



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA

"LA SAPIENZA"

Dipartimento di storia antropologia arte e spettacolo

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DELL'EUROPA

XXXII CICLO

Titolo della tesi

**« LES AMIS DE LA RELIGION ET LE BONS LIVRES ».
L'“AMICIZIA CRISTIANA” DAL PROGETTO DI N. J. A. VON DIESSBACH
ALLA SUA DISSOLUZIONE (1771-1817).**

Nome e Cognome della dottoranda

CINZIA SULAS

A.A. 2018/2019

Docenti Guida:

Prof. Massimo Luigi Bianchi

Prof. Gaetano Lettieri

Coordinatore del corso di dottorato: **Prof. Alessandro Saggiaro**

*Io non riesco a capire neppure ciò che faccio:
infatti non quello che voglio io faccio,
ma quello che detesto.
(Lettera ai Romani, 7, 15)*

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
PARTE I	12
<i>Capitolo I</i>	
<i>La storiografia dell'Amicizia Cristiana</i>	
<i>Una storia italiana e i primi passi verso un'apertura internazionale</i>	13
1. La storia delle "Amicizie" come reazione e adeguamento della storiografia cattolica alle narrazioni sul Risorgimento	13
2. La prima monografia sulle Amicizie nella temperie italiana del compromesso storico e del Concilio Vaticano II	21
3. I più recenti itinerari storiografici: le "Amicizie" fra la storia dell'associazionismo, la storia della stampa e del libro e la storia della reazione cattolica	31
<i>Capitolo II</i>	
<i>Il progetto dell'Amicizia in un libro sui miracoli</i>	42
1. "Le chrétien catholique" di Nikolaus Joseph Albert von Diessbach : come nasce e come si trasforma l'opera nel suo percorso editoriale	42
2. Il rapporto ambivalente coi lumi della ragione: struttura e impianto storico-epistemologico dell'opera	54
3. La nozione di miracolo come vincolo fra storia sacra e storia profana del fenomeno religioso	66
<i>Capitolo III</i>	
<i>Una nuova forma di apostolato</i>	85
1. Immagini teologiche dei libri	85
2. La storia del cuore incredulo	94
3. "Les amis de la religion et les bons livres": un progetto per guadagnare anime	104
4. Conclusioni della prima parte: L'"essai d'une bibliothèque très imperfecte"	121
PARTE II	132
<i>Capitolo IV</i>	
<i>Genesi e struttura dell'Amicizia Cristiana</i>	133
1. Il paesaggio dell'Amicizia Cristiana	133
2. "Les loix (sic) de l'Amitié Chrétienne": anatomia e funzioni	148
3. Dalle regole alla vita: luoghi, tempi, segreti ed eccezioni della lettura	158

4. L'assemblea degli Amici: equivoci storiografici sulle "Aa", il cerimoniale della prima assemblea e il ruolo delle donne	166
5. Analogie e differenze diacroniche e sincroniche con altri tipi di associazioni religiose	172
Capitolo V	
<i>Gli Amici e le Amiche Cristiani: alcuni profili prosopografici</i>	181
1. Criteri di scelta	181
2. Gli Amici Cristiani	183
3. Le Amiche Cristiane	204
Capitolo VI	
<i>Gli Amici all'ombra della Rivoluzione</i>	206
1. Gli albori dell'Amicizia tra Torino, Vienna, Milano	206
2. L'Amicizia a Parigi e il suo Plan d'une imprimerie	218
3. La discesa di Napoleone in Italia: gli Amici a Firenze e la fondazione della "Conversazione Cristiano-Cattolica"	225
4. La pubblicazione dell'Ape, il periodico degli Amici Cristiani: 1803-1806	232
Capitolo VII	
<i>Le metamorfosi dell'Amicizia: tra il dominio napoleonico e l'epoca delle restaurazioni (1804-1817)</i>	241
1. L'Amicizia torinese sotto l'impero napoleonico	241
2. L'Amicizia indagata e sotto accusa durante la prigionia di Pio VII	248
3. L'Amicizia dopo l'Amicizia	262
CONCLUSIONI	266
BIBLIOGRAFIA	272

INTRODUZIONE

Nel 1771 a Torino si dava alle stampe *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion : par la considération de quelques-unes des preuves qui en établissent la certitude*, del gesuita Nikolaus Joseph Albert von Diessbach. Si tratta di un'opera apologetica contro la dialettica deista della religione naturale, una giustificazione della verità storica della religione cristiana fondata sulla prova dei miracoli.

Intorno agli anni '80 del XVIII secolo a Torino nasceva la prima cellula dell'Amicizia Cristiana, un'associazione segreta, formata da chierici e laici, sia uomini che donne, uniti dallo zelo religioso e dalla scelta di un apostolato fondato sulla lettura ovvero la stampa, il prestito e la circolazione dei "buoni libri" contro l'incredulità moderna, dilagante sull'onda di migliaia di libri empì, sparsi ovunque con altrettanto zelo.

Quale relazione tra un libro sui miracoli come prova storica della rivelazione e la vita dell'Amicizia Cristiana, segreta impresa di un gruppo di zelanti cristiani, la cui missione si fondava sull'apostolato dei "buoni libri"?

Vi sono anzitutto fattori contingenti e pragmatici che legano le due opere: in primo luogo, l'autore del libro è stato anche il fondatore della suddetta associazione e, in secondo luogo, il libro racchiude in sé, relegato negli ultimi due capitoli, che poco si legano tematicamente ai precedenti sedici dell'opera, il progetto di una siffatta associazione, che univa lo zelo religioso dei buoni cristiani ai "buoni libri", come mezzo contro la moderna incredulità. Ma vi sono anche cause più profonde di questo legame: il polimorfismo del libro, con il suo *excursus* sui mezzi pratici contro l'incredulità, tradisce la necessità di spostare il campo dell'apologetica dalla teoresi teologica alla prassi religiosa o meglio ad

un'analisi dei mezzi comunicativi attraverso cui le pratiche religiose si articolano, permettendo al gruppo religioso d'identificarsi e distinguersi rispetto ad altri gruppi sociali, religiosi e non¹.

Per quanto di fatto il progetto dell'associazione si situi all'interno del libro, il *Chretien Catholique* stesso nella sua struttura integrale partecipa della messa in opera del medesimo progetto: si tratta, infatti, di un "buon libro" che contiene in sé un catalogo di "buoni libri" e un appello rivolto a tutti i cristiani per unirsi nella lotta contro l'incredulità, utilizzando le sue stesse armi, ovvero la stampa. Il *Chretien Catholique* si presenta e si sviluppa in prima istanza come un libro sui miracoli, ma si conclude, in maniera apparentemente incongrua, con la descrizione di un progetto sulla "buona stampa", quale mezzo pratico più adatto della teoria a far presa sulla realtà e più efficace sul piano comunicativo del miracolo stesso: il miracolo conta ancora come prova apologetica, ma il suo valore comunicativo non dipende tanto dalla sua verificabilità o dalla sua aderenza a determinati criteri di verità quanto dal suo supporto, dal mezzo che lo veicola, dai libri che lo comunicano, e quante più copie lo comunicheranno tanto maggiore sarà il suo pubblico e dunque la sua efficacia.

In questa prospettiva, la storia dell'Amicizia Cristiana, dalla formulazione del suo progetto al suo delinearsi concreto sulla tela della realtà storico-sociale, permette di attraversare e di rileggere, attraverso il filtro di questo collettivo religioso, i profondi cambiamenti della struttura sociale e comunicativa sviluppatasi nell'arco di un quarantennio a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

Il mio interesse per la storia dell'Amicizia Cristiana nasce proprio dal carattere intrinsecamente duplice di questo oggetto di studio, che in maniera emblematica

¹ Cfr. M. de Certeau, *La formalità delle pratiche. Dal sistema religioso all'etica dell'Illuminismo*, in *La scrittura della storia*, Milano 2006, pp. 153-212.

permette di articolare e indagare tale specifico fenomeno sociale-religioso attraverso un doppio vincolo insieme teorico e pratico, intellettuale e politico. Questo doppio livello d'analisi ha influito a sua volta sulla selezione di due aspetti cardine su cui l'indagine stessa e il racconto storico si sono sviluppati: da una parte, la funzione della stampa come mezzo d'identificazione e autorappresentazione del gruppo e di comunicazione verso l'esterno e, dall'altra, la preminenza dell'azione corale dell'Amicizia rispetto alle vicende dei singoli componenti, le cui individualità emergono in misura minima e in qualità di membra di un corpo unico, il cui agire è volto in funzione delle scelte del gruppo.

Il nome stesso di "Amicizia", scelto dai consociati, ha condotto a questo genere di analisi e, quindi, una seppur breve parentesi sui molteplici significati di tale termine e sulle sue variazioni storico-semantiche mi sembra necessaria. Rispetto alla valenza contemporanea, più indirizzata verso un'accezione intimistica, affettiva e sentimentale del termine, il concetto d'amicizia nel XVIII secolo rinvia ancora ad una gamma molto più ampia di relazioni, a un legame sociale tanto etico quanto teologico e politico. Tutti questi aspetti, inscindibili nelle tradizioni antiche in genere come nella tradizione biblica cristiana a cui l'associazione si riconduce, si ritrovano uniti nella struttura organizzativa e nella storia vissuta dell'Amicizia. È lo stesso fondatore dell'Amicizia Cristiana, sulla scorta di François de Sales², a spiegare i diversi risvolti di questa virtù:

C'est encore un autre avantage des amitiés vertueuses ; qu'elles s'accordent avec tous nos devoirs : on peut être avec elles bon citoyen, bon parent, bon chrétien, bon sujet: la société, l'Etat, la Religion, tout s'en accommode. Au contraire, les amitiés qui ne se sont pas fondées sur la vertu ont souvent nui aux familles, à la Religion, à l'Etat, & à ceux mêmes qui les ont contractées. Il

² Il riferimento principale di Diessbach è il XIX capitolo della terza parte de *L'introduction à la vie devote* di François de Sales; i passi citati dal Diessbach però sono ripresi dal libro di J. De Marsollier, *La vie de S. François de Sales, évêque et prince de Genève, instituteur de l'ordre de la Visitation Sainte-Marie*, 2 voll., Paris 1701.

est donc vrai qu'une amitié vertueuse est la chose du monde du plus grand secours dans la vie³.

Ma al di là di questa più tradizionale valenza etico-politica dell'amicizia, l'associazione fondata da Diessbach rinvia, in maniera esplicita, ad un senso ulteriore, più specifico e forse più moderno del concetto di amicizia, quale sentimento spirituale ed elettivo fondato sulla virtù ma distinto dalla carità, dal puro amore rivolto a tutti gli uomini:

Je ne parle pas ici [...] de l'amour de simple charité ; car on en doit avoir pour tous les hommes ; mais je parle de l'amitié spirituelle, par laquelle deux ou trois ou plusieurs âmes se communiquent leurs dévotions, leurs affections spirituelles, et se rendent un seul esprit. La véritable amitié, selon le saint Prélat, ne se peut donc rencontrer que parmi les personnes vertueuses. Elle doit avoir la vertu pour fonde⁴.

Quest'ambivalenza del significato dell'amicizia, come relazione selettiva di valenza politico-sociale e come sentimento elettivo, emergerà in tutta la storia dell'Amicizia Cristiana.

L'ordine dei capitoli che compongono questa tesi rispecchia il modo stesso in cui si è venuta sviluppando la mia analisi e le due parti in cui la tesi si divide riflettono la duplice istanza "teorico-pratica" applicata all'oggetto di studio: la prima parte (capp. I-III) ricostruisce le immagini teoriche dell'Amicizia, quella storiografico-retrospettiva (cap. I) e quella progettuale, contenute nell'opera del *Chretien Catholique*, secondo i principi teologici e "sociologici" in essa delineati (capp. II e III); nella seconda parte (capp. IV-VII), gli stessi principi teorici sono calati e messi alla prova dei documenti e delle fonti archivistiche, e di qui reinterpretati nel loro adeguarsi rispetto alle contingenze storiche.

³ N. J. A. von Diessbach, *Le solitaire Chrétien Catholique*, t. 2, Fribourg 1778, p. 187.

⁴ *Ibid.* p. 184.

Il primo capitolo ripercorre la storia della storiografia sull'Amicizia Cristiana: una storiografia fino ad oggi prevalentemente italiana, il cui andamento risulta spesso condizionato dai contemporanei rapporti tra Chiesa e Stato, e al contempo prevalentemente retrospettiva, che ha stigmatizzato l'Amicizia Cristiana come un precorrimento del "movimento cattolico". Se il presente lavoro mira anche a scardinare tali approcci, molto deve invece all'opera di Candido Bona, ad oggi l'unico biografo e principale studioso dell'Amicizia Cristiana, che ne ha magistralmente ricostruito le fasi del suo sviluppo attraverso un intenso spoglio archivistico. Pur ripercorrendo talvolta le medesime fonti già considerate dal Bona, questo studio vuole offrire, secondo l'impianto teorico delineato sopra, una nuova lettura dei fatti, volta a proiettare la storia dell'Amicizia in un meccanismo sociale più ampio e soprattutto a superare la visione dell'Amicizia come emblema della controrivoluzione, attraverso la revisione di una certa dialettica storiografica che opponendo rivoluzione e controrivoluzione come due termini in contrasto non riesce a cogliere il mondo comune cui partecipano i diversi gruppi sociali, le loro analoghe esigenze e i loro stessi mezzi comunicativi.

Il secondo capitolo s'incentra sulla storia del *Chretien Catholique*, delle sue diverse edizioni e della sua struttura, ma soprattutto entra nel merito della prima parte dell'opera, tutta dedicata alla critica nei confronti dei deisti, che attraverso la sua dottrina sui miracoli ne indaga la strategia discorsiva e i presupposti epistemologici soggiacenti.

Il terzo capitolo estende l'analisi alla seconda parte del *Chretien Catholique*, in cui si dispiega il progetto che prenderà corpo con l'Amicizia Cristiana: un progetto che si configura come un'operazione comunitaria di tipo economico-culturale, concretamente fondata sulla circolazione della "buona stampa". Innanzitutto, ad un livello più generale si sono indagate le implicazioni sociali del passaggio dal libro manoscritto a quello "tiposcritto", e come quest'ultimo, al di là del messaggio contenuto, eserciti la sua forza desacralizzante sul lettore e

quindi sulla rappresentazione del mondo del pubblico sempre più vasto dei lettori. Infatti, malgrado gli intenti apologetici e religiosi dell'autore, il lavoro di produzione, divulgazione e di accumulo progressivo e seriale dei libri si riflette sull'atto stesso della lettura e sull'apostolato cristiano ad essa legato, che si articola secondo le stesse strategie di diffusione del sapere utilizzate dagli increduli, strategie che nel trasmettere reinterpretano il messaggio e interpretando lo rielaborano.

Il quarto capitolo, col quale ha inizio la seconda parte della tesi, verte sullo specifico paesaggio storico in cui sorge l'Amicizia Cristiana, sull'analisi della sua struttura organizzativa e funzionale a partire dagli statuti fondativi e normativi dell'associazione, sul ruolo delle donne all'interno dell'Amicizia e sullo stile di vita degli Amici incentrato su una lettura regolata e spiritualmente diretta, tesa a riattivare all'interno del gruppo, attraverso il carattere della segretezza dei rituali d'iniziazione, una risacralizzazione del libro, in cui la lettura era intesa secondo la più antica tradizione patristica come *lectio*, come meditazione, ovvero come adesione morale al testo e, dunque, come una pratica di trasformazione di sé. Infine, il quarto capitolo si conclude con un confronto diacronico e sincronico con altre corporazioni di stampo religioso, legate all'Amicizia da diversi fattori.

Il quinto capitolo individua i singoli personaggi implicati in questa ricostruzione storica, ne mette a fuoco le vite in relazione al loro ruolo da essi svolto nell'Amicizia Cristiana e nell'intreccio con le vite degli altri Amici.

Il sesto e il settimo capitolo si sviluppano intrecciando il corso degli eventi della "grande storia" - la Rivoluzione, la dominazione napoleonica e la Restaurazione - con il "piccolo mondo" degli Amici Cristiani, un intreccio ricostruito soprattutto sulla base della corrispondenza epistolare fra gli Amici o con altri membri di istituzioni statali o ecclesiastiche. In questa fase storica, gli scontri degli Amici con la censura e la polizia del governo napoleonico

permettono di apprezzare ancora di più il valore comunicativo strategico e l'originalità della scelta di un apostolato fondato sulla circolazione della stampa.

Se la nuova scienza fisica aveva posto i miracoli e dunque il fenomeno religioso al di là dei limiti della ragione, si comprende ancora di più quanto la stampa fosse percepita dagli Amici come un mezzo essenziale per la sopravvivenza della stessa religione cristiana: per gli Amici la padronanza di tale mezzo ha rappresentato la condizione di possibilità per poter continuare ad agire sul piano sociale dell'opinione pubblica e per continuare a trasmettere, per quanto paradossalmente in una forma secolarizzata, il proprio messaggio teologico-politico.

PARTE I

La storiografia dell'Amicizia Cristiana.

Una storia italiana e i primi passi verso un'apertura internazionale.

1. *La storia delle "Amicizie" come reazione e adeguamento della storiografia cattolica alle narrazioni sul Risorgimento.*

Sino ad oggi la storiografia ha utilizzato il termine plurale di "Amicizie" o "Amicizie Cristiane" per indicare tutta la congerie di associazioni nate a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, originate dalla primitiva cellula torinese dell'Amicizia Cristiana (ideata e sorta a cavallo tra gli 70'-80 del XVIII secolo e dissoltasi nel 1817), e differenziate rispetto ad essa a partire dalla scelta del nome: l'Amicizia Sacerdotale (1783-1803 circa) e l'Amicizia Cattolica (1817-1828), entrambe costituite da soli uomini, la prima da soli religiosi e la seconda da soli laici, diversamente dall'Amicizia Cristiana cui per statuto appartenevano uomini e donne, laici e no. Già dalla sola distinzione nominale si evincono le diverse prospettive delle tre associazioni, i diversi attributi dell'Amicizia rivelano la necessità di un cambiamento del gruppo, volto all'adeguamento delle mutevoli condizioni dei rapporti tra religione e politica, durante il contemporaneo assestamento su tale materia della giurisprudenza dei diversi Stati. Per quanto il presente lavoro si occupi quasi esclusivamente dell'Amicizia Cristiana, ovvero delle sue colonie nelle più importanti città europee, e per quanto, soprattutto in questo capitolo, si parli più in generale delle cosiddette "Amicizie", mi è parso opportuno mettere in rilievo un tema che verrà progressivamente chiarito, per prendere una certa distanza critica rispetto all'equivoca denominazione di

“Amicizie”, un plurale che assimila le diverse associazioni, neutralizzando le importanti metamorfosi che si sono sovrapposte e succedute per far fronte a diverse esigenze socio-politiche.

Secondo alcuni studiosi, quei pochi che sinora si sono accostati al tema, il fenomeno delle “Amicizie” avrebbe rappresentato la tappa iniziale di un processo che, dalla prima forma d’associazione segreta dell’originaria Amicizia Cristiana della fine del XVIII secolo, avrebbe condotto, nei secoli successivi, alle forme sempre più istituzionalizzate del “movimento cattolico”, dall’Opera dei Congressi prima all’Azione Cattolica poi⁵: da qui l’importante punto di riferimento che le Amicizie, associazioni sorte col fine di propagare “buoni libri” nella società corrotta dal dilagare della stampa riformata e rivoluzionaria, hanno rappresentato nella storia e nella storiografia a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

L’interesse per questo tema è nato e ha goduto di una certa vitalità proprio nel periodo in cui il laicato cattolico italiano ha potuto ufficialmente accedere alla vita politica della nazione, durante gli anni della conciliazione fra la Santa Sede e il fascismo, per poi rinvigorirsi di nuovo agli inizi degli anni ’60 sulla scia degli studi di Gabriele De Rosa nel periodo del compromesso storico tra Democrazia Cristiana e Partito Comunista.

L’argomento, però, non ha trovato un posto di primo piano fra i diversi orientamenti storiografici; la maggior parte degli studiosi hanno toccato la storia delle Amicizie solo di sponda e ben pochi sono quelli che si sono accostati allo studio diretto delle fonti. Inoltre, malgrado le vicende delle Amicizie per loro natura si prestino ad un respiro internazionale più ampio, l’argomento è rimasto limitato alla storiografia di lingua italiana.

⁵ A. Zambarbieri, *Radici e iniziali sviluppi del movimento cattolico*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d’Italia: chiese, società, Stato, 1861-2011*, Roma 2011, pp. 1081-1091.

Non fa eccezione la produzione storiografica degli ultimi venti anni, realizzata ancora in assoluta prevalenza ad opera di studiosi italiani, che pur non essendosi concentrati specificamente sul soggetto, lo hanno rivalutato in un'ottica geopolitica più ampia. Questa prospettiva a grande scala ha dato modo di cogliere e mettere in risalto le forme e le pratiche di produzione e circolazione del sapere ovvero la sua funzione sociale nel sistema sociale europeo.

Data l'esigua bibliografia esistente sul tema, questa rassegna scorrerà, seguendo un ordine cronologico, l'intero arco temporale che ha visto sorgere e affievolirsi l'interesse storiografico per le Amicizie, privilegiando non solo le pubblicazioni aventi come oggetto precipuo la loro storia, ma anche quelle che, attraverso un uso per lo più secondario delle fonti, ne hanno aperto nuove vie.

Publicazione di libri e memorie dovute agli antiliberali, «antifrancesi» nel periodo della Rivoluzione e di Napoleone e reazionari nel periodo del Risorgimento. Queste pubblicazioni sono certo necessarie, in quanto le forze avverse al moto liberale italiano erano anch'esse una parte della realtà, ma occorre tener conto di alcuni criteri⁶.

Risuonano per noi come un monito questi appunti scarni ed essenziali di Antonio Gramsci, risalenti ai primi anni '30. Nei suoi *Quaderni dal carcere* tornano più volte i riferimenti alla nuova traduzione de *Il Papa* del Conte Joseph De Maistre, alle svariate pubblicazioni di Eugenio Di Carlo e di Pietro Pirri, redattore della *Civiltà Cattolica*, relative al carteggio di Luigi Taparelli d'Azeglio⁷ con i fratelli e gli amici liberali e alla ristampa del *Memorandum* del Conte Clemente Solaro della Margherita, personaggi di diversa caratura intellettuale e politica,

⁶ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 1977, t. 2, p. 1180 e t. 3 p. 2000; l'argomento in realtà viene ripreso e variamente sviluppato in diversi luoghi, che è opportuno confrontare: id., t. 1, pp. 216-218; t. 2, pp. 828-829.

⁷ Per una bibliografia aggiornata sul personaggio cfr. C. Sulas, *Taparelli d'Azeglio, Prospero-Luigi*, in *DBI* (voce *online* in corso di pubblicazione).

tutti icone della reazione cattolica legittimista, antiliberale della Restaurazione⁸. Non era sfuggito a Gramsci neanche l'articolo di un giornalista di punta del movimento cattolico, Filippo Crispolti⁹, sul *Corriere d'Italia* dell'8 luglio 1926, in cui si annunciava il libro di Tommaso Piatti (O.M.V), *Un Precursore dell'Azione Cattolica*, che ebbe vasta risonanza fra la stampa cattolica¹⁰.

Non è stato poi per caso, come vedremo, se Gabriele De Rosa nel '66, dopo esattamente quarant'anni, ha dato inizio alla sua sintesi sulla storia del movimento cattolico proprio citando lo stesso articolo di Crispolti:

Il grande movimento pel quale anche in Italia dai cattolici comuni uscì la schiera dei cattolici militanti, cioè l'innovazione che nel campo nostro produsse ogni altra, prende data dall'Opera di don Pio Brunone Lanteri¹¹.

Lanteri fu uno dei primi collaboratori di Diessbach, il gesuita che, dopo la soppressione della Compagnia nel 1773, organizzò una rete internazionale di associazioni cattoliche dedite alla diffusione della "buona stampa" reazionaria.

⁸ J. De Maistre, *Il Papa*, (traduzione dal francese di Tito Casini), Firenze 1926; N. Rodolico, *Guelfismo e nazionalismo di Giuseppe de Maistre*, in *Nuova Antologia*, n. 63 1928, pp. 506-515; Memorandum storico politico del Conte C. S. Della M., Ministro e primo segretario di Stato per gli Affari esteri del re Carlo Alberto, dal 7 febbraio 1835 al 9 Ottobre 1847 (a cura del centro di studi monarchici), Torino 1930; E. Di Carlo, *Una polemica tra V. Gioberti e P. L. Taparelli intorno alla nazionalità*, Tipografia nazionale, Palermo 1919; Id., *Un carteggio inedito del P. L. Taparelli D'Azeglio coi fratelli Massimo e Roberto*, Roma 1926; id., *Uno scambio di lettere tra P. Balbo e P.L. Taparelli d'Azeglio*, Palermo, 1925; P. Pirri, *I Carteggi del p. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino 1932.

⁹ A. Albertazzi, *Crispolti Filippo*, in *DBI*, vol. 30, Roma 1984, pp. 813-818.

¹⁰ A. Gramsci, op. cit., t. 2, pp. 828-829, in cui si rinvia alla pubblicazione di "T. Piatti, *Un Precursore dell'Azione Cattolica. Il Servo di Dio Pio Brunone Lanteri, Apostolo di Torino, Fondatore degli Oblati di Maria Vergine*, Marietti, Torino 1926, con un'introduzione del gesuita Enrico Rosa, che lo recensì nell'articolo *Un precursore dell'Azione cattolica e la lotta contro il "giansenismo" in Piemonte, La Civiltà Cattolica*, n. 4 (1926), pp. 148-153".

¹¹ G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla restaurazione all'età giolittiana*, Bari 1979⁵, t. 1, p. 7.

L'Amicizia Cristiana fu fra le prime e più durature di queste organizzazioni: nacque a Torino intorno al 1780 ed era costituita in parte da ecclesiastici e in parte da laici, sia uomini che donne.

Si apriva così la via alla riabilitazione dei cattolici nella storiografia risorgimentale, riflesso di quel ruolo politico che progressivamente i cattolici avevano acquisito nello Stato italiano, iniziata già nel 1913 col cosiddetto "patto Gentiloni" e consolidatasi formalmente nel 1919 con l'abrogazione del *non expedit* da parte di Benedetto XV, lasciando il via libera alla formazione del Partito popolare per iniziativa di don Luigi Sturzo. A questa congiuntura corrispose sul piano storiografico, all'interno della storia della "nazione", un uso strumentale e apertamente politicizzato della religione, che in tal modo si confermava quale

forma di cemento piuttosto contraddittorio per quanto riguarda il protonazionalismo, e anche per il moderno nazionalismo, che infatti l'ha normalmente considerata, se non altro nelle sue fasi caratterizzate da maggior spirito di crociata, con notevole sospetto; cioè come una forza che poteva entrare in contraddizione con la pretesa della "nazione" di monopolizzare la devozione dei suoi appartenenti¹².

Fu proprio nel 1926 che la Santa Sede e il governo fascista iniziarono le trattative ufficiose che condussero alla stipula dei Patti Lateranensi, l'11 febbraio 1929, ratificata poi, dopo diverse tensioni fra Pio XI e Mussolini, il 7 giugno dello stesso anno. Di nuovo si riproponeva sul piano del diritto la stessa situazione, densa di contraddizioni, dello Statuto Albertino, a cui il primo articolo del Trattato tra la S. Sede e l'Italia rimandava letteralmente, dichiarando il cattolicesimo romano come sola religione dello Stato.

¹² E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990 (citato dalla traduzione italiana *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino 1991, p. 77).

Da parte degli storici cattolici gli eventi e i personaggi della reazione risorgimentale furono allora utilizzati a sostegno di una conciliazione tra Stato e Chiesa, seguendo la linea politica che Pio XI aveva adottato in Italia¹³. In questo senso la *Civiltà Cattolica*, il periodico della Compagnia di Gesù, costituiva un fedele riflesso della volontà del pontefice, il quale si occupava in prima persona di correggere gli articoli che commentavano i Patti Lateranensi¹⁴.

La nuova storiografia risorgimentale di matrice cattolica ha attirato non solo l'attenzione di Gramsci ma anche di altri grandi intellettuali italiani con orientamenti politici antitetici, quali Delio Cantimori, Giovanni Gentile e Adolfo Omodeo, che hanno guardato agli accordi con la Santa Sede con grande sospetto e rammarico rispetto al loro ideale laico dello Stato fascista¹⁵. Ma dei tre fu soprattutto Omodeo, storico del cristianesimo, ad occuparsene in maniera più diretta e l'evoluzione del suo pensiero a tal proposito ci sembra convergere in molti punti con le intuizioni di Gramsci.

Tanto per Gramsci quanto per Omodeo, al di là delle loro diverse personalità e delle loro antitetiche posizioni politiche, la scrittura della storia del Risorgimento italiano doveva costruirsi seguendo le metamorfosi del sistema sociale e della cultura italiana ed europea nella loro interezza, trovando una sintesi fra le parti avverse. Per entrambi la storia del papato, della degradazione

¹³ G. Martina, *L'ecclesiologia prevalente nel pontificato di Pio XI*, in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti in Umbria*, Bologna 1978, pp. 221-235.

¹⁴ Cfr. E. Rosa, *L'ora di Dio*, in *Civiltà cattolica*, n. 1 (1929), pp. 296-304, citato in G. Martina, op. cit., p. 229.

¹⁵ Al di là delle annose e sterili polemiche storico-giornalistiche sulle appartenenze politiche di Cantimori si veda la monografia di R. Pertici, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943)*, Milano 1997, per quanto riguarda la parte che a noi interessa cfr. pp. 37-63; P. Simoncelli, *Gentile e il Vaticano: 1943 e dintorni*, Le Lettere, Firenze 1997; id., *Tra scienza e lettere: Giovannino Gentile (e Cantimori e Majorana): ricostruzioni e polemiche*, Firenze 2006; G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze 1995.

del suo potere politico sullo scacchiere italiano ed europeo, rifletteva il punto critico, il punto di rottura di tale mutamento¹⁶.

Anche per ciò che riguarda la storia dell'Italia cattolico-reazionaria, l'Omodeo sembra fra i primi, insieme anche al lavoro successivo (1969) di Gabriele Turi¹⁷, ad aver colto il monito di Gramsci o comunque ad averne spiegato e sviluppato su piani diversi le ragioni più profonde, rilevando i modi ambigui e fortemente politicizzati con cui alcuni storici riabilitavano gli autori legittimisti o le insorgenze popolari controrivoluzionarie all'interno della storia risorgimentale e dando l'abbrivio ad alcune ricerche critiche in tal senso¹⁸. Nel 1931 su *La Critica*, recensendo il *Carlo Alberto principe di Carignano* di Niccolò Rodolico¹⁹, Omodeo spiegava di non condividere

l'esaltazione di Joseph de Maistre a profeta del Risorgimento, il considerarne il pensiero come un neoguelfismo nazionale. Indubbiamente il carteggio diplomatico del savoiaro fu fatto pubblicare poco prima del '59 dal Cavour per mettere dalla parte sua la vivacissima polemica antiaustriaca del

¹⁶ Critica dura e aspra ma comunque costruttiva quella di Gramsci all'Omodeo autore de *L'età del Risorgimento italiano*, Messina 1931: «Cosa significa o può significare il fatto che l'Omodeo inizia la sua narrazione dalla pace di Aquisgrana, che pose termine alla guerra per la successione di Spagna? L'Omodeo non "ragiona" questo suo criterio metodico, non mostra che esso sia l'espressione del fatto che un determinato nesso storico europeo è nello stesso tempo nesso storico italiano, necessariamente da inserire nello sviluppo della vita nazionale italiana. [...] Pertanto le origini del moto del Risorgimento, cioè il processo di formazione delle condizioni e dei rapporti internazionali che permetteranno all'Italia di riunirsi in nazione e alle forze interne nazionali di svilupparsi ed espandersi, non sarà da ricercare in questo o quell'evento concreto registrato sotto una o l'altra data, ma appunto nello stesso processo storico di trasformazione del precedente sistema europeo. Questo processo intanto non è indipendente dai fatti interni italiani; un elemento importante e talvolta decisivo dei sistemi europei era sempre stato il Papato. Nel corso del Settecento l'indebolimento della posizione del Papato come potenza europea è addirittura catastrofico» (A. Gramsci, op. cit., pp. 1170-1171).

¹⁷ G. Turi, *Viva Maria. Riforme, rivoluzione e insorgenze in Toscana (1790-1799)*, Bologna 1999, ultima edizione che comprende una postfazione dell'autore.

¹⁸ Sulla stessa scia, ma più netto e spigoloso nella separazione tra liberali e reazionari, si veda il classico L. Salvatorelli, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Torino 1943; su di lui cfr. A. Omodeo, in *La Critica*, n. 41, 1943 pp. 219-220.

¹⁹ N. Rodolico, *Carlo Alberto principe di Carignano*, Firenze 1931.

patriarca dei reazionari. Indubbiamente il Maistre fu un avversario della politica austriaca; sicuramente, negli anni di Napoleone, vagheggiò di servirsi dell'opinione nazionale italiana (anche il Metternich di fronte alla Rivoluzione francese pensava che bisognava opporre forze di popolo) [...] Il suo *Papa* solo con troppa buona volontà può interpretarsi preludio del Primato. La nazionalità egli la concepiva ben diversamente dai liberali; secondo lui, solo una dinastia può creare una nazione²⁰.

Eppure, proprio su Joseph De Maistre, il più celebre reazionario, nonché fra i fondatori dell'Amicizia Cattolica, figlia dell'originaria Amicizia Cristiana, Omodeo prese a scrivere una serie di articoli, in seguito riuniti in un libro²¹.

