, sembravano ritrovare, seppur senza particolari entusiasmi, un certo consenso. Sintomatico, in questo senso, che degli 11.000 ordini di arresto e deportazione, emessi verso l'inizio del 1798 contro i preti «realisti» (9.000 in Belgio, 2.000 in Francia), la maggior parte di essi rimase senza effetto, in quanto la coerenza fra i principi professati e le azioni concrete da tempo era venuta meno.

Le autorità locali, ben consapevoli delle ambiguità del governo in materia di tolleranza religiosa, sentivano di non avere valide motivazioni per applicare alla lettera le sue direttive. Nonostante i culti decadario e teofilantropico¹⁰ continuassero a fruire di vasti appoggi da parte del Direttorio, di fatto erano i tradizionali culti religiosi ad essere maggiormente seguiti dai cattolici. Di qui la lotta fra costituzionali e governo per l'osservanza della domenica in luogo del decadi, per l'uso delle chiese e l'introduzione dell'insegnamento religioso confessionale nelle scuole statali.

Per queste ed altre ragioni il Direttorio aveva urgenza

Roma.

¹⁰ La teofilantropia fu l'ultimo tentativo di sostituire il cristianesimo. Questo nuovo culto intellettuale, ispirato a Rousseau, affermava l'esistenza di dio, l'immortalità dell'anima, la solidarietà sociale e la tolleranza religiosa; inoltre stabiliva, fra le altre cose, il matrimonio obbligatorio dei preti e la piena laicità delle scuole.

di giungere ad un accordo con la Santa sede. Approfittando delle vittorie di Napoleone in Italia, esso aveva chiesto a Pio VI di annullare tutti gli atti di condanna della politica ecclesiastica dei governi succedutisi dall'inizio della rivoluzione in poi. Ma il papa non ne volle sapere. L'unico risultato raggiunto fu la pace di Tolentino nel febbraio 1797, in cui si regolarono solo gli aspetti territoriali e finanziari pendenti fra i due Stati. A ciò seguì la deportazione di Pio VI in Francia, dopo l'occupazione francese di Roma, e la morte di quest'ultimo il 29 agosto 1799.

Una vera svolta invece si verificò allorquando la borghesia volle por fine alla politica incerta e altalenante del Direttorio con il colpo di stato del 9 novembre (18 brumaio) 1799, che instaurò la dittatura militare di Napoleone Bonaparte, ovvero il passaggio dalla Repubblica all'Impero. La politica ecclesiastica di questo nuovo regime, prima della vittoria di Marengo (1800), fu caratterizzata da molti tatticismi: si restituirono le chiese alle confessioni che vi esercitavano il culto prima della loro chiusura, si abrogarono i provvedimenti delle autorità locali con cui si decretava la chiusura delle chiese all'infuori dei decadì, si esclusero dalla deportazione i preti giurati e quelli che avevano contratto matrimonio, si decretarono pubblici onori alla salma di Pio VI, s'impose al clero un giuramento di fedeltà alla Costituzione, ovvero un puro e semplice riconoscimento del governo di fatto, senza un impegno di fedeltà per i suoi atti futuri, come invece intendeva la *Costituzione del clero* (il che però non impedì nuove accese discussioni).

Dopo Marengo, Napoleone cercò a tutti i costi d'intavolare delle trattative con Roma per avere in Francia una chiesa fedele alle sue direttive. Sono note le sue considerazioni opportunistiche circa la religione: «Nessuna società può reggersi in piedi se non è fondata sulla religione, e non c'è buona morale se non c'è religione: soltanto la religione offre allo Stato un

appoggio stabile e sicuro». E ancora: «Quando un uomo muore di fame vicino a un altro che si abbuffa, è impossibile fargli ammettere questa differenza se non c'è un'autorità che gli dica: Dio vuole che ci siano dei ricchi e dei poveri, ma poi per l'eternità ci si dividerà in ben altro modo». Concetto, questo, che egli sintetizzò magnificamente allorquando disse che «la società non può esistere senza l'ineguaglianza dei beni né questa senza la religione».

La storiografia cattolica più conservatrice giustifica questo atteggiamento col dire che Napoleone, volendo «salvare» la rivoluzione, capì che l'influenza dei preti era meglio utilizzarla che ostacolarla. Ovverosia la differenza fra Napoleone e Robespierre starebbe nel fatto che il primo - come vuole ad es. Mezzadri - «rispettò le convinzioni del popolo, mentre l'altro gliene voleva imporre di nuove».

In realtà questo modo di vedere le cose è alquanto apologetico ed è soprattutto espressione di chi, desiderando una chiesa forte, capace di dominare la scena politica, considera appunto la politica come un ambito riservato ai cosiddetti «potenti», ove le masse hanno possibilità di accesso solo per qualche tanto o per quel poco che, con fare strumentale, viene loro permesso. È evidente, in questo senso, che, non potendo più scegliere il privilegio esclusivo di cui fruiva sotto l'*ancien régime*, una chiesa del genere non può che preferire il regime di compromesso (cioè di relativo privilegio e asservimento) a quello di separazione.

La storia ha in realtà dimostrato sia che gli ideali della rivoluzione erano stati traditi prima ancora che Napoleone cercasse l'intesa con la chiesa romana, sia che con tale iniziativa si voleva garantire proprio alla controrivoluzione un'esistenza il più possibile tranquilla e duratura. Di questo lo stesso Napoleone era perfettamente consapevole: «Si pretende - egli disse - che io sia un papista, ma non lo sono affatto; in Egitto ero

maomettano, qui sarò cattolico per il bene del popolo. Nella religione io non vedo il mistero dell'Incarnazione, ma quello dell'ordine sociale».

Convocato dunque il clero a Milano, Napoleone pronunciò alla sua presenza un discorso in cui condannò l'atteggiamento tenuto verso la religione dai *philosophes* e dai giacobini e dichiarò di essere pronto a negoziare con Roma. Poco dopo fece cantare un *Te Deum* di ringraziamento in duomo per la vittoria di Marengo: era la prima volta, dopo la proclamazione della repubblica, che un capo di Stato francese partecipava a una cerimonia del genere. Con ciò naturalmente non si deve pensare che Napoleone fosse un «credente». «È chiaro - egli disse - che le religioni vanno bene per uomini che si trovano ancora in uno stadio infantile. I preti hanno insinuato, sempre e dappertutto, la frode e la menzogna».

Intanto al soglio pontificio era salito il card. Chiaramonti, disponibile verso i regimi democratici (è noto il suo aforisma: «Siate buoni cristiani e sarete buoni democratici»). Le opposizioni all'intesa però non erano poche: da Luigi XVIII, che si era proclamato re in esilio a quella parte dell'entourage di Napoleone ancora legata alla politica ecclesiastica della rivoluzione (si pensi a Talleyrand e Fouché), dalla chiesa costituzionale (con Grégoire in testa), che temeva di perdere la sua indipendenza da Roma, agli ambienti legittimisti (soprattutto la chiesa «ribelle») che speravano in un ritorno della monarchia e temevano che l'accordo avrebbe loro tolto il consenso delle masse cattoliche. Ma, nonostante tutto ciò, il *Concordato* si fece (1801), seppur dopo otto mesi di difficili trattative. La chiesa, che non voleva assolutamente cedere sul riconoscimento della libertà di culto per le altre confessioni e sulla necessità, imposta dal governo francese, di dimettere i vescovi emigrati, fu messa con le spalle al muro dalla minaccia di Napoleone di creare una chiesa scismatica e di farsi «protestante».

