



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno X - n. 1-2015  
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

# 19



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno X - n. 1-2015  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*  
*Diritto canonico*  
*Diritti confessionali*

*Diritto ecclesiastico*  
*Sociologia delle religioni e teologia*  
*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci  
A. Bettetini, G. Lo Castro  
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,  
A. Vincenzo  
M. Jasonni, L. Musselli (†)  
G.J. Kaczyński, M. Pascali  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria*

*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefani  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali  
S. Testa Bappenheim  
V. Maiello  
A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

## Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

# *Istanze antisecolari nel periodo rivoluzionario*

DOMENICO BILOTTI

## 1. 1789-1801: *La politica religiosa in Francia quale misura di un passaggio storico epocale*

Si è soliti osservare come gli eventi intercorsi tra l'adozione della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, nel 1789, e la conclusione del Concordato fra Pio VII e Napoleone, nel 1801, abbiano cambiato in modo determinante la disciplina giuridica del fatto religioso e susseguentemente lo statuto delle Chiese, all'interno degli Stati costituzionali di diritto, creando i presupposti per l'affermazione del principio di laicità, negli ordinamenti dell'Europa Continentale<sup>1</sup>. Tale affermazione potrebbe risultare adeguatamente comprovata, almeno quanto al processo di formazione delle istituzioni giuridiche dello Stato francese, non appena si ricordi che, nell'anno successivo all'adozione della Dichiarazione, venne approvata una proposta di *costituzione civile del clero*, che modificava radicalmente la disciplina della Chiesa in Francia<sup>2</sup>. Il provvedimento andava nella direzione di un'applicazione, al-

---

<sup>1</sup> Circa la valenza assunta dal modello, adottato in Francia, di regolamentazione giuridica relativa ai culti, cfr., tra i molti: PAOLO CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998; più recentemente, ID, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino, 2004; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, V ed., Giappichelli, Torino, 2014, pp. 66 e ss.; proponendone una lettura correttiva di interesse, e, in realtà, comunque a sostegno dell'adozione del principio di laicità, RAFFAELLA SAU, *Democrazia e religione: una relazione da ripensare?*, in EAD, a cura di, *Revival religioso, relativismo, populismo. Opportunità o sfide per la democrazia?*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 84 e ss. Una critica radicale a tale modello, invece, in LUCA DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

<sup>2</sup> Di questo avviso, v., per tutti, GAETANO SALVEMINI, *La Rivoluzione francese 1788-1792*, Pallestrini, Milano, 1905 (ma, sulla base della revisione dell'A., ancor più incisivo, ID, *La Rivoluzione francese (1788-1792)* (1954), Feltrinelli, Milano, 1989). Molto criticamente, all'opposto, CLAUDE DAGENS, *La missione della Chiesa durante la prova della rivoluzione*, nel fascicolo monografico di *Communio*, 1989, 106, pp. 12 e ss.

meno parziale (in quanto da riferirsi essenzialmente alla disciplina statale e non alla dottrina religiosa, all'autorità assembleare e non a quella regia), di alcuni principi e teorie gallicane, promossi nel secolo precedente, innanzitutto, dal vescovo Jacques Bénigne Bossuet<sup>3</sup>. Eppure, l'affermazione, circa l'oggettiva carica innovativa degli eventi verificatisi tra il 1789 e il 1801, tra la maturazione del processo rivoluzionario e l'accentramento politico realizzato da Napoleone, anche in materia di politica religiosa, meriterebbe di essere integrata. Bisognerebbe porsi degli interrogativi che non possono essere risolti, col mero riconoscimento del significato della *Déclaration* nel quadro delle libertà politiche e civili, in quanto espressa ipotesi di discontinuità rispetto ai previgenti regimi giuridici monarchici. Molte perplessità sono ancora al centro del dibattito storiografico e politico, interrogando direttamente le conseguenze della Rivoluzione nel diritto europeo. Che ruolo ebbe il clero, ad esempio, nell'affermazione delle tesi repubblicane? Esso agì prevalentemente da ostacolo al processo rivoluzionario o, almeno in parte, nello sviluppo delle vicende successive alla *costituzione civile del clero*, poté in concreto verificarsi una varietà di posizioni, tale da arrivare ad influenzare persino il dibattito del secolo successivo? Le critiche, pur tra loro divergenti, al programma politico-religioso gallicano, espresse da intellettuali come Joseph de Maistre<sup>4</sup> e Félicité de Lamennais<sup>5</sup>, in che misura furono influenzate dal sostanziale ridimensionamento delle istanze rivoluzionarie dal 1815 in poi? Non solo: nella stipulazione del concordato tra Napoleone e Pio VII, è realmente credibile l'immagine di un patto imposto dal vincitore politico del momento o, nella conclusione dell'accordo, è, forse, da rinvenire il sostanziale fallimento della *costituzione civile del clero*, rispetto alla quale già il concordato napoleonico doveva sembrare un evidente ripensamento, almeno se comparato al radicalismo dei programmi rivoluzionari? Nella società e nelle diverse forme della

<sup>3</sup> Un primo inquadramento storico-giuridico in JEAN-PIERRE MOISSET, *Storia del Cattolicesimo* (2006), trad. it. Lindau, Torino, 2008, pp. 346-348; per uno sguardo più ravvicinato alle tesi, *supra*, in commento JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* (1709), Patrick Riley, ed., Cambridge University Press, Melbourne-New York, 1990.

<sup>4</sup> In una pubblicistica, sull'A. richiamato, che pare essersi conclusa nel delinearne un profilo, forse, meno articolato di quanto ne suggerirebbero gli stessi scritti, si segnalino, per tutti, Luigi Marino, a cura di, *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazione*, Centro Studi Piemontesi, Torino, 1975; GIUSEPPE SANTONASTASO, *Edgar Quinet e la religione della libertà*, Dedalo, Bari, 1968, pp. 72 e ss. Più recentemente, rilievi di interesse in NADIA URBINATI, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 2009, pp. 21 e ss.

<sup>5</sup> Benché paiano datate le ricostruzioni più compiute (cfr., stando al dibattito italiano, GUIDO VERUCCI, *Félicité Lamennais: dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1963), utile, più di recente, CLAUDIO DE BONI, *Lo stato interventista e la protezione delle classi povere*, in Id, a cura di, *Lo Stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, Firenze University Press, Firenze, 2007, pp. 107 e ss.

religiosità francese, in altre parole, quali furono gli interpreti più autentici dei sentimenti diffusi, che avevano reso possibile l'instaurazione del regime repubblicano, e da dove provenivano le più visibili resistenze ad un'attuazione radicale dei principi della *Dichiarazione*? Ancora, il *giacobinismo* fu davvero, rispetto ad essi, la dottrina politica più coerente o, a propria volta, nei disordini sociali che caratterizzano gran parte del decennio, possono rinvenirsi i presupposti materiali dell'affermazione di Napoleone e la conseguente centralizzazione dell'organizzazione statale<sup>6</sup>? Le presenti riflessioni non pretendono di dare risposte esaustive a problematiche così complesse, le quali, del resto, non si esauriscono agli interrogativi posti, ma possono essere esemplificative di una serie di temi, evidenziatisi ineditamente nell'ultimo decennio del XVIII secolo. Tra essi, potrebbero ricordarsi, inoltre, la nascita del diritto amministrativo modernamente inteso, l'evidenziazione di un dissenso religioso poco rappresentato all'interno delle Chiese e non debitamente tutelato ai sensi della legislazione degli Stati<sup>7</sup>, i rapporti della Chiesa cattolica con gli Stati nazionali, dopo il lungo periodo di *protagonismo* politico, dalla cd. *Controriforma* fino alle *rivoluzioni borghesi* di fine secolo<sup>8</sup>. Per altro verso, interrogarsi sulle conseguenze della politica *rivoluzionaria* nella conformazione dei diritti statuali potrebbe implicare la tentata valutazione su come tali istanze siano state recepite nell'ordinamento e nel dibattito italiano, sottoposto a dominazioni *straniere* negli anni della Rivoluzione, ma interessato ad autentici fermenti patriottici e radicali nei decenni successivi. Volgere lo sguardo agli effetti prodotti dalla Rivoluzione francese nel diritto europeo, e, *in primis*, nello stesso ordinamento giuridico della Francia, consentirà, perciò, più che di trovare delle soluzioni e delle giustificazioni universalmente valide, di individuare i passaggi storici da cui avranno origine le istituzioni giuridiche che, per tutto il XIX secolo e per parte del XX, sovrintenderanno alla disciplina dei rapporti tra gli Stati e le Chiese e alla tutela (almeno programmatica) dei diritti di libertà, anche in materia religiosa.

---

<sup>6</sup> Per una approfondita difesa della tesi in commento, *supra*, nel testo, v. DONALD M. G. SUTHERLAND, *Rivoluzione e controrivoluzione. La Francia dal 1789 al 1815* (1985), trad. it. il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>7</sup> Che tale aspetto finisse per porre, oltre ai problemi circa l'inadeguata regolamentazione giuridica, che non sfugge, oggi, all'interprete, anche questioni di diretta rilevanza per l'ordine pubblico è correttamente evidenziato in MARKUS MATTHIAS, *La teologia luterana dopo Lutero nei secoli XVI-XVII*, in Inos Biffi, Costante Mirabelli, a cura di, *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, Jaca Book, Milano, 2007, pp. 71 e ss.

<sup>8</sup> Stando al caso italiano, che, però, può essere, a propria volta, emblematico di un certo modo di concepire i rapporti tra l'autorità civile e quella religiosa, e, in verità, approfondendo episodi più recenti e non meno gravi, v. ALFREDO CANAVERO, *Chiesa e cattolici italiani di fronte all'Europa, tra cultura e politica*, in Antonio Acerbi, a cura di, *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp. 403 e ss.

La Dichiarazione del 1789 può difficilmente essere considerata *stricto iure* soltanto una costituzione politica, soprattutto valutando tale qualificazione esclusivamente in senso formale. I comitati che la elaborarono immaginavano un documento essenzialmente pedagogico. La Fayette, che lavorava al testo presumibilmente sin dall'anno precedente alla sua adozione, rappresentava, come molti intellettuali ed esponenti politici del medesimo periodo, istanze autenticamente contrarie allo statico ordine sociale francese, ma non concepiva l'attività redazionale della Dichiarazione in modo diverso da una guida essenzialmente proclamativa, che potesse essere compresa e fatta propria da tutti i suoi destinatari. Ne prefigurava la valenza simbolica, non già la precipua valutazione degli effetti giuridici<sup>9</sup>. A riprova che scopo della Dichiarazione fosse quello di costituire un documento condivisibile e un indice di coesione nazionale, piuttosto che un atto rivoluzionario, nel senso più limitato oggi accolto dalla dottrina politologica<sup>10</sup>, attraverso il quale l'*ordine costituente* avrebbe abbattuto l'*ordine costituito*, si noti come i comitati guidati da Mounier, da Mirabeau e, soprattutto, dall'arcivescovo Champion de Cicé molto ebbero modo di insistere sull'inclusione, nel testo conclusivo, di apposite clausole e proposizioni relative all'obbedienza, al rispetto reciproco, ai doveri e alla solidarietà. In parte, la posizione di Champion de Cicé anticipa l'atteggiamento del clero nei confronti del movimento rivoluzionario<sup>11</sup>, almeno fino alla divisione tra quanti avrebbero assecondato gli orientamenti di una *costituzione civile* (ad esempio, attraverso un giuramento che li vincolasse allo Stato) e quanti, non pochi, avrebbero ingrossato, a prescindere dal loro incardinamento *lato sensu* gerarchico nell'istituzione ecclesiale, le frange dei *reazionari*, fedeli alla monarchia, alla *sedes* di Roma e all'atteggiamento pontificio, fino alla teorizzazione della polemica *antimodernista*, che dal XVIII secolo arriva fino alla seconda metà del XX<sup>12</sup>. Il clero, in primo luogo

<sup>9</sup> Il che non implica affatto sminuire il contenuto del richiamato documento, soprattutto quanto alle conseguenze politiche di *lunga durata*, che esso finì per avere. Ben più che autorevole conferma di tale, condiviso, presupposto interpretativo in VINCENZO CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, II ed., Sonzogno, Milano, 1806, pp. 48 e ss.

<sup>10</sup> Nel senso di dover chiarificare tali rapporti, vedasi Vittor Ivo Comparato, a cura di, *La Rivoluzione francese e i modelli politici*, Olschki, Firenze, 1989; ancor più significativo, nel seguito della trattazione, pur non ricalcandone gli esiti, AUGUSTIN COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese* (1904), trad. it. Bompiani, Milano, 1981.

<sup>11</sup> Anche se la dottrina giuridica più recente tende a rimarcare, nel percorso di Champion de Cicé, il contributo offerto alla teoria del parlamentarismo, ancorché non immune da un'eccessiva radicalizzazione. V., in merito, MARCO FIORAVANTI, *Le potestà normative del governo. Dalla Francia d'ancien Régime all'Italia Liberale*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 44 e ss.