Accingendosi a narrare la storia del conte Joseph de Maistre, Omodeo immaginava lo schiudersi di nuove ricerche storiche che ponessero in risalto come la progressiva e inesorabile perdita del potere secolare da parte del papato non solo non aveva spento il fervore religioso ma anzi costituì il reagente principale del «risveglio cattolico» del XIX secolo.

Attraverso quali momenti si compia questa ripresa, quali stati di animo post-rivoluzionari vi confluiscano, quali sogni e quali speranze abbelliscano agli occhi degli stanchi e dei delusi, dei *déracinés* e dei romantici la vecchia Romana Chiesa, è cosa a cui gli storici di solito accennano un po' sommariamente e promiscuamente. Ma ancora si desidera una più minuta e particolareggiata storia, che fermi l'origine e la derivazione delle idee, il loro combattersi e comporsi, il nascere e il tramontare di sogni grandi di civiltà novelle rampollanti dal vecchio tronco²².

Nel suo ultimo lavoro, proprio sull'età della Restaurazione, Omodeo pubblicò un memoriale di Cristina Morozzo, in cui la nobildonna racconta del marito,

²⁰ A. Omodeo, in *La critica*, n. 29 1931, pp. 382-383; cfr. a proposito le analoghe intuizioni e critiche gramsciane a N. Rodolico, *Guelfismo e nazionalismo di Giuseppe de Maistre*, in A. Gramsci, op. cit.

²¹ A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. De Maistre*, Bari 1939.

²² A. Omodeo, *Cattolicesimo e civiltà moderna nel secolo XIX. J. De Maistre. 1. Il cattolico e l'illuminato*, in *Quaderni della critica*, n. 34 (1936), p. 33.

Cesare Taparelli d'Azeglio²³. I coniugi erano entrambi membri dell'Amicizia Cristiana e Cesare fu il fondatore insieme a Joseph de Maistre dell'Amicizia Cattolica. S'iniziavano così ad aprire degli spiragli all'interno del mondo nascosto e sconosciuto delle Amicizie, ma l'eredità di Omodeo fu raccolta diversi anni dopo, in un contesto del tutto diverso ma ugualmente emblematico per ciò che riguarda i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, da uno storico ecclesiastico, Candido Bona, che lavorò con acribia ad una prima ricostruzione di questa intricatissima storia.

2. *La prima monografia sulle Amicizie nella temperie italiana del compromesso storico e del Concilio Vaticano II.*

Nell'«anno centenario», l'anno di «Italia '61», [...] abbiamo assistito alla piena ripresa di una tesi storiografica che nel passato aveva già conosciuto periodi di fortuna. Il mondo culturale cattolico e quello comunista, o meglio gli intellettuali che si rifanno in forme più o meno dirette a una delle due decisive costellazioni politiche, sono definitivamente approdati, [...] a posizioni storiografiche che, pur movendo da origini diversissime, pur alimentandosi di motivi e contenuti disparati od opposti [...] conducono tutte però [...] a parlare del Risorgimento come di una «Rivoluzione fallita»²⁴.

Non furono i Patti Lateranensi ad acquietare la “questione romana”, un trauma che continuava a travagliare la storia e la storiografia italiana: Franco Rodano, uno dei principali pensatori e teorici del compromesso storico, si confrontava col quello che, a suo avviso, rappresentava un problema irrisolto e tentava una via nuova di conciliazione²⁵:

²³ Le memorie di Cristina Morozzo sono state pubblicate, accompagnate da una breve e illuminante introduzione, da A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, Torino 1946, pp. 181-208.

²⁴ F. Rodano, *Risorgimento e democrazia*, in *La rivista trimestrale*, n. 1 (1962), p. 62.

²⁵ Rodano era fra i rappresentanti di quel gruppo di comunisti cristiani costituitosi durante la Resistenza; sui rapporti di tale corrente con la S. Sede e sull'interdetto comminato allo stesso

Alla storia del nostro paese è stata infatti inerente sin dalle origini, è stata anzi essenzialissima, una dimensione di carattere universale, che si è intimamente intrecciata alle vicende secolari [...] alle forme stesse della vita quotidiana del nostro popolo [...]. Da ciò, ancora, la natura eminentemente dialettica fra Stato e popolo nel quadro della nostra politica nazionale unitaria: poiché i due termini, se erano l'uno all'altro necessari, se riuscivano cioè a fondarsi solo nel vivo del loro mutuo rapporto, concludevano però, inevitabilmente, in una negazione reciproca, e in concreto finivano per condannarsi scambievolmente ad un a crisi, che pretendeva una sintesi superiore e comprensiva d'entrambi²⁶.

In questo schema storiografico-concettuale, riflesso consapevole del contesto storico che vide sorgere nel secondo dopoguerra, con la caduta del fascismo e il trionfo della Democrazia Cristiana, una generazione di storici cattolici impegnati nella ricerca delle origini del "movimento cattolico" in Italia, mi sembra opportuno collocare la nuova ripresa del tema delle Amicizie da parte degli storici²⁷.

Nel 1953 Gabriele De Rosa pubblicava la sua *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia: l'Opera dei Congressi (1874-1904)*: la pubblicazione non fu casuale, gli era stata commissionata dall'editore Laterza²⁸. Quest'ultimo era rimasto colpito da

Rodano cfr. G. Alberigo, *La condanna della collaborazione dei cattolici (1949)*, in *Concilium*, n. 7/11 (1975), pp. 145-158; L. Bedeschi, *Cattolici e Comunisti. Dal Socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano 1974; C. F. Casula, *Partiti e movimenti di sinistra*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, t. 2, Roma 2011, pp. 1142-1143.

²⁶ F. Rodano, *Risorgimento e democrazia*, in op. cit., pp. 69-70; Francesco Traniello ha criticato la lettura di Rodano e in particolare la rappresentazione dialettica fra Gioberti e Taparelli d'Azeglio, due figure emblematiche dell'XIX secolo italiano; cfr., F. Traniello, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità*, in V. Branca e S. Graciotti (a cura di), *Popolo, nazione e storia nella cultura italiana e ungherese dal 1789 al 1850*, Firenze 1985, p. 313.

²⁷ A questo proposito cfr. la rassegna di Ph. Boutry, *Restauration de l'Église romaine et renouveau du catholicisme italien durant le premier XIXe siècle, à travers la récente historiographie italienne*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 98, n. 2 (1986), pp. 805-835, che rappresenta un importante sguardo esterno e interessante anche per la comparazione con la storiografia francese contemporanea.

²⁸ G. De Rosa, *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia: l'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Bari, 1953; cfr. la recensione assolutamente positiva di P. Ambrosoli, che rimarca l'originalità dello studio su *Belfagor*, 8/4 (1953), pp. 479-481.

un articolo che lo stesso De Rosa pubblicò anonimo due anni prima su *Lo Spettatore Italiano*, in cui ripercorreva la storia dell’Azione Cattolica, criticando duramente la sua politicizzazione in senso reazionario²⁹.

Nella *Storia politica dell’Azione Cattolica* le Amicizie Cristiane erano chiamate in causa come i prodromi dell’attuale “Movimento cattolico”. Di lì in poi si susseguirono una serie di articoli, circoscritti all’ambito della storia del Piemonte e molto importanti sul piano documentale³⁰, fino alla pubblicazione dell’«ampio e informatissimo lavoro»³¹ di Candido Bona nel 1962: *Le “amicizie”. Società segrete e rinascita religiosa 1770-1830* (Torino, 1962), che tutt’ora resta l’opera maggiore di riferimento sulla storia dell’Amicizia Cristiana e delle sue filiazioni, l’Amicizia Sacerdotale e l’Amicizia Cattolica. Il libro, che si confronta con la letteratura scientifica e con la pubblicistica precedente, si apre con un’epigrafe ripresa dall’opera di Omodeo sul Maistre:

²⁹ G. De Rosa, *Riconquista cristiana d’Italia?*, in *Lo Spettatore Italiano*, giugno 1951, pp. 140-145; per comprendere la portata che ebbe nell’ambiente dell’editoria e della curia cattolica l’articolo di De Rosa cfr. G. De Luca e G. B. Montini, *Carteggio 1930-1962*, a cura di P. Vian, Roma 1993, pp. 158-159; F. Malgeri, *De Luca e i politici*, in P. Vian (a cura di), *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento*. Atti del convegno nel centenario della nascita, Roma, 22-24 ottobre 1998, Roma 2001, pp. 387; G. Tassani, *Gabriele De Rosa. Il respiro lungo e la profondità. Come nasce e vive uno storico*, in *Il Regno* n. 2 (2010), pp. 63-67.

³⁰ F. Magri, *L’Azione cattolica in Italia*, Milano 1953, I, pp. 3-5; C. Bona, *Mons. Pietro Scavini e l’Amicizia cattolica a Novara*, in *Boll. storico-bibliografico subalpino*, LV (1957), pp. 141-156; C. Bona, *Mons. Pietro Scavini e l’Amicizia cattolica a Novara*, in *Boll. storico-bibliografico subalpino*, LV (1957), pp. 141-156; A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, I, *Il Lamennais a Torino*, Torino 1958, *ad ind.*; C. Bona, *Il marchese Cesare Taparelli d’Azeglio e la fine dell’Amicizia cattolica*, in *Boll. storico-bibliografico subalpino*, LVI (1958), pp. 277-317; LVII (1959), pp. 83-146. Id., *La fine dell’Amicizia cattolica*, in *Bollettino Storiografico subalpino*, n. 57 (1957), pp. 83-146; G. Griseri, *Le «Amicizie cristiane». Pio Brunone Lanteri e il movimento di resistenza dei cattolici nel periodo napoleonico (1780-1814)*, in *Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo*, n. 103 (1990), pp. 95-107; Id., *La polemica contro i gesuiti e lo scioglimento dell’Amicizia cattolica*, in B. Signorelli e P. Uscello (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino 1998, pp. 389-410.

³¹ Così definito da G. De Rosa nel suo *Storia del movimento cattolico in Italia*, op. cit. p. 9.

Uno dei fatti più interessanti della storia del secolo scorso è senza dubbio il risveglio cattolico: come il cattolicesimo superi la sua fase di massima depressione che cade nella seconda metà del secolo XVIII, e ritrovi le forze per operare nel mondo³².

Questo richiamo “al risveglio cattolico” non era riferito solo all’oggetto d’indagine storica ma rappresentava un’evocazione del presente dello stesso autore, che nelle “Amicizie” vedeva un riflesso retrospettivo del cattolicesimo contemporaneo, a sua volta riflesso nello specchio del passato: il contesto in cui il libro è stato scritto ed è venuto alla luce è quello del pontificato di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II e l’autore, come vedremo, non ha mancato di farne esplicito riferimento in scritti successivi³³.

L’impianto dell’opera trova una sua precipua e originale caratteristica nel suo svolgersi attraverso l’intreccio di una prospettiva locale su piccola scala con quella internazionale su grande scala, le biografie individuali dei diversi membri con quella comunitaria dell’associazione³⁴. Il libro è diviso in due parti: tutta la prima parte ruota attorno alla figura del fondatore, Nikolaus Joseph Albert von Diessbach³⁵, la seconda attorno all’evoluzione delle Amicizie dopo la morte del fondatore.

La prima parte è articolata in otto capitoli, solo il primo dei quali però può dirsi strettamente incentrato sulla vita personale del Diessbach. Bona ne ha ripercorso le tappe salienti: dalla nascita a Berna nel 1732 alla morte a Vienna nel 1798, sottolineando la sua origine calvinista, la conversione al cattolicesimo e l’entrata nella Compagnia di Gesù nel 1759, in cui ricoprì i ruoli di missionario,

³² A. Omodeo, *Un reazionario*, op. cit., p. 33.

³³ C. Bona, *La testimonianza delle “amicizie cristiane”*, Roma 1980.

³⁴ Per il concetto di “variazione di scale” nella rappresentazione storica si rinvia a P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire et l’oubli*, Paris 2000, pp. 281-383.

³⁵ P. Stella, *Diessbach, Nikolaus Joseph Albert*, in *DBI*, 1991, t. 39, pp. 791-794.

catechista, confessore presso il collegio di Torino e del re Vittorio Amedeo III, con un conseguente coinvolgimento nella vita di corte. Bona si è soffermato anche sulle opere a stampa di Diessbach, partendo dalla sua prima opera del 1771 in 3 volumi *Le chrétien catholique*, un'opera apologetica che può considerarsi il nucleo teorico del progetto delle future Amicizie³⁶.

Già dopo il primo capitolo, l'autore include nella biografia di Diessbach la storia delle associazioni da lui dirette, presentando i primi seguaci di Diessbach: don Luigi Virginio³⁷ e Gian Domenico Giulio, anch'egli noto autore in ambiente sabauda³⁸. Il primo entrò nel noviziato della Compagnia nel 1771 e il secondo nel 1772; a questi si aggiunsero Pio Brunone Lanteri, futuro fondatore degli Oblati di Maria Vergine, e un laico che fu magistrato della riforma dell'Università e regio revisore dei libri nel Regno Sabauda, il conte Benvenuto Robbio di San Raffaele³⁹, allievo dei gesuiti e probabilmente discepolo di Sigismondo Gerdil, che sulla stessa linea di quest'ultimo s'impegnò anche come autore di libri e trattati nella

³⁶ C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Louvain 1892, t. 3, coll. 56-57. In particolare, cfr. il capitolo XVIII de *Le Chrétien Catholique*, in cui Diessbach espone l'«expédient qui peut contribuer à arrêter les progrès ultérieurs de l'incrédulité».

³⁷ Fatta eccezione per la monografia di Bona, di Luigi Virginio non si hanno altri riferimenti bibliografici (cfr. *Le Amicizie*, op. cit, p. 45).

³⁸ C. Sommervogel, *Bibliothèque*, op.cit, t. 3, coll. 1480-1484.

³⁹ Per un quadro biografico aggiornato del personaggio cfr. A. Merlotti, *Robbio, Benvenuto, conte di San Raffaele*, in *DBI*, Vol. 87 (2016), in cui però non si fa menzione dell'appartenenza del Robbio all'Amicizia; effettivamente, l'unica traccia più diretta e non trascurabile del legame tra il circolo dell'Amicizia torinese e il Robbio si riscontra nelle pubblicazioni di alcune sue opere da parte di editori in stretta collaborazione con gli Amici e dal fatto che queste sue opere si ritrovano in alcuni cataloghi dell'Amicizia cfr. C. Bona, *Le amicizie*, op. cit., pp. 38-53; M. L. Ricaldone, *Progetti di educazione letteraria intorno al 1790: Benvenuto Robbio di San Raffaele e la teoria del «Melius aliquid nescire secure, quam cum periculo discere»*, in G. Ioli (a cura di), *Piemonte e letteratura 1789-1870*, Torino 1983, pp. 368-77; cfr. anche A. Merlotti, *L'enigma della nobiltà. Stato e ceti dirigenti nel Piemonte del Settecento*, Firenze 2000, pp. 229-36; infine G. B. Sandona, *Ragione e carità: per un ritratto di Giambattista Roberti (1719-1786)*, Venezia 2002. Sul ruolo di suddito che Robbio di San Raffaele attribuisce all'autore in funzione della politica culturale del regno cfr. L. Braida, *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Firenze 1995, pp. 322-333.

battaglia contro i principi pedagogici dell'Illuminismo. Questo, spiegava Bona, fu il nucleo originario attorno a cui si costituì nel 1778 la Pia associazione per la buona stampa⁴⁰, che dopo due anni d'attività confluitò nella struttura più articolata e definita dell'Amicizia Cristiana, mettendo in atto gli ideali perseguiti da Diessbach: «il conoscere i libri buoni in ogni materia di religione, e adoperare tutti i mezzi per promuoverne presso ogni classe di persone la lettura»⁴¹.

Il sorgere e lo strutturarsi dell'Amicizia Cristiana⁴² sono affrontati nel terzo capitolo (pp. 57-89), sulla scorta dei documenti d'archivio e seguendo i principi guida dichiarati e perseguiti dall'associazione:

le vie dell'istruzione e della persuasione [...] attraverso il mezzo che conviene di più adottare a dei semplici uomini, che è di diffondere opportunamente i buoni libri. Per diffondere opportunamente i buoni libri, ne sarà fatta una scelta, si formerà una Biblioteca e si sceglieranno delle persone attraverso cui potranno essere diffusi con maggior frutto⁴³.

Sono quindi analizzati e descritti i luoghi, l'organizzazione e gli intenti dell'associazione primitiva, per arrivare al quarto e al quinto capitolo dove il

⁴⁰ Si tratta come spiega Bona di un'associazione, sovvenzionata da persone pie e potenti, avente lo scopo di diffondere, a prezzo di costo, opere ispirate a sani principi, cfr. C. Bona, *Le amicizie*, op. cit., pp. 38-56. L'associazione, dopo un solo anno dalla fondazione, aveva agenzie presso i librai di una trentina di città italiane e a Vienna, cfr. C. Bona, *Le amicizie*, op. cit., p. 47.

⁴¹ Documento intitolato *Il Padre Giuseppe de Diessbach*, in P. B. Lanteri, op. cit., pp. 674-677.

⁴² Seguendo sempre le ricerche di Bona, il nome di Amicizia Cristiana compare per la prima volta in un breve documento, redatto nel 1780 da Lanteri e controfirmato da Diessbach e Virginio, riguardante l'adesione del primo all'Amicizia. Contemporaneamente, Diessbach diede alle stampe, *Disinganni, o sia il solitario cristiano cattolico*, s.l., 1778, 2 voll., dove nel capitolo undicesimo del secondo volume si sofferma in maniera dettagliata sulla descrizione, corrispondente all'azione effettiva degli amici cristiani, di come i libri utili potessero circolare attraverso lo zelo attivo e sistematico di uomini nobili che mettevano a disposizione il proprio denaro per distribuirli gratuitamente, e la propria casa per la formazione di biblioteche accessibili a persone desiderose d'istruirsi nella religione. La precisione di tale descrizione fa supporre che già nel 1778 l'Amicizia esistesse.

⁴³ *Les Loix de l'Amitié Chretienne*, documento di cui esistono otto versioni, una delle quali, presente nell'AOBM, riportata in C. Bona, *Le Amicizie*, op. cit., p. 477.

panorama si amplia affrontando l'evoluzione dell'Amicizia Cristiana, i suoi rapporti con altre associazioni segrete cattoliche, con cui collaborava, e con le proprie filiazioni, l'Amicizia Sacerdotale e l'Amicizia Cattolica. In tal modo Bona ha collocato la storia dell'associazione all'interno di una rete più ampia di società e nuovi istituti, sottolineando il legame storico che tale rete aveva con l'estinta Compagnia di Gesù, ovvero il comune intento di queste associazioni di mantenerne vive le pratiche religiose (ristampando e ripetendo i testi fondatori) in vista di un possibile suo ristabilimento. Più in generale Bona ha sottolineato come tutte queste associazioni fossero accomunate anche dalla ripresa più radicale di una forma di vita apostolica, caratterizzata talvolta da una forte carica apocalittica⁴⁴.

I capitoli finali della prima parte sono stati dedicati alle ragioni storiche dell'estinzione della prima Amicizia Cristiana sotto il controllo del regime napoleonico e sugli ultimi anni di vita del fondatore.

Nella seconda parte del libro, l'autore si è concentrato sui diversi itinerari dei discepoli di Diessbach, ovvero sulle evoluzioni che ebbero le diverse associazioni fino al loro completo scioglimento. Mi sembra opportuno rilevare come le analisi del Bona abbiano evidenziato come il regime napoleonico nei domini sabaudi sia stato al contempo la causa delle maggiori difficoltà per l'associazione ma anche lo stimolo a trovare nuovi luoghi e nuovi mezzi per adeguarsi ai mutamenti socio-politici in corso. In questa fase Bona si è soffermato in modo particolare sull'opera di Cesare d'Azeglio: segretario della prima Amicizia Cristiana, autoesiliatosi dal suo Piemonte durante il periodo napoleonico, riuscì a far rifiorire l'attività dell'Amicizia in Toscana. Come avremo modo di vedere e di

⁴⁴ Avremo modo di approfondire nella seconda parte questo aspetto, confrontando l'azione dell'Amicizia Cristiana con altre associazioni cattoliche ad essa contemporanee, con cui venne in contatto.

approfondire maggiormente rispetto alle notizie del libro di Bona, il passaggio delle frontiere consentì a Cesare d'Azeglio, come a molti altri esuli, di perseguire, con maggior profitto, i fini dell'Amicizia: «*faire circuler* fortement et de toutes parts la sainte doctrine de Jésus Christ notre Seigneur surtout par les bons livres»⁴⁵, amplificando l'opera dell'Amicizia, attraverso uno dei primi periodici cattolici italiani del XIX secolo, l'*Ape*⁴⁶. La seconda parte della monografia non ci sembra rilevare altri importanti nodi concettuali: essa si snoda tutta attorno agli avvenimenti storici che hanno accompagnato lo sviluppo delle diverse Amicizie fino alla loro dissoluzione, mettendo in rilievo i forti legami politici fra Francia e Piemonte anche rispetto a tale vicenda.

In generale, la monografia fornisce una chiara ricostruzione dell'organizzazione dell'associazione sia *ad intra* che *ad extra*: l'autore ha ricostruito con minuzia le vite dei fondatori, per sommi capi i ruoli dei membri più collaterali, i metodi e le finalità delle loro attività, ovvero le diverse evoluzioni ed espansioni dell'Amicizia in relazione agli assetti geopolitici di cui essa era parte e in cui interveniva.

⁴⁵ P. B. Lanteri, op. cit., t. 1, p. 1702. Materialmente, si trattava di costruire una rete di biblioteche e di tipografie nelle città europee più vivaci intellettualmente (Vienna, Milano, Parigi), al fine di diffondere gli ideali spirituali e politici degli amici cristiani, attraverso i libri che essi stessi selezionavano e facevano circolare. Per ora, per dare un'idea generale, le opere più significative e più citate dagli amici erano costituite dagli scritti fondatori della Compagnia di Gesù, come gli *Esercizi spirituali* o le *Costituzioni*, e da quegli autori rappresentativi della riforma cattolica dal XVI secolo in avanti: San François de Sales, Sant'Alfonso de Liguori, Santa Teresa d'Avila, Louis de Bonald e fra quelli più tardi Félicité de Lamennais e Carl Ludwig Haller. Per quanto incompleti e privi di apparato critico si vedano i riferimenti in R. de Mattei, *La biblioteca delle amicizie. Repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della Rivoluzione 1770-1830*, Napoli 2005.

⁴⁶ Circoscritti al periodo e all'oggetto in questione cfr. A. Galante Garrone, *I giornali della restaurazione 1815-1847*, in *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari 1979, pp. 1-247. Sull'*Ape* nel contesto fiorentino cfr. C. Bona, *Le Amicizie*, op. cit., pp. 247-249. Per una prospettiva più ampia sull'evoluzione della stampa cattolica cfr. M. Forno, *La stampa cattolica alla prova del fascismo*, in *Contemporanea*, n. 4 (2003), pp. 621- 646; id., *I giornali: ombra e riflesso*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, stato (1861-2011)*, Roma 2011, v. II, pp. 1453-1464.

Bona ha concluso l'opera con una lunga appendice di documenti, che permette al lettore di avere un accesso diretto alle fonti, derivanti per lo più dall'Archivio romano degli Oblati di Maria Vergine, ordine fondato da Pio Brunone Lanteri. Molto di questo materiale d'archivio è stato poi pubblicato nell'opera monumentale *P. B. Lanteri, Scritti e documenti d'archivio, Spirituali* (Roma-Fossano, Ed. Esperienze 2002). Si tratta di quattro volumi di grande valore documentario e strumentale, ma che tuttavia si limitano ad una trascrizione di fonti, divisa secondo un criterio tematico molto generico.

A vent'anni di distanza dalla sua monografia, nel 1980, in occasione di un convegno di studi su Pio Brunone Lanteri⁴⁷, lo stesso Bona, professore di storia ecclesiastica dell'Ordine dell'Istituto Missionario della Consolata, ha affrontato nuovamente l'argomento delle ragioni storiche degli scopi della storia sulle "Amicizie" e nell'ultimo capitolo intitolato «*L'eredità delle Amicizie*»⁴⁸ oltrepassava le condizioni di possibilità storiche del loro emergere, per addurre, finalisticamente, una continuità del passato nel presente, in particolare con i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Ciò che ne deriva è un'immagine ambivalente degli Amici: da una parte "artefici della resistenza cattolica" contro l'avanzata dell'illuminismo e di un cattolicesimo di stampo giansenista, dall'altra precursori delle più recenti aperture sul ruolo dell'apostolato laico di uomini e donne. In tal guisa, le riflessioni storiografiche sull'Amicizia oscillano tra un'immagine antimoderna di tale associazione e un'immagine che si pone in continuità con alcune istanze riformistiche, formalizzate, quasi due secoli dopo, col Concilio Vaticano II:

⁴⁷ C. Bona, *La testimonianza delle "amicizie cristiane"*, Roma 1980.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 63-70.

Giustamente si è parlato di risveglio del laicato, di nuovo tipo di responsabilità dei laici. Le amiche cristiane di Torino ci hanno lasciato, a riguardo, due fascicoletti esemplari. Sono forse i primi ' testi di un "femminismo" cristiano avanti lettera. Movimento di élite aristocratico, movimento militante. Le Amicizie condussero, con gli scritti e con l'azione una campagna decisa contro il secolo ribelle, contro gli "errori moderni". Proprio per questa militanza oggi si vorrebbe etichettarle come un movimento di reazione, di controrivoluzione. Potrei fare i nomi, potrei citare periodici. Mi pare di scorgere un tentativo di catturare il Ven. Lanteri, di strumentalizzarlo. Si tratta di misconoscere la sua apertura, il suo attaccamento al Papa⁴⁹.

Dunque, da una parte Bona inserisce le Amicizie nel classico quadro dialettico negativo dell'"antimodernità", ma dall'altra critica i suoi contemporanei che strumentalizzano tale immagine come veicolo di protesta contro quelle possibili aperture della Chiesa al mondo moderno prospettate durante i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI:

Nelle loro assemblee i discepoli del Diessbach erano soliti ripetere con Paciano, vescovo di Barcellona: "Cristiano è il mio nome, cattolico è il mio cognome". Fu proprio il genuino senso ecclesiale a preservarli dalle suggestioni dell'integralismo, latenti in un programma di stretta ortodossia e a conferire alla loro azione le dimensioni della cattolicità. Tuttavia, riscontriamo un errore di prospettiva, dunque un limite. Nati in regime di cristianità, quando Chiesa e sistema politico-sociale sembravano coincidere, quando la legge civile garantiva la religione, gli amici credono nella cristianità, non ammettono che possa tramontare. [...] Sognando il ritorno all'antico regime, auspicarono (sia pure con riserva, l'alleanza tra trono e altare. Accettarono il confronto della Chiesa con i sovrani, ma non con i popoli. Non sospettarono la presenza di valori cristiani nella ideologia rivoluzionaria. Hanno vissuto gli orrori della rivoluzione, hanno fatto l'esperienza di quanto sia breve il passo tra la libertà conclamata e il terrore. Sono tributari di una mentalità largamente diffusa che bisogna cercare di comprendere. Ma, da allora, la Chiesa ha compiuto un lungo cammino, ha riconosciuto ormai superate e insostenibili certe posizioni. Papa Giovanni XXIII ci ha insegnato a distinguere fra "*errore ed errante*" (a dir il vero, la distinzione era già stata prospettata in Francia proprio alla vigilia della rivoluzione) se non si vuole mancare al dovere della carità. È fuor di dubbio

⁴⁹ Ibid. pp. 65-66.

comunque, che il Ven. Lanteri oggi non avrebbe difficoltà ad accettare la forza rivoluzionaria dei grandi decreti del Vaticano II e delle encicliche degli ultimi papi⁵⁰.

Lo stesso Bona, d'altro canto, si spinge a tal punto nella polemica da prendere parte egli stesso all'attualizzazione dell'oggetto storico, arrivando a rappresentare Lanteri, membro cardine delle Amicizie, un sostenitore *ante litteram* delle istanze del Vaticano II.

3. *I più recenti itinerari storiografici: le "Amicizie" fra la storia dell'associazionismo, la storia della stampa e del libro e la storia della reazione cattolica.*

La monografia di Candido Bona ha costituito al contempo il punto d'arrivo di tutta la precedente storiografia e il punto d'inizio per le successive ricerche che, sulla base delle fonti archivistiche da lui analizzate, hanno contribuito a fornire all'oggetto d'indagine un respiro più internazionale. Sin da subito, la monografia di Bona ha goduto di una vasta risonanza e un'accoglienza molto positiva fra gli storici contemporanei, come Gabriele De Rosa e Guido Verucci. Quest'ultimo in particolare ha dedicato all'opera un suo saggio, *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*⁵¹, in cui rileva i pieni e i vuoti della ricerca di Bona e in particolare la mancata correlazione tra le Amicizie e il mondo settario di matrice illuminista del Piemonte settecentesco.

La carenza sottolineata da Verucci ha dato l'impulso a ricercare analogie strutturali e organizzative con altri raggruppamenti sociali laici, in particolare con la massoneria⁵².

⁵⁰ Ibid., p. 67.

⁵¹ G. Verucci, *La chiesa da Pio VI a Leone XIII. A proposito di due libri recenti*, in *I Cattolici e il liberalismo dalle "amicizie cristiane" al modernismo*, op. cit., pp. 68-86.

⁵² In particolare, cfr. G. Giarizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994, pp. 403-404. In quest'opera le somiglianze fra massoneria e Amicizia vengono accentuate fino

Non pochi in seguito hanno seguito questa traccia, rilevando delle analogie tra la massoneria piemontese e l'Amicizia cristiana. Il paragone, a mio avviso, può essere lecito se finalizzato ad un approfondimento della rete sociale e culturale in cui si collocava l'Amicizia, e a meno di non ridurre l'Amicizia ad una "massoneria cattolica", categoria storiografica alquanto vaga e già criticata.

Ma al di là della corrispondenza analogica, affrontare lo studio dell'Amicizia Cristiana o di altri gruppi sociali passati alla storia come "reazionari" attraverso lo studio dei legami e della comparazione con altri gruppi associativi catalogati più tradizionalmente come mediatori di una cultura illuminista, è una delle prospettive capace di porre in questione lo schema oppositivo tra illuminismo e intransigentismo cattolico o tra rivoluzione e controrivoluzione, in cui ancora oggi vengono ristretti gli studi sulle Amicizie e di tutta la complessa e affastellata realtà del mondo associazionistico tra Sette e Ottocento e dei suoi più simbolici protagonisti. È il caso esemplare del libro di Antonio Trampus, *I gesuiti e l'illuminismo*,⁵³ che ha costituito un volano in tal senso. L'autore ripercorre, attraverso un attento lavoro d'archivio, le vicende dei membri della Compagnia di Gesù dopo la sua soppressione: lo sviluppo della ricomposizione dei singoli ex-gesuiti come gruppo coeso nell'ambito del sistema dell'istruzione austriaca e della loro integrazione nel milieu culturale illuminista delle società scientifiche e delle logge massoniche asburgiche e europee, durante il regno di Maria Teresa

all'assimilazione della seconda alla prima, identificata come "massoneria cattolica", (si veda in chiave critica) D. Menozzi, *Cattolicesimo e massoneria nell'età della Rivoluzione francese*, in G. M. Cazzanica (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 21*, Torino 2006, pp. 166-192). Il tema meriterebbe di essere approfondito, tenendo conto che i contrasti e le analogie tra i due gruppi hanno il loro peso nella spiegazione reciproca dei due fenomeni: i membri delle due società appartenevano alle medesime classi sociali (nobiltà di corte e quella militare), inseriti nei quadri dirigenziali del governo.

⁵³ A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze 2000.

d’Austria, il cui governo permise loro di poter continuare a vivere in comunità. Non fu un caso, come vedremo, se una delle più fertili colonie dell’Amicizia si stabilì proprio a Vienna.

Più in generale, a costituire un punto di riferimento importante per la presente ricerca sono le linee storiografiche relative alla soppressione e restaurazione della Compagnia di Gesù, fiorita di recente in occasione del bicentenario della ricostituzione,⁵⁴ e alla storia di congregazioni o associazioni religiose, caratterizzate da uno stretto legame con la spiritualità gesuitica. L’Amicizia Cristiana e Sacerdotale, infatti, hanno agito come filtro fra i fedeli laici, i chierici e i vertici delle istituzioni ecclesiastiche e politiche, attraverso un’intensa e ramificata attività di direzione spirituale e di apostolato devozionale e culturale, presso conventi e case private, svolgendo una funzione di conservazione e trasmissione delle pratiche devozionali e della spiritualità ignaziana, durante l’effettiva soppressione dell’ordine. Proprio all’interno delle plurime miscelanee pubblicate in corrispondenza del bicentenario della Restaurazione sono stati affrontati argomenti che toccano più o meno direttamente la storia delle Amicizie. Fra tutti spicca un saggio, in realtà precedente a quest’ondata sugli studi dei gesuiti durante la soppressione, di Rolf Decot, *Jesuitische Seelsorge im josephinischen Österreich und in Norditalien nach 1773. Nikolaus Joseph Albert von Diesbach und die Amicizie Cristiane*⁵⁵, in cui l’autore apre un’ulteriore prospettiva sulla storia

⁵⁴ Per un panorama aggiornato sulla questione si veda la recente bibliografia sorta in corrispondenza del bicentenario della restaurazione della Compagnia di Gesù, cfr. P.A. Fabre, P. Goujon, M. Morales, “*Le pouvoir de se réunir en corps*”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)*, Roma 2020 (in corso di pubblicazione); L. Kenis e M. Lindeijer, *The Survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773-1850*, Leuven 2019. R. A. Maryks, J. Wright (a cura di), *Jesuit Survival and Restoration. A global History 1773-1900*, Leiden 2014; P. A. Fabre, P. Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014; AA. VV, *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus : nouvelles recherches – Varia*, in *Mélanges de l’École française de Rome*, n. 126/1, Roma 2014.