I punti salienti, in breve, possono essere considerati i seguenti:

- il papa riconosce la repubblica come governo legittimo della Francia;
- Napoleone riconosce il cattolicesimo come «religione maggioritaria» della sua nazione (il che in pratica vuol dire: libertà di culto per tutte le confessioni ma soprattutto per quella cattolica. In particolare i consoli della repubblica sono tenuti a professare la fede cattolica);
- il papa ottiene le dimissioni di tutti i vescovi e la possibilità di istituire canonicamente i loro successori dopo che questi siano stati nominati dal capo dello Stato (in pratica si poneva fine alla chiesa costituzionale e ai culti rivoluzionari: quello decadario era già stato abolito nel 1800, quello teofilantropico lo sarà nel 1801. Talleyrand suggerì il riconoscimento dei vincoli coniugali contratti da quei preti e vescovi che avrebbero potuto essere riammessi alla comunione con la chiesa di Roma, ma la proposta fu respinta. Venne altresì abolita l'elettività popolare del clero);
- in cambio Napoleone ottiene, in virtù del giuramento, la fedeltà al governo di tutti i nuovi vescovi e inoltre che i vescovi nominino solo i parroci graditi al governo;
- i beni espropriati alla chiesa non vengono restituiti e la chiesa s'impegna a non richiederli (in cambio il governo assicura a vescovi e parroci uno stipendio);
- la chiesa ottiene di poter rivedere le circoscrizioni diocesane, di poter istituire seminari o capitoli metropolitani senza oneri per lo Stato, di poter conservare la proprietà delle chiese non alienate e il diritto di ricevere lasciti e donazioni da parte dei fedeli;
- si dispensava il clero dal servizio militare, si consentiva

ai parroci di non amministrare il sacramento del matrimonio a chi fosse vincolato da impedimenti canonici e si tutelava l'autonomia giurisdizionale dell'ordinario sugli ecclesiastici che avessero commesso reati canonici o politici.

Con questo *Concordato* si torna praticamente alla situazione pre-rivoluzionaria, cioè al *Concordato* del 1516, con la differenza che ora la chiesa cattolica ha un potere economico e quindi politico notevolmente ridimensionati. Tuttavia, nei confronti della chiesa gallicana e di tutti coloro che, in un modo o nell'altro, volevano una religione più «civile» o più conforme all'ideale evangelico, la vittoria della Santa sede era stata grande, sul terreno sia politico che ideologico, benché si sia trattata di una vittoria ottenuta grazie all'appoggio di una nuova classe sociale ad essa tendenzialmente ostile: la borghesia.

In seguito, taluni punti non previsti dal *Concordato* vennero inclusi unilateralmente l'8 aprile 1802, nello strumento approvato dal governo francese (i cosiddetti «Articoli organici»), come ad es. l'insegnamento dei *Quattro articoli gallicani*, la pretesa d'imporre in Francia un solo catechismo e una sola liturgia, ecc. Il che, in sostanza, stava ad indicare che Napoleone rifiutava al cattolicesimo-romano il rango di religione di stato. In ogni caso il papato era riuscito a ripristinare in Francia la sua autorità giurisdizionale, facendo chiaramente capire che le idee di democrazia e uguaglianza non avrebbero potuto portare, *sic et simpliciter*, alla distruzione della compagine gerarchica e burocratizzata che da secoli e secoli la chiesa s'era data.

Napoleone

Il grande merito di Napoleone fu quello d'aver messo paura alle monarchie feudali dell'intera Europa e alle classi aristocratiche e clericali. Il grande torto fu quello d'aver accettato di farlo usando prevalentemente le *armi*, e secondariamente quelle del *diritto* (borghese).

Sono le armi della *democrazia* che devono convincere, altrimenti i popoli sottomessi, pur essendo sottoposti a regimi superati, continueranno ad avere il sospetto che si voglia passare da una dittatura all'altra e che siano sole le forme a cambiare.

Napoleone promosse anche il libero mercato e la vendita all'asta dei beni ecclesiastici, dopo aver soppresso molti ordini religiosi, al fine di crearsi un consenso sociale di tipo «borghese».

Tutto ciò avvenne anzitutto in nome della mera *forza* non del *diritto*. Napoleone, e in questo fu l'erede della rivoluzione francese, era talmente convinto di avere il diritto dalla sua parte che gli pareva del tutto naturale l'uso della forza per farlo valere. In tal modo l'*ancien régime* passò per vittima e Napoleone per carnefice.

Da notare che di tutti i sovrani europei coalizzati contro di lui, quello inglese, che determinerà la fine dell'avventura napoleonica dopo la disfatta in Russia, fu il meno interessato a diffondere le idee borghesi della rivoluzione, sia perché in Inghilterra la borghesia aveva trovato un alleato proprio nell'aristocrazia, realizzando così una rivoluzione molto meno cruenta e molto meno radicale di quella francese; sia perché l'Inghilterra era già padrona dei mari e non voleva assolutamente rischiare di perdere nemmeno una piccola parte di tutte le sue ric-

chezze, nel caso in cui avesse dovuto competere con le borghesie di altri paesi europei.

Quella napoleonica, in fondo, fu una mera avventura militare, con tratti che ricordano l'eroismo dei crociati medievali. Se anche avesse conquistato l'intera Europa con la forza delle *armi*, non l'avrebbe certo conservata con le armi del *diritto*. Questo perché la borghesia è una classe sociale che vuole imporsi sull'intera società come «classe»: gli eroismi dei dittatori hanno senso solo se alla fine del processo di supremazia l'individuo si sente parte di una classe.

La borghesia infatti riuscirà a imporsi solo quando il diritto, da essa professato, risulterà coerente, almeno in Europa, con la propria pratica politica ed economica. La borghesia doveva saper convincere con la forza della sua operosità, sostenuta dalla battaglia legale costituzionale e per il diritto civile e per quello penale, pubblico e privato, dimostrando che l'unica alternativa praticabile al regime di privilegio tipico della società feudale era il capitalismo.

Grande sarà il suo sforzo di deviare verso le colonie tutto il peso delle proprie incoerenze tra diritto affermato in sede teorica (cui Napoleone diede senza dubbio un apporto significativo) e ingiustizia praticata di fatto.

Appendici

Le masse popolari nella rivoluzione francese

La storiografia borghese ostile alla rivoluzione ha sempre dipinto le masse che vi presero parte con le tinte più fosche e cupe. Burke, Taine, Madelin, Gaxotte non hanno avuto scrupoli nell'identificarle con le peggiori bande di assassini, di vagabondi, di ricercati e depravati.

Viceversa, per Michelet, Louis Blanc, Aulard e i sostenitori della tradizione repubblicana, le masse erano la suprema incarnazione del bene, l'ideale della giustizia personificato. Sia l'una che l'altra corrente, come si può notare, non riuscirono ad osservare il fenomeno del movimento rivoluzionario dal basso.

Probabilmente, il primo storico francese a indirizzarsi verso questa più concreta e realistica prospettiva è stato Jaurès, con la sua *Histoire socialiste de la Révolution française* (1901-03). Per la prima volta la rivoluzione francese - ha detto Soboul - veniva raccontata dal punto di vista delle masse popolari, ponendo alla base degli studi i fattori sociali ed economici.