<sup>12</sup> Tra le fonti che analizzano tale fenomeno, pur nella diversità delle prospettive, cfr. NICOLA FILIPPI,

quello che non aveva rapporti diretti con le cerchie ristrette dei notabili più vicini alla monarchia, non manifestava particolari simpatie nei confronti dei *reazionari* e non disprezzava l'abolizione dei privilegi, o la riforma fiscale, né poteva dirsi del tutto dimentico delle tesi gallicane, che, a un maggiore o minore grado di approfondimento, non erano state ancora rigettate. Come si vedrà nella parte successiva della trattazione, un clero così articolato al proprio interno non può essere analizzato senza ammettere delle differenziazioni di non poco momento: anche dopo la *costituzione civile*, anche dopo i progetti costituzionali falliti tra il 1793 e il 1794, non mancano i sostenitori di una riforma radicale, in seno alla Curia, prima ancora che rispetto alla Corona. Di tali orientamenti, posizioni invero significative avranno eco nella Rivoluzione napoletana<sup>13</sup>, e, in particolar modo, nelle rivendicazioni di quella parte della cultura e dell'istituzione ecclesiali che, con certa sbrigatività, alcune voci della storiografia contemporanea definiranno *clero giacobino*. Il contenuto della Dichiarazione, se non può strutturarsi come compiuto atto fondativo di un nuovo ordinamento, del resto, vale almeno a qualificarne le enunciazioni in quanto espressioni di un programma generale di politica del diritto. Si ricordi, inoltre, come per la maggioritaria pubblicistica del periodo lo stesso ambito pedagogico finisse per rivestire un carattere almeno sostanzialmente normativo, creando i presupposti per una certa visione dei diritti e dei doveri esigibili da parte dei consociati.

Gli uomini sono eguali e liberi alla nascita e le distinzioni sociali si realizzano soltanto *ex post*, e solo allorché esse stesse seguano ad un'utilità collettiva (I); più ambiguamente, la sovranità appartiene alla nazione (III), che, pure concetto ben diverso dall'attribuzione della sovranità alla monarchia, è formula parimenti diversa dalla scelta *costituente* statunitense, per cui la sovranità, invece, appartiene al popolo<sup>14</sup>. Tutti i cittadini concorrono alla

---

*Essenza e forma di esercizio del ministero petrino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004 (in special modo, pp. 191 e ss.); ancor prima, v. ANTONIO ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 3 e ss.

<sup>13</sup> Oltre al richiamato VINCENZO CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, cit., vedansi almeno, andando al dibattito più recente, ALBERTO CONSIGLIO, *La rivoluzione napoletana del 1799: fine di un reame* (1936, 1973), Rusconi, Milano, 1999; LAURO ROSSI, *La Rivoluzione napoletana del 1799 in un inedito di Giuseppe Mazzini*, in ID, *Mazzini e la Rivoluzione napoletana del 1799. Ricerche sull'Italia giacobina*, Lacaita, Manduria, 1995, pp. 129-181.

<sup>14</sup> Per un approccio comparatistico, v. FRANCESCO SUCAMELI, *L'Europa e il dilemma della Costituzione. Norme, strategie e crisi del processo di integrazione*, Giuffé, Milano, 2007, pp. 44 e ss.; sulle non irrilevanti oscillazioni che detto modello finì per avere, soprattutto nell'applicazione giurisprudenziale, e mancando, forse, di mantenersi fedele alla natura marcatamente consensualistica dell'originario *patto costituzionale*, v., tra gli altri, FRANCESCO ONIDA, *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti: dagli anni Sessanta agli anni Ottanta*, Giuffré, Milano, 1984; per un accurato studio su più recenti profili

formazione delle leggi (VI), anche perché se la produzione normativa è una manifestazione della sovranità, spettando quest'ultima alla nazione, non può disconoscersi che a tutti gli effetti i cittadini ne facciano parte. Diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo sono, come con una diversa terminologia era già stato teorizzato da Locke<sup>15</sup>, la libertà, la proprietà e la sicurezza, ma ad essi si aggiunge, secondo un orientamento culturale che nel XIX e nel XX secolo diverrà cifra distintiva della cd. *sinistra cattolica*, la resistenza all'oppressione<sup>16</sup>. Arresti e punizioni arbitrarie sono esplicitamente illegali (VII e VIII). Tuttavia, secondando parte attenta della dottrina, tali proclamazioni probabilmente non possono essere ritenute pienamente sovrapponibili all'obbligo della motivazione degli atti giudiziari o ai principi del *giusto processo*, per come meglio approfonditi e specificati dal costituzionalismo dell'ultimo secolo<sup>17</sup>. Non poche sono le norme che riguardano specificamente l'ambito ecclesiasticistico ed esse, in effetti, segnalano chiari intenti riformatori, rispetto alle strutture giuridico-religiose dell'assetto monarchico. Innanzitutto, la libertà di parola e di stampa trova esplicita formulazione (XI), benché, soprattutto nel periodo del *Terrore* (ma ancor più così sarà sotto Napoleone), tali fondamentali diritti di libertà abbiano poi trovato, persino in discipline formali improntate ad un certo grado di tutela, significative limitazioni e anche non occasionali, violente, repressioni. È appena il caso di notare, che, dagli anni Venti del XIX secolo, è, in primo luogo, il tema della censura a dividere il cattolicesimo liberale parigino dagli intendimenti del Magistero<sup>18</sup>. Ben prima che il Concilio Vaticano I miri a dare sostanza giuridico-dogmatica all'indisponibile riconoscimento dell'infallibilità papale<sup>19</sup>. I prodromi di una frizione si erano, per altro verso, chiaramente manifestati

---

istituzionali, cfr. EMILIO GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

<sup>15</sup> Sul contributo dell'A. in commento, in particolar modo in ordine alle questioni religiose e alle possibilità di una loro regolamentazione universale, MARIO TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Torino, 1990.

<sup>16</sup> Ineccepibilmente, su tale aspetto, MARCO FIORAVANTI, *Le potestà normative del governo*, cit., pp. 72 e ss., benché riferendo questo *istituto* principalmente al contributo elaborativo di François-André Isambert.

<sup>17</sup> Di interesse le osservazioni in proposito svolte da FRANCESCO ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, CEDAM-Luiss Guido Carli, Padova-Roma, 2011, pp. 258 e ss.

<sup>18</sup> Conferme a tale impostazione, ritenendo, però, il pensiero cattolico-liberale in sé inaccettabile per la Chiesa del tempo, a prescindere dalle sue conseguenze sugli istituti del diritto civile, in JEAN-PIERRE MOISSET, *Storia del Cattolicesimo*, cit., pp. 385-386.

<sup>19</sup> Nell'ampia bibliografia richiamabile su tale aspetto, v., almeno, NORMAN P. TANNER, *I Concili nella Chiesa* (1994), trad. it. Jaca Book, Milano, 1999, pp. 108 e ss.; SALVADOR PIÉ-NINOT, *Introduzione all'ecclesiologia* (1994), II. ed., trad. it. Gregorian & Biblical Press, Roma, 2011, pp. 16 e ss.

nel riconoscimento della libertà d'opinione in materia religiosa (X). Essa sarebbe, forse, potuta essere la leva per scongiurare le pregresse ostilità tra i cattolici e i protestanti. Pure in questo caso, comunque sia, è nota la limitata precettività pratica, raggiunta nei fatti da questa disposizione generale. La Dichiarazione, inoltre, non veniva posta sotto gli auspici di Dio (inteso come riferimento teologico-confessionale delle Chiese cristiane), ma sotto quelli dell'*Essere Supremo*: formulazione<sup>20</sup>, invero, ambigua e fonte, nel giacobinismo, del ritorno di istanze panteistiche e naturalistiche o, all'opposto, di vere e proprie spinte *statolatriche*. A completare il quadro, la specifica tutela accordata al diritto di proprietà (XVII), oltre a testimoniare l'estraneità del clima rivoluzionario rispetto alle categorie della lotta di classe e della successiva, reclamata, centralità politica del proletariato<sup>21</sup>, implica pure un'istanza di mediazione rispetto ai grandi possidenti, in un Paese dove le ricchezze fondiari e immobiliari non erano solo dell'aristocrazia, *decorata* nelle battaglie militari o *premiata* dagli investimenti coloniali, ma anche della Chiesa e di ambienti socio-culturali ad essa dichiaratamente vicini. Se la Dichiarazione, perciò, può significare una ulteriore scissione tra l'appartenenza religiosa e l'esercizio dei diritti<sup>22</sup>, nonché tra l'accesso alla rappresentanza politica e il latifondo, essa non riesce a intervenire (né, forse, i suoi estensori avrebbero

---

<sup>20</sup> Sulla genesi sostanzialmente *pre-rivoluzionaria* dell'individuazione di tale riferimento concettuale, di interesse PAOLO GROSSI, *La cultura del civilista italiano. Un profilo storico*, Giuffrè, Milano, 2002, pp. 3-5: "il giusnaturalismo immanentista sei-settecentesco, nella sua duplice dimensione di ammirevole sistemazione teorica del mondo socio-giuridico ma anche di lucida operazione strategica della sempre più trionfante borghesia, costituiva infatti un progetto culturalmente assai condizionante: valorizzava il presociale e il prepolitico ed esasperava conseguentemente una visione individualistica del diritto e dei rapporti giuridici; ipotizzava soggetti e rapporti che, dal metastorico stato di natura in cui si originavano, traevano una caratterizzante impronta metastorica. Il soggetto di diritto civile non può che essere un individuo astratto e unitario, astratto perché non è un personaggio in carne ed ossa appartenendo al mondo prestorico dello stato di natura, unitario perché astratto. Astratti sono i rapporti che egli instaura o di cui egli è parte. La radicalizzazione giusnaturalistica, insomma, proponeva e costringeva il diritto civile in un disegno rigoroso e coerente di modelli, modelli di attori e di azioni, incontaminati dalla confusa rissa dei fatti economici e sociali che si svolgeva a un più basso e irrilevante livello. Il diritto civile aveva la buona e insieme cattiva sorte d'essere pensato e risolto in una specie di superiore e generale scienza ordinante, scienza categoriale, scienza pura, scienza di pure forme, a cui il trascorrere e il tumulto dei fatti storici si sottomettevano. La strategia giusnaturalistica, per motivi che sono ormai chiarissimi alla analisi storico-giuridica, dava vita a un diritto civile assolutamente destoricizzato, risolto in schemi categoriali universali ed eterni perché fondati su una natura delle cose interpretata in tutta la sua assolutezza".

<sup>21</sup> Un avviso difforme, anche rispetto alle istanze sociali del *partito cattolico*, può rinvenirsi in CLEMENTE GALLIGANI, *Repubblica, Democrazia, Costituzioni. Nella società civile e nello Stato*, Armando, Roma, 2005, pp. 53 e ss.

<sup>22</sup> Tale ipotesi, pur fornendovi una valutazione non immune da critiche, è generalmente ripresa, anche da voci dubitative, rispetto allo sviluppo del processo di secolarizzazione. Cfr., ad esempio, JEAN CHAUNU, *La costituzione civile del clero*, in *Communio*, 1989, 106, pp. 45 e ss.

inteso) incisivamente sul complesso delle diseguaglianze sociali e sulla tutela fattuale delle minoranze, presenti nel territorio dello Stato.

Alla luce delle suesposte ragioni, la *Costituzione civile del clero* pare approfondire un programma di politica ecclesiastica che si raccorda coerentemente alle inclinazioni manifestate dall'Assemblea Nazionale. Se sarà, poi, necessario tracciare un bilancio degli inadeguati profili attuativi del provvedimento, una analisi dei contenuti dello stesso non può che chiarire ancora meglio la prospettiva da cui muoveva il legislatore. Il modello francese ha rappresentato, in qualche misura, una ipotesi storicamente condivisa di aggressione ai privilegi patrimoniali e di *status* delle Chiese<sup>23</sup>. Prova ne sia che, anche prima della *Costituzione*, era stato emanato un *pacchetto* di provvedimenti che costituirà, ad esempio, un modello per la legislazione eversiva in Italia, nel secolo successivo<sup>24</sup>. Il clero, nel 1789, si era mostrato favorevole all'abolizione formale del regime feudale. Esso non era, del resto, in discussione quanto al diffuso ostracismo che, oramai, lo connotava in molte cronache del periodo. Un conto era formalizzare la sua eliminazione dall'ordinamento, ben altro il far venir interamente meno il regime privilegiario che ne susseguiva. Nello stesso anno, nonostante le resistenze di molti deputati, era stata varata una forma di *nazionalizzazione* dell'asse patrimoniale ecclesiastico, che sarebbe dovuta servire a mitigare le conseguenze recessive della crisi economica. In breve tempo, sarebbe seguita la soppressione degli ordini e delle congregazioni, salvaguardando esclusivamente quelli che svolgevano attività di ricovero, cura ed istruzione<sup>25</sup>. Il *basso clero* aveva, in parte, appoggiato questi orientamenti, anche perché condivideva le rivendicazioni politiche del Terzo Stato e, sostanzialmente, una valutazione critica

---

<sup>23</sup> Il carattere paradigmatico dell'ordinamento francese, presso la comunità dei giuristi, è veementemente stigmatizzato, in quanto contraddittoriamente sospeso tra l'influenza del Cattolicesimo e la presenza di istituzioni giuridiche, troppo spesso *manovrate* da gruppi di pressione di altra natura, in FRANCESCO RUFFINI, *La lotta contro le congregazioni religiose in Francia*, in ID, *Scritti giuridici minori*, Mario Falco, Arturo Carlo Jemolo, Edoardo Ruffini, scelti e ordinati da, Giuffrè, Milano, I, 1936, pp. 345-390.