⁵⁵ R. Decot, *Jesuitische Seelsorge im josephinischen Österreich und in Norditalien nach 1773. Nikolaus Joseph Albert von Diesbach und die Amicizie Cristiane*, in Decot R. (a cura di), *Expansion und*

dell'Amicizia, indagando i suoi stretti rapporti con la cerchia del redentorista Clemente Maria Hofbauer, al secolo Giovanni Dwozàk, la cui azione pastorale ha avuto un grande impatto al di là dell'ambito ecclesiastico nella cultura e nella politica del suo tempo.

Meno centrati sulla storia delle Amicizie ma nella stessa direzione, basati anche su una prospettiva storiografica di genere, gli studi di Daniela Sora, sulla storia del Monastero della Visitazione a Milano,⁵⁶ e quelli di Eva Fontana Castelli e Adriana Valerio, centrati sulla figura di Leopoldina Naudet (1773-1834) e sulle Sorelle della Sacra Famiglia da lei fondate⁵⁷, permettono di comprendere l'influsso avuto dall'Amicizia Cristiana e in particolare da Diessbach, padre spirituale di alcuni membri di entrambe le congregazioni, sulla vita di tali Congregazioni per ciò che riguarda lo studio e l'apostolato dei libri.

Ulteriori spunti di riflessione sul tema delle Amicizie provengono dalla prospettiva della storia dell'intransigentismo cattolico, connesso a quello

Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, Mainz 2004, pp. 185-207, poi ripubblicato nella successiva raccolta di saggi: R. Decot (a cura di), *Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik: Aufsätze*, Frankfurt am Main 2007, pp. 457-482. L'articolo approfondisce gli studi sulla storia dei rapporti tra il circolo viennese degli Amici Cristiani e il circolo hofbaueriano, argomento precedentemente trattato in R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer im Politisch-Geistigen Umfeld Seiner Wiener Zeit*, in *SHCSR* 49 (2001), pp. 3-28, (in cui dedica un paragrafo al circolo di viennese diretto da Diessbach e il barone Joseph von Penkler nella chiesa dei Minoriti, ovvero la Minoritenkirche di Vienna, cfr. in particolare pp. 6-9). Per una messa a fuoco per comprendere la prospettiva storiografica, con particolare riguardo ai rapporti tra storia religiosa e storia politica, in cui Decot inserisce i suoi studi sull'Amicizia e sul rapporto tra il circolo degli Amici e quello Hofbaueriano cfr. R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer. Konservativer Erneuerer der Kirche Österreichs*, in H. Rumppler (a cura di) *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, Wien 2000, pp. 105-130.

⁵⁶ D. Sora, Diessbach a Milano (1785), in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 67/1 (2013), 165-195.

⁵⁷ A. Valerio, *Leopoldina Naudet, l'Amicizia Cristiana e la Bibbia: l'influenza dei gesuiti nell'apostolato del libro*, in *AHSJ*, n. 1 (2015), pp. 79-109; F. Preyat (a cura di), *Femmes des anti-lumières, femmes apologistes*, Bruxelles 2016; E. Fontana Castelli, *Dalle Dilette di Gesù di Niccolò Paccanari alle Sorelle della Sacra Famiglia di Leopoldina Naudet*, in *AHSJ*, n.1 (2012), pp. 159-192.

riguardante lo studio dei rapporti fra il potere statale e quello ecclesiastico nel periodo rivoluzionario e post-rivoluzionario della Restaurazione e del Risorgimento, nel solco degli studi di Giovanni Miccoli, Daniele Menozzi⁵⁸. Quest'ultimo in particolare si è soffermato sull'opera intellettuale del fondatore dell'Amicizia cristiana, Diessbach, segnalandola come una delle prime attestazioni della formazione dell'"ideologia di cristianità", che sarebbe stata cristallizzata in canoni più definiti e rigidi nel corso del XIX secolo⁵⁹.

Le "Amicizie" hanno trovato spazio anche nella storiografia relativa alla storia del libro e della lettura, più specificamente del governo della lettura e della censura da parte delle autorità statali ed ecclesiastiche⁶⁰. In particolare, gli studi di Patrizia Delpiano hanno sottolineato l'importanza dell'opera di Diessbach e dell'Amicizia Cristiana, contestualizzandoli all'interno della storia del "governo della lettura"⁶¹. L'autrice ha messo in rapporto l'attività principale delle Amicizie, la diffusione della "buona stampa", con il contesto culturale più ampio della seconda metà del Settecento, epoca in cui alla censura ufficiale all'Indice da parte delle gerarchie ecclesiastiche si andava affiancando e sostituendo un'attività di censura pubblica.

⁵⁸ Cfr. D. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in *Cristianesimo nella Storia*, n. 5 (1984), pp. 523-562; G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Otto e Novecento: il mito della Cristianità*, op.cit., pp. 21-32.

⁵⁹ D. Menozzi, *La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia di cristianità*, in *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, pp. 15-71, pp. 15-71.

⁶⁰ Per una visione generale cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura: chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007, pp. 280-289; per il contesto piemontese cfr. L. Braidà, *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Olschki, Firenze 1995, (per ciò che riguarda le "Amicizie si vedano in particolare le pp. 322-333); ead., *Editoria e circolazione del libro (1740-1792)*, in G. Ricuperati (a cura di), *Storia di Torino. Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, Torino 2002, t. 5, pp. 266-341; ead., *La circolazione del libro nel Piemonte del 700*, in M. Infelise, P. Marini (a cura di), *L'editoria del '700 Remondini*, Bassano del Grappa 1992, pp. 39-65.

⁶¹ P. Delpiano, *Il governo della lettura*, op. cit.

In tal modo, la Delpiano ha rimarcato il meccanismo e le implicazioni sociali dell'attività editoriale dell'Amicizia, basata sulla pubblicazione progressivamente più numerosa di giornali e di libri, che, sul modello della controversia, era volta a confutare determinate opere oppure a ristamparle "depurandole", omettendone intere parti o aggiungendo commenti polemici e correzioni.

A conferire però una nuova centralità al tema sono state due opere di Roberto de Mattei⁶²: *Idealità e dottrine delle Amicizie*, pubblicata nel 1980, e *La biblioteca delle amicizie: repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della rivoluzione 1770-1830*, pubblicata nel 2005, dopo più di vent'anni dalla prima⁶³. Entrambe le opere soggiacciono a una serie di significative indistinzioni di tipo nominale e cronologica rispetto all'identità delle diverse associazioni e, conseguentemente, anche strutturale e funzionale rispetto ai rapporti che le diverse associazioni intrattenevano tra loro e con l'ambiente sociale, istituzionale e culturale, di cui

⁶² È opportuno specificare che Roberto de Mattei, allievo di Augusto del Noce e Armando Saitta, si presenta sul proprio sito internet personale (<http://www.robertodemattei.it/>) come discepolo di Plinio Corrêa de Oliveira, autore di un'opera militante *Revolução e Contra-Revolução*, pubblicata nel 1959 e rappresentativa dell'azione della "[Società brasiliana per la difesa della tradizione, famiglia e proprietà](#)" ("TFP"), fondata nel 1960. De Mattei s'inserisce in quella tendenza storiografica che, insieme a Oscar Sanguinetti, Massimo Viglione e molti altri, trova il proprio nucleo propulsore in "Alleanza Cattolica", che come si legge nel suo statuto, consiste in «un organismo civico-culturale di laici cattolici – indipendente da ogni partito politico –, che si propone la propagazione positiva e apologetica, quindi anche polemica, e la realizzazione della dottrina sociale della Chiesa, applicazione della perenne morale naturale e cristiana alle mutevoli circostanze storiche [...] Alleanza Cattolica svolge un'opera di formazione culturale e civile. Essa prepara operai della restaurazione sociale, veri amici del popolo, attraverso lo studio della relativa dottrina cattolica, così come è veicolata dal Magistero tradizionale o costante della Chiesa e così come si può ricavare dalle sue incarnazioni storiche, cioè dalle tradizioni delle singole nazioni cattoliche e della loro famiglia o Cristianità [...] Militanti di Alleanza Cattolica sono all'origine – con altri – del CESNUR, il Centro Studi sulle Nuove Religioni, dell'IDIS, l'Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale, e dell'ISIIN, l'Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale» (<https://alleanzacattolica.org/>).

⁶³ R. De Mattei, *Idealità e dottrine delle Amicizie*, Roma 1981; id, *La biblioteca delle amicizie: repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della rivoluzione 1770-1830*, Napoli 2005.

erano parte. Fra la fondazione dell'Amicizia Cristiana e di quella Cattolica – che coincide quasi con la dissoluzione della prima - passano all'incirca quasi quarant'anni, durante i quali, tra la Rivoluzione Francese, il periodo napoleonico e la Restaurazione, si sono susseguiti eventi di portata epocale, portando a maturazione, innanzitutto sul piano giuridico, un processo di più lunga durata, riguardante il cambiamento strutturale della società europea.

Nella prima monografia de Mattei parte da una lettura dell'opera di Bona, affiancandola a quella di Bertier de Sauvigny sui Chevaliers de la Foi⁶⁴, che insieme avrebbero:

sollevato un velo su un capitolo ancora scarsamente indagato dalla storiografia contemporanea: la resistenza delle società segrete cattoliche contro la penetrazione rivoluzionaria nel mezzo secolo che intercorre tra i prodromi della Rivoluzione francese e la Restaurazione⁶⁵.

Al contempo però l'autore critica Bona per non aver posto “nella giusta evidenza” “lo spessore culturale della Amicizie” e per non aver approfondito “la dimensione ideologica del fenomeno”: di qui il suo intento nel voler

ricostruire la fisionomia dottrinale e ideale delle Amicizie tra la declinante cultura gesuitica della Contro-Riforma e il pensiero nascente della Contro Rivoluzione.

Effettivamente, sul piano documentale e dei dati storici, la monografia di de Mattei non aggiunge nulla di nuovo rispetto a quella del Bona e si presenta piuttosto come una rielaborazione della “storia culturale” del fenomeno associazionistico cattolico, fondata su un'aprioristica visione dualistica della realtà culturale settecentesca, divisa, anacronisticamente, tra una sinistra deista e

⁶⁴ C. Bertier de Sauvigny, *Le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'énigme de la Congrégation*, Paris 1948.

⁶⁵ R. De Mattei, *Idealità e dottrine delle Amicizie*, op. cit., p. 5.

una destra gesuitica, che nel periodo del suo declino avrebbe opposto resistenza alla cultura dei lumi.

Anche il secondo libro di de Mattei sul tema, *La biblioteca delle amicizie: repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della rivoluzione 1770-1830*, pur adeguandosi alle più recenti tendenze storiografiche sulla storia del libro⁶⁶, mira ancora «al paradiso di una storia di una storia globale»⁶⁷.

Dopo una lunga introduzione in cui l'attività delle Amicizie Cristiana e Cattolica sono inquadrata in una comune prospettiva che intreccia la storia della stampa e della Chiesa nel XVIII secolo, l'autore ricostruisce, sulla base di documenti d'archivio, la "biblioteca" di queste associazioni, attraverso un lungo elenco di opere, inventariate per autore in ordine alfabetico, seguite da essenziali dati biografici dei loro autori e da una nota sul loro contenuto.

Sia l'introduzione che il catalogo non tengono conto della distinzione fra Amicizia Cristiana, Sacerdotale e Cattolica: i libri presenti nell'elenco, ricavati da documenti trovati nel medesimo archivio, ma di autori, tempi e finalità diversi, non rinviano alla loro fonte di provenienza. L'elenco presentato da de Mattei deriva dall'accorpamento di tre particolari documenti d'archivio, accomunati dal

⁶⁶ A differenza della prima monografia sul tema, l'autore inizialmente inserisce l'opera in un percorso storiografico più innovativo, che appare, in prima istanza, fuori da un particolare spirito militante e da dicotomie stereotipate: H-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII siècle (1598-1701)*, 2 voll. Genève 1969; L. Braidà, *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Firenze 1995; M. G. Tavoni e F. Waquet (a cura di), *Lo spazio del libro nell'Europa del Settecento*, Bologna 1997; R. Pasta, *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze 1997.

⁶⁷ La scrittura della storia per de Mattei si rivela come un'operazione "totalitaria", che mira cioè a totalizzare la realtà in maniera univoca e, giocoforza, stereotipata, in totale controtendenza rispetto alla matrice kenotica ripresa da una parte della storiografia contemporanea, illustrato da Michel de Certeau: «Lo storico non è più l'uomo che costituisce un impero. Non mira più al paradiso di una storia globale. Si trova a circolare intorno alle razionalizzazioni acquisite. Lavora nei margini. Sotto questo aspetto diventa un randagio. In una società portata alla generalizzazione, dotata di possenti mezzi centralizzatori, lo storico si spinge verso i gradini delle grandi regioni sfruttate (M. De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, citato dalla tr. it. cura di S. Facioni, *La scrittura della storia*, Roma 1977, [Milano 2006], p. 91).

fatto di comprendere al loro interno degli elenchi di libri, ordinati alfabeticamente ma secondo diversi criteri che seguono un ordine, quello di una suddivisione per generi o in base ai diversi tipi di lettori a cui potevano destinarsi determinate opere, rispondente perciò a delle precise funzioni d'apostolato, declinate in base ad una sorta di analisi socio-culturale che identificava diverse classi di lettori⁶⁸.

Scegliere di riunire e mischiare in un solo elenco alfabetico i libri provenienti da fonti diverse, astraendo da queste, decontestualizza queste letture dal valore strumentale e sociale attribuito loro dagli "Amici", strumentalizzandole in un senso totalmente altro rispetto alla ricchezza della materia che la fonte offre. Inoltre, l'assenza di un preciso rimando alla fonte da cui ciascun libro elencato proviene – rimando che sarebbe stato fondamentale per dar conto delle differenze tra le diverse associazioni e dei loro diversi contesti - confonde in un'unità indistinta libri che avevano scopi e destinatari diversi, costruendo surrettiziamente un'immagine fissa e atemporale della biblioteca delle Amicizie, a sostegno di una supposta e univoca "cultura cattolica" antilluminista e controrivoluzionaria.

Sulla stessa orbita tracciata da de Mattei si muovono anche gli ultimi lavori riguardanti le Amicizie⁶⁹, che, seppur talvolta apparentemente integrati in operazioni storiografiche più innovative e di respiro internazionale⁷⁰, sono

⁶⁸ In particolare, per un confronto diretto con le fonti, l'autore rinvia ai seguenti documenti: AOBMV, 188, 189, 190, 191, 192.

⁶⁹ A. Brustolon, *Una proposta di restaurazione culturale e spirituale attraverso l'età napoleonica: l'Amicizia Cristiana*, in R. Ghiringhelli, O. Sanguinetti (a cura di), *Il cattolicesimo lombardo tra Rivoluzione francese Impero e Unità*, Pescara 2006, pp. 67-97; L. Vaccaro, *I "veri cristiani". Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento e Ottocento*, in A. Acerbi, M. Marcocchi (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, pp. 253-304.

⁷⁰ E. Bressan, *Le «Amicizie». Reti di sociabilità sui due versanti delle Alpi*, in *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés*, a cura di F. Meyer, S. Milbach, Chambéry 2010, pp.

riconducibili nell'alveo di quella pubblicistica facente capo all'associazione Alleanza cattolica ovvero all'Istituto per la storia delle insorgenze di Milano, aventi molteplici organi di stampa tra riviste e case editrici⁷¹.

Malgrado il grande lavoro di Bona e il suo tentativo di riabilitare il tema delle "Amicizie" al di là della militanza ideologica attraverso un'operazione storiografica fortemente ancorata alla ricerca archivistica, le "Amicizie", al di là di qualche spunto tanto interessante quanto tangenziale rispetto al tema, restano dominio di quella costellazione storiografica che si autodefinisce cattolica e antirivoluzionaria, imponendo, giocoforza una notevole ipoteca ideologica sull'operazione storica e sulla definizione del fenomeno storico, che indubbiamente per sua natura ovvero per la rappresentazione che i documenti stessi forniscono si presta a facili strumentalizzazioni⁷².

Per quanto anche il presente lavoro almeno per un primo approccio, per chiarire e descrivere le posizioni assunte dai membri dell'Amicizia Cristiana, non rinneghi e si avvalga di categorie ed etichette storiografiche classiche come quelle di Illuminismo e anti-luminismo e di Rivoluzione e Controrivoluzione, che in ambito italiano sono oggetto di lunghi e aspri dibattiti⁷³, eviterà di lasciar tale

79-92, dove le opere summenzionate di Brustolon e de Mattei sono indicate come riferimenti cardine del proprio lavoro.

⁷¹ Si veda la rivista semestrale *Annali Italiani* che, diretta da Oscar Sanguinetti, ha avuto una durata solo biennale tra il 2002 e il 2003, la rivista bimestrale *Cristianità*, attiva dal 1973, diretta da Giovanni Cantone e Francesco Pappalardo, e a quella mensile *Studi Cattolici*, diretta insieme alle edizioni Ares da Cesare Cavalleri e l'editoriale napoletano il Giglio.

⁷² Si veda in particolare il volume a cura di C. Continisio, *Le insorgenze popolari nell'Italia napoleonica. Crisi dell'antico regime e alternative alla costruzione del nuovo ordine sociale*. (Atti del convegno di studio, Milano 25-26 novembre 1999), Milano 2001, segnato da un profondo revisionismo ideologico, malgrado il giusto distacco invano auspicato dal saggio di A. De Francesco, *Il significato delle insorgenze nella politica italiana di due secoli*, in *ibid.*, pp. 31-44.

⁷³ Una messa a fuoco del dibattito storiografico italiano, anche in rapporto a quello francese si trova in E. Di Rienzo, *Nazione e Controrivoluzione nell'Europa contemporanea 1799-1848*, Milano 2004.

fenomeno in balia di questa dialettica oppositiva. Di qui la scelta di prendere in considerazione quasi esclusivamente la cellula primitiva di questa filiera di associazioni e di ancorarsi in maniera salda alle fonti archivistiche per concentrarsi sul funzionamento interno dell'organizzazione.

La prospettiva positiva che si propone il presente lavoro è piuttosto quella di ricostruire la storia dell'Amicizia Cristiana a partire dalla sua genesi interna e dalle condizioni storiche del suo emergere: i suoi modi di operare nel suo ambiente sociale, ambiente che coincideva e talvolta si sovrapponeva, talvolta anche all'interno dello stesso gruppo familiare, con quello dei "rivoluzionari", e i suoi modi di definirsi e autorappresentarsi sul piano della comunicazione mediatica, attraverso la produzione e la circolazione di libri e riviste.

La scelta di questa direzione mi pare poter suggerire una via percorribile per dare alla ricerca sul tema un respiro più ampio nell'ambito più vasto dell'evoluzione culturale europea tra Sette e Ottocento, al di là di categorie storiografiche precostituite che, per quanto utili e dense di significato, talvolta non permettono di spiegare le differenze e contraddizioni interne del fenomeno nel suo costituirsi e le sue analogie con le associazioni dell'opposto partito, che l'Amicizia Cristiana avversava sul piano dell'azione politica e intellettuale, ma con coi comunque si confrontava, adeguando i propri argomenti e la propria dialettica a quella dell'avversario, dando vita ad un rapporto osmotico con esso, di cui la mera opposizione non potrebbe dar conto.

II

Il y a une historicité de l'histoire.
Elle implique le mouvement qui lie
une pratique interprétative à une praxis sociale.
(Michel De Certeau, *L'écriture de l'histoire*)

Il progetto dell'Amicizia in un libro sui miracoli

1. *“Le chrétien catholique” di Nikolaus Joseph Albert von Diessbach : come nasce e come si trasforma l'opera nel suo percorso editoriale.*

Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion : par la considération de quelques-unes des preuves qui en établissent la certitude, del gesuita Nikolaus Joseph Albert von Diessbach⁷⁴, è stato pubblicato in tre tomi nel 1771 a Torino presso il

⁷⁴ Diessbach nacque a Berna il 15 febbraio 1732 in un'aristocratica famiglia di fede calvinista; avviato sin da giovane alla carriera militare, fu arruolato nei reggimenti svizzeri al servizio del re di Sardegna; la sua conversione al cattolicesimo coincide con la scelta di unirsi in matrimonio con la figlia del console spagnolo a Nizza, che sembra avesse posto ostacoli alle nozze proprio per l'origine calvinista di Diessbach. Il matrimonio pare abbia costituito l'occasione per Diessbach di avvicinarsi allo studio e alla fede della religione cattolica. Quando la moglie morì di parto, dopo aver posto la figlia nata dalla loro unione in convento, Diessbach nel 1759 decise di consacrarsi alla Compagnia di Gesù. Trascorse il periodo di noviziato a Genova e poi fu destinato alla Provincia Cisalpina della Compagnia di Gesù, che allora comprendeva anche gli Stati Sardi. Del resto della sua storia, del suo peregrinare e della sua indefessa opera di apostolato fino alla morte che lo colse a Vienna il 22 dicembre 1798, sarà dato conto nel corso di questo studio e in particolare nel quinto capitolo di carattere prosopografico. I principali profili biografici del fondatore dell'Amicizia sono stati tracciati da E. K., Winter, *Nikolaus Joseph Albert von Diessbach*, in *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 18 (1924) pp. 22-41 e pp. 282-304. P. Stella, *Diessbach, Nikolas Albert von*, in *DBI*, vol. XXXIX (1991), pp. 791-194. C. Bona, *Le “Amicizie”*, op. cit, pp. 3-19. Per ciò

celebre tipografo-stampatore Fontana⁷⁵. L'autore fu il fondatore dell'Amicizia Cristiana e questo libro, la sua ricezione e la sua storia editoriale furono strettamente legati alla nascita e agli sviluppi di quest'associazione. La presente rilettura de *Le Chrétien Catholique* fa capo ad una concezione pragmatica e strategica dell'opera scritta: piuttosto che concentrarci sui contenuti, sulla realtà che il suo autore ha voluto rappresentare, ci siamo concentrati sulle condizioni di possibilità storiche di tale rappresentazione e sull'intento pratico dell'autore, su come, per lui, la scrittura costituisse un mezzo strategico di comunicazione per trasformare la realtà⁷⁶.

L'opera di natura controversistica ebbe una certa eco nei circoli di intellettuali cattolici, fu pubblicizzata nelle gazzette letterarie coeve e ripubblicata più volte dopo la Restaurazione.

Partiamo dalla fine. Nel 1817, l'anno in cui fu disciolta l'Amicizia Cristiana, la Stamperia Reale del regno di Sardegna pubblicava *Il Modo di giovare alla fede ed al*

che riguarda la produzione bibliografica del Diessbach cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, op. cit., vol 3, coll. 56-57.

⁷⁵ N. J. A. von Diessbach, *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*, 3 vol., Torino 1771.

⁷⁶ La scelta di quest'impostazione interpretativa segue la via indicata da Mino Bergamo nell'ottica di integrare e anche di superare le prospettive della critica letteraria tradizionale e di quella strutturalista nel suo saggio *La scrittura come modello di vita*, Urbino 1991: «Aniché leggere l'opera di un autore in funzione della sua vita, proviamo ad esempio a interpretare la sua vita in funzione della sua opera. Aniché affannarci a reperire le tracce lasciate dall'esperienza nel mondo del testo, tentiamo piuttosto di isolare gli effetti prodotti dal testo sul mondo dell'esperienza. Aniché domandarci quale realtà sia segretamente rappresentata nel contenuto di un'opera, chiediamoci quale realtà la dinamica significativa di quest'opera abbia la funzione di trasformare. Cerchiamo, in una parola, di comprendere quel che un autore fa col testo, piuttosto che stabilire quello che egli rappresenta per suo tramite. La questione del rapporto fra la biografia e l'opera, fra la scrittura e la vita, ci apparirà allora sotto una luce profondamente nuova. Lungi dal rinviare a una condizione mimetica, essa si iscriverà nel quadro di una concezione pragmatica, o più esattamente strategica, del testo letterario» (*ibid.* p. 2).

*buon costume proposto ai cattolici zelanti eziandio secolari*⁷⁷, una traduzione o meglio un riadattamento del diciottesimo e ultimo capitolo de *Le chrétien catholique, Expédient, qui peut contribuer à arrêter les progrès ultérieurs de l'incrédulité*, dove in nuce era espresso il progetto dell'Amicizia Cristiana.

L'estratto concludeva con una nota dov'erano spiegate le ragioni di tale scelta:

Motivo di ristampar questo capitolo è la brama di spandere quanto più si può l'idea salutevolissima ivi espressa, e chiamando a ponderarla gli zelanti Cattolici, farla germogliare in molti di essi. Così ha fatto da vari anni in una associazione, la quale impiega nella provvista, nella distribuzione de' libri i fondi che le vengono rimessi. Vi si adoperò essa ne gli anni andati senza pubblicità, perché non le si opponesse ostacolo da un Governo poco favorevole alla Religione. Stando ora la pietà sul trono, non v'è ragion di celarsi, anzi è dovere l'aprirsi adito più ampio per giovare a maggior numero di persone. Si fa quindi noto il nome d'alcuni degli Amministratori della medesima⁷⁸.

Il primo nome che compariva in calce alla pubblicazione era quello del Marchese Cesare Taparelli d'Azeglio, primo ambasciatore *ad interim* del governo sardo presso la Santa Sede dopo la Restaurazione e fondatore in quello stesso anno insieme a Joseph de Maistre dell'Amicizia Cattolica, germoglio laico dell'Amicizia Cristiana, sopravvissuta fino al 1827. Come spiegava la succitata nota, una volta restaurato il potere monarchico, l'Amicizia Cristiana, segreta per statuto, poté venire alla luce, ma quasi nel contempo si spense, lasciando spazio

⁷⁷ N. J. A. von Diessbach, *Modo di giovare alla fede ed al buon costume proposto ai cattolici zelanti eziandio secolari. Traduzione del capo 18. del libro Le chrétien catholique del p. Diessbach*, Torino 1817.

⁷⁸ Ibid. pp. 15-16. Gli amministratori, la cui firma compare in calce alla pubblicazione erano tutti membri dell'aristocrazia sarda: Cesare Taparelli d'Azeglio, il Conte Piobesi di Guarene e il Cavaliere Luigi di Collegno. Per un elenco probabilmente integrale dei membri dell'Amicizia cattolica, si legga la testimonianza del Conte Solaro della Margarita, molto vicino all'ideologia degli "amici cattolici", cfr. C. S. Della Margarita, *Memorandum storico politico del conte Clemente Solaro della Margarita: ministro e primo segretario di stato per gli affari esteri del re Carlo Alberto dal 7 febbrajo 1835 al 9 ottobre 1847*, Torino 1852, p. 8.

a forme pubbliche, da essa derivate per filiazione diretta: l'Amicizia Cattolica, composta da soli laici, e l'Amicizia Sacerdotale⁷⁹.

La pubblicazione di questo estratto, benché posteriore e avulsa dall'economia interna dell'opera, indica che la sua ricezione fu fortemente orientata verso il suo aspetto pratico-performativo, piuttosto che sul suo principale oggetto di studio, indicato nel titolo stesso: le prove della certezza della religione cristiana. L'ultimo capitolo, infatti, formalizzando il lavoro editoriale come forma di apostolato, spiegava anche le possibili ragioni della sua emergenza rispetto alla vasta produzione controversistica del tempo e l'interesse destato fino alla più recente storiografia sulla storia del libro e della stampa.

Non è stato un caso, infatti, che tutte le successive pubblicazioni siano state opera di editori, la cui attività era parte di un più vasto programma culturale, che seguiva quello delineato da Diessbach nell'ultimo capitolo del suo libro.

Nel 1823 l'intero libro fu tradotto in italiano da Francesco Pertusati⁸⁰, nobile milanese che insieme alla moglie era affiliato all'Amicizia Cristiana di Milano⁸¹. In questa traduzione vi si trovano lunghe aggiunte sia nelle parti di testo che nelle

⁷⁹ In entrambe le forme derivate venne meno la partecipazione femminile, sebbene diverse donne continuarono a contribuire, creando a loro volta realtà femminili con una propria identità istituzionale, come le Sorelle della Sacra famiglia, fondate da Valentina Naudet, che a Vienna ebbe come padre spirituale proprio Diessbach cfr.: A. Valerio, *Leopoldina Naudet, l'Amicizia Cristiana e la Bibbia: l'influenza dei gesuiti nell'apostolato del libro*, in *AHSJ*, n.1 (2015), pp. 79-109.

⁸⁰ N. J. A. von Diessbach, *Il Cristiano Cattolico inviolabilmente attaccato alla sua religione merce la considerazione di alcune prove che ne stabiliscono la certezza opera storico-polemica del Nicola Giuseppe de Diessbach*. Traduzione del Conte Francesco Pertusati, Milano 1823. Sulla attività editoriale del conte Francesco Pertusati cfr. L. Vaccaro, *Veri cristiani? Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento e Ottocento*, in A. Acerbi e M. Marcocchi (a cura di) *Ricerche sulla chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, 253-304, che pubblica in appendice l'elenco delle opere.

⁸¹ Su Maria Olgiati, Amica cristiana e moglie del Pertusati cfr., F. Pertusati, *Memorie delle virtù praticate nel corso dell'esemplare sua vita dalla signora Maria Olgiati Pertusati*, Milano 1812. Sull'ambiente milanese dell'Amicizia cristiana cfr. cfr. M. Marcocchi, *Fermenti di Spiritualità in Lombardia tra Sette e Ottocento* in *Aevum*, n. 74/3 (2000) pp. 813-832.

note a piè di pagina, un'alterazione del testo che dimostra un grande lavoro d'approfondimento da parte del traduttore.

Nel 1826 fu ripubblicato dall'*Association des bons livres* di Parigi⁸², fondata nel 1824, i cui membri chierici e laici furono poi identificati fra gli adepti di una supposta associazione segreta di Parigi, soprannominata *La Congregation*⁸³.

L'ultima riedizione uscì nel 1843, nel XIII tomo della raccolta delle *Démonstrations évangéliques*⁸⁴, dai torchi degli Ateliers catholiques, l'"industrial City of God" edificata dall'Abbè Migne⁸⁵, fra i primi e più celebri strateghi del mercato librario religioso.

Come conferma il percorso storico-editoriale appena accennato, l'attenzione rivolta al libro di Diessbach fu dovuta in particolare al progetto descritto nel diciottesimo capitolo, messo alla prova con l'esperienza dell'Amicizia e di molte altre analoghe associazioni europee con cui l'Amicizia entrò in contatto e collaborò, trovando poi nel periodo post-napoleonico un terreno più fertile per maturare. Nell'ultimo capitolo del suo libro, infatti, Diessbach dotava

⁸² N. J. A. Von Diessabach, *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*, Paris 1826.

⁸³ Sulla storia della cosiddetta Congrégation, sul suo legame con la Compagnia di Gesù e sul caso mediatico internazionale che generò cfr. Ph. Lécrivain, *Des jésuites en quête d'identité. Suppression, survie et rétablissement de la province de France (1750-1850)*, Parigi 2014, pp. 166-172; e il saggio in corso di pubblicazione di A. Cantillon, «'Un souvenir douloureux vient toutefois troubler ma joie' : France, 1814, la coalescence tragique de deux restaurations, in P.A. Fabre, P. Goujon, M. Morales, "Le pouvoir de se réunir en corps". La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814), Roma 2020 (in corso di pubblicazione).

⁸⁴ N. J. A. Von Diessabach, *Le Chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion*, in L. Migne (a cura di) *Démonstrations évangéliques, Contenant Les Démonstrations De Diessbach*, Jacques, Lamourette, Laharpe, Le Coz, Duvoisin, De La Luzerne, Schmitt, Pointer t. XIII, Paris 1843.

⁸⁵ Sul Migne cfr. R. Howard Bloch, *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbe Migne*, Chicago 1994; C. Langlois, François Laplanche, *La Science catholique: l'"Encyclopédie théologique" de Migne (1844-1873), entre apologétique et vulgarisation*. Paris 1992 ; C. Savart, *Les catholiques en France au XIXe siècle: le témoignage du livre religieux*, Paris 1985.

l'apologetica cattolica di un sostegno pratico, di una struttura organizzativa e dei mezzi adeguati a sopravvivere nel nuovo assetto sociale europeo.

Tra il 1771 e il 1817, nel pur breve lasso di tempo di trentasei anni, con la rivoluzione francese e la dominazione napoleonica, si accelerò una trasformazione strutturale della società: nel nuovo assetto funzionale della società che veniva instaurandosi, l'istituzione ecclesiastica non rappresentava più un vertice, ma al pari delle altre istituzioni garantiva e amministrava la propria funzione sociale, quella religiosa, connessa e al contempo distinta e autonoma dalle altre.⁸⁶

Analogamente, dai testi della coeva critica illuministica, emergeva anche sul piano semantico il passaggio da una struttura sociale stratificata ad una struttura sociale di tipo funzionale⁸⁷. Se dopo la Rivoluzione era chiara a chiunque l'irreversibilità di tale passaggio, l'opera di Diessbach già comprendeva e spiegava assai bene - al pari dei suoi dichiarati rivali, i *philosophes des lumières*⁸⁸ - la tendenza del suo secolo verso metamorfosi radicali, a cui era necessario adeguarsi, pena l'estinzione, che di fatto, anche se limitatamente nel tempo,

⁸⁶ Per il rapporto tra la struttura della società e la semantica ci siamo basati sull'idea che Luhmann esprime nella sua opera, *Struttura della società e della semantica*, trad.it, Bari 1983; in particolare sullo sviluppo storico-semantico che ha accompagnato il passaggio all'epoca moderna. cfr. id. *Osservazioni sul moderno*, trad. it, Roma 1995.