La scelta non fu casuale. A determinarla fu lo sviluppo impetuoso del movimento operaio e della lotta di classe alla fine del XIX secolo, che costrinse gli studiosi a esaminare più da vicino le condizioni sociali delle masse e le motivazioni del loro agire. Si pensi alle opere di A Mathiez e di G. Lefebvre.

Due piste di ricerca sin da allora s'imposero:

- la composizione sociale delle masse che fecero la rivoluzione;
- le motivazioni sociopolitiche per le quali esse si erano mobilitate.

Non poche furono le difficoltà dell'indagine: sia perché

i popolani raramente scrivono, sia perché moltissimi documenti che avrebbero potuto offrire informazioni obiettive (come gli archivi municipali e di quartiere, i registri dei verbali delle sedute delle assemblee generali, ecc.) sono andati distrutti nella settimana di sangue del 1871, in cui cadde la Comune di Parigi. Restavano comunque i dossier della polizia e dei tribunali negli archivi nazionali e in quelli della prefettura: un materiale assai cospicuo, utile sotto molti aspetti, ma da maneggiare con precauzione perché spesso tendenzioso o alquanto lacunoso.

Con l'espressione «masse rivoluzionarie», che fu anche il titolo di un saggio divenuto poi un classico, G. Lefebvre intese distinguere chiaramente l'aggregato spontaneo dall'assembramento cosciente. Il primo è rappresentato da gruppi d'individui privi di vera organizzazione, che protestano in modo istintivo e spesso repentinamente. Le rivolte agrarie, soprattutto agli inizi della rivoluzione, erano di questo tipo, ma anche le code delle casalinghe davanti ai forni, che assai facilmente si trasformavano in gruppi sovversivi, i raduni in piazza o al mercato o all'uscita della messa domenicale. La colonna del 5 ottobre 1789, capeggiata dall'usciera Mailard e composta prevalentemente di donne che vollero marciare su Versailles per rivendicare la concessione del pane, fu in sostanza una protesta di tipo economico, non politico.

Del pari, i combattenti dell'89 non presentavano ancora motivazioni di carattere rivoluzionario. Male, comunque, faceva Arthur Young a deridere, nel 1788, i contadini che andavano a vendere al mercato per pochi soldi i loro legumi o le loro galline: questi aggregati semi-volontari risultarono in fin dei conti di notevole importanza per la formazione della mentalità collettiva e nella preparazione del movimento rivoluzionario.

Certo è che l'assembramento presuppone l'esistenza di una mentalità comune, sufficientemente organizzata e consolidata. Senza questo presupposto sarebbe stato impossibile in-

durre l'insieme del Terzo stato ad agire contro i privilegiati e i rappresentanti della monarchia. La manifestazione del 20 giugno 1792, con la quale il popolo occupa l'Assemblea e le Tuileries, l'insurrezione del 10 agosto dello stesso anno, che determina la caduta della monarchia, le feste della Indivisibilità della Repubblica del 10 agosto 1793 e dell'Ente supremo dell'8 giugno 1794: queste furono tutte iniziative consapevoli, in vista di un'azione più o meno concertata, ove i sentimenti e le motivazioni erano comuni. Solo quando gli uomini si convincono che il sistema in sé è irrimediabile, che cioè non è più sufficiente strappare una concessione per garantirsi un futuro di benessere, solo allora il movimento si trasforma da spontaneo a cosciente, da istintivo a organizzato.

Naturalmente i livelli di coscienza collettiva erano diversi. Pretendere misure repressive a carico d'un commerciante speculatore è una cosa, esigere prezzi fissi per tutti, requisizioni e una riorganizzazione generale dell'economia nazionale, è un'altra. Sarebbe stato praticamente impossibile passare dalle rivolte per il grano del 1789 ai movimenti insurrezionali del '92 e '93, senza che le folle avessero acquisito una grande maturità politico-organizzativa.

Di notevole interesse è l'esame della composizione sociale di queste folle rivoluzionarie. Stando agli elenchi approvati dall'Assemblea costituente nel 1790, quasi 2/3 dei rivoltosi del 14 luglio appartenevano a una trentina di professioni (falegnami, ebanisti, fabbri, calzolai, bottegai, vinai, osti, ecc.).

Vi furono quindi prevalentemente persone di mestiere, artigiani, *compagnons*, piccolo-borghesi: scarsi invece i salariati (anche se qui è bene tener conto che il vocabolario del tempo si riferiva di più alla qualifica professionale che non al livello sociale o al rango nella produzione).

Del tutto assenti i *rentiers* e i capitalisti. La maggioranza dei vincitori della Bastiglia abitava il sobborgo popolare di

S. Antoine e si recò armata sul luogo della battaglia, essendo non «plebaglia coinvolta in mestieri infami» - come vuole il Taine - ma membri regolarmente iscritti alla milizia cittadina della borghesia. Furono appunto i borghesi «non possidenti» a guidare, insieme al popolo lavoratore, la rivoluzione.

L'insurrezione nazionale del 10 agosto 1792 vide ancora prevalere il settore artigianale e commerciale, mentre recuperavano terreno le fasce salariate. Il giornalista della corona, Peltier, qualificò questi valorosi combattenti come «un branco di sbandati, di barboni, di maltesi, di italiani, di genovesi e piemontesi».

È difficile precisare il numero esatto di questi o quei gruppi sociali coinvolti nelle sommosse e nei tumulti popolari, perché nelle indicazioni delle professioni riportate negli elenchi della polizia o dei tribunali, spesso non si fa alcuna differenza fra il maestro artigiano e il *compagnon* salariato. Anche per questa ragione è impossibile sostenere che fra i gruppi abituali delle insurrezioni parigine mancavano gli operai. Sarebbe più esatto parlare di assenza di proletari privi di formazione tecnica o di assenza di emarginati in rotta con i legami sociali.

Fra i 662 vincitori della Bastiglia la stragrande maggioranza possedeva un domicilio fisso e un regolare lavoro. E fra gli arrestati della primavera 1795 i documenti non segnalano né mendicanti né vagabondi.

Fu invece tra i sanculotti, il cosiddetto «Quarto stato», quello che diede alla rivoluzione il carattere più radicale, che si trovarono i senza tetto e i disoccupati. Quando i montagnardi trionfarono sui girondini, tutti i militanti repubblicani volevano essere chiamati sanculotti. Con questo termine infatti s'intendevano coloro che non solo nell'abbigliamento, ma anche in ogni aspetto della loro vita sociale si distinguevano nettamente dagli aristocratici.

Meno marcata invece era la loro differenza dalla picco-

la e media borghesia. È difficile, in questo senso, definire la *sans-culotterie* come una classe sociale. Un borghese patriota volentieri veniva qualificato come un sanculotto. E ogni sanculotto aveva sicuramente partecipato alle battaglie più importanti della rivoluzione. Furono proprio questi strati sociali più popolari che scatenarono la violenza rivoluzionaria dopo il complotto aristocratico col quale si cercò di ripristinare il vecchio regime assolutistico: la violenza popolare aveva un contenuto di classe e uno scopo politico, non era un fenomeno gratuito. Proprio sotto il Terrore si poté garantire al popolo il pane quotidiano.