<sup>24</sup> Sugli esiti contraddittori di tale percorso, cfr. GIUSEPPE RIVETTI, *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 3 e ss. (sul recepimento dottrinale del fenomeno, l'A. ricordato richiama GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Cultura giuridica e costruzione dello Stato nazionale. Il contributo di Francesco Scaduto (1858-1942) al Diritto ecclesiastico per la nuova Italia*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXXVI, 1, 2006, 134). In modo radicalmente critico, ad esempio, v. ALESSANDRO BUCCI, *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Volturria, Isernia, 2012, pp. 139 e ss.

<sup>25</sup> Sul recepimento nell'ordinamento italiano di questa *clausola di salvezza*, che, pur dietro l'invocazione di un apprezzabile criterio oggettivistico sulle attività svolte, finiva per prestarsi ad interpretazioni abusive, v. ANTONINO MANTINEO, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 164 e ss.

dell'organizzazione socio-economica francese. La *Costituzione civile*, ritenuta una radicalizzazione dei principi gallicani, se, da un lato, appare come la loro inevitabile istituzionalizzazione giuridica, dall'altro non fu senza effetti nel dividere il clero al proprio interno e nell'isolarlo dalle istanze sociali, che andavano affermandosi. I problemi sorgevano essenzialmente nei tratti qualificanti del provvedimento. Vi si disponeva, infatti, un rigido riordino delle diocesi su base territoriale-dipartimentale; l'obbligo della residenza a pena di perdita della retribuzione (che per vicari, parroci e vescovi diveniva statutale). Preventivamente, era stata sancita l'elettività delle cariche, alla stregua della disciplina generale dei funzionari pubblici. I sospetti e, da lì a breve, la condanna, di Pio VI, rispetto alle riforme introdotte, risalgono a ben prima della pubblicazione della bolla *Quod Aliquantum* del 1791<sup>26</sup>. Quest'ultima appare come una reazione a un punto ancor più controverso, espressamente formalizzato dall'Assemblea, in assenza del quale la linea del Pontefice sarebbe, verosimilmente, stata più prudente. S'era, infatti, previsto, e nuovamente sotto pena di perdita della retribuzione, il giuramento di fedeltà dei vicari, dei parroci e dei vescovi, nella direzione di una loro sempre più compiuta assimilazione alla disciplina degli obblighi dei funzionari civili (oltre all'aspetto, già dirimente, della nomina elettiva). Il giuramento divise ulteriormente il clero francese, con l'effetto, persino, di rendere più coesa la componente *controrivoluzionaria* della Chiesa, visto l'elevato numero di membri del clero che rifiutò l'obbligo formale del giuramento – non convincono, invece, le stime sul numero delle ritrattazioni dei giuramenti effettivamente prestati<sup>27</sup>, dal momento che esse furono in qualche misura determinate dalla considerazione di una prima affermazione del fronte dei *refrattari*, rispetto a quello dei *costituzionali*. Nel volgere di due anni, si passa da una larghissima maggioranza di esponenti del clero che si impegna attivamente per la destituzione del regime feudale ad una altrettanto ampia maggioranza di vescovi e parroci che rifiuta l'istituto del giuramento e che, proprio su tale punto, decide di andare allo scontro col *fronte repubblicano* dell'Assemblea. Dando ragione alle prime incrinature dell'unità ecclesiale, per come manifestatesi all'esito del dibattito assembleare sull'adozione della *Costituzione civile del clero*. La politica religiosa del periodo, fonte di divisioni e di riposizionamenti all'interno della Chiesa, non si dimostrava più compiuta, in un'ottica civilistica, almeno lungo due direttrici, quali sono sta-

<sup>26</sup> Di questo avviso, ad esempio, WILLIAM D. EDMONDS, *Jacobinism and the Revolt of Lyon: 1789-1793*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1990, pp. 92 e ss.

<sup>27</sup> Contro tale prospettazione, vedasi, invece, DONALD M. G. SUTHERLAND, *Rivoluzione e controrivoluzione*, cit., pp. 123-126.

te accolte dalla storiografia maggioritaria. Innanzitutto, giunse inaspettata la riacutizzazione dei conflitti religiosi, in particolar modo nella *campagna antiprottestante*, che, nata al Sud, conquistava proseliti anche in altre regioni del Paese<sup>28</sup>. Di questo aspetto, l'Assemblea avrebbe potuto e dovuto tenere conto, dal momento che facilmente la Chiesa cattolica avrebbe imputato alla *revanche* protestante gli aspetti più controversi della legislazione civile. Inoltre, non pare essersi tenuto debitamente in conto che la frattura col clero portò alla nascita della più diffusa e tenace opposizione alle istituzioni rivoluzionarie. Anche stavolta, esse erano sembrate prender corpo sulla base di un consenso sociale diffuso, finché la loro legittimazione si era concretizzata nella lotta al vecchio ordine privilegiario. Quando, però, si realizzò in tutta evidenza che le istanze rivoluzionarie avevano favorito le classi popolari urbane (e non solo l'alta borghesia), senza intervenire adeguatamente a favore del crescente numero di poveri delle aree rurali, fu chiaro che il conflitto tra i *rivoluzionari* e i *controrivoluzionari* si sarebbe esteso dalle originarie divisioni tra i *repubblicani* e i *filomonarchici*, tra i cattolici e i protestanti, tra i riformatori laici e gli oppositori *antisecolari*, a uno scontro sociale complessivo tra le aree urbane e quelle rurali (non paradossalmente, disarticolate dallo smantellamento della proprietà fondiaria<sup>29</sup>), tra coloro che avevano tratto diretto vantaggio dal mutamento di regime giuridico-istituzionale e coloro che ne erano rimasti al di fuori, se non quando espressamente danneggiati<sup>30</sup>. Questi ultimi, in particolar modo, soprattutto se appartenenti all'aristocrazia *tradizionalista*, parvero organizzarsi specialmente fuori dai confini nazionali, dove avevano tratto provvisorio riparo, per via di una repressione fattasi esasperante tra il 1790 e il 1794. Il loro contributo a sobillare in senso *antirivoluzionario* le masse fu sottovalutato dal *fronte repubblicano*, che già scontava le prime lacerazioni al proprio interno, mentre è comunemente sopravvalutato dalla storiografia maggioritaria fino a pochi decenni addietro. Gli elementi che davvero determinarono il diffuso disordine sociale, grazie ai quali la presa del potere da parte di Napoleone Bonaparte fu certamente favorita, erano principalmente di politica interna<sup>31</sup>. Soltanto tra il 1814 e il

<sup>28</sup> Richiamando e, forse, eguagliando la pari eterogeneità che ebbe, tra il 1788 e il 1789, la propaganda rivoluzionaria. V., in argomento, WILLIAM D. EDMONDS, *Jacobinism and the Revolt of Lyon*, cit.

<sup>29</sup> Un elemento sulla cui mancata evidenziazione ha modo di dolersi ANTONINO DE FRANCESCO, *Storiografia e mito della "Grande Révolution". La rivoluzione francese nella cultura politica italiana del '900*, Guida, Napoli, 2006, pp. 162-165.

<sup>30</sup> Sulla circostanza per cui la mancata attuazione degli ideali rivoluzionari preoccupasse i loro stessi fautori, v. anche ENRICO G. VITALI, *Rivoluzione e religione nel pensiero politico di Robespierre*, Giuffrè, Milano, 1969, pp. 22 e ss.

<sup>31</sup> V., ancora, DONALD M. G. SUTHERLAND, *Rivoluzione e controrivoluzione*, cit., pp. 400 e ss.

1815 è davvero possibile riconoscere centralità al ruolo dei circoli aristocratici francesi, che tessevano accordi al di fuori dello Stato, e che si accingevano a concordare il riallineamento della Francia, nell'ordine *restaurato*. Negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione, invece, il vero *vulnus* del programma repubblicano fu soprattutto quello di non avere debitamente attuato i valori di libertà e di uguaglianza, da cui aveva tratto l'originaria legittimazione. La politica economica e quella religiosa, più degli altri interventi realizzatisi, dimostravano tutte le contraddizioni per effetto delle quali nemmeno le periodiche repressioni di massa, organizzate in nome *dell'ordine nel Paese*, riuscirono a contenere il crescente malcontento<sup>32</sup>.

Andando alle questioni ecclesiastiche, che più direttamente interessano la presente trattazione, il Concordato napoleonico del 1801 parve un ulteriore arretramento, e non perché non fosse necessario (oltre che rispettoso di istanze popolari presenti all'epoca) impostare le condizioni di una prima, parziale, pacificazione religiosa<sup>33</sup>. Al contrario, nel diffuso interventismo di Napoleone Bonaparte, accanto a provvedimenti che migliorarono il profilo complessivo dell'ordinamento francese, si assiste pure al progressivo allentamento della tensione egualitaria e libertaria da cui la Rivoluzione aveva tratto origine. La riorganizzazione dello Stato rispondeva ad esigenze di controllo e di governo, rispetto alle quali il giacobinismo era apparso inadeguato. Le conquiste militari finirono per estendere molte delle garanzie formali di cui il sistema giuridico francese era andato dotandosi (anche in materia giudiziaria), ma ebbero come propria, prima e intima, motivazione la strategica espansione francese nel Continente, e non solo<sup>34</sup>. In ambito religioso, l'intervento di Napoleone certo non mirava a scalfire l'approdo tendenzialmente neutralistico che aveva impresso al sistema la Rivoluzione,

---

<sup>32</sup> Sulla possibilità che tale clima abbia influenzato, durante il governo napoleonico, la *ratio* del *Code d'instruction criminelle* che, pur distante dal richiamarsi ai meccanismi *inquisitoriali* canonici, manteneva una certa attenzione alle politiche e agli istituti della prevenzione penale, v. MARIO E. VIORA, *Consolidazioni e codificazioni. Contributo alla storia della codificazione*, III ed., Giappichelli, Torino, 1990, pp. 38-40.

<sup>33</sup> Pur immaginando un diverso rapporto tra la conclusione del concordato e il progressivo deterioramento delle istanze rivoluzionarie, l'intera disciplina potrebbe, del resto, essere riletta secondo lo spunto ricostruttivo individuato in MARIO TEDESCHI, *I Concordati nell'età della rivoluzione e della restaurazione*, in *Diritto e Religioni*, II, 2, 2007, p. 339: "che i concordati dell'età della restaurazione siano modellati su quello napoleonico è accezione comune che meriterebbe però una qualche verifica perché il concordato con il Primo Console risponde ad esigenze contingenti ed è frutto più della rivoluzione che della restaurazione, mettendo a dura prova l'altra diffusa convinzione, che lo strumento concordatario sia frutto esclusivo dei momenti di restaurazione".

<sup>34</sup> Al riguardo, v. MARCO RICCI, *Il cammino dell'idea d'Europa: appunti e letture*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, pp. 116-117; GABRIELE MAGRIN, *La repubblica dei moderni: diritti e democrazia nel liberalismo rivoluzionario*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 88 e ss. (in particolar modo, pp. 99-102).

almeno fino a che, anche nel movimento rivoluzionario, non fossero prevalse istanze rigidamente centralistiche, persino circa la disciplina giuridica del fatto religioso. Tuttavia, alcuni cambiamenti parvero inevitabili. Dal punto di vista delle relazioni diplomatiche, il Concordato del 1801 con Pio VII segnò innanzitutto una ricomposizione dei rapporti tra il capo dello Stato e il Pontefice, in special modo a seguito della morte in *prigionia* di Pio VI<sup>35</sup>. In più, le premesse della politica ecclesiastica di Napoleone Bonaparte, ancorché questi si fosse personalmente formato nel clima marcatamente anticlericale di molta parte del movimento rivoluzionario del decennio precedente, muovevano da un comprensibile realismo. Lo scontro frontale con la Chiesa, legata a molti degli Stati ostili all'espansionismo napoleonico, non avrebbe giovato all'istituzionalizzazione del colpo di Stato; restavano, inoltre, sostanzialmente imprevedibili le tensioni sociali tra i cattolici e i protestanti. Non solo: l'attuazione della *Costituzione civile del clero* si era rivelata tendenzialmente irraggiungibile nella sua interezza. Desistere dalla prosecuzione di quel disegno, difficoltoso e avversato, avrebbe significato conseguire una maggiore coesione sociale e religiosa, indiscutibilmente utile nel consolidamento del potere politico. Dal punto di vista dei contenuti, non si può certo affermare che il Concordato apparisse come un documento cedevole, rispetto alla polemica *antirivoluzionaria* della Chiesa, iniziata soprattutto nello scontro tra i *costituzionali* e i *refrattari*. Il passaggio sembrava più simbolico che sostanziale. Venivano dismesse le rivendicazioni più radicali del *fronte repubblicano*, tanto quelle che avrebbero voluto formalizzare una espressa costituzione ateistica dell'ordinamento civile<sup>36</sup>, in ogni sua forma, quanto quelle che indulgevano, sospinte dall'idealismo rivoluzionario, nei confronti di un panteismo naturalistico e antiecclesiastico<sup>37</sup>. Il Cattolicesimo ritrovava proprio riconoscimento come la maggiore religione nazionale. Eppure: la Chiesa poteva deporre i vescovi, ma le modalità della loro elezione, sul piano strettamente formale, restavano quelle costituzionali; gli ordini religiosi soppressi non ricevevano alcun nuovo regime regolativo, perciò il

<sup>35</sup> Con evidenti riflessi anche all'interno dell'organizzazione ecclesiastica e curiale. Di tale avviso, tra gli altri, GABRIELE SANDRI, *Dal Gerusalemme I al Vaticano III. I Concili nella storia tra Vangelo e potere*, il Margine, Trento, 2013, pp. 267-269.