⁸⁷ N. Luhmann, F. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano 2009, pp. 247-302.

⁸⁸ Sulla storia della polisemia del termine philosophe nel XVIII secolo, con un'attenzione particolare all'accezione che si trova nei *Mémoires de Trevoux*, periodico gestito dai gesuiti dal 1701 al 1762, quando furono espulsi dalla Francia cfr. J. Lu, "Qu'est-ce qu'un philosophe?" *Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières*, Laval 2005, pp. 81-143. Per quanto riguarda l'opera di Diessbach, i termini di filosofia e filoso/filosofi hanno un significato abbastanza coerente all'interno del libro: indicavano chiaramente un ambito del pensiero circoscritto dai limiti della ragione naturale, spesso contrapposto ad un altro tipo di sapere, come quello storico, che, secondo Diessbach, sulla base della testimonianza ovvero dell'esperienza sensibile poteva spingersi a dimostrare verità che oltrepassavano i limiti della sola ragione, giustificando e validando la possibilità di sostenere le verità rivelate.

avvenne per la stessa Compagnia di Gesù, organismo di cui il nostro autore era parte.

Fu il contesto della Restaurazione, quello in cui la stessa Compagnia fu ricostituita, quello in cui il libro di Diessbach si diffuse maggiormente, dando avvio ad una certa interpretazione dell'opera. Le ristampe e riletture del libro alla luce della realizzazione pratica e del successo del progetto di missione apostolica, teorizzato nel diciottesimo capitolo, hanno fatto confluire solo su quest'ultimo l'attenzione dei contemporanei e degli stessi storici, a scapito di una lettura integrale dell'opera, che permette al progetto di essere compreso nel suo contesto.

L'originalità di quest'ultimo capitolo e il suo legame storico e strutturale con l'Amicizia Cristiana è innegabile, ma, a nostro avviso, si rende necessario un percorso di analisi volto a riconnettere la genesi dell'opera non tanto con i suoi successivi effetti contingenti, quanto con le condizioni storiche e intellettuali che l'hanno resa possibile, leggibile e fruibile ad un determinato pubblico di lettori.

Della vita dell'autore sino al periodo in cui pubblicò *Le chrétien catholique*, non si hanno molte notizie: nato a Berna nel 1732 e morto a Vienna nel 1798, Diessbach era di famiglia calvinista e dopo essersi convertito al cattolicesimo divenne novizio della Compagnia nel 1759, sotto il generalato di Lorenzo Ricci, e nel 1764 prese gli ordini maggiori. Dal 1769 fu missionario, catechista e confessore presso il collegio di Torino, coinvolto nella vita intellettuale e religiosa dell'élite aristocratica piemontese, fu protetto dopo la soppressione dell'ordine dal cardinale Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze⁸⁹ e verso il 1780 fu chiamato a corte per insegnare il tedesco a Maria Carola Antonia, figlia del re Vittorio Amedeo III e promessa sposa di Clemente Teodoro di Sassonia.

⁸⁹ P. Stella, *Delle Lanze, Carlo Vittorio Amedeo*, in *DBI*, t. 38, 1990.

Da una parte bisogna dunque tener presente il microcosmo in cui nacque il *Chretien catholique*: scritto all'interno del *milieu* intellettuale e religioso torinese, all'epoca dominato, per parte cattolica, dalle figure del cardinale Delle Lanze e di Sigismondo Gerdil, uno dei principali autori di riferimento del *Chrétien-catholique*.

Il governo sabauda, rispetto agli altri Stati della penisola che subirono in misura maggiore l'influsso del moto anticuriale che animava le politiche delle diverse potenze europee, attraverso accese polemiche sui beni ecclesiastici, sull'autorità del clero e dello Stato, non attuò nessuna riforma in tal senso, ma giunse ad isolare anche i riformatori più moderati, come Carlo Denina, che tentò per diversi anni di forzare la rigidità subalpina in tali materie:

Il perfetto equilibrio tra Chiesa e stato voluto e teorizzato dal governo piemontese si svelava in somma per quel che era in realtà, incapacità a muoversi sulla via delle riforme. L'eco delle dispute che si scatenarono in Italia durante i pontificati di Clemente XIII e XIV risuona attutito [...]. Niente sui gesuiti, poco o nulla sulla mano morta. Il fermento anticlericale, tanto diffuso altrove, qui è assente⁹⁰.

In realtà sul piano ecclesiastico-culturale, la situazione era più sfumata: si potrebbe dire che le iniziative di riforma passassero attraverso il setaccio della reazione dei membri delle istituzioni ecclesiastiche, fautori di un sapere religioso che si definiva *éclairé* e che si fondava sull'erudizione e razionalizzazione storico-filologica. Emblematica, in tal caso, fu la pubblicazione dai torchi della Stamperia Reale di Torino dell'annotazione e traduzione in volgare italiano della Bibbia autorizzata per la prima volta dopo il Concilio di Trento, ad opera dell'abate

⁹⁰ F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. 2, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino 1976., pp. 83-84.

Antonio Martini⁹¹. L'idea prese avvio sulla scia della reazione ad un'opera del gesuita Berruyer: *l'Histoire du peuple de Dieu*, una versione parafrastica e romanzata della Bibbia, criticata da molti padri della Compagnia e condannata all'Indice sotto la spinta particolare del cardinale Delle Lanze. Proprio quest'ultimo, anche su pressione dello stesso pontefice, organizzò l'impresa della suddetta traduzione in volgare della Bibbia.⁹²

Dall'altra parte, bisogna sottolineare che il bernese Diessbach scrisse e pubblicò in francese. Il motivo può ascriversi probabilmente ad una sua maggiore padronanza del francese scritto (probabilmente sua seconda lingua) rispetto all'italiano; ma al di là delle personali motivazioni o intenzioni dell'autore, l'utilizzo del francese in ambito diplomatico e culturale internazionale, allora riconosciuto come lingua ufficiale dell'amministrazione del governo sabauda⁹³, destinava l'opera ad un pubblico molto colto e la proiettava nel più ampio contesto intellettuale e religioso delle corti e dei salotti europei.

Visto dalla prospettiva della storia ecclesiastica tra gli anni '40 e gli anni '70 del Settecento, dal pontificato di Benedetto XIV a quello di Clemente XIV, il sistema sociale europeo andava ricomponendo in maniera nuova i rapporti istituzionali della Chiesa di Roma con gli Stati moderni e con la prevalente corrente di pensiero illuminista. Su entrambi i piani la Chiesa assunse una

⁹¹ Tra il 1769 e il 1771 uscì il Nuovo Testamento e, tra il 1775 e il 1781, il Vecchio Testamento, entrambi dedicati ai sovrani dello Stato sabauda. Sul tema della lettura della Bibbia in volgare cfr. D. Julia, *Lecture e Controriforma*, in G. Cavallo - R. Chartier (a cura di) *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma-Bari 1995; G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2006.

⁹² P. Stella, *Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 107-116: l'autore mette anche in luce come l'Amicizia cristiana fosse stata coinvolta nella distribuzione della traduzione del Martini.

⁹³ P. Fiorelli, *La lingua del diritto e dell'amministrazione*, in L. Serianni, P. Trifone (a cura di), *Storia della lingua italiana* vol. II (Scritto e parlato), Torino 1994, pp. 553-597.

strategia di compromesso: sul piano politico, sempre più comune fu la pratica dei concordati, misurati di volta in volta rispetto alla situazione socio-politica dei diversi Stati⁹⁴; sul piano culturale, come mostreremo in maniera più dettagliata attraverso l'analisi dell'opera di Diessbach, il confronto con il pensiero illuminista, di matrice galileiano-cartesiana, fu fortemente ambivalente: da una parte, per legittimare sul piano razionale la dottrina cattolica, si cercava di assumere e rivendicare alcuni strumenti formali propri della filosofia moderna (categorie lessicali, protocolli e prassi); dall'altra, si manteneva aperto il conflitto col più profondo nucleo epistemologico della scienza moderna, che in maniera radicale metteva in crisi la dottrina istituzionale della Chiesa, imperniata sull'epistemologia aristotelico-tomista⁹⁵.

La storia della Compagnia di Gesù nel XVIII secolo può essere considerata come "il punto di spola" dell'intreccio fra questi due fili principali, su cui si dispiegano i nodi più critici del lento processo d'adattamento della Chiesa cattolica alle metamorfosi in corso nei differenti ambiti della società⁹⁶. Questa storia raggiunse la sua acme con la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, ratificata con il breve pontificio di Clemente XIV. Quest'ultimo iniziò la sua carriera curiale sotto il pontificato lambertiniano, come consultore del Santo Uffizio, particolare non secondario per comprendere il suo bilanciamento tra il

⁹⁴ Cfr. le voci enciclopediche di M. Rosa, *Clemente XIV, papa*, in *DBI*, vol. 26, 1982; id., *Clemente XIV*, in *Enciclopedia dei Papi 2000*, Roma 2000.

⁹⁵ Sul rapporto tra la formazione e le scelte istituzionali di Clemente XIV e il pensiero illuminista G. Imbruglia, *Clemente XIV e l'Illuminismo: tra Inquisizione e apologetica*, in M. Rosa, M. Colonna (a cura di), *L'età di Papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, Roma 2010, pp. 213-236.

⁹⁶ Cfr. Il numero monografico curato da Jacques Le Brun, *Les Jésuites au XVIII^e siècle*, in *Dix-huitième siècle* n. 8 (1972). Interessante anche la visione della storia della Compagnia dal punto di vista dell'"antigesuitismo", fenomeno di lunga durata, catalizzatore delle tensioni interne e esterne alla Chiesa di Roma cfr. P.-A. Fabre e C. Maire (a cura di), *Les antijésuites: discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes 2010.

sostegno ad una certa “Aufklärung cristiana”⁹⁷ e l’avversione verso il “veleno mortale” proveniente dall’Illuminismo dei “filosofi moderni”⁹⁸.

Per quanto riguarda invece la linea concordataria adottata sul piano diplomatico, Clemente XIV arginò la situazione ormai critica a cui aveva portato l’arroccamento del suo predecessore sulla difesa dei privilegi ecclesiastici. Sotto il pontificato di Clemente XIII si ruppero definitivamente i delicati equilibri consentiti dai concordati lambertiniani⁹⁹ ed esplose la questione gesuitica con la prima espulsione nel 1759 dal Portogallo, che fino al 1769 interruppe i rapporti diplomatici con la Santa Sede¹⁰⁰: una situazione che andò sempre più aggravandosi con la progressiva espulsione della Compagnia da tutti i territori

⁹⁷ Sul complesso e stratificato rapporto dialettico tra cattolicesimo e Illuminismo cfr. M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981; id., *L’Aufklärung cattolica*, in id. *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, dove l’autore chiarisce la nozione di illuminismo cristiano, come una tendenza molto variegata al suo interno definendola come: «momento della coscienza religiosa che europea che riguarda non solo il clero, ma il popolo cristiano e l’intera società; v’è un particolare illuminismo, o Aufklärung o rischiaramento, che agisce variamente come stimolo di una riflessione cristiana nel pluralismo del secolo, e che cerca di promuovere una visione della Rivelazione e del messaggio evangelico attraverso una concezione dell’uomo guidata dai nuovi ideali di civilisation e di socialità. Esso insiste perciò sull’utilità sociale della religione contro l’egoismo e l’individualismo dell’etica die lumi, e pone i fondamenti, sia pure incerti, di una “filosofia cristiana” ispirata dalla figura del “Cristo legislatore”, dalla quale non sono assenti echi rousseauiani». (op. cit., pp. 116-117).

⁹⁸ Cfr. L’enciclica pontificia *Cum Summi Apostolatus* del 12 dicembre 1769, analizzata da M. Rosa, *L’età di Clemente XIV*, op. cit; e nel saggio di G. Imbruglia, *Clemente XIV e l’Illuminismo: tra Inquisizione e apologetica*, in op. cit.

⁹⁹ Per quanto riguarda la politica concordataria di Benedetto XIV cfr. i recenti e più aggiornati lavori, basati sulla documentazione epistolare dello stesso pontefice, di M. T Fattori, *Documentos, Archivos y Memoria: Lambertini y el reino de España*, in *Studia Historica: Historia Moderna*, (2009), Disponibile online: http://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/1449.

¹⁰⁰ Il passaggio fra la politica di Benedetto XIV, quella di Clemente XIII e quella di Clemente XIV rispetto alla questione diplomatica della Compagnia di Gesù è stato sottolineato da M. Rosa, *L’età di Clemente XIV*, in *L’età di Papa Clemente XIV. Religione, politica e cultura*, op. cit, pp. 14-19; più in generale sul tramonto della strategia concordataria cfr. id., *Dalla concordia ai conflitti*, in id. *Settecento religioso*, op. cit., pp.129-136.

governati dalle monarchie borboniche¹⁰¹. Ormai individuato come l'ostacolo fondamentale del riformismo statale in senso giurisdizionalistico, l'affare diplomatico della Compagnia di Gesù trovò con Clemente XIV il suo epilogo. Il 21 luglio 1773 col breve, *Dominus ac Redemptor*, il papa decretava la soppressione dell'Ordine ignaziano, ripercorrendo l'intreccio delle molteplici ragioni che portarono a tale estrema decisione, sottomessa all'esigenza superiore di ripristinare la pace e l'intesa con le potenze europee¹⁰².

Diessbach diede alle stampe il suo libro appena due anni prima della catastrofe del suo Ordine.

La nostra lettura di quest'opera segue una direzione precisa: piuttosto che soffermarci sulla realtà che essa vuole rappresentare, ci concentreremo

¹⁰¹ N. Guasti, *Clemente XIV e la diplomazia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in *L'età di Papa Clemente XIV. Religione, politica e cultura*, op. cit., pp. 29-77. Guasti in tal senso rimette in discussione il paradigma dettato dalla tesi di Venturi rispetto alla chiusura intransigente di Clemente XIV, affermando che «la battaglia giurisdizionalista all'interno della quale la cancellazione dell'ordine di Sant'Ignazio acquisì ben presto il rango di priorità, divenne l'obiettivo fondamentale dell'eterogeneo partito riformatore: quel pugno di funzionari [...], che il nuovo monarca inserì nei gangli chiave dell'amministrazione centrale, individuò nel clero (in particolare, quello regolare) la causa principale dell'arretratezza economica e culturale del paese.[...] Fu questa ferrea convinzione [...] che portò il partito riformatore spagnolo a individuare nell'ordine ignaziano [...] l'ostacolo maggiore sulla strada dell'ammodernamento del paese e, conseguentemente, l'unico responsabile dei conflitti con Roma», (ibid. pp. 30-31).

¹⁰² Per quanto riguarda le ragioni di politica internazionale legate all'espulsione dei gesuiti dagli Stati europei e dalle colonie, cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012, pp. 128-129 e i più recenti lavori di S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009, p. 34; P.-A. Fabre e P. Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014, in cui gli autori ripercorrono e commentano il breve del 1773, che passava in rassegna tutte le polemiche che, negli anni precedenti, avevano agitato la vita della Compagnia (dalle dispute teologiche sulla grazia contro il giansenismo a quelle relative alle missioni e ai contrasti politici con avversari ecclesiastici e civili); per una lettura integrale del breve originale cfr. *Dominus ac redemptor* 21 luglio 1773, in *Bullarii Romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI*, [...], Roma 1841, pp. 607-618.

2. *Il rapporto ambivalente coi lumi della ragione: struttura e impianto storico-epistemologico dell'opera.*

Je suis Chrétien et Catholique. *J'ai vécu, j'ai lu, j'ai réfléchi. Je veux écrire, pour avoir la satisfaction de me développer à moi-même et aux autres hommes, les traces des sentiments, qui nés de l'usage de la vie, de la lecture, et de la réflexion, ont contribué à me rendre Chrétien et Catholique*¹⁰³.

Questa singolare auto-presentazione dell'autore, posta come *incipit* del suo primo libro, rappresenta una sorta di autoritratto che il gesuita Diessbach dà di sé e, al contempo, serve a spiegare al pubblico le ragioni che lo avevano portato a scrivere il suo *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion: par la considération de quelques-unes des preuves qui en établissent la certitude*.

A ben vedere, le stesse succitate ragioni, avanzate dall'autore, non toccavano la materia principale dell'opera a cui il titolo rimandava, quella delle prove per stabilire le certezze religiose, bensì riguardavano l'applicazione, lo *studium*, praticati dall'autore per modellare e trasformare sé stesso e gli altri in funzione di una progressione interiore.

Vivere, leggere e riflettere sono le tre azioni, due volte ripetute nell'enunciato introduttivo dell'opera, che per l'autore hanno contribuito al suo divenire "cristiano e cattolico". La scrittura e la lettura per Diessbach costituivano il termine medio tra la vita e la riflessione, il mezzo che permetteva il passaggio dall'esperienza della vita alla riflessione. In continuità con l'antica tradizione filosofica occidentale e con quella della stessa religione cristiana, che con la scrittura ha un legame originario, anche il nostro autore intendeva e praticava la

¹⁰³ N. J. A. von Diessbach, *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*, 3 vol., Torino 1771, vol 1. prefazione (senza numero di pagina). Per evitare un'eccessiva ridondanza nelle note, di qui in poi le pagine delle numerose citazioni di quest'opera verranno specificate accanto alla citazione stesso.

lettura come un esercizio spirituale che, in quanto tale, aveva il fine di realizzare una trasformazione dell'individuo¹⁰⁴.

“Je veux écrire”, afferma anche l'autore nella breve presentazione. La scrittura, a sua volta, costituiva il risvolto delle tre azioni precedenti: il Diessbach lettore si rispecchiava nel Diessbach scrittore e, a sua volta, nei suoi lettori, in un circolo comunicativo in cui leggere e scrivere, nel loro reciproco rinvio, si conformavano. La lettura perciò, pur non essendo il tema del libro, costituiva la sua anima performativa: la scrittura de *Le chrétien catholique*, riflettendo sull'esperienza del leggere, si costruiva intrecciando un serie di letture intorno a un tema, quello dei miracoli (dal capitolo III al capitolo XVI), l'analisi sociale e psicologica del legame tra fede e lettura (capitolo XVII) e le istruzioni per utilizzare la lettura come mezzo comunitario d'apostolato (capitolo XVIII), riportando, infine, un'appendice di opere, una sorta di biblioteca, quale strumento necessario a tale missione.

L'*incipit* dell'opera, dunque, rinvia alla fine o al fine stesso dell'opera: il tema della lettura sarà infatti ripreso e analizzato nel terzo e ultimo tomo, in maniera affatto singolare, quale atto sociale e strumento di un progetto collettivo più

¹⁰⁴ P. Hadot, *Exercices spirituel et philosophie antique*, Paris 1987. Rinviamo per ora soltanto a quest'opera classica, per dar conto dell'ampiezza e della profondità temporale del tema, perché anche solo accennare a un primo confronto con le concezioni della lettura delle più antiche scuole filosofiche e cristiane ci manderebbe fuori strada rispetto agli intenti di questo paragrafo. Il tema sarà comunque successivamente affrontato non secondo una prospettiva storico-continuista ma secondo un approccio storico-sociologico, che inquadra la semantica della lettura e le sue diverse declinazioni, nella forma orale o mentale e silenziosa, in un rapporto di covariazione rispetto al gruppo e al più ampio sistema sociale in cui viene agita e riflessa. Il rapporto che legava gli “amici” e la lettura verrà approfondito, su un piano teorico, a partire dal terzo capitolo di questa tesi e, successivamente, in maniera più rapsodica quando ci si soffermerà sulla vita pratica degli Amici cristiani, dove sarà dato rilievo all'intreccio di diverse modalità di lettura, alla loro tradizione e ai motivi di persistenza e di adeguamento di metodi più antichi alle nuove contingenze sociali.

ampio, che in seguito avrebbe trovato la sua realizzazione nell'Amicizia Cristiana.

Tornando a seguire il filo dei primi dieci capitoli, Diessbach procede secondo uno schema tradizionale: nei primi tre stabilisce i *preambula fidei*, quelle verità di fede, quali l'esistenza di Dio, dimostrabili con la sola ragione. Dal quarto al decimo capitolo, l'opera si cala nella dimostrazione di alcune verità rivelate, specifiche della religione cristiana: i miracoli di Gesù, dei suoi discepoli e dei primi martiri e santi della Chiesa.

A dispetto di una tradizione cristiana filosofica più antica, che giudicava i miracoli delle prove fragili, considerate verità non adeguate a dissipare i dubbi e convincere gli avversari, il *Chretien catholique*, in linea con le nuove esigenze ecclesiastiche del suo tempo, propone un'apologetica fondata sulla dottrina del miracolo, messa al vaglio di una sottile razionalizzazione e giuridizzazione¹⁰⁵.

Il procedere argomentativo di Diessbach, la selezione delle prove che attestavano i miracoli e i criteri scelti per attribuire loro un grado di evidenza e certezza, si alimenta di un continuo confronto con i contemporanei dibattiti storico-filosofici sul rapporto tra religione naturale e religione rivelata.

In particolare, rispetto alla filosofia deista, per quanto condannata nelle sue conclusioni confinanti il fenomeno religioso nei limiti della sola ragione, Diessbach assume all'inizio del libro una posizione molto aperta: non solo ne appoggia i presupposti, ma li rivendica come propri della stessa religione cristiana, a riprova dell'"Aufklärung cattolica"¹⁰⁶, ovvero della razionalità insita

¹⁰⁵ Per una panoramica sulle metamorfosi del concetto di miracolo nella storia del cristianesimo e delle sue diverse letture nella storiografia cfr. S. Boesch Gajano e M. Modica (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 1999; in particolare per ciò che concerne il presente soggetto id tesi si veda il saggio di G. Sodano, *Miracolo e canonizzazione*, pp. 171-187 e quello di S. Boesch Gajano, pp. 213-233.

¹⁰⁶ Cfr. i lavori classici di B. Plongeron, *Recherches sur l' Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 14 (1969); *id.*, *Questions pour*

nella rivelazione stessa¹⁰⁷. Quest'apertura al moderno attraverso il punto comune della razionalità e dei lumi della religione cristiana si giocava però su una forte confusione semantica, cui i termini di ragione e razionalità erano soggetti, una confusione che emergerà proseguendo la lettura del testo e che come si vedrà l'autore ha saputo manipolare a suo vantaggio.

Questa sorta di accomodamento rispetto alla nuova dialettica dei lumi era anche comprovato dalla chiave antropologica con cui il primo capitolo, *Il desiderio innato della felicità, coltivato e approfondito, conduce l'uomo alla ricerca della vera religione*, si apre all'analisi del fenomeno religioso.¹⁰⁸ A partire dall'attestazione del desiderio della felicità connaturato nell'uomo, Diessbach passa in rassegna i modi in cui le molteplici correnti filosofiche antiche e moderne, derivanti dai due rami principali dello stoicismo e dell'epicureismo, avevano affrontato sino ad allora l'argomento: distinguendole in base all'ideale di bene che ciascuna individuava come fonte della felicità umana, Diessbach sottolinea la parzialità e l'errore di ciascuna scuola filosofica.

L'Aufklärung catholique en Italie, in *Il pensiero politico*, n. 3 (1970), pp. 30-58. Di nuovo rimandiamo a M. Rosa, *Dalla concordia ai conflitti*, op. cit, pp. 136-148, in cui però la categoria storiografica si riferisce in maniera piuttosto esclusiva alla storia del movimento giansenista. Lo stesso Rosa in *L' "Aufklärung cattolica"*, in *Settecento religioso*, op. cit, pp. 149-184, analizza la questione anche dal punto di vista della storia della storiografia.

¹⁰⁷ cfr. G. Imbruglia, *Clemente XIV e l'Illuminismo: tra Inquisizione e apologetica*, op. cit, pp. 233-236: l'interesse del saggio sta nella relazione che Imbruglia ricostruisce fra lo sviluppo tecnico e politico dell'istituzione inquisitoriale e il lavoro apologetico, mostrandone la parallela evoluzione secondo due punti cardine: da una parte si rileva una maggiore precisione e codificazione rispetto alle motivazioni che stavano alla base delle condanne dei libri, conseguenza della progressiva consapevolezza che l'Illuminismo da filosofia elitaria stava ampliando la sua capacità comunicativa a un pubblico più vasto. Dall'altra parte, sul piano della prassi apologetica, si verificava una specializzazione della storia del dogma e della dottrina cattolica, quale scienza autonoma e separata dalla storia delle religioni o da altri campi del sapere, anche in virtù di una chiara consapevolezza della distinzione tra eresia e Lumi, i reali avversari contemporanei dell'apologetica settecentesca.

¹⁰⁸ Cfr. B. Plongeron, *Bonheur et « civilisation chrétienne » : une nouvelle apologétique après 1760*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, pp. 151-155 (1976).

Solo nel platonismo il nostro autore riconosce una via filosofica conforme all'ottenimento della felicità. Il platonico "Autore della natura" è assimilato al Dio creatore "Essere infinitamente perfetto, principio della mia esistenza e mio sommo bene"; l'uomo, da esso creato e dotato di "un cuore che anela alla perfetta felicità", è destinato, "praticando la virtù [...] nel breve spazio di tempo che precede la vita immortale" a compiere i propri desideri.

Sul piano della religione naturale, questo "sistema platonico" è sostenuto e elogiato a più riprese da Diessbach, seguendo una logica in cui la natura umana e la volontà divina erano in continuità e non in tensione: ¹⁰⁹

Je n'ai nulle peine à me le persuader ; *les lumières de la droite raison* semblent me le dire, & mes désirs m'invitent à le croire. [...] la main même, qui m'a tiré du néant, & qui m'a donné la faculté de connaître, de désirer, & d'aimer, s'engage à me rendre souverainement heureux après une courte épreuve.
(pp. 28-30)

Basta una "breve prova" per rendere l'uomo perfettamente felice e la felicità, pur trovando il suo pieno compimento dopo la morte, sembra aperta a tutti: nei primi due libri dell'opera, il peccato originale non viene mai chiamato in causa e nulla, in principio, sembra compromettere il raggiungimento del più grande desiderio umano. Analogamente, sono rimosse tutte le declinazioni della dialettica paolino-agostiniana tra spirito e lettera, binomio chiave e da sempre nodo critico dell'interpretazione teologica, su cui si era consumata non solo la Riforma protestante ma anche quella interna al cattolicesimo nella sua più recente crisi fra giansenisti e gesuiti.

¹⁰⁹ Si trattava di un atteggiamento in linea con un platonismo cristiano, di probabile matrice origeniana, riferimento esplicito e ricorrente di Diessbach. Sulla riabilitazione di Origene da parte degli storici della Compagnia di Gesù cfr. Étienne Binet, *Du Salut d'Origène*, 1629; e Pierre Halloix, *Origenes defensus*, 1648; per uno sguardo sulla ricezione e la rielaborazione della filosofia origeniana cfr. il saggio di ampio respiro di G. Lettieri, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 307-322.

Inizialmente, Diessbach si limita ad aderire “con giubilo alle chiare nozioni che il lume della ragione e la filosofia concordemente”¹¹⁰ gli dettavano. I toni pacati del gesuita, il suo restare ancora al di là di qualsiasi dogma, seguendo le premesse deistiche, tutte incentrate sulla questione antropologica della virtù e della felicità e su una visione teomorfica della natura umana, sembrano quasi seguire il monito di Voltaire nel suo *Traité sur la tolerance* (1763):

Moins de dogmes, moins de disputes ; et moins de disputes, moins de malheurs [...]. La religion est instituée pour nous rendre heureux dans cette vie et dans l'autre. Que faut-il pour être heureux dans la vie à venir ? Être juste¹¹¹.

Benché Diessbach individui il suo bersaglio polemico in quei filosofi che dichiaravano la sufficienza della religione naturale, la sua strategia non prevede uno scontro frontale o una negazione totale delle loro tesi. Al contrario, giocando di sponda, il gesuita ne accoglie le posizioni sia nel contenuto che nella forma, assumendole e assorbendole nel suo sistema argomentativo e comunicativo e rivendicando così una fondazione razionale del suo discorso teologico, legittimata davanti al tribunale della ragione filosofica.

Alla fine del primo capitolo Diessbach annuncia, dopo averne accolto le basi, una prima presa di distanza dalla religione naturale, sottoponendola al dubbio e alla critica dell'autoreferenzialità:

J'adhère donc avec joie aux notions claires, que la lumière de la raison, & la Philosophie s'accordent à me dicter ; mais parce que la lumière de la raison , & la Philosophie même la plus sage, ne sont point exemptes d'erreur, & de faiblesse, [...] j'ai lieu de douter, si c'est à ces seuls guides, que l'Auteur de la nature m'a abandonné; ou si outre cette première voie dont il se sert pour faire connaître ses volontés à l'homme, il en a établi quelque autre, qui assure &

¹¹⁰ N. J. A. von Diessbach, *ibid.*, p. 9.

¹¹¹ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Genève 1763, p. 159.

perfectionne les connaissances, dont la raison & la philosophie, ébauchent les premiers traits. (pp. 32-33).

Diessbach, dopo aver accolto la possibilità di pensare Dio nei “limiti della sola ragione”, la rimette in questione usando l’argomento del “senso comune”:

je sais aussi que la plus grande partie du genre humain, prétend que ces Philosophes se trompent, & soutient que l’Auteur de la nature non content d’ avoir mis dans le cœur de chaque homme le germe des premières vérités, & des premiers devoirs, a promulgué outre cela des lois, & révélé des vérités, que la lumière de la raison seule, & la Philosophie n’enseignent point.(p.33-34)

Alla filosofia deista egli risponde, non con le Scritture, con l’autorità della tradizione o dottrina della Chiesa, ma con il supposto consenso che la “maggior parte degli esseri umani” manifesta riguardo alla rivelazione ovvero alla legge positiva divina. L’opinione della maggioranza dei comuni mortali viene utilizzata da Diessbach come fonte di legittimazione, rispetto ad una tradizionale produzione e gestione del sapere ecclesiale nelle università da parte dei dottori¹¹², che giudicavano il “senso comune” inadeguato a comprendere e spiegare le formulazioni dogmatiche e spesso identificato come una fonte d’eresia¹¹³.

Il ricorso di Diessbach al “senso comune”, nozione filosoficamente sistematizzata da Thomas Reid in quegli stessi anni, trovava la sua fonte nella filosofia di stampo apologetico del gesuita Claude Buffier, il quale si serviva di

¹¹² È opportuno ricordare che già a partire dalla scolastica del XIII secolo il campo dei mirabilia venne progressivamente ristretto con l’avanzare della scienza naturalistica, che tendeva, per contrastare l’eccessiva credulità e l’incontrollata moltiplicazione dei miracoli, a riportare la spiegazione dei fatti straordinari nell’ordine della natura cfr. A. Boureau, *Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320)*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris 1995, pp. 150-172.

¹¹³ J. P. Albert, *Hérétiques, Déviants, Bricoleurs: Peut-on être Un Bon Croyant?*, in *L’Homme*, n. 173 (2005), pp. 75-95 ; C. König-Pralong, *L’empire de la doctrine. Théologie versus sens commun*, in J.-Ph. Genet (éd.), *Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l’Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, Paris 2015, pp. 95-113.

tale concetto per difendere e attestare la storicità delle verità rivelate di fronte alle critiche del coevo pirronismo storico¹¹⁴. In particolare, all'interno della struttura epistemologica di Buffier, che proponeva una via media tra l'innatismo cartesiano e l'empirismo lockiano, il "senso comune", identificato col principio dell'evidenza delle verità, a spese di un totale pervertimento del concetto cartesiano¹¹⁵, assumeva un ruolo fondamentale per stabilire la certezza delle verità da esso testimoniate.

La nozione del senso comune era strettamente legata al principio d'autorità per la funzione da esso assolta nelle controversie filosofiche contro i principi dell'autonomia della ragione in ambito scientifico e della libertà d'opinione in ambito politico¹¹⁶.

Lungi dall'essere una reale democratizzazione del sapere, come di primo acchito potrebbe sembrare e come l'interpretò polemicamente Gioberti, che pur

¹¹⁴ C. Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, pubblicato due volte, una prima all'interno del più ampio *Cours de Sciences sur des principes nouveaux et simples; pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie*; sull'accezione del senso comune in Buffier, celebre pubblicista e collaboratore dei *Mémoires de Trevoux*, e in rapporto alla sua influenza su Thomas Reid, capostipite della scuola scozzese, cfr. L. Marcil-Lacoste, *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*, Montreal 1982.

¹¹⁵ Sull'uso e sulle metamorfosi semantiche della categoria cartesiana di evidenza all'interno della costruzione delle dispute storiografiche sei-settecentesche, cfr. C. Borghero, *Verosimiglianza, probabilità, certezza morale. La dissoluzione del paradigma cartesiano dell'evidenza*, in C. Borghero e C. Buccolini, *Dal Cartesianesimo all'Illuminismo radicale*, Firenze 2010, pp. 281-307.

¹¹⁶ Sull'argomento del senso commune cfr. L. Formigari, *Signs, Science, and Politics: Philosophies of Language in Europe, 1700-1830*, Philadelphia 1993, in particolare si legga p. 159, in cui l'autrice spiega: «Strictly related to the idea of tradition (conceived as an archive and repository of what all men have felt and believed), common sense is an argument used by popular philosophy in its polemic against libertarianism and the whims of individual reason. In its more technical sense, it is what enables the philosophy of knowledge to fill the gaps left by the empiricist critique of the innatism of principles, which had enables sensationalist philosophers to argue – or so it seemed – that the mind was only receptive (i. e, only capable of receiving sense impressions passively), devoid of any spontaneity (i.e capacity to intervene actively in perception). Thus there is hardly one Restoration philosopher who does not appeal to common sense (and its diachronic manifestation, tradition) as a principle of authority».

ne colse il nucleo epistemologico intrinsecamente antimoderno¹¹⁷, l'appello al senso comune e agli enunciati del linguaggio ordinario rinviavano al principio d'autorità. Inoltre, il rinvio al senso comune, rispetto all'eccentricità di alcune teorie fisico-matematiche spesso legata all'immoralità dei loro autori (soprattutto in materia religiosa), garantiva anche il valore morale delle verità enunciate. Come vedremo, Diessbach si inserisce nei dettami della contemporanea critica storica, secondo cui la moralità del testimone era considerata una delle fonti di conoscenza certa dei "fatti" storici, a dispetto del criterio fisico-matematico dell'evidenza cartesiana.