Filosofi progressisti come Rousseau e Voltaire avevano previsto con un certo anticipo che il XVIII secolo sarebbe stato caratterizzato da tensioni rivoluzionarie. Ma quando il momento venne ci si illuse che tutto sarebbe stato facile, che il nemico si sarebbe ritirato spontaneamente. Solo i rivoluzionari francesi più lungimiranti si accorsero che la rivoluzione non coincideva unicamente con la conquista del potere, ma anche e soprattutto con la sua difesa e con la profonda trasformazione delle strutture sociali.

In particolare, Robespierre sin dal luglio 1789 denunciò il complotto aristocratico e i tentativi controrivoluzionari per farla fallire. Egli aveva compreso che il successo della rivoluzione esigeva la distruzione del vecchio regime, anche con la violenza, se questo fosse stato necessario. Nella sua risposta agli attacchi del girondino Louvet, il 5 novembre 1792, egli affermò ch'era impossibile volere «una rivoluzione senza rivoluzione», era cioè assurdo meravigliarsi di fronte agli arresti dei cittadini sospettati di minare l'ordine pubblico.

Senza nascondersi il pericolo che comportava la sospensione delle garanzie giuridiche che, in tempi normali, tutelavano i diritti dell'uomo e del cittadino (p.es. la libertà di stampa, che avrebbe dovuto essere concessa anche alle opposi-

zioni), Robespierre sosteneva con franchezza la necessità della violenza rivoluzionaria: «La forza viene usata per evitare il crimine», diceva.

Come noto, tuttavia, la rivoluzione francese non arrivò mai a capire che non ci si può servire della minaccia di una controrivoluzione come di un pretesto per imporre un regime di terrore. Le minacce non possono mai autorizzare provvedimenti del genere, semplicemente perché i mezzi usati finirebbero col contraddire i fini per cui si usano, e anche perché se una rivoluzione gode dell'appoggio popolare, saprà essa stessa, con la forza della persuasione, del libero confronto, superare le contraddizioni del passato, cristallizzatesi come abitudini di vita sociale, senza paura d'essere rovesciata. Ma questo è un altro discorso.

Indubbiamente le rivoluzioni (non i colpi di stato) obbediscono a cause sociali e razionali molto concrete. Esse non sono mai l'effetto di un capriccio; non succede mai che per una causa frivola il popolo si rivolti. La violenza rivoluzionaria è un male, ma un male necessario, in quanto lo scontro delle classi è inevitabile. «Se le rivoluzioni sono necessarie nell'economia dell'universo, le disgrazie ch'esse provocano non sono un argomento a loro sfavore. Bisogna accusare non chi si fa strumento consapevole di questa necessità, ma chi vi si oppone. Sangue e lacrime vanno gettate su chi combatte non per la giustizia ma per l'oppressione» (sul *Courrier français* dell'8-12-1822).

Barnave, Mignet, Guizot, Thierry furono degli storici che riuscirono a comprendere una grande verità: e cioè che il motore della storia è la *lotta di classe*. Marx scrisse a Weydemeyer il 5 marzo 1852 che non aveva alcuna intenzione di rivendicare il merito d'aver scoperto l'esistenza delle classi e la lotta di classe, in quanto già da tempo gli storici borghesi l'avevano capito. In una lettera a Engels del 25 luglio 1854, egli

considerò Thierry come «il padre della lotta di classe nella storiografia francese».

Marx andò più avanti. Proprio lo studio della rivoluzione francese lo portò a chiedersi in che modo una «classe particolare» può rivendicare una supremazia generale. La risposta a questa domanda la si può leggere nel *Contributo alla critica della Filosofia del diritto di Hegel* (1844): «Solo in nome dei diritti generali della società una classe particolare può rivendicare il dominio generale. Ma perché la rivoluzione di un popolo e l'emancipazione di una classe particolare della società civile coincidano, occorre che tutti i difetti della società si concentrino in un'altra classe, bisogna che un gruppo determinato sia oggetto di scandalo universale, l'incarnazione della barbarie universale (...). Il carattere negativo generale della nobiltà e del clero francesi è stato la condizione del carattere positivo generale della classe che era a loro più vicina e che a loro si opponeva: la borghesia».

Senza questo concentrato di contraddizioni fra due classi antagonistiche fondamentali, la semplice volontà rivoluzionaria non è sufficiente per cambiare le cose. Ciò però non vuol dire che *l'elemento soggettivo* non sia di primaria importanza.

Chiesa e Rivoluzione francese (sintesi didattica)

1. **Concordato del 1516.** Il re nomina i candidati alle più alte cariche ecclesiastiche, il papa li consacra. In cambio il re versa a Roma le «annate» (un anno del reddito di ogni beneficio - diocesi, abbazia ecc. - che cambiava titolare).

2. **Situazione del Calvinismo:** diffusione, a partire dalla seconda metà del Cinquecento, nella zona sud della Francia, dove vengono chiamati «ugonotti» (loro strage a Parigi nel 1572: «Notte di san Bartolomeo»). Editto di Nantes (1598) riconosce loro la libertà di culto, ma le persecuzioni continuano fino al 1787, finché un decreto regio concede loro: 1) stato civile dei matrimoni, 2) possibilità di battezzare i figli, 3) di praticare il culto privato, 4) di accedere a cariche pubbliche di minor rilievo. Sono mezzo milione.

3. **Situazione del Giansenismo.** Filocalvinisti. Dottrine condannate nel 1713. Abbazia di Port-Royal distrutta. «Billet de confession»: sottomissione scritta all'«Unigenitus» richiesta dall'arcivescovo di Parigi a tutti i moribondi sospetti di giansenismo, pena rifiuto dell'assoluzione. Durante la rivoluzione del 1789 si fonde col Richerismo (movimento di soldati semplici e caporali ecclesiastici che chiede uguaglianza nel clero).

4. **Situazione dell'Ebraismo.** Sono circa 40.000, specie in Alsazia. Pagano imposte d'ogni tipo, Esclusi dagli uffici pubblici. Non possono sposare i cattolici. Difficile per loro ottenere la cittadinanza francese. A volte il loro numero nelle città è limitato per legge. Tuttavia il loro culto è abbastanza libero, in quanto meno temuto dai cattolici di quello calvinista.

5. **Enciclopedia.** Contro il fanatismo, il clericalismo, il potere temporale dei papi, la superstizione. Il clero reagisce,

ma molti vescovi sono indifferenti alle sorti della religione. Il basso clero spesso appoggia i filosofi.

6. **Situazione del clero.** Circa 130.000 su 25 milioni di francesi: 70.000 regolari e 60.000 secolari. Ordine privilegiato:

- a livello *politico*, perché le cariche ecclesiastiche sono spesso assegnate ai cadetti dell'aristocrazia agiata. Il titolare percepisce 1/3 delle rendite di vescovadi o abbazie, risiede a Versailles e delega l'esercizio del ministero a un ecclesiastico stipendiato. Formazione teologica scarsa;
- a livello *economico*, perché possiede fino al 10% della proprietà nazionale, il cui rendimento è modesto, essendo la gestione poco efficace (cioè troppo feudale): il valore è pari a quello della decima sui prodotti agricoli e armenti. Gestione monopolistica di enti assistenziali, ospedalieri e scolastici, con pieno appoggio statale. Numerosi lasciti e donazioni, ovviamente anch'essi esenti da tasse. Monasteri e conventi sono molto ricchi: rispetto alle vaste proprietà fondiarie sono spopolati. Posti sotto accusa dalla popolazione e da intellettuali. Nel 1768 chiusi 426 e soppressi 8 ordini. I voti hanno effetti civili;
- a livello *finanziario*, perché tutto il clero è esente da tasse dirette e indirette, a parte il contributo quinquennale (il 2% di tutti gli introiti annuali) che versa allo Stato con rate annuali;
- a livello *giuridico*, perché possiede propri tribunali, da cui dipendono anche i laici per questioni legate alla religione (p.es. i matrimoni). Eresia, bestemmia e sacrilegio in teoria prevedono la pena di morte.