<sup>36</sup> Una documentata analisi, circa le differenze tra una visione ateistica deliberatamente antireligiosa e una prospettiva, invece, inclusivistica, rispetto alle credenze altrui, anche in riferimento al periodo storico in esame, in FRITZ MAUTHNER, *L'ateismo e la sua storia in Occidente (1920-1923)*, trad. it. Nessun Dogma, Roma, 2012, pp. 441 e ss.

<sup>37</sup> Richiamandosi al fondamentale contributo, circa le origini religiose della Rivoluzione, di DALE K. VAN KLEY, *The religious origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution (1560-1791)*, Yale University Press, New Haven-London, 1996, cfr. SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 176-177.

loro statuto giuridico restava risolto nella eliminazione varata, con molte incertezze, nel 1790; si prometteva, inoltre, che non vi sarebbe stata alcuna rivendicazione *litigiosa* dei beni incamerati dallo Stato francese. La *conciliazione* non cancellava, in sostanza, la prospettiva di politica ecclesiastica che lo Stato avrebbe perseguito per tutto il secolo successivo. La Chiesa conservava o riacquisiva parte delle proprie attribuzioni, ma l'apice della sua nuova avanzata, dopo i fatti della Rivoluzione, non si sarebbe toccato durante il governo napoleonico, bensì soltanto quando le potenze europee intesero, meno di quindici anni dopo, e per tutto il ventennio successivo, provare a ripristinare l'ordine internazionale *violato* dalla illusoria ascesa dell'espansionismo francese. Il Concordato, del resto, mai particolarmente amato, al di fuori delle ragioni che ne resero conveniente la conclusione, fu, all'incirca un secolo dopo, unilateralmente ritrattato con la Legge di Separazione del 1905 e, anche in questo caso, la tardiva risposta pontificia, con l'enciclica *Vehementer Nos* di Pio X, non fece altro che dare riferimento formale a un malcontento di molto antecedente<sup>38</sup>.

## 2. *Aspetti giuridici nella reazione del clero e delle masse*

Gli strumenti ermeneutici del diritto e della filosofia politica del Novecento sono stati frequentemente adoperati, nel tentativo di rinvenire una chiave di lettura del processo rivoluzionario in Francia. Ciò è stato utile, nella misura in cui le dottrine illuministiche effettivamente concorsero a delineare una particolare tipologia di Stato nazionale, che nel XX secolo avrebbe definitivamente messo in luce i propri limiti applicativi e i punti maggiormente meritevoli di riforma. Tra essi, è bene segnalare sin da ora che dovrebbero essere considerati almeno i problemi riscontrati nei meccanismi parlamentari-rappresentativi (indice di una modificazione non occasionale dei gruppi sociali e della loro azione pubblica<sup>39</sup>), e quelli, pur fino a tempi recenti ritenuti minormente visibili, relativi alla disciplina giuridica del fatto religioso, sospinta a doversi misurare con una crescente (ri)articolazione delle tendenze culturali e culturali<sup>40</sup>. Il punto controverso, autorevolmente ravvisatosi

---

<sup>38</sup> Sulle vicende del periodo, alcuni elementi utili in GIUSEPPE GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1974, pp. 375-376.

<sup>39</sup> GIANNI FERRARA, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 98-103.

<sup>40</sup> Per cogliere come tale passaggio sia stato seguito da una pluralità di approcci e di proposte interpretative divergenti, v., tra i molti, RAFFAELE BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e*

in molta storiografia sulle Rivoluzioni del XVIII secolo, sarebbe, piuttosto, stato quello di volere adattare lo svolgimento storico delle istituzioni economiche, giuridiche e sociali, alle categorie dell'analisi per classi delle società contemporanee. Un limite prospettico che è facilmente comprovabile dal punto di vista empirico, poiché la formazione di una *classe operaia* in senso stretto, sebbene sia stata, più o meno coerentemente, caldeggiata sin dalla metà del XIX secolo, trova compimento solo nel XX, con un'idea precisa della rappresentanza del lavoro, della regolamentazione dei diritti soggettivi riconosciuti dallo Stato liberale ottocentesco (ritenuto non più difendibile<sup>41</sup>) e, persino, della presenza pubblica delle confessioni religiose. Laddove la distinzione degli ordini di matrice laico-liberale aveva dato della secolarizzazione una rappresentazione principalmente politico-culturale<sup>42</sup>, la più parte delle teorie socialiste aveva associato alla religiosità organizzata la causa di un arretramento e di un contenimento delle rivendicazioni operaie<sup>43</sup>. Se si volesse sintetizzare uno dei nodi più problematici, tra quelli individuati dalla critica socialista, potrebbe dirsi che le istituzioni religiose sembravano continuare ad essere l'espressione della morale sociale dominante (tale *dominio* assecondava i rapporti di classe ed esprimeva i giudizi e i valori dei *dominanti*) e proclamavano, anche dal punto di vista politico e giuridico, dei principi di natura evidentemente *inter-classista*, rallentando o inibendo la presa di coscienza del proletariato urbano. È, forse, il caso di dolersi che, nei partiti operai, sensibilità diverse furono costantemente minoritarie: la re-

---

*rivendicazioni identitarie nell'autunno dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2008; Id, *Manuale di diritto ecclesiastico. Società civile e società religiosa nell'età della crisi*, Giappichelli, Torino, 2012; CARLO CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, San Paolo, Roma, 2011; MARIA CRISTINA FOLLIERO, *Varianti post-democratiche codificate del principio di cooperazione nel quadro delle relazioni tra Unione europea e religioni*, in AA. VV., *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 804-814; MARIO RICCA, *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

<sup>41</sup> Secondo la celebre prospettiva critica individuata in PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *General idea of Revolution in the Nineteenth Century* (1851), Freedom Press, London, 1923, pp. 293-294, trad. libera: "Essere governati significa essere sorvegliati, perquisiti, spiati, diretti, soggetti alla legge, numerati, regolati, arruolati, indottrinati, sospinti, controllati, esaminati, giudicati, valutati, messi sotto censura, comandati da chi non ne ha né il diritto, né la saggezza, né tantomeno la virtù per poter farlo. Essere governati significa, per ogni azione o per ogni operazione, essere annotati, registrati, contati, tassati, marcati, misurati, sottoposti ad accertamenti, [...] ammoniti, inibiti, fermati, riformati, corretti e puniti. Vuol dire, dietro il pretesto della salute pubblica, essere sottoposti a contribuzione, ad addestramento militare, a sfruttamento[...]; alle minime resistenze, alle prime parole di biasimo, essere oppressi, multati, vilipesi, perseguiti e perseguitati, sacrificati, venduti, traditi".

<sup>42</sup> V., per tutti, RENÉ RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (1998), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 62-70.

<sup>43</sup> Sui limiti di tale operazione teorica, recentemente di interesse MICHEL ONFRAY, *L'ordine libertario. Vita filosofica di Albert Camus* (2012), trad. it. Ponte alle Grazie, Milano, 2013, pp. 279-282.

ligione era stata ridotta a un fatto essenzialmente privato, proprio a causa dei processi attivati dalla trasformazione dello Stato assoluto in Stato liberale, e, di conseguenza, i movimenti socialisti finirono non occasionalmente per conferire alle religioni la veste, ancor più limitante, di scelta irragionevole, esclusiva spettanza di una dimensione emotivistica e *reazionaria* dell'agire sociale. Non stupisca, allora, se, anche in virtù di tali argomenti, è difficile accettare integralmente gli orientamenti storiografici che hanno applicato ai presupposti materiali della Rivoluzione francese le categorie della divisione della società in classi. La Rivoluzione francese è, in buona misura, iniziativa di una classe sociale borghese e i rapporti tra l'aristocrazia e la borghesia devono sembrare, per tutto il XVIII secolo e, a maggior ragione, nei suoi decenni conclusivi, non raramente competitivi, spesso strumentali e più occasionalmente improntati a visioni ideologiche radicalmente diverse. Si rivela, perciò, apprezzabile l'ipotesi ricostruttiva che, senza rimuovere una valutazione pragmatica dell'organizzazione sociale in Francia al tempo della Rivoluzione, finisce per sottolineare un dato tradizionalmente sottaciuto e, in realtà, adeguatamente riscontrabile. L'alta borghesia e la nobiltà fondiaria finirono per condividere interessi politici e condizioni di vita<sup>44</sup>, attraverso convergenze precise e diffuse, molto lontane dall'accezione novecentesca della *lotta di classe*. Appare semplicistica la tesi per cui nel Settecento il conflitto sociale si era ridotto esclusivamente allo scontro tra gli aristocratici e i borghesi e, perciò, nel Novecento tale conflitto si sarebbe, inevitabilmente e completamente, spostato nella lotta tra la borghesia e il proletariato. La dinamica concreta delle relazioni sociali e i cambiamenti giuridico-costituzionali che le seguiranno suggeriscono letture maggiormente problematiche. Si noti, inoltre, che le letture *anti-classiste* della Rivoluzione francese sono state recentemente molto accreditate nel dibattito anglosassone<sup>45</sup>. Ciò appare più chiaramente giustificabile, se si compara tale scelta metodologica a quella rinvenibile negli studi di *law & religion*. La costituzione politica statunitense, per come è stato unanimemente ricostruito e riconosciuto dalla dottrina giuridica, risente (ad esempio, nella redazione del *I Emendamento*) di una composizione sociale che si era dovuta misurare con coloni che, nelle *madrepatrie* europee, avevano direttamente vissuto i problemi e le tensioni delle guerre di religione e degli *interdetti* agli statuti personali, previsti

<sup>44</sup> Sul possibile rilievo di queste convergenze, nel processo rivoluzionario, cfr. LUCIANO PELLICANI, *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 190 e ss.

<sup>45</sup> A rinvenire le radici di questa impostazione, v. LISA PLUMMER CRAFTON, *Introduction*, in Ead, ed., *The French Revolution Debate in English Literature and Culture*, Greenwood Press, Greenwood, 1997, p. IX.

nei confronti degli appartenenti alle religioni minoritarie<sup>46</sup>. Una accezione inclusivistica del separatismo, per i costituenti americani, doveva sembrare l'unica attendibile modalità regolativa del fatto religioso, realmente in grado di garantire una soglia minima di pacificazione sociale<sup>47</sup>. Un separatismo rigido, influenzato dal giurisdizionalismo o declinato essenzialmente come *indifferentismo*, avrebbe creato problemi, forse, non minori di una scelta costituzionale rigorosamente confessionistica. Nella rilettura di tradizione anglosassone dei fenomeni sociali, il processo rivoluzionario, in Francia, fu lungamente guardato con sospetto. Per i contemporanei, la causa era essenzialmente una: quella rivoluzione politica aveva determinato istituzioni giuridiche – in special modo, amministrative – profondamente diverse dal modello ritenuto preferibile dai costituenti americani<sup>48</sup>. All'organizzazione federale aveva preferito un sistema accentrato, sul riconoscimento dei diritti di libertà individuali era sembrato dovesse prevalere un preciso orientamento verso l'identità nazionale e le sue strutture qualificanti. Gli scritti di Tocqueville specificarono ulteriormente quanto alla storiografia statunitense parve chiaro per decenni<sup>49</sup>. La Rivoluzione francese aveva poggiato le proprie motivazioni ideali su un egualitarismo che, in realtà, si era tradotto in una visione dello Stato particolarmente rigida e foriera di soverchie attribuzioni al potere centrale. La Rivoluzione americana, al contrario, si era realizzata a partire da un'istanza di riconoscimento e di meritevolezza della rappresentanza degli interessi, in senso dichiaratamente *anti-centralistico*. Tali tesi, lungi dal potere essere integralmente validate, implicano, nel dibattito odierno, la necessità di pensare alla Rivoluzione francese e al conflitto tra l'aristocrazia e la borghesia, tra i liberali e i radicali, tra i *giacobini* e i *girondini*, evitando gli esiti più controversi dell'interpretazione socialista e della duplice tendenza, da essa manifestata, a teorizzare uno Stato marcatamente interventista, fino alla collettivizzazione dei mezzi di produzione, e a traslare, nello studio dei fatti storici, le categorie dell'analisi politica dei partiti operai novecenteschi.