Il secondo capitolo, *Rischiamenti e supposizioni preliminari a codesta ricerca*, pone la domanda cruciale del trattato, seguendo il simbolico andamento a Y della dimostrazione filosofica. Dando alla diairesi una forte connotazione morale e religiosa, Diessbach mette il lettore di fronte a una fondamentale biforcazione tra vero e falso:

Dieu a-t-il parlé oui, ou non ? Le Partisan de la révélation assure qu'il a parlé. Le Déiste dit qu'il n'a pas parlé. Cela supposé, commençons à établir trois principes qui sont très propres à éclaircir la matière & dont on ne peut raisonnablement disconvenir. (p. 56).

La trattazione prosegue con una classificazione delle forze in gioco, suddivise in due gruppi distinti: da una parte, stanno coloro che rispondendo affermativamente, sostengono la rivelazione (cristiani, ebrei e musulmani) e, dall'altra, i deisti. Per smentire quest'ultimi, Diessbach ricorre a tre assiomi, due di natura etico-onto-logica e l'ultimo di natura empirica. Il primo principio, «qu'il n'est point indigne de Dieu, ni impossible qu'il ait parlé à l'homme», è dimostrato, in primo luogo, appoggiandosi sull'argomento dell'*analogia entis*,

¹¹⁷ cfr. V. Gioberti, *Il gesuita moderno*, vol. 1, Bonamici e Compagni, Losanna 1846, pp. 332-335

ovvero sulla matrice teomorfica dell'uomo e, giocoforza, antropomorfica di Dio, che permette la loro reciproca comunicazione :

Il est vrai qu'il y a une distance infinie entre Dieu & l'homme mais il n'est pas moins vrai, que Dieu ayant des propriétés, par lesquelles il peut être connu & aimé, & que l'homme ayant la faculté de connaître & d'aimer, il y a une espèce de proportion, qui suffit pour établir cette nouvelle relation entre Dieu & l'homme, comme elle a suffi pour établir celle qui résulte de la loi naturelle & de la raison. [...] s'intéresser au bonheur de l'homme, & se communiquer à lui aussi particulièrement, que les Partisans de la Révélation affirment qu'il fait, il n'y a rien de plus raisonnable que d'avouer, qu'il a pu le faire, sans que sa Grandeur & sa Majesté en fussent blessées ; il n'y a donc point d'impossibilité morale. (p. 57.58).

In secondo luogo, il primo principio è dimostrato sul piano fisico: essendo Dio stesso il creatore della legge naturale, lui stesso, in quanto sovrano legislatore, può scegliere di parlare agli uomini con un codice differente rispetto a quello geometrico-matematico con cui si spiegano le cause naturali.

Il secondo principio è basato sull'identificazione tra la parola di Dio e la verità.

Infine, il terzo principio, di natura empirica, costituisce la prova *a posteriori* dei primi due e si basa su un "fatto":

Puisqu' il s'agit ici d'un fait: le Partisan de la révélation qui en affirme l'existence est obligé de la prouver par des preuves positives, & le Déiste est en droit de se tenir sur la négative, & de rejeter toutes les assertions, qui ne seront pas appuyées sur de bonnes preuves, solides & capables de persuader un esprit sage & impartial. (p.60)

Per il momento Diessbach non chiarisce cosa intenda con la parola "fatto", dandolo per scontato. Per comprenderne, però, l'accezione con cui è utilizzato, è opportuno tracciare un quadro sintetico della matrice culturale da cui i tre principi evocati da Diessbach emergevano. Se la letteratura apologetica cattolica del Seicento e del Settecento, Bergier et Huet in modo particolare, costituiscono le fonti dirette di Diessbach, queste, a loro volta, pongono il nostro autore, seppur in maniera mediata, di fronte al problema del radicale ribaltamento

gnoseologico, che implicava, fra l'altro, una chiara distinzione tra scienza e fede e una autonomia delle due sfere di sapere¹¹⁸.

Conseguentemente alla suddetta transizione gnoseologica, anche il termine "fatto", concetto chiave nel processo del conoscere, assumeva un senso nuovo e al contempo continua a soggiacere a una ambivalenza semantica profonda, riflettendo due approcci epistemologici differenti, che continuavano a coesistere e talvolta a confondersi. Nel caso di Diessbach il "fatto" o le "materie di fatto" rinviavano all'*essere* della realtà esterna, risultato dell'esperienza (tomisticamente intesa), in quanto impressione dei sensi del soggetto da parte dell'oggetto esterno: quanto di più distante dal *positum* ricavato secondo un processo di conoscenza di tipo sperimentale, in cui la facoltà teoretica del soggetto è parte attiva nella costruzione rappresentativa del mondo. Più precisamente, il "fatto", secondo il linguaggio matematico-geometrico con cui la natura era scientificamente decodificata, rappresentava il prodotto della *necessità* delle leggi fisiche e la sua certezza era garantita dalla ripetibilità dell'esperimento (e non dell'esperienza)¹¹⁹.

¹¹⁸ F. Benigni, *Itinerari dell'antispinozismo*, in C. Borghero e C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianesimo all'Illuminismo radicale*, Firenze 2010, pp. 219-240, che fa luce sulla continuità ovvero sul rapporto evolutivo che già Leibniz e molti suoi contemporanei vedevano tra la filosofia di Cartesio e quella di Spinoza.

¹¹⁹ Sebbene l'esperienza e l'esperimento siano due parole etimologicamente simili, esse designano due metodi d'indagine del reale fra loro molto differenti: l'esperienza, tanto chiamata in causa, come pretesa prova di scientificità, dai peripatetici contemporanei di Galilei fino ai neo-tomisti del XX secolo, consiste nell'impressione dei sensi del soggetto da parte dell'oggetto esterno; di contro, con l'esperimento è il soggetto che imprime alla realtà la sua teoria esso, come spiega Koyré, consiste «nell'interrogare metodicamente la natura; questa interrogazione presuppone e implica un linguaggio nel quale formulare le questione». (A. Koyré, *Galilée et Platon. Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1985, p. 169.

Questa logica stringente, però, portava a mettere in discussione la stessa onnipotenza di Dio, dal momento che rispetto all'inesorabilità delle leggi naturali Dio stesso «non può fare che il fatto non sia fatto»¹²⁰.

Certo, scegliere come prova della religione cristiana il miracolo (etimologicamente legato al latino *mirare*) significava ridare valore ad un fenomeno il cui senso, per il suo rapporto privilegiato con la visione, poteva reggersi solo sulla gnoseologia tradizionale di stampo aristotelico e porsi in conflitto con la nuova filosofia che, nel giro di un sessantennio con la svolta critica di Galilei, Descartes, Locke, aveva posto la visione in conflitto con la conoscenza, minando le fondamenta dell'antica gnoseologia aristotelico-tomista secondo la quale, in direzione opposta al meccanicismo, l'atto del vedere costituiva testimonianza certa del conoscere.¹²¹

Tutto il trattato di Diessbach sui miracoli potrebbe essere letto come una risposta a tale conflitto; eppure, come vedremo, lo stesso Diessbach, al passo con i dibattiti storiografici del suo tempo, aveva assimilato tale critica della visione: la sua trattazione sulla testimonianza dei miracoli pone totalmente in secondo piano il discorso della diretta percezione oculare del miracolo, che non era più considerata come una prova sufficiente per l'evidenza del fenomeno.

Diessbach, quindi, non affrontava il miracolo come paradossale fatto "naturale", bensì come "fatto storico", collegandosi a tutta la produzione della coeva critica storico-filosofica sul tema della conoscibilità storica, che, nel rapporto tra storia ecclesiastica e/o religiosa e storia profana, trovava una delle sue declinazioni più paradigmatiche.

¹²⁰ G. Galilei, *Dialogo*, I, in *Opere*, cit. VII, p.129.

¹²¹ Cfr. B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1952; G. Stabile, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in *Dante e la filosofia della natura: percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007, pp. 9-10.

Il fatto miracoloso, quale intervento divino (diretto o mediato) nel mondo contro, o al di là, delle leggi della natura matematizzata, è certamente uno dei punti più critici della convergenza di questi due piani del sapere storico.

In questo contesto, i tre principi posti da Diessbach tendevano a riportare la religione e il racconto della storia sacra dall'ambito razionale, antropologico e storico, in cui il deismo e i discorsi sulla tolleranza l'avevano confinata, all'ambito della certezza filosofica e della secolare verità storica, sulla scia di quella filosofia cristiana che secondo diverse inclinazioni, dall'arminiano Ugo Grozio, al cattolico Pierre-Daniel Huet, a Boussuet e al gesuita Jacque Longueval, tentava di riallacciare i ponti fra teologia e scienza moderna.

3. *La nozione di miracolo come vincolo fra storia sacra e storia profana del fenomeno religioso.*

Nel terzo capitolo, *La Religion Chrétienne est la véritable Religion. Choix, & division des preuves, que l'Auteur se propose de développer*, l'analisi si cala dal piano dei principi logici a quello dell'argomentazione storica, nella direzione di una sovrapposizione tra storia sacra e profana¹²².

Per prima cosa, Diessbach traccia le coordinate temporali in cui s'inserisce l'esistenza terrena di Gesù Cristo, riconosciuto come figlio di Dio dalla comunità cristiana:

¹²² Seppur non sistematicamente trattata e data per scontata, è chiara in Diessbach una ferma rivendicazione di far combaciare il Gesù della fede col Gesù storico, il suo tono apologetico già evidenzia la crisi di questa sovrapposizione che verrà irreversibilmente spezzata da Reimarus i cui frammenti furono composti in coincidenza con la pubblicazione del libro di Diessbach e pubblicati anni dopo nella stessa Prussia che qualche anno più tardi, complice la grande scossa della Rivoluzione francese, impedirà la pubblicazione della ben meno scandalosa, quanto forse più radicale critica kantiana contenuta ne *La religione nei limiti della sola ragione*. Per una prospettiva storica più ampia del tema della storicità di Gesù cfr. M. Pesce *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S.Reimarus*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 28/2 (2011), pp. 433-464.

Né & mort en Palestine sous les Règnes d'Auguste & de Tibère, a aboli l'ancien Culte des Juifs, & a fondé une nouvelle Religion, qui perfectionne, & développe, ce que Dieu avait promis ou indiqué dans la Religion établie par Moïse. (p. 74)

Scendendo più nel particolare, l'autore ricostruisce il profilo "storico" di Gesù Cristo, partendo dai segni da lui compiuti, dalla sua resurrezione e dalle successive apparizioni.

Secondo Diessbach, da questi fatti si poteva risalire a dimostrare una comunicazione tra Dio e uomo nella storia, che, a sua volta, giustificava e accertava la veridicità del fondamento storico della religione cristiana:

La Religion Chrétienne, s'est établie par des miracles, qui prouvent qu'elle a Dieu pour son Auteur. [...] Après le rétablissement de la Religion Chrétienne Dieu a opéré en sa faveur plusieurs miracles, qui confirment qu'il en est l'Auteur.(p. 71)

Diessbach ammette non solo di non essere il primo a perseguire tale via per provare la certezza storica della religione cristiana ma anche di non aggiungere nulla di nuovo a ciò che era già stato scritto in proposito.

Fra i primi a rispondere alla crisi dei rapporti fra storia sacra e storia profana, utilizzando proprio il miracolo come categoria storica e *trait d'union* tra le due storie, era stata la stessa Compagnia di Gesù, che, a cavallo tra XVII e XVIII secolo, aveva avviato una immane produzione storiografica di lunga durata su tematiche agiografiche e missionarie¹²³.

¹²³ Cfr. G. Imbruglia, *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù*, in *Cromohs*, 10 (2005): 1-9 < URL: http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/imbruglia_gesuiti.html >, in particolare cfr. la ricostruzione a p. 6: «La storiografia gesuitica aveva appreso ad usare la categoria di miracolo perché, per essa, il contenuto profondo della storia stava appunto nella connessione tra i miracoli e la storia profana o naturale. "Quaeris unde mihi constat fecisse Deum quidquam memoratur: unde tibi constat non fecisse?". Negli Acta sanctorum, che, sotto la guida del Bolland, proprio l'editore dell'Imago primi saeculi, cominciarono ad apparire nel 1643, il gesuita Daniel Papebroek e il Bolland avevano mostrato ch'era possibile scrivere la storia sacra in modo critico, perché loro fonte è la testimonianza degli uomini: "Cave igitur neges facta, quia fieri non potuerint aut debuerint". Come nel caso della storia greca e romana, così anche nel caso della vita miracolosa

Tuttavia, per ragioni politico-sociali, il miracolo non trovava più un argomento funzionale all'agiografia o alla storia delle missioni, entrambi divenuti terreni dottrinalmente molto delicati. La storia delle missioni era stata messa in crisi dal declino dell'"impero" gesuitico missionario e dalle sempre più numerose espulsioni subite dall'ordine ignaziano; l'agiografia, invece, era posta al più severo vaglio dell'inquisizione ecclesiastica in virtù di un processo di razionalizzazione e secolarizzazione, interno alla chiesa stessa, che agiva proprio sulla ridefinizione della categoria del miracolo, grazie soprattutto alla pubblicazione del trattato lambertiniano *De servorum Dei Beatificatione et beatorum Canonizatione*, la cui *editio typica* del 1747 fu curata proprio da un gesuita, Emmanuel de Azevedo¹²⁴.

di un santo si aveva bisogno della medesima fides humana. "Deus est veritas", ma quella verità aveva per sua prova la storia profana. La teoria che i Gesuiti diedero nelle Lettres della prassi missionaria perciò poggiava sull'affermazione della continuità tra storia sacra e profana. Il circolo religioso tra miracolo come prova e come documento aveva invece come suo centro il comportamento dei missionari, che erano al tempo stesso agenti delle due storie». Sempre sul tema dei rapporti tra storia sacra e profana: G. Imbruglia, *Dalle storie di santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, in *Rivista storica italiana*, 51 (1989), pp. 36-84.

¹²⁴ P. Lambertini, *De Servorum Dei Beatificatione, et Beatorum Canonizatione, volumes 1-7*, in Benedicti XIV Opera omnia, Prato: Typographia Aldina, 1839-1856. L'opera è diventata paradigmatica per ciò che riguarda la secolarizzazione interna della dottrina cattolica e il suo rapporto con gli sviluppi della scienza e della medicina moderna; in quest'opera Lambertini definiva e classificava il concetto teologico del miracolo, circoscrivendo i limiti della sua applicazione attraverso stretti criteri fisici e medici. Per un'acuta analisi e una ricognizione preziosa sul tema dei miracoli nel trattato di Prospero Lambertini, cfr., F. Vidal, *Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei*, in *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, a cura di R. Messbarger, Ch. M.S. Johns, and Ph. Gavitt, Toronto-Buffalo-London 2016, pp. 151-175, per cui ringrazio Maria Teresa Fattori per avermelo segnalato; sulla storia compositiva ed editoriale del trattato cfr. R. Saccenti, *Il "De Servorum Dei et Beatorum canonizatione" di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV: materiali per una ricerca*, in M. Fattori (a cura di), *Le fatiche di Benedetto XIV: Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, Roma 2011, pp. 121-152; per un approccio più ampio al tema, che ricostruisce il contesto intellettuale di Benedetto XIV e il suo rapporto ai lumi, utile a rischiarare i riferimenti dottrinari e le tendenze progressivamente più razionalistiche della trattatistica cattolica tardo-settecentesca, di cui Diessbach si nutriva, cfr. M. T. Fattori, (a cura di) *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV*, Roma 2013; M. Rosa, "Benedetto XIV" in *Enciclopedia dei Papi* (disponibile [http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-xiv_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-xiv_(Enciclopedia-dei-Papi))); id., *The Catholic Aufklärung in Italy*, in *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, edited by Ulrich

Di qui si spiega l'essenziale e scarna definizione che Diessbach dà del miracolo e il suo ben definito campo d'applicazione ai soli miracoli di Gesù, degli apostoli e dei primi martiri e santi, parte indiscussa del *depositum fidei* e della tradizione cattolica:

Sous le nom de miracles, j'entends des événements physiques, que les causes physiques & naturelles n'auraient point pût produire, dans les circonstances & de la manière dont ils ont été produits: (p. 72)

Diessbach conferisce ai miracoli uno statuto epistemologico misto: da una parte in questa definizione si configurano come eccezione rispetto al corso ordinario delle cose regolato secondo leggi naturali, presupponendo perciò una logica scientifica moderna; dall'altra, ammettendo l'eccezione, si fa rientrare in campo ciò che Galilei, Cartesio e l'ancor più radicale Spinoza avevano, in maniera netta, messo fuori gioco rispetto alle norme di un discorso scientifico e alla rappresentazione del reale che da esso deriva.

Diessbach, in realtà, inseriva il tema dei miracoli in quel un varco che si era aperto già nei dibattiti della filosofia post-cartesiana, dove si cercava di restituire uno statuto gnoseologico alle "materie di fatto", ovvero a tutti quegli eventi percepibili dai sensi umani, che non soddisfano l'evidenza matematica¹²⁵.

L. Lehner and Michael Printy, 215-250. Leiden 2010; id., *Prospero Lambertini tra 'regolata devozione' e mistica visionaria*, in G. Zarri (a cura di) *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 521-550.

¹²⁵ C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983; id., *Verosimiglianza, probabilità e certezza morale*, op. cit in cui l'autore mette in luce la genealogia del "pirronismo storico", derivato dalla condanna della storia attuata da Cartesio, basata su un'idea del fare storia intesa come un processo conoscitivo indiretto e non acquisito mediante un processo razionale, fondato sull'evidenza matematica come unico criterio di certezza. Contro questa estromissione della storia dalla scienza, modernamente intesa, e perciò contro il primato dell'evidenza matematica si ergono nel Seicento diversi autori. Sulla scorta di Gassendi in particolare, che tornava a seguire la distinzione aristotelica tra assiomi contingenti legati alla conoscenza morale e assiomi necessari legati alla conoscenza fisica e metafisica, si tornava a classificare la certezza secondo criteri diversi rispetto a quello dell'evidenza e della certezza matematica. I più noti apologeti cattolici del tempo, Huet e Buffier seguivano in questo la critica

Il quarto capitolo, *Jésus Christ a opère des miracles. Ces miracles sont dument attestés ; par des témoins qu'on ne peut soupçonner ni d'illusion, ni d'imposture. Ces miracles établirent la vérité de la Religion Chrétienne*, entra nel vivo della materia e affronta un'altra questione teorica di estrema importanza rispetto al dibattito storiografico in corso in quegli anni, quella della validità della testimonianza¹²⁶. Poiché la scelta tematica del miracolo metteva subito fuori gioco il criterio oggettivo della verosimiglianza del fatto testimoniato, il valore delle testimonianze riportate da Diessbach si fonda sulle circostanze in cui si trova il

a Cartesio di Gassendi, che nei suoi *Syntagma Philosophicum* e nelle *Quinte Obiezioni* assegna e dimostra nuovamente il valore conoscitivo alla probabilità. Fermo restando però che l'accezione galileiana e cartesiana di causa non è la stessa che utilizza Gassendi, la tesi di quest'ultimo è riassumibile in questi termini: se la ragione umana non può penetrare nelle cause dei fenomeni ma sono descriverli, allora ogni conoscenza può essere solo probabile e fondata sulla verosimiglianza. In tal modo, secondo Gassendi, veniva a cadere la distinzione tra sfera morale e sfera fisica del sapere. La certezza non implica infatti la conformità di una proposizione alla cosa, ma l'adesione dell'intelletto alla cosa: lo sguardo di Gassendi era rivolto ancora alle forme particolari delle cose e non alle formule, alle strutture universali delle rappresentazioni. La sua versione liquida della nozione di certezza può attribuirsi sia rispetto a "fatti naturali" che appaiono come necessari sia a quelli contingenti per i quali esiste solo evidenza sensibile. Si recupera, in tal modo, anche la conoscenza indiretta e i criteri su cui essa si fonda sono costituiti dalla testimonianza d'altri (di tale criterio Gassendi stabilisce i limiti di validità nel XIV capitolo della Logica). Gassendi e Arnaud, che in questo lo segue nella sua *Logique*, rappresentano i primi modelli di una via media tra dogmatismo e scetticismo. Nel *Premier discours, où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique*, Arnaud e Nicole ponevano la questione della giustificazione di una logica per ciò che è contingente, questione, che giocoforza, abdica al rigore geometrico come criterio di verità (cfr. A. Arnaud e P. Nicole, *La logique ou l'Art de penser*, ed. critica P. Clair e F. Girbal, Paris 1981). Sebbene non tutti questi autori e le loro opere costituissero per Diessbach fonti di prima mano, essi facevano comunque parte del retroterra culturale apologetico, cui il nostro autore attingeva e senza aver presente il quale è impossibile chiarire anche il senso di tale opera.

¹²⁶ Come spiega in maniera chiara e sintetica C. Donier (in *Le témoignage et sa critique*, in *Dix-huitième siècle*, 39/1 (2007) pp. 3-22), il binomio testimonianza/miracolo fu al centro del dibattito filosofico settecentesco: «L'un des enjeux de la critique philologique devient, au cours du 17e siècle, la question des miracles. Le Tractatus theologico-politicus de Spinoza, en 1670, nie la possibilité des miracles et du surnaturel et déclenche un débat autour de leur réalité, qui fait de la validité des témoignages une question centrale. Le témoignage est alors mis en doute parce qu'il véhicule des contenus en désaccord avec les lois de la nature et qu'il provient de la perception sensible, source de confusion et d'erreur ».

testimone rispetto al fatto e sul suo statuto morale¹²⁷. La certezza delle prove è dunque tutta spostata sul soggetto: su cosa i suoi occhi, nel caso del testimone oculare, abbiano percepito e sulle circostanze in cui la sua testimonianza avveniva ovvero sui rischi (la persecuzione, la tortura e la morte) a cui si il testimone si sottoponeva e sulla sua più generale condotta morale.

Affidati innanzitutto alle testimonianze degli apostoli e degli evangelisti, i fatti miracolosi erano oggetto di critiche e di accuse sin dallo stesso costituirsi primitivo del cristianesimo, come emerge dallo stesso Nuovo Testamento. Le immagini di Gesù riformulate dagli avversari di questa nuova setta religiosa erano quelle di un'entusiasta dall'immaginazione alterata, di un mago¹²⁸, di un posseduto da spiriti¹²⁹, o di un impostore che si arroga il potere in nome di Dio¹³⁰.

A queste accuse Diessbach contrappone l'immagine di Gesù come profeta e figlio di Dio (Gv, 10,36-37), comprovata dal suo retto comportamento morale, dall'inveramento attraverso le sue azioni delle profezie dell'Antico Testamento, ma soprattutto dalla perseveranza nella fede da parte dei discepoli nei suoi miracoli anche dopo la sua morte.

Diessbach scioglie i dubbi sulla validità del testimone ovvero sulla certezza della testimonianza, andando oltre la visione esteriore del miracolo, che, al vaglio della moderna logica scientifica, non costituiva più un criterio solido di verità:

¹²⁷ Sulla complessità e l'equivocità del termine e del suo uso in ambito teologico e storico e storico cfr. C. Borghero, *Le roi du Siam et l'historien. Le témoin*, in *Dix-huitième siècle*, 39/1 (2007) pp. 23-38.

¹²⁸ Cfr. Mc 3,20-30; Mt 12,22-32; 10,25; Lc 11,15-16; Gv 9,48; a proposito cita spesso Celso e difende a spada tratta Origene, autore che cita ben 16 volte. Per una ricognizione sul rapporto tra miracoli e magia nella storia antica su Gesù cfr. l'interessante e controverso M. Smith, *Jesus the Magician*, New York 1978, tr. it. *Gesù Messia o Mago? Indagine sulla vera natura del nazzeno*, Roma 2006.

¹²⁹ «Gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: "Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demonii per mezzo del principe dei demonii... Dicevano: "È posseduto da uno spirito immondo"» (Mc 3,22 e 30)

¹³⁰ Cf. Mc 14,61-64; Gv 10,30-39.

Il s'agit ici de pénétrer dans les cœurs, & d'examiner les dispositions les plus secrètes de l'âme. L'homme ne peut entreprendre cet examen que par la voie du raisonnement, en jugeant de la cause par les effets, & en supposant dans tous les autres hommes certaines affections, & certains sentiments, qu'il sent que la nature a gravés dans son âme, & qu'il a retrouvés dans l'âme de tous les autres hommes, desquels il a eu quelque connaissance. C'est ainsi que nous jugeons avec une certitude morale, qui produit une évidence à laquelle personne ne se refuse, que tout homme qui de propos délibéré se donne la mort, est ou un homme que quelque affection violente agite, ou un homme qui a le cerveau & l'usage de la raison altérés par quelque indisposition physique parce que nous éprouvons dans nous-mêmes, & ceux que nous avons reconnus dans tous les autres hommes, nous persuadent que personne n'est suicide de gaieté de cœur & quand il est dans son bon sens. (pp. 100-101).

Non quindi il testimone oculare, colui che ha visto il miracolo, ma il martire, la cui testimonianza di fede coincideva col dono estremo della propria vita, rappresenta secondo Diessbach il testimone in senso eminente. Il criterio della verità testimoniale non è, quindi, la visione oculare ma la caratura morale del testimone.

Fino al quindicesimo capitolo, la narrazione di Diessbach si sviluppa, in ordine cronologico, attraverso le testimonianze *pro* e *contro* i miracoli, valutate in base all'esame morale della coscienza dei testimoni cristiani e no. Seppur non in maniera sistematica, ogni testimonianza passa attraverso il setaccio dei criteri relativi alla certezza morale del testimone, da cui si deduceva il suo grado di veridicità e probabilità.

Diessbach attinge qui a tutti quei dispositivi concettuali creati dagli storici e dai filosofi in risposta al "pirronismo storico"¹³¹.

Date la delicatezza della materia e le accese controversie intra ed extra ecclesiastiche ancora in corso sul tema, come il nostro autore stesso ammetteva, anziché citare le fonti contemporanee cui attingeva direttamente o indirettamente, cedeva il passo alle dispute fra gli antichi apologeti e i pagani,

¹³¹ Vedi sopra, nota n. 125.

riportando lunghissime citazioni intratestuali, che talvolta assommano anche i tre quarti del capitolo. L'arco cronologico coperto dalle testimonianze è alquanto ampio: inizia dalla contrapposizione tra Origene e Celso e arriva fino a San Bernardo, che per Diessbach costituiva l'ultimo padre della Chiesa.

Il quinto capitolo, *Confirmation de la certitude des miracles de J. C. tirée des aveux de quelques-uns des plus anciens & des plus célèbres de nos adversaires. Conclusion & conséquences, de tout ce qui vient d'être dit, sur les miracles de J. C. Réponse à une objection tirée de l'Emile de Mr. Rousseau*, si basa su una dimostrazione per assurdo della certezza storica della predicazione dei primi discepoli circa i miracoli e la resurrezione di Gesù.

Il capitolo si articola attraverso le confessioni dei più antichi avversari della religione cristiana, arrivando, senza soluzione di continuità malgrado un notevole salto temporale, a Rousseau, unico filosofo contemporaneo con cui Diessbach polemizza apertamente.

La difesa si rivolge innanzitutto contro Celso, sulla scorta dell'opera di Origene, autore cardine della tradizione gesuita:

Celse en premier lieu reconnait que Jésus-Christ a opéré des miracles. En second lieu il attribue ses miracles à la Magie. Jésus selon Celse [...] avait introduit peu de temps auparavant sa doctrine dans le monde, & ses sectateurs avoient crû, qu'il était fils de Dieu. [...] Il avait été en Egypte [...] il y apprit la magie, & des secrets que les Egyptiens possédaient. Avec cette acquisition il retourna dans sa patrie, où il se fit valoir par des prestiges, au point d'oser se dire un Dieu. (pp. 126-137).

Diessbach continua a parafrasare Origene, sottolineando le accuse di plagio e menzogna che Celso rivolgeva a Gesù e come queste fossero insostenibili perché prive di valide prove e testimonianze.

Analogo era il caso di Giuliano l'Apostata, che come Celso ammetteva in una certa misura i miracoli operati da Gesù. Diessbach si affida questa volta alla ricostruzione che ne davano Gregorio di Nazianzo, lo storico pagano Ammiano

Marcellino e Cirillo d'Alessandria, riportando lunghe citazioni dei suddetti autori, volte soprattutto a sminuire sul piano morale Giuliano.

Il terzo testimone e rivale è rappresentato da Maometto, di cui Diessbach traccia un ritratto molto severo e sprezzante:

Il enseigne ouvertement dans son Alcoran que Jésus a fait des miracles. Il le reconnaît pour le Messie promis par les Prophètes ; il l'appelle le Verbe de Dieu ; il dit qu'il a été transporté au Ciel. J'avoue sincèrement que *l'attestation de cet imposteur grossier & ignorant*, n'est d'aucune autorité en fait de critique ; *mais elle sert à faire connaître*, qu'il sentit à quel point *la persuasion des miracles opérés par Jésus-Christ* était. (pp. 154-155)

Infine, si passa alla testimonianza che dei miracoli diedero gli ebrei, secondo i quali, riporta Diessbach, i miracoli sarebbero derivati dal potere di una formula magica segreta che Gesù pronunciava al momento del miracolo:

Le témoignage des Juifs a plus de poids en cette matière. [...] Ils ne peuvent révoquer en doute que Jésus-Christ ait opéré des miracles, & qui les attribuent à un secret qu'ils prétendent que Jésus avoir, de prononcer d'une façon particulière le nom de Dieu (p. 156).

Anche tutta la serie dei nemici della religione cristiana concordava, dunque, con gli apologeti cristiani dando per certi i fatti prodigiosi operati da Gesù, salvo poi ascrivere tali effetti sovranaturali, o percepiti come tali, a cause differenti da quella indicata dalla tradizione cristiana, ossia l'intervento diretto di Dio nel corso ordinario della natura.

Seguendo criteri analoghi a quelli utilizzati in favore della testimonianza dei primi discepoli sui miracoli di Gesù, la critica a questi autori passa per l'analisi della loro condotta morale: Celso era un epicureo e dunque un uomo sottomesso al giogo della voluttà, Giuliano un'ipocrita superstizioso, Maometto un impostore rozzo e ignorante, gli ebrei dei bestemmiatori ancora pieni di odio verso Gesù.

Agli autori antichi, moralmente annichiliti, Diessbach contrappone l'esempio virtuoso dei testimoni cristiani e, dopo aver nuovamente riepilogato tutte le prove favorevoli ai miracoli di Gesù, si rivolge ai suoi nemici contemporanei, i deisti, chiedendo loro prove positive, che suffragassero l'impossibilità dei miracoli:

Que les Déistes nos adversaires auxquels nous adressons ici la parole nous répondent [...] Les faits suries quels nous nous fondons sont-ils prouvés? [...] Qu'on produise, si on le peut, quelque raison solide pour les révolter. (p. 161).

La domanda di Diessbach è coerente con il suo ragionamento, che aveva come sistema di riferimento la religione rivelata, nella quale rientrava, ma come livello logico inferiore anche quella naturale, il cui sistema di riferimento coincideva, come per i deisti, con quello della natura. L'autore, però, chiede l'impossibile ai deisti, per i quali il problema della verifica dei miracoli era scartato a priori sul piano logico. Il sistema di riferimento della teoria deista era rappresentato dalla natura, le cui leggi inviolabili escludevano a priori la possibilità del miracolo, che viceversa, per definizione, eccedeva tali leggi. In virtù di ciò, il fenomeno miracoloso non poteva misurarsi con i criteri scientifici di evidenza e verosimiglianza, salvo contraddirsi reintroducendo cause sovranaturali nella spiegazione dei fenomeni fisici. Rispetto a tale sistema di riferimento, la stessa nozione di Dio non poteva giustificare il miracolo.

Tuttavia, per Diessbach il fatto che deisti, inscrivendo il discorso religioso nell'ambito della sola natura, si fermassero ad una negazione logica del miracolo, era meno scandaloso rispetto a chi restava scettico rispetto ai miracoli pur credendo in certa misura nella Rivelazione:

Dès qu'il est prouvé que Dieu a parlé dans l'Évangile & que ce livre est Divin, il est trop juste que l'homme cède : *tout doute volontaire sur ce qu'il contient devient criminel* (p. 177).

Il reato di Rousseau consisteva, secondo Diessbach, nella pubblicazione dell'*Emile* (1762), contenente nel quarto libro la scandalosa *Profession de foi du vicaire Savoyarde*.¹³² L'autore e il suo libro erano, in effetti, oggetto di molteplici condanne da parte di autorità civili e religiose, di diversi Stati e diverse confessioni, che ordinarono di dare alle fiamme il libro e decretarono l'arresto dell'autore, considerato un sovversivo, attentatore dell'obbedienza civile¹³³.