7. **Situazione del basso clero.** Curati, vicari e cappellani esclusi dalla carriera episcopale. I redditi: congrua (porzione di decima) e diritti casuali (delle varie officature). Per diventare prete bisogna avere un certo patrimonio. I preti di campagna sono più discriminati di quelli urbani. Tengono lo stato civile,

registrano battesimi, matrimoni e decessi, diffondono ordinanze reali, assistono la giustizia, bandiscono vendite immobiliari. Beni parrocchiali: presbiterio, scuola, cimitero, immobili lasciati in eredità. Manutenzione degli edifici a carico dei parrocchiani. In diverse città e campagne esiste una specie di «sindacato ecclesiastico» contro l'alto clero: rivendica maggiore congrua, più diritti e più uguaglianza.

8. **Religiosità del popolo:** conformista, tradizionalista. In crisi la partecipazione ai sacramenti. Forte calo delle offerte per le messe a suffragio. Aumento nascite illegittime. Bassa tiratura dei libri a carattere religioso.

Diritti e bisogni

Dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* a una ipotetica *Dichiarazione sui bisogni e le libertà universali dell'essere umano*

Diritti dell'Uomo e del Cittadino

Articolo 1

Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

Articolo 2

Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

Articolo 3

Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un'autorità che non emani espressamente da essa.

Bisogni e Libertà dell'essere umano

Articolo 1

Tutti i diritti sono basati sui bisogni, in maniera proporzionale: quanto più grandi sono i bisogni tanto maggiori sono i diritti.

Articolo 2

Ogni essere umano deve concorrere, sulla base delle proprie capacità, a soddisfare i bisogni altrui.

Articolo 3

Nessuna distinzione sociale può essere imposta con la forza. L'utilità comune va decisa dalla stessa comunità che usa le distinzioni sociali.

Articolo 4

La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di quegli stessi diritti. Questi limiti possono essere determinati solo dalla Legge.

Articolo 5

La Legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla Legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina.

Articolo 6

La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve quindi essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo uguali ai suoi occhi sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed

Articolo 4

La libertà personale consiste nel promuovere la libertà altrui. Si è tanto più liberi quanto più lo sono gli altri. La libertà quindi è un impegno volto a rimuovere tutti gli ostacoli che impediscono agli altri di essere liberi.

Articolo 5

L'esercizio della libertà è un bisogno universale, illimitato nello spazio e nel tempo. La libertà non può essere definita una volta per tutte da alcuna affermazione, né può essere codificata da una legge. La libertà definisce l'essere umano e la libertà di coscienza è l'aspetto più significativo della libertà in generale.

Articolo 6

Ogni violazione dell'esercizio della libertà non può essere risolta né con la forza né col diritto, ma solo con la persuasione ragionata e la condivisione del bisogno.

impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti.

Articolo 7

Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto se non nei casi determinati dalla legge, e secondo le forme da essa prescritte. Quelli che procurano, spediscono, eseguono o fanno eseguire degli ordini arbitrari, devono essere puniti; ma ogni cittadino citato o tratto in arresto, in virtù della Legge, deve obbedire immediatamente; opponendo resistenza si rende colpevole.

Articolo 8

La Legge deve stabilire solo pene strettamente ed evidentemente necessarie e nessuno può essere punito se non in virtù di una legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto, e legalmente applicata.

Articolo 7

La proprietà deve soddisfare un bisogno, che può essere quello all'esistenza, alla sicurezza personale, alla libertà di movimento: non può essere rivendicata come un diritto che non tenga conto dei bisogni altrui. Non si tratta tanto di conservare dei diritti naturali quanto di soddisfare dei bisogni comuni.

Articolo 8

Il principio di sovranità piena e diretta risiede nella stessa comunità che gestisce i propri bisogni. La comunità elegge i propri rappresentanti, il cui mandato può essere esercitato solo all'interno della stessa comunità e nei rapporti con le altre comunità. Il mandato deve poter essere revocato in qualunque momento. Una democrazia solo delegata è sempre un abuso.

Articolo 9

Presumendosi innocente ogni uomo sino a quando non sia stato dichiarato colpevole, se si ritiene indispensabile arrestarlo, ogni rigore non necessario per assicurarsi della sua persona deve essere severamente represso dalla Legge.

Articolo 10

Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla Legge.

Articolo 11

La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo; ogni cittadino può dunque parlare, scrivere, stampare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge.

Articolo 9

La volontà generale di una comunità non può essere codificata in una legge, proprio perché i bisogni sono illimitati e mutevoli. Gli usi e i costumi sono superiori a qualunque legge, anche perché prescindono totalmente dall'esercizio della scrittura e quindi sono più universali. Solo la volontà generale di una comunità può decidere quando una consuetudine va modificata o superata.

Articolo 10

Nessuna sanzione può risultare lesiva della dignità di una persona. Ogni sanzione ha lo scopo di rieducare a una convivenza civile. L'esercizio della critica senza quello dell'autocritica non aiuta lo sviluppo della convivenza civile.

Articolo 12

La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata.

Articolo 13

Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese d'amministrazione, è indispensabile un contributo comune: esso deve essere ugualmente ripartito fra tutti i cittadini, in ragione delle loro sostanze.

Articolo 14

Tutti i cittadini hanno il diritto di constatare, da loro stessi o mediante i loro rappresentanti, la necessità del contributo pubblico, di approvarlo liberamente, di controllarne l'impiego e di determinarne la quantità, la ripartizione e la durata.

Articolo 15

La società ha il diritto di chiedere conto a ogni agente pubblico della sua amministrazione.

Articolo 16

Ogni società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, né la

separazione dei poteri determinata, non ha costituzione.

Articolo 17

La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, salvo quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga in maniera evidente, e previa una giusta indennità.

Articolo 17

La proprietà dei fondamentali mezzi produttivi di una collettività è sempre pubblica. Nessuno può usare una proprietà personale contro gli interessi della collettività.

Cronologia della Rivoluzione francese

1774-92: Luigi XVI è re di Francia

Sotto il suo regno i nobili richiedono sempre più potere e il re non è in grado di controllarli. Inoltre le guerre hanno provocato danno alle finanze che sono al limite del tracollo. La Francia appare come lo Stato dei privilegi più assurdi.

Per accrescere il gettito delle imposte e contenere il deficit di bilancio, il governo era ricorso a pericolose manovre finanziarie: concessione di alti tassi d'interesse sui prestiti dei cittadini, indiscriminata vendita di uffici pubblici, alterazioni del valore della moneta, riduzione arbitraria dei debiti dello Stato (banca-rotta). Tutto questo perché le classi privilegiate (nobiltà e clero) erano riuscite, per interi decenni, a bloccare ogni provvedimento fiscale che estendesse anche a loro il peso tributario.