Si è provato a chiarire da quali punti di partenza abbia mosso la critica

---

<sup>46</sup> Recentemente, su tali aspetti, convincono VALENTINA VALENTINI, *Gli Stati Uniti e la religione. Separatismo e libertà religiosa nella democrazia americana*, CEDAM, Padova, 2010, pp. 17 e ss.; ANGELICA TRENTA, *Religione e politica: Jurgen Habermas e i suoi critici*, Nuova Cultura, Roma, 2013, pp. 110 e ss.

<sup>47</sup> Secondo l'intuizione, accolta negli studi italiani, a partire da FRANCESCO RUFFINI, *La libertà religiosa: storia dell'idea* (1901), Feltrinelli, Milano, 1992, pp. 154 e ss.

<sup>48</sup> NADIA URBINATI, *Individualismo democratico*, cit., pp. 28-30.

<sup>49</sup> NADIA URBINATI, *Individualismo democratico*, cit., pp. 24-25 (il riferimento è, in tal senso, ad ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835), trad. it. Rizzoli, Milano, 2012).

*anti-classista* alla Rivoluzione francese e che conseguenze queste prospettive abbiano avuto, anche in altri campi delle scienze sociali. Osservato come tali posizioni, pur non meno *pregiudiziali* di altre, abbiano almeno il merito di arricchire gli strumenti d'indagine, è necessario prendere più direttamente in considerazione in che misura agirono, nei confronti della Rivoluzione, prima, e del *Terrore*, poi, delle parti che, a buon diritto, in effetti, non integrarono in senso stretto la nozione *marxista* di classe sociale: il clero e le masse popolari, al tempo, estremamente indigenti.

I due ambiti, del resto, si rivelano maggiormente connessi di quanto potrebbe apparire. Ciò è vero, in particolar modo, per le zone rurali, dove la parrocchia, lungi dall'essere ritenuta una semplice istituzione canonistica<sup>50</sup>, aveva implicite funzioni di coesione comunitaria e, più limitatamente, di assistenza sociale. Discorso, in parte, diverso dovrebbe farsi per i poveri delle aree urbane. La loro condizione non era migliore, anzi le forme e gli istituti della protezione sociale sembravano ancora più fragili<sup>51</sup>. L'atteggiamento di quello che, con lessico non certo aderente allo stato della riflessione politica del tempo, potrebbe definirsi *sottoproletariato* cittadino fu, nei confronti della Rivoluzione, meno intransigente. Nelle città avvenivano i grandi rivolgimenti. La speranza che da essi potesse sorgere un nuovo ordine economico e civile, unita alla propaganda *filorivoluzionaria* che sapeva prendere di mira le classi sociali diffusamente percepite come *parassitarie* e sostenitrici delle iniquità, consentiva di recuperare nelle agitazioni e nei disordini anche quel malcontento che non nasceva nell'ideologia politica, nelle rivendicazioni liberali e nemmeno nelle professioni di fede, semmai nell'estrema miseria e marginalità. Il movimento dei *sanculotti* segnala tale, riscontrabile, istanza di rappresentanza politica<sup>52</sup>, in modo non troppo dissimile dal movimento *controrivoluzionario* delle campagne. Resta difficile stabilire un aprioristico inquadramento religioso (se cattolici o protestanti, se fautori del sistema ateistico o di una articolata disciplina di sostegno alla libertà di culto). Ancor meno, sarebbe corretto ipotizzare un'adesione politica tanto all'aristocrazia comprovatamente monarchica, quanto alla borghesia che, influenzata dalle aspirazioni illuministiche, manifestava concezioni, invero, piuttosto moderate delle trasformazioni socioeconomiche che si sarebbero attese. Quanto al

<sup>50</sup> Sulla persistenza di accezioni simili nel diritto vigente, alcuni rilievi di peculiare interesse, anche a fini comparatistici, in MARIO FERRANTE, *L'apporto del diritto canonico nella disciplina delle pie volontà fiduciarie testamentarie nel diritto inglese*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 176 e ss.

<sup>51</sup> Cfr. VINCENZO PAGLIA, *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del Cristianesimo alla Chiesa di Papa Francesco*, Rizzoli, Milano, 2014, pp. 305-334.

<sup>52</sup> Su tali aspetti, particolarmente utili le osservazioni preliminari espresse in ANNA MARIA RAO, *La rivoluzione francese e la scoperta della politica*, in *Studi Storici*, XXXVI, 1995, pp. 163-213.

fattore religioso, è, però, innegabile che delle differenziazioni vi fossero, per quanto esse stesse, in qualche misura, derivate dai differenti contesti sociali. La satira più vicina al movimento dei *sanculotti* irrideva frequentemente un clero *epulone* e *crapulone* (un'interpretazione della condizione sociale del clero sin troppo sbrigativa<sup>53</sup>), per quanto motivi di critica similari venissero parimenti applicati agli alti funzionari regi o ai grandi proprietari. I diseredati delle campagne, invece, difendevano le istituzioni ecclesiali, ma nella loro difesa c'era essenzialmente il mantenimento di quei minimi presidi di tutela assistenziale, che nella campagna francese erano stati attivi sin dall'attuazione ecclesiale del Concilio di Trento<sup>54</sup>. La plebe urbana condivideva con quella rurale un elevato disagio. Anche se nei fatti prevalsero orientamenti opposti tra le due categorie, le motivazioni delle azioni compiute potevano essere ricercate in cause sostanzialmente simili. Ecco perché nelle regioni rurali l'abolizione dei diritti signorili e della decima non incontrò che occasionali speranze e, più spesso, rassegnati scetticismi, quanto agli effetti prodottisi. Le proprietà ecclesiastiche non erano abbastanza estese da poter effettivamente favorire il pieno accesso di tutti i contadini senza terra nel possesso di propri, piccoli, agri coltivabili. Il meccanismo non reggeva soprattutto per ragioni di ordine tecnico-giuridico, oltre che economico: la scelta della vendita all'incanto non poteva che favorire gli offerenti più abbienti<sup>55</sup>. Si consideri, inoltre, che, mentre nelle città la propaganda era principalmente anticlericale (nonostante andasse formandosi da tempo un episcopato più assertivo sui temi sociali e meno fiducioso nei confronti delle scelte, ecclesiali e politiche, del Pontefice), nelle aree contadine il fanatismo cattolico aveva dato adito a veementi polemiche antiprotestanti, che non raramente sfociavano nel ricorso alla violenza fisica. Eppure, la genuinità e l'autenticità delle rivendicazioni della "plebe agricola" cattolica erano difficilmente controvertibili, andando ad associarsi a un gruppo crescente di volontari che aderivano a circoli e a compagnie di, più o meno dichiarata, ispirazione reazionaria. Non potrebbe spiegarsi altrimenti il successo del partito cattolico nel 1790 a Tolosa, a Montauban o a Castres. Dietro l'attacco ai decreti dell'Assemblea non si vedevano i segni di una costruttiva critica a so-

---

<sup>53</sup> Ne dà conto ALBERTA GNUGNOLI, *Robespierre e il Terrore rivoluzionario*, Giunti, Firenze, 2002, pp. 90 e ss.; classicamente, sul punto, v. anche PIETRO THEMELLY, *Il teatro patriottico tra rivoluzione e impero*, Bulzoni, Roma, 1992, pp. 130 e ss.

<sup>54</sup> Sui presupposti storico-teologici, di particolare significato ADRIANO PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001; sul richiamo alla fase attuativa, anche presso il clero rurale, enfaticizzandone, forse, i possibili meriti, v. VINCENZO PAGLIA, *Storia della povertà*, cit., pp. 268-289.

<sup>55</sup> Alcuni aspetti di tale critica ripresi anche in JEAN CHAUNU, *La costituzione civile del clero*, cit.

stegno della Chiesa di Roma e a favore della pacificazione religiosa, quanto piuttosto l'emblema della delusione per le aspettative maturate nel biennio precedente, circa la capacità di governo del movimento rivoluzionario. È bene, inoltre, distinguere le rivendicazioni popolari dalle ben più strutturate e *interessate* iniziative aristocratiche, a favore del ripristino dello *status quo ante*: le une nascenti dal bisogno e dalla delusione politica, le altre non raramente motivate da ragioni di tentate rivincite personali. Quando queste agitazioni, che non hanno carattere sistematico, ma tendono a risolversi in isolati episodi di crescente allarmismo sociale, provano a dotarsi di un programma politico stabile e di una proposta di revisione giuridica organica, finiscono per fallire. L'approvazione nei raduni cattolici della mozione di Dom Gerle (che verteva, in sostanza, sulla proclamazione del Cattolicesimo quale religione di Stato e sulla sospensione coattiva dell'inventariamento delle proprietà ecclesiastiche<sup>56</sup>) non avrà alcuna fortuna negli indirizzi della politica nazionale. Al di là di specifici accadimenti, presto assurti al rango di simboli di riconquista e ribellione, come la rivolta controrivoluzionaria in Vandea<sup>57</sup>, le cerchie più influenti dei circoli reazionari scontano le stesse divisioni, che saranno, poi, esiziali per il *fronte repubblicano*. Già alla fine del 1790, ad esempio, mentre il proselitismo reazionario e cattolico aveva conquistato posizioni prima impensabili a Marsiglia e a Lione, una rissa interna al club formato dal giurista Pascalis di Aix, *Amis du Roi, de la Paix et de la Religion*, impedirà che nelle due città i sommovimenti pur già in preparazione abbiano realmente inizio<sup>58</sup>.

Quanto al clero, è difficile precisare, soprattutto quando sul programma rivoluzionario riusciva a mantenersi l'iniziale consenso sociale, che ruolo abbia concretamente avuto nei tumulti popolari antiprotestanti e nei movimenti reazionari, perlopiù ancora spontanei, che raggiungeranno i propri scopi soltanto tra il 1814 e il 1815. Il laicato cattolico ha, almeno nei primi anni dall'instaurazione del *nuovo ordine*, un profilo più marcatamente militante.

<sup>56</sup> Una diversa interpretazione circa le finalità della mozione in LAZZARO MARIA DE BERNARDIS, *L'instaurazione della Costituzione civile del clero nel dipartimento dell'Isère*, Giuffrè, Milano, 1968, pp. 38 e ss.; nel senso, quivi, accolto, cfr., tra gli altri, DONALD M. G. SUTHERLAND, *Rivoluzione e controrivoluzione*, cit., pp. 104-117.

<sup>57</sup> Per altri episodi che presentino la medesima emblematicità, proprio a partire dalla rivolta della Vandea, imprescindibile il riferimento a ROGER AUBERT, JOHANNES BECKMANN, RUDOLF LILL, *La riorganizzazione della Chiesa*, in Hubert Judin, sotto la direzione di, *Storia della Chiesa* (1971), trad. it. Jacabook, Milano, 1993, pp. 100 e ss.

<sup>58</sup> La storiografia *pre-risorgimentale* italiana, più che contestare l'inadeguatezza politico-strategica del Circolo, sembra, invece, elogiare la temerarietà dei suoi seguaci. V., tra gli altri, LAZZARO PAPI, *Comentarii della Rivoluzione Francese dalla Congregazione degli Stati Generali fino alla morte di Napoleone Bonaparte scritti da Lazzaro Papi*, I, Borroni e Scotti, Milano, 1840, pp. 191 e ss.

Il cospiratore Froment operava attraverso le confraternite laiche dei penitenti ed anche tra i reazionari degli anni successivi al 1791, persino quelli che provenivano dalle associazioni liberali, la rivendicazione dell'appartenenza religiosa non veniva agitata come espressione di un ricongiungimento con la Chiesa universale<sup>59</sup>. Ben più spesso si rivelava quale la misura di un conflitto settario e identitario che voleva travolgere, con la *Costituzione civile del clero*, anche tutti gli altri provvedimenti sociali dell'Assemblea. Secondo qualificate testimonianze storiche, ad esempio, il clero delle parrocchie fu, senza una previa organizzazione strategica, abbastanza favorevole all'istituto del giuramento, salvo, poi, retrocederne in molti casi, sotto la spinta dei propri parrochiani. I *curati costituzionali*, quando sostituivano autoritativamente i *refrattari*, non avevano maggiori fortune<sup>60</sup>: anzi, intorno al loro operato, soprattutto ai sensi della missione pastorale che pure vivevano con fervore e impegno, non diminuivano né il dileggio, né un sostanziale *misconoscimento*. È bene chiarire, però, che le violenze non furono affatto unilaterali e proprio la loro imprevedibile provenienza favorì gli eventi politici dal 1799 in poi. Nei territori al confine con la Germania, l'astio nei confronti delle Chiese luterane, tradizionalmente non limitato, veniva esasperato da una propaganda a dir poco imprecisa, che attribuiva all'Assemblea l'intenzione di formalizzare da un momento all'altro il Protestantesimo come religione di Stato. In non poche circostanze, inoltre, il movimento giacobino pretese di imporre a suore, badesse e curati di prestare giuramento, con modalità spesso oppressive, soprattutto nei territori in cui la debolezza della reazione cattolica non avrebbe potuto costituire una resistenza significativa ai soprusi. La visione ecumenica del primo gallicanesimo<sup>61</sup>, opposta alle intemperanze dell'*ultramontanismo*, è, in tali condizioni, destinata a cedere il passo a ben altro tipo di valutazioni tanto sulla disciplina civile del fatto religioso, quanto sulla disciplina canonica dell'organizzazione ecclesiale.