Il passo dell'*Emile* che Diessbach poneva sotto accusa era questo:

Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir ? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire ; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des Auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale, et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. Que faire au milieu de toutes ces contradictions ? Être toujours modeste et circonspect, mon enfant ; respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter, ni comprendre, et s'humilier devant le grand Être qui seul sait la vérité. Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté ; mais ce scepticisme ne m'est nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels à la pratique, et que

¹³² Per un'ampia prospettiva che scioglie le contraddizioni tra i diversi significati e funzioni sociali che Rousseau attribuiva, in diverse opere, alla religione e al rapporto tra religione naturale e religione rivelata cfr. G. Waterlot, *Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile*, in *Archives de Philosophie*, 72/1 (2009), pp. 55-73.

¹³³ Sulle reazioni dei contemporanei all'*Emile* e le varie tappe delle condanne subite dal libro si vedano le più recenti e documentate sintesi di T. l'Aminot, *Condamnations*, in R. Trousson et F. S. Eigeldinger (a cura di), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2006, p. 151-52; R. Trousson et F. S. Eigeldinger (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau au jour le jour: Chronologie*, Paris 1998). In particolare sulla reazione dei gesuiti alle opere di Rousseau cfr. J. Garagnon, *Les Mémoires de Trévoux et l'événement, ou Jean-Jacques Rousseau vu par les Jésuites*, in *Dix-huitième Siècle*, n. 8 (1976), pp. 215-235, l'articolo analizza solo gli aspetti formali della critica dei gesuiti, una scelta che l'autore giustifica in quanto gli stessi articoli non affrontano temi particolari ma lavorano solo sul discredito dell'autore.

je suis bien décidé sur les principes de tous mes devoirs. Je sers Dieu dans la simplicité de mon cœur¹³⁴.

Quale fosse la colpa di Rousseau¹³⁵, lo si può intuire dalla replica di Diessbach:

De quel droit, de quel front le Philosophe Genevois, qui a assez de sincérité pour ne pas rejeter plusieurs des preuves de la Révélation, vient il douter à la face de tout l'univers, & exhaler dans ses fières déclamations, *un poison, qui porte la mort dans le sein d'une multitude faible & chancelante*, incapable de se débarrasser des sophismes, & des pièges d'un homme qu'elle n'ose qu'admirer ? Nos Mystères sont, dit-il, inconcevables, incroyables : & qu'entend-il par-là Mr. Rousseau ? (pp. 183-184).

Diessbach concepiva il pensiero di Rousseau come un ibrido tra la filosofia razionalista e l'eresia sociniana. Il filosofo di Ginevra ammetteva sul piano razionale e storico la divinità di Gesù e la veridicità storica delle narrazioni evangeliche, aderiva con intima fede ai principi morali del Vangelo, ma manteneva un fermo scetticismo gnoseologico rispetto alle verità rivelate dogmatiche non comprensibili alla ragione.¹³⁶

¹³⁴ Cfr. *L'Emile, Œuvres complètes*, Gallimard, 5 vol., Paris 1959-1995 33. (la nostra citazione rinvia al IV tomo dell'opera p. 627.)

¹³⁵ L'accusa di Diessbach segue la condanna dei teologi della Sorbona, primariamente incentrata sulla sezione della *Profession de foi du vicaire savoyard*, analizzata in J.R. Armogathe, *L'Émile » et la Sorbonne*, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience: Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978*, Paris 1980, p. 53-76, in cui mette in questione la ricostruzione della genesi della censura della Sorbona, in particolare si veda il passaggio chiave a p. 74 : « La censure est donc le résultat d'une double opération : la réaction d'une religion rationnelle et éclairée à tout ce qu'il y a de sceptique et non-rationnelle dans la religion du vicaire, d'une part ; l'attaque du christianisme dénoncé par Rousseau comme étant une image déformée du christianisme, ce qui constituait une attaque à peine détournée des positions jansénistes ». Per un contesto più ampio, in cui si mettono in luce la strumentalizzazione politica e teologica del caso Rousseau e l'intreccio degli interessi delle diverse istituzioni rispetto alla censura cfr. B. de Negroni, *Lectures interdites: le travail des censeurs au XVIIIe siècle, 1723-1774*, Paris 1995).

¹³⁶ G. Waterlot, *Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile*, in *Archives de Philosophie*, n. 72/1 (2009), pp. 55-73.

La specificità del dubbio di Rousseau non riguardava direttamente il fenomeno religioso come oggetto del conoscere ma si strutturava come una riflessione sui limiti del soggetto conoscente rispetto al fenomeno religioso e sulla critica del principio d'autorità in tale ambito.

Dalla prospettiva del soggetto conoscente, caratterizzato da limiti strutturali, il miracolo restava incomprensibile; dalla prospettiva dell'oggetto del conoscere, il miracolo, quale atto attribuito a Dio, restava comunque possibile. Più semplicemente, Rousseau ammetteva la possibilità del fatto miracoloso, ma non la sua conoscibilità ovvero la possibilità umana di riconoscerlo come tale e di prestarvi perciò un assenso di fede certa.

Se i deisti, nel porre i limiti alla conoscenza umana, limitavano anche l'onnipotenza divina non riconoscendo la rivelazione, Rousseau, pur riconoscendo la rivelazione e la divinità di Gesù, legava la credenza, l'assenso di fede alla comprensione razionale umana, circoscrivendo la prima nella seconda. Rousseau, pur ammettendo la possibilità del miracolo per opera divina, la dichiarava, comunque, incredibile perché non comprensibile. Proprio di questo lo accusava Diessbach:

*dit-il, inconcevables, incroyables : & qu'entend-il par-là Mr. Rousseau ? [...]
Nos Mystères, quoi qu'ils ne contiennent aucune répugnance réelle avec la
raison, sont cependant obscurs ; nous l'avouons nous-mêmes : ils sont
incompréhensibles & supérieurs à la raison ; ils sont donc incroyables. Mauvaise
conséquence d'un principe qui est très vrai. (pp. 184-185).*

Diessbach non approfondisce la critica a Rousseau, destinata a riemergere nel sedicesimo capitolo, e chiude le porte a qualsiasi dubbio, per poter continuare la storia dei miracoli, tramandata nel tempo attraverso un'ininterrotta catena di testimonianze, a riprova della verità della religione cristiana.

Dal sesto al decimo capitolo l'opera segue un andamento costante, senza discostarsi dalle premesse metodologiche sopra esposte, ma continuando ad

aggiungere, alla maniera di un florilegio, tutte le possibili testimonianze degli antichi padri della Chiesa, apologeti e dei loro stessi avversari, che suffragavano i miracoli di Gesù e dei primi discepoli, raccolti nei libri canonici e costituenti il deposito della fede autorizzato dalla tradizione della Chiesa.¹³⁷

La testimonianza come prova e documento storico entrava così in un circolo in cui il costituente e il costituito coincidevano, perché i testimoni s'identificavano per via diretta o indiretta con gli scrittori della storia e della tradizione, ai quali, a loro volta, spettava di giustificare e giudicare la legittimità e la verità della prova: una dinamica tanto più evidente dal decimo al quindicesimo capitolo, dove il *focus* tematico si sposta dai miracoli di Gesù e dei suoi primi discepoli ai miracoli avvenuti dopo l'istituzione e il riconoscimento politico della religione cristiana. In questo caso, gli apologeti rappresentavano sia i giudici che i testimoni dei miracoli dei santi attraverso cui Dio intercedeva per mostrare la sua potenza e provare ancora agli uomini la fondazione e legittimazione divina della religione cristiana (cfr. capitoli XI-XV).¹³⁸

¹³⁷ Riportiamo qui i titoli dei capitoli, esplicativi del seguente sviluppo narrativo dell'opera: VI, Les Apôtres de J. C. ont autorisé la Prédication de l'Évangile par des miracles. Ces miracles sont dument attestés par le livre des Actes des Apôtres ; soutenu par la tradition. On examine la validité du témoignage des Chrétiens des premiers siècles, qui forme la base de cette tradition ; VII, Le témoignage des Chrétiens des premiers siècles très valides en lui-même, est confirmé par des preuves reflexes, tirées de l'Histoire de l'établissement du Christianisme. Détail de ces preuves. Argument qui en résulte. Détail ultérieur, & confirmation de cet argument ; VIII, Extraits des Apologies de Saint Justin, d'Athanagore, & de Tertullien ; IX, Quelques traits de l'Histoire des Martres, tirés de l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée. Arguments & conséquences, qui résultent des faits que nous venons d'établir ; X, Raisonnements Polémiques d'Eusèbe de Césarée, de Saint Jean Chrysostome, & de Saint Augustin.

¹³⁸ Si riporta l'elenco dei capitoli ovvero delle testimonianze addotte da Diessbach XI: Dopo lo stabilimento della religione cristiana Iddio operò molti miracoli per confermare ch'egli ne era l'autore. Preliminari che tendono a rischiarar la materia; XII: Primo e secondo testimonio dei miracoli, S. Ireneo e S. Gregorio nazianzeno; Capitolo XIII: Terzo e quarto testimonio dei miracoli, S. Ambrogio e Sulpizio Severo; Capitolo XIV: Quinto testimonio de' miracoli, S. Agostino; Capitolo XV: Sesto testimonio dei miracoli, s. Bernardo.

Diessbach dedica la parte più ampia alla testimonianza di Agostino, in particolare alla raccolta di racconti di miracoli che si trova nel XXII capitolo del suo *De Civitate Dei* per cui si veda

Infine, col sedicesimo capitolo, *Certitude des faits que nous venons de rapporter. Ils sont surnaturels, ils n'ont point été opérés par les démons. Conséquences qui résultent de ces vérités ; et conclusion de la première partie de cet ouvrage*, si conclude la prima parte dell'opera, in cui Diessbach cerca di risolvere altre possibili obiezioni dei deisti relative al circolo vizioso instaurato dalla coincidenza tra testimonianza, documento storico e scrittura della storia, ovvero dall'identificazione tra il testimone e lo "storico". La scelta degli autori e dei passi citati è, infatti, tutta di parte cristiano-cattolica (gli avversari pagani sono citati solo indirettamente a partire quasi sempre da fonti cristiane)¹³⁹ e tutta volta a una difesa preventiva da possibili censure ecclesiastiche: «J'ai eu soin de ne choisir que des ouvrages dont le sort est décidé et qui ne sont plus susceptibles de controverse»¹⁴⁰.

Come giustificare agli occhi dei non credenti la scelta di questi soli riferimenti? La strategia ricalca ancora gli stessi argomenti circa il valore morale dei testimoni, avallato dall'autorità del senso comune:

l'interessante articolo di S. Boesch Gajano, *Verità e pubblicità: i racconti dei miracoli del libro XXII del "de Civitate Dei"*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il "De civitate Dei". L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Freiburg- Wien, 1996, in cui l'autrice sottolinea la funzione teologico-civile del miracolo data da Agostino rispetto al rafforzamento della vita religiosa comunitaria, secondo una narrativa del miracolo, presupposta dallo stesso Diessbach, secondo cui se il racconto del miracolo si basava sull'intreccio tra sfera pubblica e sfera privata, è la prima a sancire e riconoscere la verità della seconda. Sullo stesso tema si vedano la serie di articoli pubblicati da D. P. De Vooght, *La Théologie Du Miracle Selon Saint Augustin*, in *Recherches De Théologie Ancienne Et Médiévale*, vol. 11, 1939 ; id., *La Notion Philosophique Du Miracle Chez Saint Augustin: Dans Le « De Trinitate » ; « De Genesi Ad Litteram »*, in *Recherches De Théologie Ancienne Et Médiévale*, vol. 10, 1938, pp. 317–343.

¹³⁹ Al di là delle diverse interpretazioni e finalità, l'elemento meraviglioso della magia e del miracolo accomunava infatti la scrittura della storia tanto pagana che cristiana nel contesto tardo-antico, un tratto comune dunque fra i due fronti che Diessbach rivendica contro i moderni paganizzatori. Su tale nesso presente nella storiografia del tardo-antico come in quella medievale cfr. A. Momigliano, *L'età del trapasso tra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C)*, in Id. *Quinto contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma 1975 in particolare a p. 62.

¹⁴⁰ N. A. J. von Diessbach, *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*, 3 vol. Torino 1771, t. 2, p. 304.

Comment des prélats célèbres par leur esprit, par leur savoir et par leur prudence ont-ils été assez insensés pour insérer dans de semblables ouvrages des fictions dont tout le monde pouvait reconnaître la fausseté et qui auraient suffi pour les décréditer et les avilir ? (II, p. 309).

La difesa di Diessbach torna sull'oggetto della controversia, partendo da altre due accuse circa il riconoscimento dei veri miracoli, distinguendoli da più generici prodigi o fenomeni insoliti, che anche l'immaginazione o altre forze sovranaturali, diverse dal Dio cristiano, avrebbero potuto produrre.

Per prima cosa Diessbach affronta il tema della forza e dell'influsso che l'immaginazione può avere sul corpo umano; in secondo luogo, risponde al dubbio, avanzato da Rousseau sulla scorta di una lunga tradizione, della possibile origine demoniaca dei miracoli:

Le premier de ces deux expédients est analogue au goût et au langage philosophique du dix-huitième siècle. Le second est le parti d'un homme poussé à bout qui cherche à s'envelopper dans les ténèbres (II, 313).

Per quanto riguarda la critica dell'immaginazione, la tesi di Diessbach, che riprende, citandolo esplicitamente, il *De servorum Dei* di Benedetto XIV, si basa sul fatto che gli effetti sovranaturali dei miracoli, per essere spiegati, necessitassero di cause ad essi conformi e che, conseguentemente, la facoltà umana dell'immaginazione non fosse sufficiente per darne ragione:

La force de l'imagination est grande à la vérité ; son pouvoir sur le corps de l'homme est cependant borné et doublement restreint. Il est restreint à une certaine classe d'actions et d'effets ; au-delà de cette sphère, son opération est nulle, ou elle n'est point efficace (II, p. 315).

In linea con le aperture scientifiche del trattato lambertiniano, Diessbach fa appello alle moderne scoperte fisico-mediche per supportare la sua dimostrazione:

La raison physique, l'expérience et l'autorité des meilleurs physiciens s'accordent à prescrire au pouvoir de l'imagination cette double borne, qui

limite son extension et son intension. [...] Le pouvoir physique de l'imagination ne s'étend directement et immédiatement que sur les parties fluides ou sur les plus molles et les plus flexibles du corps, et son opération et la célérité de cette opération est toujours proportionnée à la quantité de forces qu'elle déploie et à la disposition du corps sur lequel elle agit (II, p. 318).

Da una parte, Diessbach attribuiva all'immaginazione il potere di agire su un corpo malato, guarendolo solo nel caso di uno stato di agitazione straordinaria e violenta:

pour que l'imagination puisse produire sur le corps de l'homme certains effets surprenants qu'elle a produits dans quelques cas extrêmement rares, il est absolument nécessaire qu'elle se trouve dans une agitation extraordinaire et très-violente.

Dall'altra parte, il potere di guarire grazie all'immaginazione restava, comunque, nei limiti prescritti dalle leggi naturali:

Il s'ensuit que l'imagination ne peut jamais, dans aucune circonstance, opérer la guérison subite d'aucun mal grief qui soit causé par la lésion immédiate des parties solides du corps de l'homme ou par la corruption de la masse des humeurs.

Sulla scorta della razionalizzazione dottrinarica compiuta dall'opera lambertiniana, Diessbach recepiva, in maniera mediata e conforme al dogma, le dispute filosofiche e scientifiche sull'immaginazione in relazione al miracolo, capovolgendole a suo favore, per dimostrare come solo il ricorso a una causa sovranaturale potesse spiegare gli effetti dei miracoli.

Ma proprio sull'identificazione precisa della causa sovranaturale del miracolo, Rousseau aveva sollevato nuovi dubbi:

les hérétiques, pour se débarrasser d'un argument par lequel les catholiques les pressaient, ont osé dire quelquefois que nos miracles étaient ou pouvaient être l'ouvrage du diable. M. Rousseau l'a répété dernièrement (II, 323).

Relativamente a tale dubbio, Diessbach torna sui miracoli di Gesù, in particolare sulla sua resurrezione, e, riepilogando tutti gli argomenti già discussi precedentemente, conclude:

S'il arrive donc qu'il y ait des miracles contre lesquels non-seulement il n'y ait aucune exception quelconque à faire, mais qui soient décisifs, évidemment dignes de Dieu, opérés en faveur d'une cause sainte et juste, et accompagnés des circonstances les plus favorables et les plus édifiantes, il faudra sans hésiter les attribuer à Dieu; et si ces miracles intéressent et concernent directement la religion, on ne pourra, sans se rendre coupable, hésiter à les attribuer à Dieu. C'est là précisément le cas dans lequel nous nous trouvons ici : il est donc impossible que les démons aient opéré les miracles que j'ai cités (II, 329).

La bontà del fine miracoloso rinvia alla bontà della sua origine: anche in tal caso, la causa deve essere conforme al suo effetto. Con questo ragionamento Diessbach provava che i miracoli compiuti da Gesù e quelli concernenti direttamente la religione potessero avere solo Dio come autore, sommo bene e causa sovranaturale di un bene sovranaturale. Tuttavia, Diessbach stesso ammette di non poter sciogliere in maniera definitiva il dubbio posto da Rousseau:

Remarquez, je vous prie, que je n'examine point si Dieu a permis quelquefois aux démons d'opérer des miracles, ou s'il ne le leur a jamais permis. Il est probable qu'il ne l'a jamais fait (II, 333).

La guerra contro Rousseau non poteva dirsi vinta, e, come vedremo, percorre in sordina gli ultimi due capitoli dell'opera, dove Diessbach propone un nuovo farmaco per opporsi ai velenosi libri del filosofo ginevrino.

III

Una nuova forma di apostolato:

“Dar corso ai libri buoni e darli a leggere ad altrui”.

1. Immagini teologiche dei libri.

Nella prima parte del suo *Chretien catholique*, in dialogo con la filosofia deista contemporanea e con Rousseau, l'autore ha affrontato e rielaborato a suo modo, attraverso il filo conduttore del miracolo, la moderna razionalizzazione scientifica del mondo, la conseguente metamorfosi del rapporto tra natura e soprannatura ovvero la questione della rappresentazione del mondo e della cultura come valori contingenti. Proprio contro la moderna centralità e messa in valore della contingenza¹⁴¹, Diessbach rivendicava l'assolutezza della visione teologica del mondo e le immutabili verità della religione: sul concetto di miracolo egli fondava la prova dell'intervento di Dio nella storia, nel contingente, ovvero l'instaurazione divina della religione cristiana e della Chiesa quale custode temporale di un immutabile ed eterno *depositum fidei*. Il miracolo, considerato come fenomeno contro le leggi di natura, rappresentava il segno, insieme mezzo e messaggio, che manifestava nel mondo Dio, o meglio, che manifestava un mondo generato, osservato e in opera attraverso lo sguardo di Dio: il miracolo come *medium* tra necessità e contingenza rinviava a una prospettiva che neutralizzava la distinzione tra ragione e volontà, necessità e

¹⁴¹ N. Luhmann, *La contingenza come valore della società moderna*, in *Osservazioni sul moderno*, trad. it, Roma 1995, pp. 57-80.

possibilità, qualità che, se nell'uomo si trovano separate, in Dio si risolvono in uno, senza contraddizione. L'ottica narrativa, seppur formalmente avulsa dai dogmi cattolici, è stata sin qui teologica¹⁴²: Diessbach, narratore e osservatore interno all'ambiente descritto, restituisce un'immagine del mondo attraverso gli occhi del Dio creatore e osservatore del mondo, uno sguardo il più possibile totalizzante sulla realtà rispetto alle distinzioni più radicali tra necessità e possibilità operate dai filosofi moderni, sulla scorta della matematizzazione della natura operata dalla rappresentazione scientifico-sperimentale.

Nella seconda parte del libro si condensa la seconda ed ultima parte dell'opera: cambiano il tema narrativo, lo stile e il punto di vista dell'osservazione.

Nel diciassettesimo e nel diciottesimo e ultimo capitolo il tema di riflessione si costituisce *a parte subiecti*, sull'incredulità dell'uomo moderno: Diessbach individua e analizza le cause psico-sociali del fenomeno, articolando un progetto che, nelle sue intenzioni, avrebbe posto rimedio alla radicalizzazione del problema.

Il punto critico viene individuato nella massiva produzione a stampa dei libri, considerata insieme come causa del contagio dell'incredulità moderna e come farmaco di quello stesso sintomo. È su questa concezione aporetica del libro, o meglio "dei libri", che si rimodella in Diessbach la dialettica tra fede e incredulità,

¹⁴² Diessbach applica all'osservazione della realtà una sorta di doppio livello, che ricorda il primo preludio della prima contemplazione sull'incarnazione della seconda settimana degli Esercizi spirituali ignaziani, in particolare §§ 102, 106: «Il primo preludio consiste nel richiamare il soggetto (historia) della contemplazione: le tre Persone divine osservano tutta la superficie ricurva del mondo popolato di uomini; vedendo che tutti vanno all'inferno, stabiliscono da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo, per salvare il genere umano [...] Secondo, vedo e considero le tre Persone divine nella loro sede regale o sul trono della loro divina Maestà: esse osservano la superficie ricurva della terra e gli uomini di tutte le razze, che vivono come ciechi e quando muoiono vanno all'inferno.» su cui si veda l'analisi di P-A. Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Paris 1992, pp. 47-51.

tra unità e molteplicità, tra principio d'autorità e autonomia: un'aporia innescata dalla tecnica della stampa, che ha reso più rapida e meno costosa la produzione di libri, favorendone e implementandone la domanda e permettendo un accesso pubblico alla conoscenza, *in primis* alla conoscenza del testo sacro. Questa divulgazione mediata dalla riproducibilità tecnica, che permetteva a un numero sempre maggiore di lettori ovvero d'interpreti di accedere al libro, è stata percepita e interpretata a sua volta come una dissacrazione¹⁴³, una secolarizzazione del sapere, non solo relativa al mezzo di comunicazione ma della comunicazione in sé ovvero della rappresentazione stessa del reale.

Diessbach in quest'ultima parte del suo libro riporta il suo punto di vista sulla questione, incrociando l'analisi teologica e quella psico-sociale e ponendosi al contempo (teologicamente) al di fuori e (sociologicamente) sulla soglia del sistema-ambiente da lui descritto. Un'analisi caratterizzata da una sorta di strabismo epistemologico che si coglie a colpo d'occhio attraverso il confronto tra due incisioni apposte l'una nel diciassettesimo e l'altra nel diciottesimo capitolo (cfr. fig. 1 e 2 in fondo al presente capitolo). Sebbene l'autore non vi faccia alcun esplicito riferimento, possiamo supporre che fu lui a commissionarle agli incisori: diverse fonti inedite, che analizzeremo più avanti, riportano delle descrizioni molto dettagliate della biblioteca degli Amici, che richiamano, con dovizia di particolari, entrambe le immagini.

Il confronto di queste due illustrazioni, dove i libri occupano un posto tanto diverso quanto fondamentale nell'economia narrativa dell'immagine, può introdurre, a titolo di suggestione, il duplice sguardo di Diessbach sul rapporto tra libri e religione cattolica e l'ambivalente significato che egli attribuisce al libro.

¹⁴³ Sul passaggio dalla scrittura manuale alla tiposcrittura e sulle implicazioni social cfr. G. Stabile, *Segreto del libro e segreto delle arti fra Medioevo e Rinascimento*, in *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007, pp. 271-316.

Queste due immagini, per la loro “opacità”¹⁴⁴ ovvero per la grande potenza riflessiva e insieme per la loro capacità di condensare e selezionare, in maniera molto più essenziale di un testo scritto, possono restituire, in maniera sintetica, la struttura speculare dei due ultimi capitoli e, da una prospettiva forse insolita, il contesto culturale dell’autore. Questo breve excursus iconografico non intende rappresentare una divagazione rispetto all’analisi del libro per due motivi: il primo, più scontato, è che queste illustrazioni partecipano insieme a altri elementi (titolo, frontespizio, prefazione, conclusione, nome dell’autore, editore, ecc) a tutta quella “perigrafia” che dal XVII secolo investiva l’opera alla maniera di una «fortificazione alla Vauban»¹⁴⁵, che aveva non solo un valore ornamentale ma anche d’inquadramento del testo scritto. Il secondo motivo è legato all’appartenenza del nostro autore alla Compagnia di Gesù, per la quale, sin dall’inizio del loro apostolato missionario e pedagogico, le immagini assunsero da subito un ruolo riflessivo eminente¹⁴⁶: in particolare, a partire dal 1593 con le *Evangelicae historiae imagines*¹⁴⁷ di Jerome Nadal e nel 1640 con la pubblicazione

¹⁴⁴ Riprendiamo tale termine nel senso spiegato da L. Marin in *L’efficace de l’image religieuse: de la relique à l’image*, in *Chimères*, 10 (1990-1991), pp. 103-119. Marin definisce in generale l’opacità in rapporto alla rappresentazione come «la réflexivité du dispositif de la représentation : toute représentation se présente en représentant quelque chose. [...] Dans le domaine spécifique de l’image, il serait alors possible de distinguer trois effets d’opacité ». Quello che a noi più interessa è il terzo tipo d’opacità che «concerne les éléments qui réfléchissent la représentation: ils précisent que celle-ci opère d’une certaine façon et selon un certain régime, ils peuvent être très nombreux et revêtir des formes et des figure très différentes; ils témoignent d’un sujet de la représentation qui ne serait pas simplement le motif du tableau ou de l’image, mais le véritable sujet producteur de la représentation». Questa forma di opacità genera «des effets de réflexivité, qu’on pourrait aussi nommer de subjectivité dans la mesure où ils font apparaître le sujet théorique comme figure» (ivi, pp. 103–104).

¹⁴⁵ L. Marin, *Les enjeux d’un frontispice*, in *L’Esprit créateur*, 27/3 (1987) pp. 49–58.

¹⁴⁶ Bibliografia e studi aggiornati sul tema in W. De Boer, K. A. E. Enenkel, W. Melion, *Jesuit Image Theory*, Leiden 2016.

¹⁴⁷ *Evangelicae historiae imagines ex ordine Evangeliorum*, Anvers 1593, su cui cfr. P-A. Fabre, Ignace de Loyola. Le lieu de l’image, op.cit.

dell'*Imago primi saeculi*¹⁴⁸ fu sancito il riconoscimento della funzione fondamentale che le manifestazioni visive avevano e avrebbero assunto non solo nei processi d'identificazione storica e sociale dell'Ordine¹⁴⁹ ma anche il loro contributo a stabilire una sorta di "*doxa visiva*" in linea con la visione controriformistica sulle immagini, capace di tradurre in un linguaggio iconografico la dottrina stabilita dall'autorità ecclesiastica¹⁵⁰.

Il *Chretien catholique* presenta al diciassettesimo capitolo un'illustrazione sotto la quale è citato il versetto evangelico "*Le porte degli inferi non prevarranno contro di essa*" (Mt, 16,18). Si descrive la visione della Chiesa trionfante, attraverso uno sviluppo verticale e piramidale della scena, che rinvia ad un valore non solo fisico ma anche morale dei luoghi e delle figure che li occupano: *melior*, verso l'alto, oppure *deterior*, verso il basso.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Imago primi saeculi Societatis Iesu*, a Provincia flandro-belgica eiusdem Societatis representata, Anvers: Balthazar Moretus, 1640, su cui si veda L. Salviucci Insolera, *L'« Imago Primi Saeculi » e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro*, Roma 2004; R. Dekonick, *L'invention de l'Image de la Compagnie de Jésus entre Rome et Anvers*, in *Italia Belgica*, N. Dacos et C. Dulière (éds), Turnhout 2005, p. 163-187.

¹⁴⁹ Entrambi i libri vennero alla luce ad Anversa, "una vera Babilonia", secondo i giudizi degli stessi gesuiti che vi soggiornavano, e al contempo uno dei centri fiamminghi più importanti per l'arte incisoria, cfr. di P-A. Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, op. cit., pp. 192-206; più in generale, sull'importanza sociale che l'arte e le immagini assunsero nella società e nella rappresentazione sociale nei paesi fiamminghi cfr. S. Alpers, *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago, 1983: «One might say that the eye was a central means of self-representation and visual experience a central mode of self-consciousness. [...] In Holland, if we look beyond what is normally considered to be art, we find that images proliferate everywhere. They are imprinted in books, woven into the cloth of tapestries or table linens, painted onto tiles, and of course framed on walls» (Ivi, pp. xxv-xxvi).

¹⁵⁰ Sul collegamento tra propaganda cattolica tridentina e l'utilizzo delle immagini da parte della Compagnia cfr. R. Dekonick, *L'invention anversoise d'une culture visuelle jésuite*, in *Les Jésuites et la monarchie catholique (1565-1615)*, Paris 2012, pp. 145-165 ; P-A. Fabre, *Décréter l'image ? La XXV^e Session du Concile de Trente*, Paris 20013.

¹⁵¹ Su tale tema resta suggestiva la lettura di T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente medievale*, in *Speculum Naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007, p. 93.

Nella parte alta si staglia la figura di san Michele arcangelo, armato di spada e scudo; nel mezzo, una donna, probabilmente la Maddalena, che abbraccia la croce e tiene in mano il calice eucaristico, illuminato da un fascio di luce che promana dalla spada dell'arcangelo. Accanto ad essa è rappresentata, sulla sua destra, la Vergine, con un piede scoperto, cinto da un serpente (Gen. 3,15), con lo sguardo rivolto al cielo e la mano indicante l'arcangelo. Sul lato sinistro della croce, invece, compare un giovane, probabilmente l'apostolo Giovanni, colui che aveva posato il petto sul cuore di Gesù e che nella figura rivela e alza al cielo il sacro cuore¹⁵². Quest'ultimo si collega allo scudo dell'arcangelo attraverso un altro fascio di luce che promana dallo scudo.

Infine, la parte inferiore della scena è dominata da un paesaggio infernale: qui, fra le fiamme dell'inferno, tre figure umane dalla testa di medusa che, protendendosi verso l'alto¹⁵³, innalzano con una mano i "lumi" e con l'altra i libri.

All'opposizione fra alto e basso si sovrappone la dialettica fra luce e tenebre: la luce dell'armatura sfolgorante di San Michele - figura simbolo della vittoria sugli inferi secondo l'antica tradizione scritturistica, letteraria e iconografica cristiana (Gen. 3,20-24, Dn. 12, 1; Ap. 12-9) - si trasferisce e si trasfigura nel calice eucaristico e nel sacro cuore, elementi del culto cattolico tipici di una devozione individualistico-sentimentale e della semantica religiosa settecentesca. A questo

¹⁵² Sul ruolo dei gesuiti per la diffusione della devozione del sacro cuore in epoca moderna fu fondamentale l'opera di Croiset, *La dévotion au Sacré coeur de notre Seigneur*, pubblicata per la prima volta nel 1691 e più volte ristampata, sull'evoluzione moderna e contemporanea del culto cfr. D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001.

¹⁵³ L'accostamento della testa di medusa agli eretici potrebbe rinviare ad un'antica tradizione iconografico-ermeneutica del nono canto dell'inferno dantesco, dove le tre erinni («serpentelli e ceraste avien per crine, onde le fiere tempie erano avvinte») e poi la stessa Medusa, col potere d'incantare e pietrificare gli uomini, stavano a guardia di sepolcri, da cui traboccavano i corpi dannati degli eretici («Qui son li eresiarche con lor seguaci»). Un celebre antecedente iconografico è rappresentato dalla volta Chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma dipinta da Giovanni Domenico Cerrini.

mondo di luce fa da contraltare la tenebra degli inferi, dove i dannati avanzano con le loro armi: i più flebili lumi della ragione e i libri, un binomio connotato in maniera totalmente negativa.

Di contro, la seconda incisione, contenuta nell'ultimo capitolo, porta il lettore in tutt'altro ambiente, all'interno di una grande biblioteca dove la scena si sviluppa su un piano orizzontale, in uno spazio indifferenziato. Ci sono libri ovunque: sugli scaffali a far da sfondo all'intera scena e in mano a persone di età, genere e stato diverso, che conversano o stanno intenti nella lettura. Al centro della composizione è posto il crocifisso: parte dei lettori, i "pedagoghi", lo indicano senza guardarlo, poiché i loro occhi sono rivolti altrove, alla lettura o alla spiegazione dei libri. L'azione della lettura si dà in quest'immagine nelle sue molteplici declinazioni: solitaria e silenziosa per il fanciullo in primo piano come per l'uomo in fondo dietro alla croce; ad alta voce e comunitaria, con una chiara funzione apostolica, per le due coppie al centro: quella delle due dame, una più giovane che ascolta l'altra che declama, e quella dei due uomini, un laico che riceve un libro da un chierico.

In questo secondo caso, l'immagine riconduce lo spettatore-lettore a un contesto più specifico, cui probabilmente l'autore stesso e il pubblico al quale si rivolgeva partecipavano: uno spaccato di vita quotidiana e comunitaria dell'élite colta della Torino settecentesca, una conversazione in una biblioteca.

Se nella prima immagine i libri, posti in basso a far coppia coi lumi in mano ai dannati fra le tenebre degli inferi, si situano negativamente nell'economia narrativa dell'immagine, in questa seconda immagine sembrano rivestire un ruolo positivo: sono i libri, infatti, a mediare la comunicazione tra gli uomini e il Verbo crocifisso, che, seguendo l'indicazione dei lettori, parrebbe ritrovarsi disseminato in quella miriade di testi riprodotti a stampa. D'altra parte, la produzione e la stessa disposizione seriale dei libri, il loro essere potenzialmente disponibili a chiunque (uomini, donne, laici, chierici, vecchi e bambini),

caratteristica propria del libro nell'era della sua riproducibilità tecnica, contribuiscono alla perdita dell'"aura" di sacralità dell'intera semantica della scena che non si articola più, come per la prima immagine, in uno spazio sacro¹⁵⁴.