Nelle campagne il diritto di proprietà spettava ancora quasi interamente alla Corona, alla nobiltà e al clero. I contadini non erano più servi della gleba, come nel Medioevo, perché disponevano della libertà personale, però, non essendo proprietari di nulla, erano costretti a versare al clero le decime (cioè una parte dei prodotti dei campi), pagavano imposte e gabelle regie, erano obbligati dallo Stato a prestazioni di lavoro gratuite (*corvée*) per la costruzione di strade e caserme, ecc. Gli stessi nobili li obbligavano a pagare tasse sul commercio al minuto, pedaggi per l'uso di strade e ponti, tributi in natura, in denaro, in *corvée*.

1774-76: J. Turgot è controllore delle finanze e prova a risanare le casse dello Stato ma è in viso all'aristocrazia. Le tasse sono affidate alla Ferme Générale, un'agenzia privata preposta

alla riscossione imposte dirette, ma non risolve alcun problema.

1777-81: J. Necker è chiamato a risanare le finanze francesi con una politica di tagli alle spese e riordino delle entrate. Viene cacciato dal parlamento parigino.

1783-87: de Colonne è controllore ma fallisce il risanamento. La ricchezza dovuta ai commerci, all'industria, alle società per azioni e agli istituti bancari aveva indotto la borghesia a chiedere la fine del regime del privilegio di clero e nobiltà, la libera disponibilità della terra, la piena libertà dei commerci (senza vincoli doganali e corporativi).

1788: Ritorna il Necker e vengono convocati gli Stati Generali su richiesta della nobiltà: l'ultima volta era stato nel 1614 (l'Assemblea non aveva potere legislativo ma solo consultivo). Il ministro delle finanze Necker si batte perché la borghesia (Terzo stato) mandi all'Assemblea più delegati di quanti non possano disporre nobiltà e clero messi insieme, di contro alla consuetudine che prevedeva invece, per ogni circoscrizione elettorale, la designazione di un candidato per ciascun ordine sociale.

1/1789: In tutta la Francia si tengono le elezioni per gli Stati Generali e vengono spediti i *Cahiers de doléance* a Parigi.

5/5/1789: Inaugurazione degli Stati Generali e inizio della discussione sul sistema di voto. Nell'Assemblea la borghesia propone che il voto non sia dato per ordine ma per testa (per avere la maggioranza) e che i lavori non si svolgano in camere separate secondo gli ordini, ma in un'unica assemblea (per affermare la parità sociale dei delegati).

10-17/6/1789: Di fronte al rifiuto di nobiltà e clero, la borghesia si costituisce in Assemblea Nazionale, proclamandosi rappresentante della volontà nazionale (giugno 1789). La maggioranza dei delegati del clero, che provenivano da parrocchie rurali, decide di unirsi alla borghesia. Il re fa chiudere la Camera delle riunioni.

20/6/1789: Il Terzo stato si trasferisce in una sala adibita dalla Corte al gioco della pallacorda, giurando di riunirsi finché la Costituzione non sia stabilita (Giuramento della Pallacorda). Il re ingiunge agli eletti di sciogliersi e di tornare a riunirsi l'indomani separatamente nelle sale assegnate a ciascun ordine.

23-27/6/1789: La borghesia non obbedisce. Evitando di usare la forza, il re invita clero e nobiltà a unirsi alla borghesia negli Stati Generali.

9/7/1789: Gli Stati Generali prendono il nome di Assemblea Nazionale Costituente.

11/7/1789: Sospinto dagli aristocratici, Luigi XVI licenzia il Necker e ammassa truppe mercenarie svizzere e tedesche nei pressi di Parigi.

14/7/1789: Il popolo di Parigi risponde occupando la Bastiglia, cioè la prigione per i condannati politici, simbolo dell'autorità assoluta del monarca. Il popolo crea nuovi organi di governo (a Parigi) e di difesa (la Guardia Nazionale, capeggiata da La Fayette, che già aveva combattuto a fianco degli insorti americani). Compaiono diversi club politici (giacobini, cordiglieri, girondini...) e il tricolore.

16/7/1789: Luigi richiama il Necker, viene cambiata la bandiera e il re il 17 veste la coccarda tricolore.

Luglio-agosto/1789: I nobili più intransigenti emigrano all'estero. L'esempio di Parigi viene seguito da altre città, che considerano la Costituente come l'unica vera fonte d'autorità. Nelle campagne si diffonde la «Grande Paura» dei nobili, che vedono le loro proprietà saccheggiate o espropriate dai contadini.

4/8/1789: L'Assemblea dichiara abolito il sistema feudale (*corvée*, decime...), anche se vincola questa abolizione all'indennità che i contadini devono pagare ai nobili per le proprietà requisite.

26/8/1789: *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* di chiara matrice illuminista. L'atto di morte dell'ancien régime viene ratificato con questa *Dichiarazione*. Principi fondamentali: sovranità popolare, diritti di libertà (opinione, stampa, religione, riunione), uguaglianza giuridica, tutela della sicurezza personale e della proprietà individuale. La Costituente si preoccupa non solo di convogliare le forze popolari contro i ceti privilegiati, ma anche d'impedire che queste forze possano dirigere il corso della rivoluzione. Viene perciò introdotto il principio della separazione dei poteri dello Stato: quello esecutivo spetta al re, che ha il diritto di veto, col quale può bloccare per quattro anni le decisioni dei rappresentanti eletti; la borghesia si riserva l'assoluta preminenza nella funzione legislativa.

5-6/10/1789: Sommosa a Parigi che provoca il rientro della corte e dell'Assemblea da Versailles a Parigi. Divisione dell'assemblea in destra e sinistra: la sinistra si divide in moderati (La Fayette e Mirabeau) e democratici (Robespierre). Viene approvato il sistema monocamerale (cioè senza una Ca-

mera Alta da riservare alla nobiltà) e sancito il criterio censuario come condizione per l'esercizio dei diritti politici (solo i cittadini, cioè i maschi con almeno 25 anni di età, che pagano un'imposta diretta pari a tre giornate lavorative, possono votare ed essere eletti). Il re rifiuta l'abolizione dei diritti feudali, la suddetta *Dichiarazione* e la Monarchia costituzionale, ma una folla affamata si reca a Versailles per costringerlo ad approvvigionare la capitale, a ratificare le decisioni della Costituente e a trasferire la corte a Parigi. Questa parte di popolazione viene sempre più definendosi come Quarto Stato o Sanculotti, e i due circoli politici che esprimono di più le sue esigenze sono i giacobini e i cordiglieri.

Divisione della Francia in 83 dipartimenti e cambiamento delle unità di misura.

2/11/1789: Intanto la Costituente, per fronteggiare la grave situazione finanziaria, prende la decisione d'incamerare i beni degli ordini religiosi a favore del demanio statale. L'esecuzione della vendita dei latifondi ecclesiastici è affidata ai Comuni, ma, siccome l'operazione è lunga e complessa, e l'erario ha bisogno di soldi, l'Assemblea autorizza il Tesoro ad emettere dei titoli di stato (assegnati) col valore di cartamoneta, garantiti dai beni espropriati. In tal modo chi compra gli assegnati si sente strettamente legato agli esiti della rivoluzione.