---

<sup>59</sup> Come attesterebbero anche fonti risalenti al XIX secolo, quali, tra le altre, RENATO FRANCESCO ROHRBACHER, *Storia univervale della Chiesa Cattolica*, Parenti, Firenze, 1864, pp. 103 e ss. Sul punto, v. anche GAETANO SALVEMINI, *La Rivoluzione*, cit., pp. 27 e ss.

<sup>60</sup> GAETANO SALVEMINI, *La Rivoluzione*, cit., pp. 21 e ss.

<sup>61</sup> Numerosi le fonti che analizzano i rapporti tra l'ecumenismo e il principio *conciliarista* (la supremazia della collegialità episcopale sul primato pontificio), nelle teorie gallicane. Tra le molte, v. MAREK SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, pp. 13 e ss.; CLAUDE PRUDHOMME, *Missioni cristiane e colonialismo* (2006), trad. it. Jaca Book, Milano, 2007, pp. 39 e ss.; su specifici profili dottrinali, v. anche ANDREA RICCARDI, *Neo-gallicanesimo e cattolicesimo borghese: Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, il Mulino, Bologna, 1976, pp. 226 e ss.

### 3. *Liberali e radicali. Profili ed esiti provvisori di un dibattito*

Altro punto qualificante delle obiezioni sollevabili al dibattito giuridico, teorico e storiografico, in merito alle cause, al recepimento e agli effetti della Rivoluzione francese, riguarda pure la tendenziale svalutazione della diversità di posizioni, concretamente osservabili, tanto in sede di assemblea nazionale, quanto nel contesto politico-culturale dei decenni successivi. Si tratta di un aspetto decisivo, che può contribuire a chiarire le vicende che hanno seguito la caduta di Napoleone e i numerosi interventi introdotti, sul piano normativo, per secondare la fase della *restauratione*. Risulterebbe perlomeno incompleta un'analisi della Rivoluzione che non tenesse in conto le distinte opzioni di politica del diritto che muovevano le prime agitazioni del 1789 e, poco dopo, la conformazione dei gruppi, in sede di assemblea. Non sarebbe, però, meno utile considerare la persistenza di alcuni orientamenti culturali *diffusi*, anche dopo il 1815, a dispetto dell'opinione tradizionale che, senz'altro agevolata dalla particolare tumultuosità e brevità dei tempi (la Rivoluzione, l'incisiva *parabola* napoleonica e il riassetto delle potenze europee si consumano in meno di un trentennio), individuerrebbe come agevolmente conseguito e tempestivamente attuato il programma *restauratore*. Tanto la costituzione *rivoluzionaria*, quanto il progetto imperiale perseguito da Napoleone, vanno più attendibilmente inquadrati nell'ambito di un aspro confronto tra posizioni dottrinali diverse e, spesso, reciprocamente in opposizione. Ciò non significa pretendere di non considerare il contributo determinante rivestito da singole figure di spicco e di chiara *impronta* decisionistica (in campo politico, Maximilien Robespierre<sup>62</sup>, Napoleone Bonaparte e, ad esempio, Jacques-René Hébert<sup>63</sup>; nella gerarchia ecclesiale, più Pio VII che Pio VI<sup>64</sup>), ma, forse, permetterebbe di collocarle meglio in un periodo storico dove tendenze opposte si fronteggiavano in numerosi ambiti. A voler citare solo quelli che paiono essersi dimostrati i

<sup>62</sup> Sui riflessi giuridici del pensiero di Robespierre, quanto ai profili riguardanti la giurisdizione, v. CARMINE PUNZI, *Disegno sistematico dell'arbitrato*, III ed., CEDAM, Padova, 2012, pp. 731 e ss.; per un più succinto inquadramento generale, comunque necessario ai fini della presente trattazione, FRANCESCO GALGANO, *Dogmi e dogmatica nel diritto*, CEDAM, Padova, 2010, p. 37.

<sup>63</sup> Benché suggerendo un'interpretazione compatibile con l'affermazione di istituzioni *democratiche*, nel senso più vicino al significato attuale, vedasi ANTOINE AGOSTINI, *La pensée politique de Jacques-René Hébert (1790-1794)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence-Marseille, 1999; ancorché datato, sulle opzioni politiche e giuridiche proposte dal *leader* degli *exagérés*, può vedersi pure KENNETH LEON CULVER, *Jacques-René Hébert and the Origins of the Worship of Reason*, University of California, Berkeley, 1930.

<sup>64</sup> Cfr., per un avviso sostanzialmente conforme, GABRIELE SANDRI, *Dal Gerusalemme I al Vaticano III*, cit., pp. 270-271.

più rilevanti: la forma costituzionale e il controllo, o la compresenza, di qualificati livelli *decentralizzati*; le proposte di regolamentazione del fatto religioso e lo statuto giuridico dei culti<sup>65</sup>; la politica tributaria e l'*ammortamento* della rendita; la schiavitù e il colonialismo. Ad avviso della dottrina e, in particolare modo, di quella, qui, largamente adottata, che ha approntato una lettura *anti-classista* del processo rivoluzionario, queste contrapposizioni possono essere essenzialmente risolte in due grandi orientamenti<sup>66</sup>: quelli favorevoli alla Rivoluzione e ai suoi sviluppi successivi e quelli che, da subito, si manifestarono portatori di istanze dichiaratamente *controrivoluzionarie*. Senonché, in entrambi gli  *schieramenti*  possono riscontrarsi delle divergenze tali da rendere una lettura del genere a propria volta sin troppo limitante. In materia religiosa, Robespierre, che pure nelle pagine del proprio epistolario indulgeva verso non rarissime posizioni panteistiche, si schierò contro l'ateismo di Stato<sup>67</sup>, ma nell'esperienza personale di non pochi sostenitori giacobini l'accettazione di un modello rigorosamente ateistico e, addirittura, *antireligioso*, sarebbe stata pienamente plausibile. Si è visto, inoltre, quanto fosse diviso al proprio interno il clero francese, e non sulla base delle diverse regioni geografiche o del differente inquadramento *gerarchico*. La cultura ecclesiastica era stata fondamentale per l'elaborazione del modello *gallicano* nelle relazioni tra lo Stato e la Chiesa<sup>68</sup>. In parte d'essa, non era mai venuta meno la fedeltà alla *sedes* cattolico-romana e, conseguentemente, c'era stato un *episcopato* francese sin dall'inizio ostile alla Rivoluzione e favorevole, invece, ad una ricomposizione con l'aristocrazia fondiaria e nobiliare. Altra parte del medesimo episcopato, però, s'era apertamente schierata a favore delle istanze rivoluzionarie e, nella concretizzazione di queste, aveva ravvivato la prosecuzione della propria rivendicazione teologico-pastorale contro il *primato* pontificio e contro il *temporalismo*. A ben vedere, perciò, utilizzare, in quanto presuntamente esaustiva rispetto ad ogni questione giuridica

<sup>65</sup> Taluni ragguagli in merito anche in ENRICO MORINI, *La Chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996, pp. 417 e ss.

<sup>66</sup> Pur espressione di un punto di vista tradizionalmente ritenuto di stretta adesione alle tesi dei *refrattari*, imprescindibile su tali aspetti PIERRE GAXOTTE, *La Rivoluzione francese. Dalla presa della Bastiglia all'avvento di Napoleone* (1928), trad. it. Mondadori, Milano, 2014.

<sup>67</sup> Sul punto, assai controverso nella stessa sede assembleare in cui per la prima volta fu posto, alcuni elementi pure in ENRICO GALAVOTTI, *Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa*, in <http://www.homolaicus.com>, pp. 58 e ss.

<sup>68</sup> Anche se, in tal caso, lo sforzo elaborativo sui principi gallicani era parso funzionale al mantenimento dell'assolutismo regio, per come si segnala molto criticamente in PAOLA VISMARA, *La Chiesa nel Sei-Settecento*, in EAD, LUIGI MEZZADRI, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Città Nuova, Roma, 2006, pp. 303, ove addirittura si immagina (benché, ancora da comprovarsi sul piano prettamente giuridico) la stretta riconducibilità del gallicanesimo al dispotismo francese.

postasi nell'ordinamento francese del tempo, una grande categorizzazione tra le istanze rivoluzionarie e quelle *controrivoluzionarie* risulterebbe problematico. All'interno di ciascuna di quelle tendenze, le contrapposizioni potrebbero dimostrarsi più numerose delle pur forti motivazioni unificanti e coesive, vistesi all'opera, certamente tra l'adozione della *Déclaration* e il colpo di Stato del 18 Brumaio, nella società, nella cultura e nell'*ecclesia*. Si preferirà, perciò, concentrarsi, nell'ultima parte della trattazione, sul fronte dei sostenitori delle istanze rivoluzionarie, proprio per far risaltare come esso, di là da intendimenti comuni che consentirono la realizzazione del mutamento costituzionale, fosse intrinsecamente diviso tra opzioni di politica del diritto (e, in particolar modo, di politica del diritto ecclesiastico) molto distanti tra loro. In ogni fase storica in cui tali divaricazioni hanno superato la soglia della ricomponibilità in un disegno comune, il *fronte repubblicano* si è incrinato e ha dato luogo all'affermazione di istanze verosimilmente non coerenti con il lascito teoretico e concettuale della cultura illuministica. Quella stessa cultura che aveva influenzato in profondità almeno due generazioni di giuristi, di intellettuali e di politici e militari, nella storia francese tra il XVIII e il XIX secolo<sup>69</sup>.

Dal punto di vista dei riferimenti teorici, due accezioni diverse, circa l'ordinamento giuridico, si misuravano sin dall'epoca dei Lumi. Esse finivano per riguardare, tra gli altri aspetti, le prerogative da attribuire al potere giudiziario, la rappresentanza del *corpo politico* nella deliberazione legislativa e, non minormente, l'esercizio dei diritti di libertà, anche in ambito religioso. Le posizioni più interessanti nel dibattito *pre-rivoluzionario* sembrano, infatti, quelle, non sovrapponibili, di Montesquieu e Rousseau<sup>70</sup>. È bene ricordare che, come entrambi gli Autori considerati potevano risultare, nelle innegabili differenze, pur espressione di un contesto culturale in rapido mutamento e connotato da sensibilità comuni, così i rispettivi seguaci, nei decenni successivi, non smisero di fare riferimento ad un'affine *matrice* ideologica di tipo politico-istituzionale, ben distinguibile dalle (e fieramente oppositrice delle) tesi propugnate dall'aristocrazia regia o dal clero intellettualmente più consapevole nel XVI e nel XVII secolo. Proprio in tal caso, si manifesta, in tutta la sua evidenza, una radicalizzazione dei due poli più interessanti del dibattito. Da un lato, nell'adesione alle tesi di Montesquieu, si affermava una tendenza

<sup>69</sup> Una conferma, circa tale spunto, anche per quanto riguarda il recepimento in Italia delle istituzioni giuridiche della Rivoluzione, in FRANCESCO MASTROBERTI, *Costituzioni e costituzionalismo tra Francia e Regno di Napoli (1796-1815)*, Cacucci, Bari, 2014, pp. 21 e ss.