Nella sua quasi nudità, il Crocifisso in posizione centrale, inserito nel contesto di un preciso ordine sociale, in contrasto con lo sfarzo degli abiti aristocratici, non sembra interrompere *hic et nunc* il corso ordinario delle cose: tutti gli sguardi sono rivolti ai libri e non a lui. Anche tutto ciò che concerne la religione (la dottrina, i suoi ministri e i fedeli) si configura come una funzione interna dell'ordine contingente della società e non come un elemento che informa la società stessa, conformemente al tono sapienziale dello stesso versetto citato sotto l'immagine: «*Ceux qui enseignent à plusieurs les voies de la justice brilleront comme des étoiles pendant toute l'éternité*».

In realtà il summenzionato versetto biblico ci riporta ad un contesto più squisitamente teologico, essendo parte del libro profetico di Daniele e nello specifico di una pericope (Dan. 12, 1-4) escatologicamente connotata, che suggerisce prima, attraverso la figura trionfante di Michele, il legame tematico con la visione apocalittica della precedente incisione, e poi, attraverso due espliciti riferimenti al libro dove sono scritti i nomi di coloro che saranno salvati, un recupero dell'immagine positiva del libro in chiave soteriologica¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Riprendiamo qui, approfondendo uno spunto di G. Stabile, la metafora benjaminiana della perdita dell'"aura" applicandola alla storia della stampa: W. Benjamin, *Die Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main 1963 (v. la trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Torino 1966, 2000).

¹⁵⁵ Riportiamo qui l'intera pericope di cui la didascalia è parte: «Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia

Da una parte, dunque, il richiamo indiretto alla vittoria escatologica di Michele ci porta a interpretare questa seconda immagine come una visione secolarizzata della prima: in entrambi i casi la religione trionfa, ma la carica escatologico-apocalittica che pervade la prima immagine, declinata attraverso la dialettica spaziale alto/basso e l'opposizione tra luce/tenebre, si dissolve nella seconda immagine dove lo spazio e la luce diventano omogenei in tutta la scena, neutralizzando la differenza tra bene e male, tra sacro e profano, e dove i libri assolvono una funzione sociale e religiosa di tipo formativo-educativo, in armonia e non in tensione col mondo e con l'immaginario comune che la società aristocratica e colta piemontese poteva avere di sé rispetto alla religione.

Dall'altra parte, la medesima pericope con un duplice riferimento al libro – il libro di coloro che saranno salvati, sigillato da Daniele - ci permette di dare un'ulteriore lettura dell'immagine del Crocifisso indicato dai lettori e recuperare un'antica metafora di Gesù Cristo come libro: immagine di matrice gnostica¹⁵⁶, che fu usatissima specie in ambiente monastico dell'età altomedievale per alludere al *Christus mediator*¹⁵⁷, al Verbo fatto carne, un senso che torna in maniera

risplenderanno come le stelle per sempre. Tu, Daniele, tieni nascoste queste parole e sigilla il libro sino al tempo della fine. Molti lo studieranno con cura e la conoscenza aumenterà» (Dan. 12, 1-4).

¹⁵⁶ Sulla definizione e soprattutto sulla difficoltà storica e storiografica di definire lo "gnosticismo" cfr. G. Filoramo, *Gnosticismo*, in Alberto Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna 2010, pp. 952-964.

¹⁵⁷ Sulla probabile matrice gnostica della metafora del libro cfr. *Evangelium Veritatis*, ed. T. Orlandi [Testi del Vicino Oriente Antico], Brescia 1992 (EvVer 29-81 = NHC I,19,10-24,20), a cui siamo arrivati leggendo il saggio di G. Lettieri, *Il frutto valentiniano*, in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011, pp. 347-367, che vi rinvia in un denso e sintetico passaggio: "L'autentica eucaresia è quindi l'intelligenza spirituale del frutto rivelato della conoscenza del Padre, tant'è che all'immagine del Figlio come frutto del legno sul quale è crocifisso corrisponde l'immagine del Figlio come «libro vivente» inchiodato al legno, parola rivelatrice della gnosi del Padre e testamento d'elezione, che si comunica eleggendo alla vita eterna, proprio con la morte del suo autore" (ivi p. 356). Per quanto riguarda il destino medievale della metafora cfr. J. Leclercq, *Jésus livre et Jésus lecteur*, in *Régards monastique sur le Christ au Moyen-Age*, Paris 2010, pp. 25-39 ; per tutta la suggestiva tradizione iconografica, relativa in particolare ad Apocalisse 20,12 fr. G. Schiller, *Ikographie der Christlichen Kunst*, Band 5 Bildteil.

traslata anche nella figura emblematica di Maria “*Virgo liber verbi*”, il cui tema ricorre fino ai trattati teologici e devozionali del Diciottesimo secolo¹⁵⁸. Così i saggi, coloro che insegnano attraverso i libri, stanno comunicando Gesù crocifisso, il Verbo incarnato, l’annuncio della salvezza.

Come per queste due immagini, i due ultimi capitoli si costruiscono attraverso una complessa sovrapposizione di piani e prospettive, talvolta confondendo lettura teologica e lettura sociologica, da cui deriva una riflessione fortemente ambivalente sui libri e sulla stampa in rapporto alla religione: non solo strumentale (come veleno contro la religione e come rimedio) ma anche coesistente alla natura del suo progetto d’apostolato.

2. *La storia del cuore incredulo.*

Selon l’ordre de providence que Dieu a établi, il veut que le bonheur surnaturel qu’il a destiné à l’homme, soit la récompense des vertus surnaturelles, qu’il lui rend possibles par sa grâce et dont il exige la pratique. La première des vertus dont il exige la pratique est la foi par laquelle l’homme soumet et captive son entendement, pour rendre un hommage parfait de cette puissance de son âme. (p. 346).

L’incipit del diciassettesimo capitolo, *Réflexions sur les causes et les progrès de l’incrédulité moderne*, segna una differenza netta rispetto all’impostazione della prima parte dell’opera. Il sistema di riferimento del discorso non è più dialetticamente costituito dalla filosofia di stampo deista con cui l’autore si

¹⁵⁸ Ad una prima ricerca, abbiamo trovato una mole consistente di testi sei-settecenteschi che mostrano come l’immagine di Maria come libro circolasse ancora e facesse parte dell’immaginario comune, come dimostra una sua costante presenza nei testi devozionali; a titolo esemplificativo cfr. di A. T. Schiara (Consultore del Santo Ufficio in Torino), *I tesori divini nascosti nel Verbo incarnato. In quo sunt omnis thesauri sapientiae scoperti alle anime bramosi di arricchirsi di beni celesti nell’aspettazione del Parto divino* [...] Roma 1695, (in particolare pp. 207-209). Sulla storia iconografica abbiamo trovato diversi riferimenti in G. Cardillo Azzaro, P. Azzaro, *Sophia, la sapienza di Dio*, Milano 1999.

confrontava e polemizzava: il discorso si muove tutto nell'ordine sovranaturale, stabilito da Dio, nella cui gerarchica organizzazione l'intelletto è sottomesso e confinato nei limiti dalla fede.

Specularmente alla prima parte, il primo tema trattato è quello della felicità che, riletta in chiave sovranaturale, diviene un oggetto esteriore e inaccessibile all'uomo se non tramite la fede, intesa al contempo come dono e come pratica di virtù.

Al cambiamento nell'ordine di idee corrisponde anche una metamorfosi stilistica: se la prima parte del *Chrétien catholique* si sviluppa, in funzione dialogica, su una linea comunicativa e attraverso il gergo proprio dei suoi avversari, avviando un processo osmotico tra la moderna dialettica illuministica e i più antichi lumi della religione cristiana, la seconda parte, molto più contratta e schematica, rivendica una chiara identità cattolica, in aperta polemica con i riformatori cristiani e con i filosofi moderni.

Il cardine del discorso, il rapporto tra fede e ragione, non è più trattato a partire dalla dimostrazione della razionalità della fede rivelata. Qui, il teologo Diessbach assume il punto di vista di Dio e perciò neutralizza la contrapposizione voluta dai deisti tra rivelazione e natura: fede e ragione rappresentano due livelli logici differenti e subordinati, in cui la prima contiene la seconda. All'interno di questa logica gerarchica e contenitiva, i misteri della fede, ammette l'autore, restano oscuri alla ragione:

Ces mystères ne combattent point, à la vérité, les premiers principes de *notre raison*, ils surpassent ce pendant sa portée. De là nait l'obscurité. Des sources que je viens d'indiquer naissent la liberté et le mérite de l'acte de foi. De l'abus de la liberté naît l'incrédulité. (II, p. 348).

Diessbach rovescia la logica razionalista: l'incomprensibilità dei misteri non è ad essi intrinseca, ma deriva dall'inadeguatezza della ragione a comprenderli e dall'assumere la ragione come cardine assoluto della distinzione tra vero e falso.

Quest'assolutizzare la razionalità come criterio distintivo di ciò che è conoscibile rappresenta il frutto di una scelta, di un abuso della libertà che non si sottopone all'aprioristico, eteronomo e totalizzante ordine esterno stabilito da Dio:

L'abus de la liberté, qui produit l'incrédulité, a presque toujours, ou toujours, sa source dans le cœur. La religion chrétienne est sainte, et le cœur de l'homme est incliné aux biens sensibles et présents, dont la jouissance est souvent unie au mal moral. *Le mal moral ou le péché* est suivi des remords de la conscience ; les remords de la conscience sont animés par les principes de la religion, et ils les vengent. Lorsque le cœur de l'homme parvient à un certain degré de corruption, il cherche à étouffer les remords de la conscience et avec eux les principes de la religion qui animent ces remords. Telle est ordinairement l'histoire du cœur de l'incrédule. (II, pp. 348-349)

Il cuore dell'incredulo non filtra i principi della fede, ma si apre solo ai beni sensibili, il cui godimento conduce al male morale ovvero al peccato. A loro volta, però, i principi della fede rimordono il cuore che li aveva respinti. A questo effetto retroattivo (negativo), la coscienza può risponderne o riaprendosi e assoggettandosi agli stessi principi o soffocandoli, perpetrando il meccanismo di corruzione.

Dalla dimensione della storia individuale, l'autore passa a osservare e descrivere le ragioni storico-sociali del cuore incredulo: per tutto il Medioevo, la barbarie e l'ignoranza della società penetrarono anche nella Chiesa, fra i membri del clero. Malgrado però la corruzione dei costumi e dei cuori, il *depositum fidei* sarebbe rimasto sempre intatto e invariato nei secoli. Sulla scia della rinascita degli studi umanistici, nella Chiesa stessa sorse il desiderio di una riforma interna, dove si insinuò il germe dell'incredulità moderna:

sous le prétexte de cette même réformation, un parti violent qui les engagea à poser des principes, qui frayèrent le chemin à l'incrédulité moderne, et lui servirent de première base et d'appui. Je parle des chefs de parti qui, dans le seizième siècle, formèrent parmi les chrétiens le schisme funeste qui subsiste encore de nos jours et qui sépare de nous des frères, que l'unité d'un même baptême, et souvent les liens d'une même patrie, du sang et de l'amitié, nous rendent chers. (II, pp. 353-354)

Diessbach, un cristiano di origini calviniste convertito al cattolicesimo, non assimila gli eretici agli increduli: distingue il peccato dai peccatori, li assolve dalla responsabilità degli involontari effetti della loro colpa originaria:

Ils abandonnèrent et rejetèrent formellement *la voie de l'autorité*, et adoptant pour règle de leur croyance une voie d'examen qui attribue à chaque particulier la définition des controverses, non-seulement ils rendirent leurs fautes irrémédiables, et les maux qu'elles avaient causés permanents ; mais en même temps , ils ouvrirent (ce dont nous nous plaignons ici) une source perpétuellement féconde en nouveaux maux, et jetèrent *les semences de cette incrédulité* qui a germé depuis, et qui s'arme aujourd'hui contre la révélation. [...] Je n'accuse point de ce crime l'intention des auteurs de la religion protestante ; mais j'en accuse et avec raison, les principes vicieux auxquels ils ont eu recours pour soutenir leur obstination dans le schisme et dans l'erreur. (II, 355-356)

Rinnegando il principio d'autorità in virtù del principio del libero esame, i riformatori ribelli, pur credendo nei principi della fede, abusando della loro libertà avevano gettato il seme della libertà della ragione insubordinata all'autorità della fede: seme che si sarebbe poi sviluppato nell'incredulità dei moderni.

L'errore dei riformatori ribelli è, secondo Diessbach, quello di applicare la libertà, criterio strutturante la facoltà della ragione, all'ambito delle verità di fede eccedenti la ragione, che sono prescritte dall'autorità. Da questo poi deriva il conflitto di competenze tra ragione e fede, un conflitto che si riflette nel soggetto conoscente tra la autonomia e l'eteronomia.

Secondo Diessbach, la scelta teoretica della libertà si coniuga sul piano morale configurandosi come peccato, poiché contravviene al principio d'autorità, costituente a suo avviso la *ratio essendi* della morale e della stessa religione cristiana:¹⁵⁹

¹⁵⁹ Il nesso tra religione cristiana e autorità veniva messo da Diessbach in contrapposizione al rapporto che sussisteva tra libertà e ragione, quest'ultimo sviluppato nella filosofia moderna

Non seulement la voie de l'autorité est une règle de foi très analogue à l'esprit de notre religion, dont *les dogmes mêmes sont fondés sur des faits* ; non seulement elle est clairement établie par l'Évangile, et elle a été suivie par les apôtres, et constamment depuis eux ; mais rien n'est outre cela plus propre à établir solidement et sans réplique l'Évangile, que l'autorité d'une Eglise universelle, toujours assistée de Dieu en vertu de ses promesses [...]. Elle seule peut établir dans le cœur des hommes une foi ferme et assurée, mettre un terme aux controverses et réprimer la licence d'opiner, si naturelle et si fatale à la légèreté de l'esprit humain. (II, pp. 356-357)

Risuonano qui alcuni termini specifici delle dispute sei-settecentesche tra giansenisti e gesuiti, un gergo polemico-teologico gravitante nel campo semantico del concetto di autorità, soggetto a una classificazione giuridico-magisteriale sempre più complessa e a un'applicazione sempre più estesa nel definire gli oggetti di fede e nel distinguere per ciascun tipo di oggetto il grado di fede dovuto.

Per Diessbach, la lettera della dottrina cattolica e lo spirito del Vangelo stanno in perfetta continuità: entrambi poggiano su "dogmi fondati sui fatti". Costituente e costituito sono fondati sui medesimi "fatti" e seguono la medesima regola: la rivelazione fonda la fede nell'autorità e, allo stesso tempo, solo ciò che l'autorità decide, nei modi in cui lo stabilisce, diviene oggetto di fede¹⁶⁰: «Si

tendeva progressivamente a pervadere qualsiasi campo del sapere, compreso quello della religione. I timori di Diessbach, dal suo punto di vista non erano affatto infondati, se si pensa agli sviluppi che di lì a pochi anni avrebbero portato Kant a sistematizzare, certo con un linguaggio più specialistico e all'interno di un più ampio sistema filosofico, il concetto di libertà come chiave di volta per avere accesso all'edificio della ragione e a tutti i concetti, Dio compreso, che essa può formare: "Il concetto della libertà -- in quanto la sua realtà è stata dimostrata con una legge apodittica della ragione pratica -- costituisce ora la *chiave di volta* dell'intero edificio di un sistema della ragione pura, e persino di quella speculativa; e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità) che, in tale ragione speculativa, restano mere idee prive di sostegno, ora si legano ad esso, e ricevono, con esso e da parte sua, consistenza e realtà obiettiva, -- ossia la loro *possibilità* viene *dimostrata* con la realtà in atto della libertà; infatti tale idea si rivela con la legge morale. (*Critica della ragion pratica*, cit., pp. 455-457)

¹⁶⁰ A partire dal XVIII secolo si assiste in corrispondenza ad un'acutizzazione del processo di giuridizzazione della fede alla formazione e all'ampliamento della competenza magisteriale e della sfera dell'obbligatorietà delle decisioni dottrinali non più ristrette al solo "depositum fidei" ma anche ai "mores", categoria teologica rimasta a tutt'oggi vaga che ha trovato i suoi più recenti

l'Eglise exige qu'on croye ses dogmes, ce n'est qu' après qu'elle a prouvé qu'elle est autorisée de Dieu à le faire»¹⁶¹, afferma chiaramente Diessbach in una sua opera successiva.

La scelta ribelle dei riformatori, l'interpretare la rivelazione fuori dal solco dell'autorità costituita, apre una falla in questo sistema, mettendo in discussione il principio d'autorità e lasciando spazio, nel campo teologico, alla libertà d'opinione. Quest'ultima, secondo Diessbach:

entraîna sans cesse les esprits à une tolérance théologique très relâchée, qui tient de l'indifférence et qui a fomenté l'établissement et la dilatation du déisme mitigé des sociniens, dernier degré pour passer à l'incrédulité manifeste. De là naquirent des opinions systématiques de jour en jour plus libres, et enfin les premiers attentés de quelques philosophes téméraires, qui osèrent tenter derechef de mettre la religion en contradiction avec la raison. (II, p. 359)

La genesi di tutti i mali nasce dunque dalla libertà d'opinione, che sfocia, sul piano politico, nella tolleranza teologica e dunque nella giustificazione sul piano sociale di un pluralismo religioso sempre più ampio, fino all'accettazione dell'ateismo.

sviluppi nel XX secolo con le "verità strettamente connesse con l'insegnamento della fede" («cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur», cfr. ASS XII, p. 99) Sulla categoria dei mores cfr. Sulla categoria dei "mores" in ambito dottrinario cfr. P. Fransen, *A short history of the meaning of the formula "fides et mores"*, in *Hermeneutics of the councils and other studies*, a cura di H. E. Mertens, F. de Graeve, Leuven 1985; sulla progressiva estensione dell'autorità magisteriale cfr. F. Chiron, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999 ; sulle più recenti formalizzazioni cfr. Ch. Theobald, *Le développement de la notion des "vérités historiquement et logiquement connexes avec la Révélation" de Vatican I à Vatican II*, in *Cristianesimo nella storia*, n. 21/1 (2000), pp. 37-70 e Ch. Theobald, B. Sesbüé, *Histoire des dogmes*, t. 4, *La parole du salut. Doctrine de la Parole de Dieu, Révélation, foi, Écriture, Tradition, Magistère*, Paris 1996, pp. 612-618.

¹⁶¹ Diessbach, *Le solitaire chrétien catholique*, Fribourg 1778, p. 143

Dopo questa ricostruzione schematica della genesi dell'incredulità moderna che dalla Riforma giungeva ai moderni sistemi filosofici atei e razionalistici, Diessbach amplia la catena degli effetti aggiungendo i riflessi politico-sociali.

Innanzitutto, spiega brevemente le condizioni materiali che avevano permesso alle idee di prendere forma nella mente del singolo e d'incarnarsi nell'organizzazione legislativa e amministrativa degli Stati:

[L'incrédulité] répand avec empressement des *milliers de livres impies, dans presque toutes les parties de la terre, dans lesquelles on pense et on lit*. Elle empoisonne autant qu'elle le peut, toutes les sources des sciences, de l'histoire, de la littérature et de la philosophie. Elle cherche à intimider les esprits qu'elle ne peut pas gagner (II, p. 363).

Nel "commerce des lettres" veicolato attraverso la stampa, Diessbach identifica il mezzo e il motore attraverso cui si è propagato e alimentato il messaggio degli increduli e il contagio dei cuori. L'incredulità avanza, infatti, sull'onda della massiva produzione a stampa di "migliaia di libri empiei", che avvelena ogni ambito del sapere e influenza secondo gradi diversi gli spiriti.

Rinviando all'ultimo capitolo l'analisi psico-sociale della stampa come mezzo di contagio, Diessbach giunge all'epilogo della storia del cuore incredulo spiegando i riflessi socio-politici del fenomeno e dandone poi una propria lettura in chiave apocalittica.

Lo spirito d'indipendenza che anima il cuore incredulo non danneggia solo il singolo individuo ma si propaga nella cellula della famiglia, contagiando gradualmente l'intero organismo statale:

C'est des principes qu'elle inspire, que dérive l'esprit d'indépendance qui engage tant de jeunes gens à mépriser et à enfreindre les lois de l'obéissance, que la religion prescrit envers les parents ; et elle est mère de l'esprit de faction, qui engage à résister quand cela est utile et qu'on le peut, à l'autorité des puissances les plus légitimes. C'est d'elle enfin que naissent ces dérèglements réfléchis et systématiques, qui en retenant dans un célibat vicieux et stérile, des hommes qui pourraient vivre vertueux et heureux, s'affectionner à leur patrie, et former le bonheur d'une épouse et d'une famille, les rendent des coupables,

des citoyens inutiles, indignes, de ce nom, insensibles à l'esprit de patriotisme, de vils insidiateurs de l'honnêteté et de l'innocence. (II, pp. 364-365)

L'incredulità per Diessbach non è tanto un affare privato, essa s'inquadra anzitutto come male sociale che mette a repentaglio la sicurezza delle autorità legittime: crea dei cittadini inutili, indegni e insensibili allo spirito patriottico. L'incredulità che nasce nel cuore del singolo investe il nucleo familiare, garante dell'educazione e della formazione sentimentale e morale degli individui, sviluppando il focolaio della critica dei poteri legittimi.

Di qui, seguendo un'ottica utilitaristica, Diessbach profilava una religione come *instrumentum regni* che, per quanto trovasse il suo referente più diretto nella bellarminiana *potestas indirecta*, si armonizzava, in certa misura, con le istanze del coevo contrattualismo, come funzione sociale volta e subordinata al mantenimento della pace sociale.

Il capitolo si chiude su uno scorcio apocalittico, dove la Chiesa trionfa contro le porte dell'inferno, trattenute da Dio, che rinvia all'immagine contenuta nello stesso capitolo (fig. 1):

C'est Dieu, à la vérité, qui a fondé l'Eglise, et c'est lui qui l'a soutenue et qui la soutiendra jusqu'à la fin des siècles. Si les portes de l'enfer, qui lui livrent tant de combats, ne prévaudront jamais contre elle, c'est parce que la main du Maître suprême anéantira, quand il en sera temps, tous leurs efforts. (II, pp. 366-367)

Una visione apocalittica del combattimento che si rovescia in una precisa teologia politica, fondata sull'alleanza tra trono e altare, dove il principe rappresenta il braccio armato della Chiesa:

Il est donc juste et dans l'ordre que tous ceux qui peuvent contribuer à la défense de la foi le fassent d'une manière proportionnée à leur grade et à leurs forces. Il est juste que le bras armé des princes, défenseurs de l'Eglise, réprime la témérité de ceux qui l'attaquent ; et il est juste et dans l'ordre que chaque membre de la religion chrétienne s'emploie à la soutenir, autant que sa condition et sa capacité le lui permettent. (II, pp. 367-368)

Il potere coercitivo dello Stato in materia religiosa, giustificato dalle teorie politiche moderne e dallo stesso Rousseau, confliggeva però con lo sviluppo storico-giuridico dello Stato assoluto, che aveva superato le guerre di religione proprio relegando le questioni morali e religiose nella sfera extrapolitica della coscienza privata e che assumeva sempre più nette tendenze giurisdizionaliste.¹⁶²

Non a caso, infatti, pur rivendicando sul piano teorico il “braccio armato dei principi”, Diessbach non rivolgeva il proprio appello ai detentori del potere, ma ai “chrétiens particuliers” ovvero alla nascente “opinione pubblica”:

¹⁶² Si utilizza tale termine nell’accezione molto ampia e cauta di Arturo Carlo Jemolo, il quale, ricostruendo il filo conduttore più generale di tale impostazione teorica dei rapporti tra Stato e Chiesa, sottolineava anche la fluidità che ha caratterizzato la storia semantica di tale concetto, nel rispetto delle variazioni politiche ed ecclesiastiche in cui veniva applicata: «Con questo nome si suole designare - ispirandosi soprattutto a un’elencazione di tipi di rapporti tra Stato e Chiesa compiuta da P. Hinschius e ampiamente sviluppata da scrittori italiani, come F. Scaduto e D. Schiappoli - un sistema di rapporti fra i due poteri caratterizzato dalla loro distinzione (in contrasto con la teocrazia e col cesaropapismo, sistemi di confusione e di reciproco assorbimento) e dal loro coordinamento (in contrasto col separatismo). Tale coordinamento può essere ispirato a due concetti diversi: può cioè fondarsi sul carattere confessionale dello Stato, il quale eserciti sì dei diritti sulla Chiesa, ma al tempo stesso la protegga; si ha allora la reciproca concessione di particolari facoltà in deroga al diritto comune dello Stato a organi della Chiesa e della Chiesa a organi dello Stato, e una cooperazione delle due potestà al raggiungimento degli stessi fini (giurisdizionalismo confessionista). Gli Stati che non hanno carattere confessionale, e spesso sono ostili alla Chiesa, possono attuare invece un coordinamento di tutt’altro tipo: ritenendo cioè nel proprio interesse che la Chiesa non debba vivere secondo il diritto comune, possono assoggettarla a particolari misure di vigilanza (giurisdizionalismo aconfessionista o laico). È appena il caso di ricordare il valore molto relativo di questi schemi, ciascuno dei quali dovrebbe poi comprendere realtà storiche di paesi e di tempi diversi», in A. C. Jemolo, *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Ist. Enciclopedia Italiana, Roma 1933, t. 17, p. 366-368. Una ricostruzione molto più schematica e esemplificativa, limitata ai soli Stati cattolici europei e che non lascia spazio per le sfumature semantiche che la parola ha assunto a seconda dei diversi contesti storici e geopolitici, è quella data da G. Martina: «Sistema giuridico-politico sorto negli Stati cattolici europei nell’età dell’assolutismo, e sviluppatosi in modo completo nel Settecento col dispotismo illuminato, per cui il sovrano si assumeva il compito di proteggere la Chiesa, ma le imponeva uno stretto controllo, tendendo anzi a ridurla, se possibile, ad instrumentum regni [...] cercò insomma di legare la Chiesa al regime assoluto, di inserirla come una forza viva nel sistema politico-sociale-economico dell’epoca [...] Tutta la condizione del Papato e dell’episcopato ne risentì: mentre si circondava la Chiesa di un ossequio tutto esteriore, la sua libertà e la sua indipendenza erano in gran parte soffocate, l’azione pastorale paralizzata», in *DSR*, pp. 391-393.

Comme membre de cette religion et consacré spécialement à son service, je demande qu'il me soit permis de parler quelques moments en faveur d'un projet pieux qui tend à la défendre, et que des méditations fréquentes sur cette matière et un peu d'expérience, ont fait naître dans mon esprit et me font envisager comme très-utile.[...] *je ne parle qu'à des chrétiens particuliers comme moi*, affectionnés à la foi ; et je ne veux que leur proposer un moyen très-convenable, pratiqué pour plusieurs d'entre eux, et qui me parait propre à contribuer efficacement au maintien et à l'accroissement de cette sainte foi. (II, p. 369- 370)

Sulla base della consapevolezza dei “limiti che dei giusti doveri prescrivono alla sua penna”, ovvero rispettando i confini impostigli dalle autorità tanto ecclesiastiche quanto secolari e tutelandosi da eventuali censure, Diessbach si rivolge a un pubblico di “*chrétiens particuliers*” quale categoria distinta all’“*autorité publique*”, ovvero da legislatori, dagli interpreti, dai depositari e dagli esecutori della legge.

Diessbach, del resto, era parte del circolo sociale gravitante attorno alla corte sabauda di cui facevano parte anche i suoi lettori, che molto spesso ricoprivano cariche pubbliche: il suo libro, però, parlava loro in qualità di credenti. L'autore si pone così nell'ottica di una pregiudiziale separazione tra governo pubblico e coscienza privata e tuttavia, per un altro verso, in quanto cattolico egli entra in conflitto con tale presupposto, giacché le istanze universalistiche della Chiesa, la corporazione a cui apparteneva, ancora non si lasciavano costringere nell'ambito del foro interno.

L'utilizzo di tale distinzione da parte di Diessbach è indice e riflesso di diversi fattori tra loro collegati: la particolare situazione dell'autore gesuita, rispetto alla forte crisi della Compagnia con i diversi Stati europei; le spinte giurisdizionaliste interne alla corte piemontese e la composizione dei conflitti, ricercata dall'arcivescovo Delle Lanze, tra le tendenze giansenistiche e quelle gesuitiche¹⁶³;

¹⁶³ P. Stella, *Il giansenismo in Italia, II, Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma 2006, pp. 176-197. P. Stella (a cura di), *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, I, tt. 1-3, Piemonte,

infine, su un piano sociale più generale, la formazione, attraverso l'utilizzo sempre più massivo e variegato della stampa, della nascente opinione pubblica, generalmente intesa come sfera di discussione e d'azione sociale delle classi colte e istruite della società su temi di pubblico interesse, in rapporto critico e dialettico con il potere assoluto dello Stato d'*ancien regime*.

La seconda parte del *Chretien catholique* affronta infatti temi d'opinione, come il rapporto tra fede religiosa e controllo sociale (XVII capitolo), ovvero più specificamente tra religione e produzione o anche controllo del sapere (XVIII capitolo), temi funzionali ad organizzare il dibattito pubblico rispetto a problemi di interesse generale. Col suo progetto volto a combinare lo zelo religioso con la padronanza e il controllo dei mezzi d'informazione, Diessbach richiama all'unità i "chrétiens particuliers" per creare su tale tema un'opinione pubblica, la cui funzione era quella, a sua volta, di imporre all'attenzione del sistema di governo i problemi (e le soluzioni) sui quali era necessario che esso svolgesse la sua funzione decisionale¹⁶⁴.

3. *"Les amis de la religion et les bons livres": un progetto per guadagnare anime.*

Dans notre siècle on aime généralement la lecture. Peu de personnes à la vérité font des études longues et profondes, mais on veut cependant lire un peu et s'instruire. Les principes qu'on puise dans la lecture sont ordinairement ceux qui donnent ensuite le ton à la façon de penser qu'on adopte, et au bout d'un certain temps ils sont capables de produire une crise, lorsqu'ils sont uniformes, lorsque beaucoup de personnes en sont imbues et qu'ils se trouvent en opposition avec le système reçu. De là viennent les grands maux que les livres des incrédules ont faits et font à la religion et aux mœurs : ils ont déjà perverti bien des gens et ils en pervertissent tous les jours davantage; on les

Zurich 1966-1970, infine il sintetico passaggio dedicato al tema da di M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, pp. 75-79.

¹⁶⁴ N. Luhmann, *L'opinion publique*, in *Politix*, 14/55 (2001), pp. 25-59.

a multipliés sans nombre. Comme *un torrent débordé ils inondent les pays protestants [...] presque sans obstacles, et plusieurs pays catholiques malgré les obstacles.* (II, 371-372)

In linea con la definizione dell'*Encyclopédie*, dove la lettura era considerata «indispensable pour orner l'esprit et former un jugement»¹⁶⁵, Diessbach approfondisce il concetto in senso negativo, evidenziando le implicazioni sociali di tale pratica: capace di dar forma al pensiero, la lettura porta l'individuo a porre in crisi il "sistema ricevuto". Lucidamente Diessbach analizza, già prima di fondare l'Amicizia, le metamorfosi della lettura del suo secolo e delle sue funzioni sociali: la tiposcrittura aveva permesso una divulgazione di tale pratica e una modalità estensiva di leggere, non sostenuta da studi lunghi e profondi, ma piuttosto dal bisogno d'"istruirsi un po'"¹⁶⁶; dalla lettura poi si potevano attingere principi che agivano sulla maniera di pensare e che, rimodulandola, erano in grado di produrre crisi, qualora i principi sostenuti nel libro fossero opposti al sistema ricevuto e condivisi da una parte della società. Perciò, i libri degli increduli costituivano un efficace mezzo di perversione per "bien de gents" rispetto alla religione e ai costumi, con effetti differenziati in base alla maggioranza religiosa presente dei diversi stati.

Il torrente debordante di libri che inondava l'Europa è un'immagine che torna frequentemente, soprattutto in riferimento ai romanzi, in molti scritti polemici di

¹⁶⁵ L. de Jacourt, «Lecture», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigée par Diderot & d'Alembert*, (1751-1772), Faulche, Neufchastel, t. 9, pp. 335-336.

¹⁶⁶ A tre anni di distanza Nicolas Jamin (1730-1782) pubblicava il suo *Traité de la lecture chrétienne, dans lequel on expose de règles propres à guider les fidèles dans les choix des livres, et à les leur rendre utiles*, J. Fr Bastien, Paris 1774 ; parlando del libro come di un "charitable moniteur" "médecin éclairé" "ami de toutes les heures avec lequel nous pouvons converser de jour et de nuit". Sul tema molto dibattuto di una "rivoluzione della lettura" vi sono molti studi, fra i più utili per il presente lavoro, cfr. J-F. Gillmont, *Révolution de la lecture et révolutions politiques au XVIIIe siècle*, in *Le livre et ses secrets*, Louvain-Genève 2003, pp. 69-85. R. Wittman, *Una «rivoluzione della lettura» alla fine del XVIII secolo?*, in G. Cavallo et R. Chartier (a cura di), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Bari 1995, pp. 331-364.

fine Settecento¹⁶⁷, e spesso veicola una più ampia critica morale della società, secondo cui sarebbe essenziale, per una redenzione e una rifondazione della società corrotta, un rinnovamento della religione in grado di saper arginare la corruzione. Una tale critica andava al di là delle differenze confessionali, era propria infatti anche di una certa ala del mondo massonico di tendenze religiose¹⁶⁸, e, per quanto avesse una direzione conservatrice, rimetteva in discussione le istituzioni civili e religiose: l'istanza di redenzione e ritorno alle origini presupponeva, infatti, l'ammissione di un precedente o presente difetto interno alle istituzioni stesse¹⁶⁹.