7/1790: L'Assemblea abolisce il clero regolare e trasforma quello secolare in funzionari stipendiati dallo Stato mediante la *Costituzione civile del clero*, la quale prevede il principio elettivo per tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica, senza diritto di conferma canonica da parte del papa. Il clero si divide in due parti: costituzionali e refrattari (quest'ultimi favorevoli al papa, che condanna sia la *Dichiarazione* che la *Costituzione del clero*). Robespierre è presidente del Club dei Giacobini.

20/6/1791: Luigi XVI, dopo essere stato costretto a ratificare la *Costituzione del clero*, decide di fuggire dalla Francia, ma alla frontiera belga viene riconosciuto e arrestato a Varennes. Il sistema della monarchia costituzionale entra in crisi: il re passa per un traditore della nazione, fomentatore di guerra civile e alleato delle potenze straniere antifrancesi. Cordiglieri e giacobini ne approfittano per rivendicare maggiori poteri in seno all'Assemblea, la quale però al Campo di Marte (Parigi) fa sparare sulla folla, sospende la libertà di stampa e di riunione. Divisione nei giacobini e formazione dei foglianti.

3/9/1791: L'Assemblea costituente emana la Costituzione, che viene accettata dal re Luigi XVI.

20/4/1792: L'Assemblea (ove dominano i girondini) cerca di superare la paralisi del movimento democratico in tre modi: 1) fa credere all'opinione pubblica che la fuga del re era un rapimento tramato da controrivoluzionari; 2) si scioglie, trasformandosi in Assemblea Legislativa, eletta a suffragio censuario (impedisce a tutti quanti avevano fatto parte della Costituente di poter partecipare anche alla Legislativa); 3) dichiara una guerra preventiva all'imperatore d'Austria e Prussia (e anche al regno di Sardegna). Subito ingenti sconfitte.

Alla guerra contro Austria - Prussia si giunge per una serie di ragioni:

- fame e disoccupazione dilagavano nel Paese;
- gli ambienti di corte erano convinti che la Francia rivoluzionaria ne sarebbe uscita sconfitta;
- gli ambienti rivoluzionari volevano esportare all'estero i loro principi politici. Solo Robespierre e pochi giacobini erano contrari, temendo che la guerra segnasse la fine della rivoluzione.

10/8/1792: La Comune insurrezionale di Parigi obbliga la Legislativa ad arrestare il re. La stessa Legislativa convoca una nuova Assemblea, la Convenzione Nazionale, che avrebbe dovuto trasformare il Paese in una Repubblica. La monarchia è finita. La Fayette si consegna agli austriaci.

2-6/10/1792: All'inizio la guerra è disastrosa per la Francia: esercito male organizzato, ufficiali aristocratici non disposti a combattere con impegno, tradimenti continui della corte che complotta col nemico... La prima grande sconfitta è quella di Verdun, che ha come effetto le stragi di settembre nelle carceri parigine: almeno 1300 detenuti politici conservatori sono uccisi dalla folla in tumulto.

20/9/1792: Insediamento della Convenzione che deve preparare la nuova Costituzione. Grande vittoria francese a Valmy e conquista del Belgio. Nella Convenzione i girondini, che rappresentava la medio - alta borghesia progressista, conservano il governo del Paese (sostenevano la tesi federalista); a sinistra erano i giacobini (detti montagnardi), rappresentanti della piccola borghesia: essi riusciranno a far proclamare la Repubblica una e indivisibile, e anche a far condannare a morte il re.

21/9/1792: Viene proclamata la Repubblica. Elezione a suffragio universale. La Convenzione sostituisce l'Assemblea legislativa.

Nel 1793 la Convenzione vota la *Costituzione* dell'Anno I della Repubblica: per la prima volta in Europa s'introduce il principio del suffragio universale, sopprimendo la discriminazione censitaria dei cittadini in attivi e passivi, e si attribuisce il diritto di voto (segreto e diretto) a tutti i francesi maschi maggiorenni; si prevede anche l'intervento assistenziale dello Stato a

favore dei ceti indigenti.

Questi principi non sono però applicati perché gli eventi internazionali favoriscono l'avvento di una dittatura politica. Infatti, avendo occupato Belgio, Olanda, Savoia e altri territori, la Francia si vede coalizzare contro moltissimi paesi europei: Austria, Prussia, Inghilterra, Olanda, Spagna, Portogallo, Russia, Piemonte, Stato Pontificio, ecc. La Francia deve ripiegare. All'interno scoppia la guerra civile in Vandea: alla miseria si era aggiunta la coscrizione obbligatoria che colpiva soprattutto i contadini più poveri.

21/1/1793: Esecuzione del re Luigi XVI.

1/2/1793: La Convenzione dichiara guerra all'Olanda e all'Inghilterra.

7/3/1793: La Convenzione dichiara guerra alla Spagna.

10/3/1793: Insorge la Vandea contro la nuova leva.

16/3/1793: I francesi si ritirano dal Belgio.

31/5-2/6/1793: Manifestazioni contro i girondini, i montagnardi vanno al potere.

13/7/1793: Assassinio di Marat.

2/6/1793: Nella Convenzione i montagnardi impongono ai girondini leggi di emergenza:

- attribuire alla Convenzione tutti i poteri;
- dittatura rivoluzionaria;
- organo collegiale di controllo sul governo (Comitato di salute pubblica);

- tribunale rivoluzionario;
- politica economica rigidamente centralizzata (blocco dei salari e dei prezzi). I giacobini, con un colpo di stato, s'impadroniscono del potere e condannano a morte 21 deputati girondini.

Cala il prestigio di Danton e Delacroix e sale quello di Robespierre e Saint-Just. I girondini rispondono scatenando varie insurrezioni nei dipartimenti e nelle grandi città; uccidono Marat.

I giacobini rispondono con la politica del Terrore:

- contro gli accaparratori di derrate; per il controllo della distribuzione dei generi alimentari di largo consumo; legge del Maximum, cioè un calmiere dei prezzi; imposto il corso forzoso degli assegnati, la cui continua emissione li aveva fortemente svalutati;
- soppressa stampa dissidente, chiusi i club antigiacobini, promulgata la legge dei sospetti, condannata la regina, repressa rivolta vandeana e tutte le rivolte girondine.

Il governo giacobino elimina il gruppo di Danton, accusato di eccessivo moderatismo, e il gruppo di Hébert, accusato di eccessivo estremismo; impone come religione di stato il culto dell'Essere Supremo; non riesce a impedire il mercato nero né a garantire sufficienti salari al proletariato delle città. Le vittorie militari francesi fanno capire alla borghesia che non c'era più bisogno di una dittatura rivoluzionaria.

16/10/1793: Esecuzione della regina Maria Antonietta.

31/10/1793: Esecuzione dei girondini. Campagna di scristianizzazione. Sconfitta dei vandeani.

21-24/3/1794: Esecuzione di Hébert e di altri suoi seguaci.

2-5/4/1794: Esecuzione di Danton, Desmoulins, Delacroix e altri ancora.

27/7/1794: Colpo di stato moderato. Arresto di Robespierre.