<sup>70</sup> Tesi tradizionalmente difesa in JEAN-JACQUES TATIN-GOURIER, *Le contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat social de 1762 à la Révolution*, Presses Universitaires, Lille, 1989.

dottrinale, che impropriamente potrebbe definirsi liberale, prudentemente intenzionata a superare le istituzioni vigenti e interessata alla formalizzazione giuridica di un'entità statale, fondamentalmente basata sul principio della separazione dei poteri (e, in misura minore, sulla distinzione degli ordini). Dall'altro, le si contrapponeva una spinta ideologica, più direttamente coinvolta nel dibattito rivoluzionario e in esso recepita dalle istanze più radicali, che individuava nelle tesi di Rousseau l'orientamento più attendibile, nel processo di consolidamento delle ancora recenti istituzioni giuridiche del diritto *rivoluzionario*. Non è del tutto casuale, per altro verso, che in essa si palesassero legami più evidenti col pensiero giusnaturalistico, che aveva, a propria volta, desunto le proprie categorie interpretative essenzialmente dalla teologia cristiana e dalla sua durevole riflessione sulla persona e sulle *leggi* che dovevano governare il genere umano, nel suo complesso<sup>71</sup>. Nella prospettiva *radicale*, l'ordinamento giuridico statale, interamente basato sull'equità e sull'attuazione delle rivendicazioni del periodo rivoluzionario, avrebbe potuto e dovuto avere la stessa capacità *obbligante* che si era prefisso di raggiungere l'*ordo christiano*. Prima che questo venisse deliberatamente abbandonato, in quanto riferimento teorico e in quanto indefettibile ideale anche per la comunità politica, in ragione della sua protratta istanza di giustificazione delle istituzioni dell'*Ancien Régime*. *Liberali* e *radicali* si proponevano, in realtà, un traguardo comune: un *Nouveau Régime*, un *Régimen Liberal*, che avrebbe fatto a meno tanto dell'assolutismo monarchico, quanto dei suoi tratti caratteristici più visibili (in materia religiosa come in materia fiscale, nell'ambito della rappresentanza e del governo locale come in quello delle norme penali). Gli strumenti per il raggiungimento di tale fine, però, differivano profondamente, aprendo, in effetti, spazio a quelle divisioni che furono tra le cause della svolta accentratrice impressa da Napoleone Bonaparte, alla presa del potere. In un secondo momento, queste divisioni furono funzionali all'abilità dei fautori della *Restaurazione*, nel recuperare all'*Ancien Régime* gran parte di quelle attribuzioni che gli erano state tolte a partire dal 1789.

Per Montesquieu, la libertà di un regime giuridico costituzionale non poteva risolversi nella semplice accezione *hobbesiana* delle libertà negative<sup>72</sup>. Né, a correzione del paradigma *hobbesiano*, poteva invocarsi il pessimi-

<sup>71</sup> Al riguardo, v. GAETANO LO CASTRO, *Il Mistero del diritto*, I, *Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino, 1997, pp. 119-166; sull'influenza del giusnaturalismo cristiano, anche in ordinamenti diversi da quello francese, cfr. FRANCESCO ALICINO, *La "struttura ecclesiastica" dello Scottish Enlightenment. Le origini dell'illuminismo scozzese fra religione naturale e teologia razionale*, in *Giornale di Storia Costituzionale*, 2010, 20, II, pp. 61-82.

<sup>72</sup> Utile, sul punto, ALESSANDRO PACE, *Libertà e diritti di libertà*, in Antonio D'Atena, a cura di, *Studi in onore di Pierfrancesco Grossi*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 965 e ss.

smo di De Maistre<sup>73</sup>, per cui l'unica garanzia della stabilità politica avrebbe dovuto coincidere con l'infallibilità papale e, in sostanza, con l'esercizio di una autoritativa potestà di giudizio, a propria volta slegata da qualunque giudizio e sindacato altrui. Per correggere i mali del proprio tempo, Montesquieu non sembra fare affidamento né sul mantenimento della monarchia ereditaria, né sulla pretesa di poter cancellare dalla storia europea gli effetti prodottisi a partire dalla Riforma protestante. La libertà cui guarda Montesquieu è una libertà da intendersi, prima di tutto, come sicurezza che viene offerta dalle leggi, nell'ambito di governi per cui non si pretenda di imporre l'unitarietà (*rectius*: l'inscindibilità) della sovranità, senza alcuna distinzione giurisdizionale al proprio interno. La riflessione di Montesquieu non è penetrata nel dibattito *rivoluzionario* in tutti i suoi aspetti, anche perché – si proverà a dimostrare – almeno parte di essa risente delle istituzioni dell'*Ancien Régime*. Si ricordi, ad esempio, che, prima di arrivare alla divisione dei poteri nella sua formulazione più classica (potere legislativo, potere esecutivo, potere giudiziario<sup>74</sup>), Montesquieu sembrava adottare una distinzione più simile alla percezione comune che manifestavano, rispetto al sistema politico, anche i giuristi dell'*Ancien Régime*. Essa era, così, articolata nella presenza di un potere legislativo, di un potere esecutivo *esterno* (che sovrintendeva ai rapporti tra entità politiche, che si presumevano parimenti assolute e sovrane, e che consisteva nella conclusione dei trattati o nel muovere guerra ai Regni rivali) e di un potere esecutivo *interno* (detentore tanto della giurisdizione, come applicazione della norma, quanto dell'esecuzione della medesima attraverso organi pubblici, nell'amministrazione e nei poteri di polizia)<sup>75</sup>. Ed effettivamente alcuni di questi rilievi metodologici sono rimasti anche nel diritto *napoleonico*. Attraverso tali presupposti, ben si comprendono la visione fortemente organicistica dell'amministrazione dello Stato e l'utilizzo politico dello strumento concordatario. Esso essenzialmente quale *atto negoziale esterno*, che regola i rapporti tra entità che si presumono parimenti autonome, e reciprocamente avverse, o concilianti, in base alla

<sup>73</sup> Classicamente, sul punto, JOSEPH DE MAISTRE, *Del Papa nel suo rapporto colla politica* (1819), trad. it. Porcelli, Napoli, 1822, pp. 163 e ss., non meno che TOMMASO MICHELE SALZANO, *Lezioni di diritto canonico pubblico, e privato considerato in sé stesso e secondo l'attuale polizia del Regno delle Due Sicilie*, Giordano, Napoli, 1840, pp. 99 e ss.

<sup>74</sup> Formulazione, invero, ancora non del tutto precisata in (CHARLES-LOUIS DE SECONDAT) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748), Victor Goldschmidt, ed., Flammarion, Paris, 1979, pp. 292-293.

<sup>75</sup> Per riscontrare, in entrambe le possibili classificazioni, una idea precisa dei limiti da doversi rispettare nell'organizzazione del potere giudiziario (a prescindere se esso venga concepito come autonomo o come dipendente da altri), (CHARLES-LOUIS DE SECONDAT) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, cit., pp. 292-296.

dinamica delle loro relazioni, proprio per come fissata dal diritto concordatario<sup>76</sup>. Ciononostante, in Montesquieu vi sono pure degli aspetti che vengono accolti favorevolmente dalla tradizione giacobina e, in particolar modo, si tengano a mente l'istituzione della giuria popolare e l'elaborazione (certo, da Montesquieu appena profilata) di una procedura elettiva per la selezione dei giudici<sup>77</sup>. Differiscono, probabilmente, i valori che vengono associati a proposte ordinamentali di questo tipo. Per il variegato e, spesso, conflittuale ambiente giacobino, la giuria poteva e doveva essere innanzitutto *voce* del popolo, *guardiano* fattuale della deliberazione collettiva e strumento attuativo della sua efficacia, anche nel controverso ambito dello *stare decisis*. Per Montesquieu, l'elettività dei detentori del potere giudiziario, ancor più della stessa istituzione di una giuria non necessariamente connotata da esperti della giurisdizione, doveva fungere da garanzia (poi disattesa), contro l'ipotesi di un potere giudiziario essenzialmente organizzato da funzionari dello Stato, con le regole e le logiche interne di una corporazione ristretta, determinata a sottrarsi ad ogni margine di controllo, compreso quello propriamente formale-legale. A ben vedere, anche un'interpretazione del diritto il più possibile letterale, benché suggerita, e non imposta, quale prudente sottoposizione del giudice alla legge, per Montesquieu valeva soprattutto in quanto limite al potere creativo della decisione giurisdizionale<sup>78</sup>. Nella tradizione costituzionale francese, invece, per quanto possa ritenersi attuata anche tale istanza, i limiti all'attività interpretativa del giudice sono stati principalmente declinati come atto di sottoposizione formale all'istituzione statale, se non direttamente governativa. Va segnalato, inoltre, che Montesquieu pare farsi carico di un approccio alla diversità religiosa e culturale che, nonostante le buone intenzioni, è, poi, risultato molto limitatamente preso in considerazione da quello che si è chiamato, per potervi ricomprendere contestualmente le tendenze più moderate e quelle più radicali, il *fronte repubblicano*.

<sup>76</sup> Al punto che, anche in concordati che risultino espressione di rapporti ben più continuativi e stabili tra la Chiesa e le autorità *regie* temporali, l'obiettivo del potere civile è, spesso, consistito nella rivendicazione della propria centralità, anche asserendo di subordinarla ai fini della garanzia della *libertas ecclesiae*. Un esempio particolarmente significativo in ANDREA ZANOTTI, *Il Concordato austriaco del 1855*, Giuffrè, Milano, 1986.

<sup>77</sup> Specificamente sul punto, (CHARLES-LOUIS DE SECONDAT) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, cit., p. 296.

<sup>78</sup> (CHARLES-LOUIS DE SECONDAT) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, cit., pp. 296-301, sebbene ciò implichi pure la svalutazione del giudizio secondo equità, che è, ad esempio, irrinunciabile nella prospettiva processualistica canonica (v. GIOVANNI MARIA COLOMBO, *Sapiens Aequitas: l'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, anche per il rilievo secondo cui l'*equità canonistica* non potrebbe esaurirsi nella *creatività* della decisione giurisdizionale, dovendo pur sempre riferirsi alla *grazia* della *Creazione*).

Nelle *Lettres Persanes*, l'Autore in commento non sembra volere introdurre un approccio *sociologico* alla diversità religiosa o, ancor più, al confronto tra le differenti appartenenze culturali e confessionali<sup>79</sup>. I tempi non erano maturi negli anni Venti del XVIII secolo (quando l'opera viene composta), né lo saranno oltre settant'anni dopo, quando tra i protagonisti della vita pubblica vi saranno anche studiosi, più o meno direttamente, influenzati dall'opera di Montesquieu. Nelle *Lettres* non possono preconizzarsi, come pure è stato fatto, i prodromi di una critica al colonialismo – anche se, è bene ricordare, la ricercata copiosità dei possedimenti coloniali serviva sovente a giustificare l'assolutismo e la sua forza, in politica interna<sup>80</sup>. Semmai, con tutta l'ironia tipica della pubblicistica di contenuti omologhi, le *Lettres Persanes* valgono a mettere alla berlina i limiti e i vizi di una società formalmente ordinata sull'assolutismo regio e sulla forte impronta *ecclesiale* delle sue istituzioni culturali<sup>81</sup>. Il primo, molto spesso, dissimula logiche prevaricatorie. La seconda, al contrario, quand'anche profondamente disattesa nella prassi, con una sempre più apprezzabile divaricazione tra *lex agendi* e *lex credendi*, finisce per divenire, al più, l'elemento giustificativo dello *status quo ante*, nonché la misura di legittimazione di una serie di prescrizioni, ad esempio in campo morale e sessuale, che non sono realmente giovevoli per l'ordine sociale. In particolar modo, in questo secondo aspetto, tra le critiche individuate all'ordinamento e alla società francesi nelle *Lettres*, può notarsi una limitata riflessione da parte dei contemporanei e, più generalmente, degli esponenti politici che avevano fatto delle tesi illuministiche il fulcro delle proprie rivendicazioni. Ciò avvenne non solo perché la rapida riconquista di posizioni degli ambienti controrivoluzionari finì per marginalizzare le istanze che, anche all'interno della cultura cattolica francese e, in special modo, parigina, miravano ad un aggiornamento teologico (oltre che nei termini del rapporto con le entità politiche statuali) del Cattolicesimo romano. Persino negli intendimenti dei *radicali*, come, del resto, testimonia la problematica operatività di un organo quale il *Comitato di Salute Pubblica*, l'esigenza di un controllo comportamentale rigido sulle scelte etiche e sessuali finì per apparire non meno urgente e politicamente necessaria di una legislazione

<sup>79</sup> Vedasi la pregevole edizione di (CHARLES-LOUIS DE SECONDAT) MONTESQUIEU, *Lettres Persanes* (1721), Jean Starobinski, ed., Gallimard, Paris, 1973.

<sup>80</sup> Giungendo a considerazioni affini, pur da precisare, in merito a quanto si era consolidato nei possedimenti portoghesi e spagnoli dei secoli precedenti, CLAUDE PRUDHOMME, *Missioni cristiane*, cit., pp. 38-39.

<sup>81</sup> Prospettiva rafforzata nella critica più recente; al riguardo, LUCIO VILLARI, *L'insonnia del Novecento. Le meteore di un secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 184 e ss.; ID, *Settecento "adieu": cultura e politica nell'Europa dei Lumi*, Bompiani, Milano, 1985, pp. 46 e ss.

profondamente liberalizzatrice, rispetto a quelle categorie di illeciti che il diritto *secolare* continuava, e non sempre appropriatamente, a mutuare dalla tradizione ecclesiale<sup>82</sup>.

Le tesi di Rousseau, ancorché sia opinione diffusa la riconducibilità della Costituzione del 1791 a quelle di Montesquieu<sup>83</sup>, sembrano prevalere certamente nei testi costituzionali che si avvicendano, nell'ordinamento giuridico francese, fino al 1814. E, persino in quel caso, quando viene approvato un testo più direttamente influenzato dalla decisa riorganizzazione delle componenti politiche controrivoluzionarie, alcuni istituti sembrano sostanzialmente rimanere immutati. Rispetto alle idee di Montesquieu, in Rousseau non v'è molto spazio per una accezione articolata della sovranità<sup>84</sup>, basata sulla divisione dei poteri, né nella formulazione del "primo" Montesquieu, maggiormente ancorata alle istituzioni politiche, amministrative e religiose dell'*Ancien Régime*, né in quella del "secondo", di impronta più marcatamente *laico-liberale*. L'unitarietà della sovranità in Rousseau, del resto, si profila abbastanza diversa da quella tratteggiata da Hobbes. Se per quest'ultimo l'ammissibilità del dispotismo sembra essere essenzialmente una modalità di controllo del corpo sociale, per Rousseau l'indivisibilità della sovranità è strettamente legata al potere deliberativo che viene esercitato nella produzione del diritto. Non possono darsi meditative istituzioni fittizie tra la deliberazione collettiva e la sua concreta applicazione materiale. Esse avrebbero, infatti, il solo scopo di sottrarre sovranità alla deliberazione, creando organi ed istituti che sminuiscono la portata dalla decisione popolare. Sebbene in modo più radicale, sono gli stessi argomenti che Robespierre pone contro la sanzione costituzionale del principio della separazione dei poteri<sup>85</sup>. Anche nella prospettiva giuridico-religiosa, non mancano delle assonanze tra l'uomo politico della Rivoluzione e Rousseau.

---

<sup>82</sup> Assecondando, per parti diverse, il medesimo rilievo, cfr. CAROLINA GASPAROLI, *Il diritto tra natura e politica. Per una lettura di H. L. A. Hart*, Altralinea, Firenze, 2013, pp. 233 e ss.; per un più risalente profilo di diritto comparato, DAVID GARLAND, *Punishment and Modern Society. A Study in Social Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. 3 e ss.

<sup>83</sup> V., al riguardo, lo scetticismo giustamente espresso in MASSIMO LA TORRE, *Il giudice, l'avvocato e il concetto di diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 31.

<sup>84</sup> E se, in proposito, pare difficilmente questionabile la valutazione (e la titolazione) del capitolo 2, Libro II, del *Contract Social* ("que la souveraineté est indivisible"), vedasi, più ampiamente, JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), trad. it. Rizzoli, Milano, 2005. Per un'edizione esaustiva dell'opera dell'A., classico il riferimento a ID, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1964.

<sup>85</sup> Parzialmente divergendo da tale impostazione, vedasi MARIO A. CATTANEO, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, 1968, pp. 90 e ss.; a sostegno di quanto, *supra*, nel testo, utile la ricostruzione veicolata in GIUSEPPE GILIBERTI, *Introduzione storica ai diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 86 e ss.

L'uno, per concepire un dispositivo giuridico-teorico tale da ostacolare definitivamente il ritorno di istanze del passato, e pur personalmente convinto dell'impossibilità di deprezzare e reprimere la componente di religiosità della spiritualità individuale, teorizza l'esistenza di un *essere supremo*, di un *ordine* al quale la natura delle cose risulti sottoposta, senza il bisogno dell'interpretazione, spesso interessata, delle istituzioni ecclesiali. L'altro, al contrario, concepisce sin da subito la radicale condizione di libertà in cui l'uomo si trova a nascere, facendo in sostanza coincidere la dignità umana con la sua incoercibilità. Presto riconosce non solo che tale libertà è messa ovunque *in catene*, sottoposta all'esercizio di poteri vessatori e non giuridicamente fondati, ma anche che per difenderla da attacchi di questo tipo è necessario dotarsi di una costituzione politica articolata<sup>86</sup>. In Rousseau, per altro verso, non c'è la negazione completa di un regime giuridico dotato di un sistema di *pesi e contrappesi*, dove più organi, pur emanazioni della stessa autorità, in sostanza, agiscano di comune accordo e in vista del raggiungimento di un *bene comune*. Manca del tutto, però, l'intenzione di formalizzare dal punto di vista giuridico-istituzionale una divisione dei poteri, percepita innanzitutto in quanto innaturale implementazione degli obblighi, pur essendo realmente tali solo quelli scaturenti dalla vincolatività della deliberazione collettiva. Le tesi di Rousseau e quelle di Montesquieu, in misure e per scopi diversi, trovarono conferma nell'assetto giuridico-costituzionale, soprattutto nell'ultimo decennio del XVIII secolo. Del secondo, veniva accettata la petizione di principio per la divisione dei poteri, ma essa, nei fatti, era *tarata* in base all'accezione fortemente organicista della legge e del diritto, che il primo aveva lasciato intuire nella propria opera. Il *fronte repubblicano*, nell'immaginare le nuove istituzioni statuali, si preoccupa di impedire la formazione di caste, di classi e di corporazioni che, dietro l'investitura formale delle leggi, finiscano per depotenziare l'epocalità della frattura compiuta, a danno dell'*Ancien Régime*. Ciò vale a giustificare, contro l'ancora non troppo definibile *giusnaturalismo* di Rousseau e contro le tesi almeno in parte *panteistiche* di Robespierre, l'idea della separazione dei poteri come intimamente legata alla pari necessità di una distinzione – o, addirittura, abolizione – degli ordini, tra quello temporale e quello spirituale<sup>87</sup>. Un'altra preoccupazione, comunque sia, sembra acquisire in

---

<sup>86</sup> Nella ricordata edizione esaustiva dell'opera dell'A., prime conferme anche in JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, in ID, *Oeuvres*, cit., pp. 843-844.

<sup>87</sup> Sugli spazi per il primato della legge, quale fonte del diritto, che vengono aperti da tale scenario, vedasi criticamente PAOLO VIOLA, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

breve la stessa rilevanza: quella di impedire che dalla separazione dei poteri possa risultare l'affermazione di uno sugli altri e, conseguentemente, il ripristino di istituzioni legate o all'oligarchia aristocratica o alla *vecchia* monarchia ereditaria. In un sistema che si fonda, o asserisce di fondarsi, sulla determinazione collettiva, l'unica possibilità, per evitare definitivamente l'insorgenza di nuove istanze *controrivoluzionarie*, sarebbe costituita dalla collocazione della legge, in quanto decisione del corpo politico, al rango di vertice nella gerarchia delle fonti. Diventa, perciò, fondamentale, per decidere chi sia deputato ad esercitare la sovranità, individuare il soggetto che sia titolato ad emanare la legge. Dal modello radicalmente collettivista di alcuni rivoluzionari, nell'articolo 57 della *Carta* del 1814, si passerà (o, tornerà?) all'esaltazione della figura del re<sup>88</sup>. Si mantiene invariata, però, l'idea che la deliberazione, da chiunque posta in essere, non possa essere in alcun modo attaccata o interpretata abusivamente, nella sua applicazione concreta. Un evidente *tradimento* delle ragioni che sembravano, all'opposto, motivare la costituzione del 1793, nella quale il sistema giudiziario, ad esempio, era stato organizzato in modo da favorire forme di mediazione tra privati, meno vincolate a determinazioni centralistiche – forme diffuse di arbitrato e di conciliazione<sup>89</sup>.

Negli eventi che danno seguito alla Costituzione del 1814 e alla *Restaurazione* del 1815, la sconfitta del *fronte repubblicano* diviene particolarmente visibile. È pur vero che alcune garanzie giuridiche, anche in materia di indifferenza del culto ai fini dell'esercizio dei diritti civili, si dimostrano, sostanzialmente, acquisite. Si tratta, a ben vedere, di un'evoluzione che ha avuto in animo soprattutto di rafforzare le istituzioni statuali, o in ottica rivoluzionaria, prima, o conservativa, poi. Dal 1789 a tutta la vicenda politica dello Stato francese fino alla Legge di Separazione del 1905, si è cercato di eliminare la possibile concorrenza di agenzie alternative al potere dello Stato. La religione cattolica, prima stigmatizzata quale espressione dell'*Ancien Régime* e del suo intrinseco e ipocrita *bigottismo*, è stata, alla fine, ricompresa nelle istituzioni dello Stato, ma in modo che essa non potesse costituire il tratto qualificante della comunità nazionale. L'unico tentativo in tal senso, molti decenni dopo, non sarà affatto fortunato. È bene ricordare come la *Repubblica di Vichy*, che pure più nettamente inseriva i convincimenti religiosi e, in genere, il ruolo della Chiesa, tra le caratteristiche qualificanti della

<sup>88</sup> PAOLA PICIACCHIA, *Il Primo Ministro e il governo nella V Repubblica: tra indirizzo e alta amministrazione*, in Fulco Lanchester, a cura di, *La barra e il timone. Governo e apparati amministrativi in alcuni ordinamenti costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 124.

<sup>89</sup> In tali termini, MARIO E. VIORA, *Consolidazioni e codificazioni*, cit., pp. 35-37.

tradizionale identità francese, fallì nella tutela delle libertà politiche e nel sottrarre il Paese agli orrori della Guerra.

A smentire le istanze rivoluzionarie del 1789/1791, non fu soltanto l'intervento delle altre potenze europee nel processo di *restaurazione*, in modo da ricondurre l'imperialismo napoleonico alla parentesi di meno di due decenni di intensa tumultuosità politica. Sin dal colpo di Stato di Napoleone, infatti, poteva apparire chiaro come, dal punto di vista giuridico-laicale, non si sarebbe dato coerentemente corso né all'egualitarismo collettivista dei *radicali*, né al riformismo temperato e individualista dei *liberali*. Si preferì di gran lunga un'affermazione della forma politica statale come capace di regolare *in pleno iure* la vita associativa e, soprattutto, in grado di porsi comunque al di sopra di ogni altra entità e/o autorità. Persino dal punto di vista più strettamente ecclesiasticistico, sin dal Concordato del 1801, sembrano risultare parimenti deluse le rivendicazioni tanto dei *repubblicani* più intransigenti, quanto dei *reazionari* maggiormente devoti alla Chiesa di Roma. Il programma rivoluzionario è stato, limitatamente, attuato solo quanto al suo *aconfessionismo*, ma esso è stato declinato nelle forme di un'identità nazionale vissuta<sup>90</sup>, sempre più spesso, come *religiosità civile*. Come insieme parimenti cogente di credenze che, non nella dimensione religiosa e spiritualistica, ma direttamente in quella giuridica pubblica, traevano la propria legittimazione e, in un certo senso, la propria precettività. Un'impostazione, si coglierà facilmente, che non pochi problemi finirà per creare, nelle sue forme più contemporanee, quando dalla profonda *omogeneità* politico-culturale ottocentesca si passerà alla maggiore frammentarietà, oggi osservabile, causata dalla fine del colonialismo e dalla inadeguata regolamentazione giuridica delle migrazioni<sup>91</sup>. L'assunzione *in positivo* della religiosità individuale, che pure non era estranea alle idee di non pochi *rivoluzionari*, benché avrebbe, forse, finito per favorire in modo ancor più netto lo spostamento dell'appartenenza religiosa dalla riconoscibilità pubblica alla dimensione esclusivamente privata<sup>92</sup>, avrebbe verosimilmente consentito l'affermazione di un paradigma di laicità meno *esclusivistico* e, perciò, anche inconsapevol-

---

<sup>90</sup> Non casualmente, a commento della profonda crisi che sembra star caratterizzando l'ordinamento francese, pure in rapporto alle cd. *confessioni di minoranza*, v. FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità non è più sacra*, in *Limes – Rivista Italiana di Geopolitica*, 2012, 3, pp. 77 e ss.

<sup>91</sup> Un'articolata ricostruzione critica su tali problematiche in MARIO RICCA, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

<sup>92</sup> Contro ipotesi ricostruttive siffatte, cfr., ad esempio, OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, pp. 128 e ss.; PASQUALE LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, III ed., 2012, pp. 36-37.

mente più recettivo nei confronti della diversità culturale e religiosa<sup>93</sup>. Non solo in Francia, ma nella più parte dei Paesi dell'Europa continentale<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Sulla reclamabilità di questa idea di laicità, cfr., tra gli altri, SERGIO LARICCIA, *Individuo, gruppi, confessioni religiose nella repubblica italiana laica e democratica*, in *Diritto e Religioni*, 2007, II, 2, pp. 211 e ss.

<sup>94</sup> Nei quali il ritorno ad istanze di tipo confessionale vale a segnalare la pari insostenibilità, presso quegli ordinamenti, tanto delle originarie istituzioni ateistiche, desunte dal modello socialista, quanto del paradigma *laico-liberale*, più tipicamente *euro-occidentale*. Cercando di sottolineare le contraddizioni di tali approcci, v. ALESSANDRO FERRARI, *Le leggi della disillusione*, in *il Regno*, 2001, 12, pp. 377 e ss. Per un approfondimento più sistematico sui Paesi di quest'area geografica, v., per tutti, Silvio Ferrari, W. Cole Durham, Elizabeth A. Sewell, a cura di, *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, il Mulino, Bologna, 2004.