28/7/1794: Esecuzione di Robespierre, Saint-Just e altri. La borghesia approfitta del fatto che i giacobini, eliminando i seguaci di Danton ed Hébert, si erano inimicati le masse popolari. Essa compie un colpo di stato e rovescia Robespierre e Saint-Just, accusati di voler imporre una tirannia personale (reazione termidoriana). La Convenzione Termidoriana abolisce subito il calmiere dei prezzi e scatena il terrore bianco contro i giacobini. Per evitare che i realisti riprendano il potere, la Convenzione affida il governo a un Direttorio, dal quale emergerà la dittatura militare di Napoleone Bonaparte. L'ultima battaglia della sinistra rivoluzionaria sarà quella di Babeuf e Buonarroti, con esito fallimentare.

Bibliografia

Mezzadri Luigi, *La Rivoluzione francese e la chiesa. Fatti documentazioni interpretazioni*, Città Nuova

Lentini Gerlando, *La chiesa e la Rivoluzione francese*, Progetto Editoriale Mariano

D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Queriniana 1977

A. Dansette, *Chiesa e società nella Francia contemporanea*, vol. 1°, ed. Vallecchi 1959

Lecture politiche di Gesù. Dall'ancien régime alla rivoluzione, a cura di D. Menozzi, Paideia 1980

Chiesa italiana e Rivoluzione francese, EDB

Durand Jean-Dominique, *Storia della Democrazia cristiana in Europa. Dalla Rivoluzione francese al postcomunismo*, Guerini e Associati

«Rivista di storia del Cristianesimo» (2004). Vol. 2: *La fedeltà e l'obbedienza. Chiesa politica e religione tra rivoluzione e restaurazioni*, Morcelliana

Soboul Albert, *Storia della Rivoluzione francese*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli

Vovelle Michel, *La rivoluzione francese (1789-1799)*, Guerini Scientifica

Vovelle Michel, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese*, Laterza

Pisanò Attilio, *Il diritto dei popoli nella Rivoluzione francese. L'abbé Gregoire*, Giuffrè

Grégoire Henri, *La rigenerazione degli ebrei. La «Questione ebraica» alla vigilia della rivoluzione francese*, Editori Riuniti

Mannucci Joy Erica, *La Rivoluzione francese*, Carocci

La Rivoluzione francese, Demetra

- Godechot Jacques, *La Rivoluzione francese. Cronologia commentata 1787-99*, Bompiani
- Cochin Augustin, *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, Bompiani
- Alvazzi Del Frate Paolo, *Roma e la Rivoluzione francese*, Europa La Goliardica
- Tackett Timothy, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione francese*, Carocci
- Chabod Federico, *Alle origini della Rivoluzione francese*, Pasigli
- Forrest Alan, *La Rivoluzione francese*, Il Mulino
- Gaxotte Pierre, *La rivoluzione francese*, Mondadori
- Hunt Lynn, *La rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Il Mulino
- Roveri Alessandro, *Breve storia della Rivoluzione francese*, Edizioni Scientifiche Italiane
- Craba Giovanna, *Civita Castellana 1789-1815. Dalla Rivoluzione francese alla Restaurazione pontificia: grandezze e miserie di una comunità...*, Biblioteca Civita Castellana
- Cobban Alfred, *La rivoluzione francese*, Bonacci
- Colombo Paolo, *Governo e Costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Giuffrè
- Namer Gerard; Tabboni Simonetta, *Il tempo e la politica. Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Franco Angeli
- Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese. Atti del Colloquio internazionale* (Milano, 1-3 ottobre 1990), Giuffrè
- Cahiers de doléances. Donne e Rivoluzione francese*, La Luna
- Diaz Furio, *L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese*, Bollati Boringhieri
- Carrino Agostino, *La rivoluzione francese secondo Barruel*.

Alle origini della storiografia reazionaria, Edizioni Scientifiche Italiane

Solé Jacques, *Storia critica della Rivoluzione francese*, Sansoni

Foa Anna, *Gli intransigenti, la riforma e la Rivoluzione francese*, Japadre

In francese vi sono diverse opere, sui rapporti chiesa e rivoluzione, che meriterebbero d'esser prese in esame. Qui è sufficiente segnalare: M. Vovelle, *Religion et révolution*, ed. Hachette, Paris 1976 e P. Christophe, *1789. Les prêtres dans la Révolution*, ed. Ouvrières, Paris 1986.

Mary Wollstonecraft, *I diritti degli uomini. Risposta alle «Riflessioni sulla Rivoluzione francese» di Edmund Burke*, ed. Plus 2003

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- **Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring**
- **Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato**
- **Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco**
- **Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo**
- **Arte da amare**
- **Letterati italiani**
- **Letterati stranieri**
- **Pagine di letteratura**
- **L'impossibile Nietzsche**
- **In principio era il due**
- **Da Cartesio a Rousseau**
- **Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini**
- **Rousseau e l'arcontopia**
- **Esegesi di Marx**
- **Maledetto capitale**
- **Marx economista**
- **Il meglio di Marx**
- **Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)**
- **Il grande Lenin**
- **Società ecologica e democrazia diretta**
- **Stato di diritto e ideologia della violenza**
- **Democrazia socialista e terzomondiale**
- **La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema**
- **Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico**
- **Preve disincantato**
- **Che cos'è la coscienza? Pagine di diario**
- **Che cos'è la verità? Pagine di diario**
- **Scienza e Natura. Per un'apologia della materia**
- **Siae contro Homolaicus**
- **Sesso e amore**
- **Linguaggio e comunicazione**
- **Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo**

- **Psicologia generale**
- **La colpa originaria. Analisi della caduta**
- **Critica laica**
- **Cristianesimo medievale**
- **Il Trattato di Wittgenstein**
- **Laicismo medievale**
- **Le ragioni della laicità**
- **Diritto laico**
- **Ideologia della Chiesa latina**
- **Esegesi laica**
- **Per una riforma della scuola**
- **Interviste e Dialoghi**
- **L'Apocalisse di Giovanni**
- **Spazio e Tempo**
- **I miti rovesciati**
- **Pazienza e distèin in Walter Galli**
- **Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia**
- **La rivoluzione inglese**
- **Cenni di storiografia**
- **Dialogo a distanza sui massimi sistemi**
- **Scoperta e conquista dell'America**
- **Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa**
- **Dante laico e cattolico**
- **Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)**
- **Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline**
- **Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo**
- **Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli**
- **Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica**
- **Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore**
- **Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana**
- **Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà**
- **I malati dei vangeli. Saggio romanizzato di psicopolitica**
- **Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico**

- **Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa**
- **La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna**
- **Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato**

Indice

Introduzione.....	5
La situazione della Francia alla vigilia della rivoluzione.....	15
Chiesa e rivoluzione francese. Le premesse.....	16
La situazione generale del clero.....	19
Dagli Stati generali alla Costituente.....	27
Le prime riforme religiose.....	27
Le vicende legate alla Costituzione civile del clero.....	37
Il 10 agosto e la scristianizzazione.....	49
La controrivoluzione termidoriana e il Concordato di Napoleone...	61
Napoleone.....	78
Appendici.....	80
Le masse popolari nella rivoluzione francese.....	80
Chiesa e Rivoluzione francese (sintesi didattica).....	87
Diritti e bisogni.....	90
Cronologia della Rivoluzione francese.....	96
Bibliografia.....	106
Bibliografia su Lulu.....	109