Questo flusso di libri era agevolato non solo dal moltiplicarsi della domanda dei singoli acquirenti ma da una rete di organizzazioni, quali biblioteche circolanti o gabinetti di lettura, che promuovevano una pratica individuale della lettura, conservandone anche il carattere collettivo; tali organizzazioni furono colpite da forti divieti e controlli da parte delle autorità, che vedevano in esse delle "fabbriche d'Illuminismo"¹⁷⁰, pericolose per l'ordine religioso, morale e politico.

Nello stesso Piemonte, dove Diessbach scriveva, la propaganda cattolica ultramontana e i rigidi regolamenti e controlli statali relativi alla produzione di libri o di testi universitari all'interno del Regno non si riuscirono ad arginare il

¹⁶⁷ R. Wittmann, *Una «rivoluzione della lettura»*, op. cit., pp. 361-362.

¹⁶⁸ Il ramo lionese del Willermoz e del Saint-Martin aveva tendenze religiose, che contrastava gli illuminati di Baviera del Weishaupt anticlericale e antigesuitica, cfr. G. Giarizzo, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1999.

¹⁶⁹ Adolfo Omodeo inquadra in maniera chiara e articolata tutte queste istanze di rinnovamento, proprie di diversi pensatori cattolici, attraverso la storia di Joseph De Maistre, pubblicata in una serie di articoli apparsi su Quaderni della Critica tra il 1936 e il 1937. In particolare sul periodo prerivoluzionario e sulla partecipazione di Maistre agli ambienti gesuitici e della massoneria cfr. *Cattolicesimo e civiltà moderna nel secolo XIX*. J. De Maistre. 1. *Il cattolico e l'illuminato*, in *Quaderni della critica*, n. 34 (1936), pp. 31-48.

¹⁷⁰ R. Wittmann, op. cit., pp. 363-369.

torrente dei *mauvais livres*¹⁷¹, quei libri definiti dalle *Istruzioni sabaude* del 1745 di “poca sana morale”, categoria in cui rientrava anche la pubblicistica antigesuitica¹⁷². Anzi, per quel che riguarda il commercio librario, il Piemonte, che permetteva il passaggio e lo smistamento delle merci sul proprio territorio, era uno dei punti nevralgici di una “rete” europea che metteva in contatto i librai, che di fatto erano abbastanza liberi di vendere e rapportarsi con le più importanti tipografie europee; in tal modo, per la sua posizione territoriale strategica, il Regno Sabauda fu un corridoio per la circolazione clandestina dei libri fra i librai e gli editori dei diversi stati europei, come l’Olanda, la Svizzera e la Francia e gli altri Stati italiani.

L’analisi allarmata di Diessbach trova un certo riscontro anche nella ricostruzione statistica dell’evoluzione editoriale del suo tempo: in Francia, per esempio, si registra un calo nella produzione dei libri di teologia e di pietà che, se fino alla fine del XVII secolo rappresentava il 50% della produzione parigina, nel 1780 raggiungeva appena il 10%¹⁷³. Diessbach, che non conosceva il dato ma intuiva la tendenza, comprendeva con singolare acume il peso che aveva assunto la lettura nella società, il cambiamento della sua funzione sociale, attraverso un’estensione ad un pubblico più ampio della popolazione (alla nuova classe borghese e alle donne), e la conseguente co-variazione fra testi e pubblico; era questa una diagnosi a cui giunsero anche altri suoi contemporanei, ma pochi

¹⁷¹ Ludovica Braidà ha mostrato attraverso diversi documenti come «la censura di Stato, nonostante l’apparente severità, non era stata in grado di regolamentare la circolazione libraia, né di controllare in modo capillare l’attività di stampatori, dei librai e degli ambulanti», in id., *Editoria e circolazione del libro (1740-1792)*, op. cit., p. 303.

¹⁷² Seguendo ancora Ludovica Braidà, sappiamo che molti librai torinesi acquistavano libri da famosi editori svizzeri, e in questo commercio spiccavano i libri contro gesuiti: per esempio negli anni ‘60 del Settecento i librai piemontesi Reycends-Guibert acquistarono dai Cramer trentasette copie del libro di J.-B. Le Rond d’Alembert, *Sur la destruction des Jésuites en France, par un auteur désintéressé*, Edimburg 1765.

¹⁷³ J.-F. Gilmont, op. cit., p.176.

“conservatori” come Diessbach riuscirono ad elaborare una risposta a questo fenomeno tanto complesso in modo così programmatico ed efficace, articolando teoria e prassi e facendo riacquisire al libro, attraverso una liturgizzazione della pratica della lettura, la sua funzione religiosa.

Per far fronte a tale situazione, nel diciottesimo capitolo del *Chretien catholique*, «*Expédient, qui peut contribuer à arrêter les progrès ultérieurs de l'incrédulité*», si trova un primo abbozzo di un progetto volto alla costruzione di una rete internazionale di relazioni fra “amici della religione” uniti sul fronte della gestione e del controllo della lettura, attraverso una capillare penetrazione nel circolo della produzione del sapere:

Il faut lâcher d'arrêter le cours et la lecture des mauvais livres et donner cours aux bons livres et les faire lire. De simples particuliers ne peuvent guère arrêter directement, hors de leurs familles, le cours et la lecture des mauvais livres; mais ils peuvent cependant *donner cours aux bons livres et les faire lire*, et cela suffit pour produire de très bons effets, et *c'est un moyen indirect pour faire tomber en grande partie les mauvais livres*. [...] (pp. 372-373). *Vous, ô catholiques zélés, qui vivez en Italie, vous n'êtes pas seuls à avoir de la religion et du zèle! vous qui vivez en France, vous n'êtes pas seuls! vous qui vivez en Espagne, en Allemagne, en Pologne, etc... vous n'êtes pas seuls: vous êtes dispersés, mais vous avez des frères qui forment avec vous un corps, que le même esprit de religion et de zèle soutient et anime*. [...] *Unissons autant qu'il se peut ces deux objets, les amis de la religion et les bons livres, et que le premier imprime au second toute l'activité dont il est susceptible; il est indubitable que cela fera naître un très grand bien, dont les fruits salutaires et abondants se multiplieront et se dilateront de plus en plus*. (II, pp. 375-376)

È la cogenza del costituirsi e di rappresentarsi in un solo corpo, che permette ai cristiani particolari, come membra disperse nel mondo, di restare uniti. Lo spirito religioso e lo zelo costituiscono l'anima e il legame che rendono i cristiani come fratelli e amici; i buoni libri, stampati e messi in circolo dagli amici divengono il luogo dove il loro spirito religioso può imprimersi, prendere corpo e comunicarsi, tenendo unite tutte le membra. Si affaccia qui l'idea che l'oggetto

libro permette ogni volta alle *membra* di ricombaciare, riconoscendosi in un *corpo* coerente¹⁷⁴.

Diessbach promuove la diffusione dei buoni libri come una nuova forma di “opera buona”, adatta ai nuovi tempi:

Les circonstances du temps où nous vivons, et les dispositions où les esprits se trouvent, semblent s'unir à rendre cet expédient absolument nécessaire, et peuvent contribuer à le rendre très fructueux. (II, p. 378)

L’adeguamento alle circostanze del secolo e la padronanza dei nuovi mezzi di comunicazione sono presentati da Diessbach come necessità volte alla sopravvivenza della Chiesa ovvero all’integrazione funzionale della Chiesa nel sistema sociale.

Nella pratica, l’impresa sarebbe stata distribuita fra tutte le membra secondo le forze di ciascuno:

Si vous n’êtes pas à même de vous former une bibliothèque entière, destinée à l'utilité spirituelle du prochain, ayez du moins un certain nombre de bons ouvrages proportionnés aux besoins et à la capacité des personnes avec lesquelles vous conversez, et auxquelles vous prévoyez de pouvoir les faire lire. Si vos forces et votre zèle s'é tendent plus loin, entrez dans une carrière plus vaste, et que votre charité généreuse embrasse, s'il se peut, toutes les différentes classes d'hommes qui ont besoin de votre secours. Formez une bibliothèque qui soit et véritablement catholique, et polémique et édifiante, et faites circuler autant qu'il dépendra de vous les livres qui la composent. (pp. 380-381)

Diessbach rivolge il suo progetto a dei lettori istruiti, individui che con ogni probabilità oltre che saper leggere posseggono dei libri, che rappresentano non tanto un oggetto di fruizione individuale ma un oggetto di conversazione e di socializzazione, un indicatore sociale che demarca e indica possibilità e i bisogni di un determinato gruppo sociale.

¹⁷⁴ G. Stabile, *Puzzle e Lego: l'enciclopedia e le sue forme*, in *Critica del testo*, n. 1/3 (2000), p. 260.

La massima capitalizzazione delle proprie risorse materiali (i libri) e del proprio fervore religioso si raggiunge nel formare una biblioteca cattolica, insieme polemica e edificante, un luogo dove lo scambio di libri diviene commercio di idee e comunione spirituale: per dirlo nei termini sociologici di Pierre Bourdieu, questo era il modo secondo Diessbach per conservare e incentivare il capitale culturale “incorporato” e “oggettivato”.¹⁷⁵

L'autore dava quindi seguito alla spiegazione di una possibile organizzazione pratica del capitale materiale in questione, dando forma, con il rispetto dei dovuti limiti, alla biblioteca ideale del cristiano cattolico:¹⁷⁶

Mais quels seront ces livres, et quels seront les moyens de leur donner cours ? [...] Qu'il me soit donc permis de donner des conseils, de prescrire des règles et de parler librement pendant quelques moments, comme si j'étais le maître de disposer à mon gré des choses. C'est à vous tous, catholiques généreux, qui souhaitez de vous employer à la défense de votre sainte religion, que s'adressent mes paroles. *Il faut que notre premier objet et notre premier soin soit de nous former chacun une bibliothèque qui remplisse exactement, s'il se peut, le plan des vues de zèle et de charité qui nous animent. Elle sera composée de livres des trois classes que j'ai indiquées, et elle sera composée uniquement de ces livres. Tout livre infect ou suspect d'irréligion,*

¹⁷⁵ P. Bourdieu, *Les trois états du capital culturel*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 30, (1979), pp. 3-6.

¹⁷⁶ Come sarà maggiormente approfondito nelle conclusioni di questa prima parte attraverso un excursus storico, l'idea di costruire una biblioteca ideale, con annessa bibliografia, non costituiva una novità, ma si inseriva in una tradizione che origina con gli sviluppi della stampa a caratteri mobili e che da subito aveva individuato nell'informazione bibliografica un efficace strumento di propaganda, utilizzato anche in ambito missionario. In particolare, Diessbach s'inserisce in una strada già battuta, con modalità e finalità differenti, da altri due gesuiti: C-F. Ménéstrier, *Bibliothèque curieuse et instructive de divers ouvrages. Anciens et Modernes, de Littérature et des Arts, ouverte pour les personnes qui aiment les lettres*, Trévoux, E. Banson, 1704; e il più celebre A. Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*, Roma, Typographia Apostolica Vaticana, 1593, a cui Possevino aggiunge nel 1603 *l'Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, in cui sono riuniti più di 8000 autori, di cui riassume la vita, le idee elencandone tutte le opere. Si tratta di un'opera che ancora al tramonto del XIX secolo il più celebre ed erudito bibliografo della Compagnia di Gesù, Carlos Sommervogel definisce «le catalogue le plus considérable des écrivains ecclésiastiques anciens et modernes qu'on eût encore vu » (in *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Liège, De Backer, 1895, p. 1061).

d'hérésie ou de libertinage, en sera exclus. Cette limitation est nécessaire pour obtenir le but que nous nous proposons, et il n'est point à craindre qu'elle resserre trop la matière. (II, pp. 381-382).

L'ordinamento e la classificazione dei libri, prescritti da Diessbach, circoscriveva il campo delle cose leggibili e, conseguentemente, di quelle credibili. L'accettazione e l'integrazione di tali parametri da parte dei lettori e credenti, permette loro di potersi riconoscere come membra del corpo della Chiesa. Imponendo la frontiera giuridica che istituisce i valori del gruppo sociale, la parola di Diessbach faceva risuonare, replicandola, la parola della Chiesa e i valori che hanno per principio la fede nella Chiesa e che si definiscono nell'opposizione ai gruppi non appartenenti ad essa. Il *Chretien catholique* si configura, anche per questo motivo, come un'opera performativa: detta i principi di classificazione dei libri, ne regola la circolazione e lo scambio, ovvero la possibilità di essere o non essere incorporati nella biblioteca.

La classificazione dei libri proposta da Diessbach riflette i criteri identificativi del gruppo sociale a cui l'autore si rivolge: le opere polemiche, con cui il gruppo si definisce per opposizione ad altri gruppi (cristiani di altre confessioni, deisti, libertini e atei); le opere spirituali, che rappresentano il rinforzo della credenza attraverso la ripetizione dei dogmi e dei principi prescritti dalla religione cattolica; infine le opere miste (come la poesia, il teatro, la storia naturale e la storia universale profana), il cui contenuto doveva essere coerente e rinforzare gli stessi principi religiosi nei diversi ambiti del sapere e dell'arte.

Prendendo come riferimento la bibliografia stilata dall'autore alla fine dell'opera, la seconda tipologia di opere, quella relativa ai cosiddetti libri spirituali, copre il 35% delle opere indicate e rappresenta il nucleo propulsivo e positivo rispetto ad una trasmissione del sapere specificamente cristiano-cattolica:

Particulièrement de ceux [les livres] qui développent et éclaircissent le dogme et la morale, et de ceux qui en rappelant à l'esprit les grandes vérités de la religion et les effets qu'elle a produits, touchent en même temps le cœur, lui inspirent de l'horreur pour l'irréligion et pour le vice, et *l'excitent par la crainte, par l'amour et par les exemples, à la pratique des vertus chrétiennes*. Tels sont les sermons, les instructions chrétiennes, les Vies des saints, leurs écrits, les histoires ecclésiastiques générales et particulières, les méditations, les réflexions, les lettres, les exhortations et les conseils des meilleurs directeurs et ministres de la vie spirituelle. (II, p. 384)

Le «personnes instruites et capables elles-mêmes de faire un choix convenable» (II,p.385), che costituivano i destinatari del progetto di Diessbach, dovevano estendere ad altri il loro fervore e le loro biblioteche, cercando « avec un zèle doux et prudent, de faire circuler les livres qui les composent » (II, p. 385). Ma questo commercio di idee e di libri doveva essere modulato secondo una strategia “economica”, capace di adeguarsi di volta in volta al singolo ricevente:

Chacun peut en prêter à ceux de ses amis qu'il croit plus disposés à les lire. On peut en confier un certain nombre à des ecclésiastiques pieux et zélés, afin qu'ils les répandent parmi les personnes dont ils ont la confiance, et qu'ils se chargent ensuite du soin de les retirer et d'en substituer d'autres. On peut en mettre entre les mains des jeunes personnes qui entrent dans l'âge où on commence à prendre goût à la lecture. [...] Envers des personnes du monde qui donnent volontiers quelque temps à la lecture sans avoir cependant toujours des livres. Dans les villes dans lesquelles il y a une garnison ou quelque corps militaire, on peut remettre quelques livres choisis à l'aumônier de ces corps, ou à quelqu'autre (sic) personne propre à les répandre parmi les officiers et même parmi une certaine classe un peu plus cultivée, de bas officiers et de soldats. (II, p.385)

Si profilano diverse classi di destinatari di second'ordine a cui dare in prestito i propri libri: i propri amici, quelli di cui già si suppone una disposizione a tal genere di letture, gli ecclesiastici, col compito a loro volta di prestarli a persone fidate, i giovani che si apprestano al mondo della lettura, la persone che volentieri leggono saltuariamente ma che non dispongono di una fornita biblioteca, infine i membri dell'esercito, dagli alti ufficiali ai semplici soldati un po' più coltivati.

La scelta dei libri da dare in prestito segue anch'essa delle regole e diversi gradi di iniziazione alla lettura: per quanto riguarda i giovani, i borghesi desiderosi di leggere ma con poca disponibilità di libri e i militari, bisognava passare per la stimolazione del gusto e dell'interesse con dei libri leggeri e piacevoli, per poi far subentrare quelli d'argomento più grave.

La lista dei differenti tipi di possibili lettori continua, coinvolgendo persone di diverse classi ed età, ma si rivolgeva soprattutto verso chi poteva disporre di molto tempo libero e che nell'incertezza o nella noia del non sapere come impiegarlo avrebbe potuto trovar profitto nella lettura.

Diessbach arriva poi a affrontare e a difendere i punti critici del progetto, anzitutto quelli legati alla probabile perdita di denaro che tale impresa avrebbe comportato:

Malgré cette précaution et d'autres précautions semblables qu'on peut prendre pour ne point perdre les livres qu'on a prêtés, on en perdra quelques-uns. Mais en premier lieu, ces livres ne feront que du bien partout où ils iront, et continueront à servir au but que nous nous proposons. Cette réflexion suppose qu'on envisage l'argent employé à l'achat de ces livres, comme un argent déjà entièrement consacré à Dieu. En second lieu, on peut, en prévision de cet inconvénient, se restreindre dans le premier achat à une quantité moins considérable de livres, pour être dans la suite à même de remplacer ceux qui viendront à manquer. On peut aussi, par le même principe, user d'une circonspection particulière, en prêtant les ouvrages qui forment un corps de plusieurs volumes. En troisième lieu, l'inconvénient qui résulte de la perte de quelques livres, n'aura jamais aucune proportion avec les avantages infinis qui résultent de l'œuvre insigne de charité et de zèle qu'on exerce en les prêtant (II, nota 1, p. 386)

Pur prendendo tutte le possibili precauzioni per non perdere i libri prestati, l'autore stesso ammetteva che la capitalizzazione di libri e lettori non poteva comportare alcun guadagno terreno in termini strettamente pecuniari, si sarebbe trattato di prestiti a fondo perduto, volti a trovare il loro unico vantaggio nel coltivare e trasmettere il fervore religioso.

Diessbach però doveva difendere la propria idea da quanti, anche in buona fede e fermo restando il principio di gratuità dell'apostolato, obbiettavano, oltre alle probabili perdite di denaro, che l'istituzione di queste biblioteche non avrebbe avuto utilità alcuna, perché «les personnes qui ont de la religion et de la piété lisent déjà des bons livres, et malgré cette bibliothèque, les personnes qui n'ont pas de la religion et de la piété n'en liront pas».

A questa accusa Diessbach opponeva il fatto che spesso molte delle offerte dei fedeli, come quelle rivolte alla decorazione delle Chiese, non avevano utilità alcuna, al contrario la circolazione di buoni libri avrebbe tesaurizzato e custodito la ricchezza spirituale della Chiesa. L'autore trasforma quindi la difficoltà economica del progetto in un'occasione capace di associare nell'apostolato i singoli cristiani, che individualmente non potrebbero intraprendere un tale progetto:

Il est vrai que l'exécution de ce projet, pris dans son total, exige une dépense considérable. Mais en premier lieu, cette dépense n'excède point les forces de plusieurs des personnes qui ont du zèle pour la religion, surtout si elles s'unissent. En deuxième lieu, l'exécution de ce projet est divisible, et chacun peut la proportionner à ses facultés. En troisième lieu, on peut y employer l'argent qu'on destinerait en d'autres temps à des bonnes œuvres de surérogation. Ce que vous voudriez employer par dévotion à orner les autels, sera employé plus utilement à les défendre. En multipliant le nombre des vrais chrétiens vous multiplierez les bonnes œuvres au centuple. (II, pp. 389-390).

Erano le stesse circostanze critiche in cui versava la religione cattolica a dettare un cambio di rotta: da una parte i cattolici dovevano unirsi e concertare in maniera compatta la difesa della religione, dall'altra le opere buone dovevano direzionarsi dal superfluo ornamento all'utile difesa degli altari dall'incredulità.

Secondo quest'ottica il capitale culturale acquisiva un valore d'uso in grado di ripagare le eventuali perdite iniziali, perché convertibile in credito per la Chiesa: i libri e la lettura contribuiscono a formare nuovi credenti o a coltivare i credenti

più deboli nella fede, che a loro volta, rinforzandosi, implementano lo scambio delle buone opere, secondo la forma antropologica del dono.

Inoltre, sempre in risposta all'obiezione relativa all'inutilità dell'impresa, Diessbach individua, in particolare nei più giovani, una fascia di credenti deboli e vacillanti, su cui l'impresa avrebbe più facilmente esercitato un'azione dirimente nella conquista di nuove anime:

Combien n'y a-t-il pas de jeunes personnes dont l'esprit se livre pour ainsi dire au premier venu, et qui ont besoin d'être prémunies fortement et par principe contre les dangers et les maximes d'un monde ennemi de Jésus-Christ et de son Evangile ? A combien de personnes pieuses mais faibles encore dans la vertu ne serons-nous point utiles si nous leur fournissons une suite continuée de lectures propres à les confirmer dans le bien, à les animer et à les instruire ? *Cette foi toute languissante et presque éteinte qu'elle est, les engage à admettre encore et à reconnaître des principes capables de les tirer de leur funeste léthargie, elle excite de temps en temps dans leurs cœurs des craintes salutaires, des remords de conscience et des retours vers Dieu, dont on peut profiter pour les engager à lire quelque ouvrage qui leur dessille les yeux et qui les fasse rentrer sérieusement en eux-mêmes.* Combien de chrétiens chancelants n'y a-t-il pas dans les pays où la foi est combattue, qui flottent continuellement à demi pervertis dans un état mitoyen entre la religion et l'incrédulité ? Leur cœur n'est point encore entièrement endurci, nous pouvons encore les secourir [...] si nous avons soin de la [la beauté de la vérité] leur offrir dans tout son jour et que nous sachions sans nous rendre trop importuns, les presser. (II, pp. 391-392)

La paura e i rimorsi della coscienza sono i primi sentimenti su cui la lettura guidata dei buoni libri avrebbe potuto far leva e incidere sul cuore degli spiriti tiepidi e indecisi:

Les incrédules mêmes qui paraissent les plus obstinés ne sont pas toujours tels, et ils ne sont pas toujours insensibles aux attrait de la grâce. [...] comme les livres sont ordinairement les organes immédiats par lesquels les sucs venimeux ou salutaires passent à l'esprit et au cœur, les bons livres sont ordinairement les moyens dont Dieu se sert pour opérer ces conversions. (II, p. 394)

Diessbach associa così la lettura all'assimilazione del cibo e il libro ad un organo digestivo, una bocca attraverso cui possono passare succhi velenosi o

salutari, che poi raggiungono la mente e il cuore, lì dove Dio può operare la conversione. Attraverso una letterale e classica *confusione* tra senso corporeo, senso spirituale e mistico¹⁷⁷, per Diessbach, il succo è insieme nutrimento, intendimento e amore e il libro salutare rappresenta il mediatore attraverso cui Dio converte e salva¹⁷⁸.

Il libro si conclude, specularmente alla prima parte dell'opera, ripercorrendo le precedenti e più antiche lotte e vittorie della Chiesa:

Suivons avec générosité, autant que notre faiblesse nous le permet, *les traces* de tant de saints et illustres défenseurs de la vérité, [...] Non-seulement *les promesses* expresses de Dieu assurent sa protection à l'Eglise jusqu'à la fin des temps, mais l'expérience a fait voir que le flambeau de la foi ne brille jamais avec un éclat plus vif qu'après qu'il a été agité par de violentes tempêtes. Lorsque l'arianisme soutenu de la puissance de Constance et le paganisme soutenu de la puissance de Julien l'Apostat, livrèrent à l'Eglise ces terribles combats dans lesquels elle parut à la veille de périr sans retour, non seulement elle triompha par le zèle du grand Athanase, de saint Hilaire de Poitiers, de saint Eusèbe de Verceil, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de ceux qui étaient animés de leur esprit, mais ce même zèle prépara à la foi les beaux jours dont elle jouit dans le siècle des Jérôme, des Augustin, des Paule, des Marcelle, des Mélanie, des Paulin et des Chrysostome. Le zèle de ceux qui dans le seizième siècle ont combattu pour la foi catholique, lui a préparé de beaux jours dans le dix-septième siècle. *Leur vestiges durent encore.* (II, pp. 396-398)

Il rimembrare di Diessbach significa letteralmente ricomporre il legame col passato, in particolare con la costellazione dei padri della Chiesa, di santi e sante

¹⁷⁷ G. Stabile, *Sapor-Sapientia: tra cultura agraria, medicina e mistica*, in *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Firenze 2002, pp. 287- 344.

¹⁷⁸ Questo breve accenno ad una sorta di "fisiologia della lettura" è approfondita da Diessbach nella sua opera successiva, *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano* N. J. A. von Diessbach, *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano, e cattolico*, espresso in una serie di riflessioni, e di affetti dal sacerdote Alberto Giuseppe Niccolao De Diessbach, Torino 1774; questa è stata la versione che abbiamo consultato e a cui faremo riferimento, benché poco prima della versione italiana, sempre nello stesso anno, pare sia stata stampata una versione francese, di cui nessun studioso sino ad oggi ha mai rintracciato copia alcuna.

dei primi secoli. Il costante riferimento alle tracce e alle vestigia del passato “che durano ancora” allude ad una concezione trascendente della storia, dove il passato è sempre ancora presente e il presente è sempre già prescritto.

In conclusione, se da una parte è vero che Diessbach giustificava il suo progetto sull’onda di un’urgenza apocalittica, dall’altra si proiettava nel futuro e nel mondo con la speranza che questo potesse progredire verso la fede nella religione attraverso la costruzione di biblioteche e la circolazione di buoni libri, che si configuravano come armi per opporsi non al secolo ma ai *mauvais livres*, o meglio come strumenti per adeguare il messaggio evangelico al secolo, alla struttura e ai mezzi di comunicazione propri della società moderna. In questo senso forse si può rileggere l’immagine (fig. 2), raffigurante un incontro di lettura fra aristocratici, che indicano Gesù crocifisso al centro della scena, quale immagine archetipica del libro aperto, infinitamente riprodotto e riproducibile nella miriade di libri a stampa presenti nella biblioteca: un’immagine esemplare che riconcilia la molteplicità del torrente debordante di libri con la ripetizione di un unico messaggio racchiuso nel mistero dell’incarnazione del Verbo.

Seguendo le intenzioni dell’autore, l’immagine del libro come *pharmakon*, che può essere insieme veleno e antidoto, causa del contagio e suo rimedio, rinvia ad una visione strumentale della stampa come mezzo neutro, che è possibile impiegare male o bene, come nel caso da lui proposto di una propaganda cattolica in funzione antieretica. Oppure, in un’ottica socio-funzionale più ampia: l’appropriazione e padronanza dei mezzi di comunicazione da parte dei “*chrétiens particuliers*” significava laicizzare e dunque in qualche modo secolarizzare la produzione e il controllo del sapere, che tuttavia doveva restare nei limiti dell’ortodossia e dell’interpretazione della legge data dall’autorità ecclesiastica, legittimata in quanto portatrice del potere vicario di Dio nel mondo.

Diessbach invitava i cristiani a partecipare a questo secolarizzante processo di produzione e circolazione del sapere già intrinseco all’uso stesso della tecnica della stampa che, attraverso la riproducibilità seriale del libro, rendeva il sapere,

anche quello religioso, meno misterioso perché potenzialmente sempre più aperto a tutti.

Il progetto del *Chrétien catholique*, per quanto sia stato catalogato, in virtù dei suoi contenuti, come apologetico, tradizionalista e intransigente, procedeva esattamente nella direzione comunicativa opposta: alle soluzioni costrittive di tipo dogmatico della gerarchia (direttamente proporzionali alla perdita del poter d'influenza sulla società), l'autore, pur approvandole e sostenendole, affiancava un'alternativa positiva, costituita da un'internazionale laica di cristiani impegnati nella diffusione della "buona stampa", volta a aumentare la capacità d'influenzare l'opinione pubblica, agendo sul piano del linguaggio e della comunicazione per integrare la dottrina cattolica nella nuova semantica della filosofia moderna.

Diessbach non aveva fatto altro che comprendere, formalizzare, giustificare e sistematizzare sul piano teorico della teologia apologetica l'entrata della religione all'interno del sistema produttivo del sapere, che implicava anche un'apertura e una cogestione laicale del sapere religioso, più adatta a svolgere la sua funzione sociale nel mondo moderno.



Visa del

Giordani sc.

Et les portes de l' Enfer ne pré-
vaudront point contr' Elle. s. Math. 16



Vinea del.

Gizzardi sc.

Ceux qui enseignent à plusieurs, les voyes de la justice, brilleront comme des Etoiles pendant toute l'Éternité.

Dan. 12.

4. Conclusioni della prima parte: L' "essai d'une bibliothèque très imperfecte"

Il terzo libro del *Chretien catholique* contiene in appendice alcuni *Titres de quelques ouvrages propres à inspirer des sentiments de religion et de vertu, ou à les cultiver*: una sorta di "bibliothèque sans murs"¹⁷⁹, simile a quella che oggi chiameremmo bibliografia, ma che risponde a una funzione e a criteri d'ordine e selezione ben diversi.

Prima però di chiudere questa prima parte, accingendoci a una breve analisi di queste indicazioni bibliografiche, è opportuno dare un seppur sintetico sguardo retrospettivo alla questione, prendendo come pietre di paragone due opere di ambito gesuitico che, seppur non citate dal nostro autore, costituiscono due emblematici precedenti di cataloghi bibliografici¹⁸⁰, utili a comprendere i criteri di selezione dei libri in rapporto ai contesti culturali d'appartenenza: la

¹⁷⁹ Felice espressione icastica utilizzata da Roger Chartier in *L'Ordre des livres, Lecteurs, auteurs et bibliothèques en Europe entre xiv et xviième siècle*, Aix-en Provence 1992 (in particolare su tale tema cfr. pp. 69-94), tema ripreso e rielaborato in R. Chartier, *Culture écrite et société: l'ordre des livres: xiv^e-xviii^e siècle*, Paris 1996, pp. 107-132.

¹⁸⁰ Anche se in un'ottica diversa, il confronto tra Possevino e Ménestrier è stato messo in evidenza anche in R. Dekonick, *Une bibliothèque très sélective: Possevino et les arts, Littératures classiques*, 66/2 (2008), p. 71-80, da cui comunque deriva la nostra idea di rileggere in prospettiva diacronica la "biblioteca" di Diessbach, mettendolo in relazione con le opere di questi due più antichi e celebri autori.

Bibliotheca selecta del gesuita mantovano Antonio Possevino (1533-1611)¹⁸¹ e la *Bibliothèque curieuse et instructive*¹⁸² del lionese Claude-François Ménéstrier.

Queste distanze temporali si giustificano non tanto per cercare una continuità con una tradizione gesuitica o più in geniale sul tema storico-biblioteconomico e bibliografico, che peraltro si espande ben oltre il cammino tracciato da questi gesuiti e che comunque resta un fatto scontato, data la fondamentale funzione sociale assunta dalla stampa, ma perché, attraverso il contrasto con questi due precedenti, emerge la peculiarità dei caratteri e delle funzioni della biblioteca delineata da Diessbach, che, come vedremo, assume una forma propria rispondente alla dialettica culturale di cui era parte e ai problemi da questa predefiniti.

La *Bibliotheca selecta*, spiega Possevino nella dedica a papa Clemente VIII, risponde a delle esigenze contingenti : «Sane vero praesentis quoque saeculi necessitas urgebat, ut ingestis undique aut haeresi, aut obscenitate scatentibus libris, clarior aliqua fax in hoc cursu preferretur [...]»; in particolare, Possevino si contrapponeva, come già si evince dalla scelta del titolo, a quelle compilazioni di

¹⁸¹ A. Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, Stamperia Apostolica Vaticana, 1593. L'opera, 2 volumi in folio rispettivamente di 664 e 321 pp., è divisa in diciassette libri, divisi in due parti, la prima costituita dai primi undici libri di carattere precipuamente teologico e la seconda parte concernente materie diverse (diritto, matematica, storia etc) seguita da un'appendice. Sull'opera e sul suo autore la bibliografia è molto vasta, sebbene manchino per il momento più approfonditi studi monografici, ne diamo qui solo un assaggio concernente per lo più l'opera in questione e rinviando ad essi per un più approfondito scavo e aggiornamento bibliografico, che in questa sede ci porterebbe troppo distanti dal tema trattato:

¹⁸² Cl.-Fr. Ménéstrier, *Bibliothèque curieuse et instructive des divers ouvrages anciens et modernes de littératures et des arts*, 2t. in 1 vol. Trévoux, 1704, su cui si veda la monografia di ampio respiro J-M. Chatelain, *La Bibliothèque de l'honnête homme: Livres, lecture et collections en France à l'âge classique*, Paris 2003 e l'articolo di S. Van Damme, *Les livres du P. Claude-François Ménéstrier (1631- 1705) et leur cheminement*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 42/1 (1995) pp. 5-45. L'autore in realtà fu molto più celebre ai suoi tempi ma anche nella storiografia più recente per i suoi studi sull'araldica e gli emblemi per cui cfr. *Sommervogel*, t. V, 1894, col. 905-945.

elenchi di libri, come in particolare la *Bibliotheca universalis*¹⁸³ del protestante Conrad Gesner, prive di metodi selettivi e ordinatori oltre che piene del veleno dei libri eretici. Figura poliedrica, celebre per il suo lavoro diplomatico al servizio di diversi pontefici ma anche scrittore indefesso e fondatore di collegi e università gesuitiche, Possevino aveva riversato tutta questa sua esperienza nell'ordinare la sua *Bibliotheca*, che costituì un vero e proprio prontuario della riforma cattolica: un canone bibliografico in linea con i criteri della costituenda *Ratio studiorum* gesuitica e le repressive disposizioni dell'Indice dei libri proibiti, cui forniva un contrappeso positivo. Inoltre, ogni rinvio bibliografico era dotato di un riassunto del libro in questione, che non solo permetteva al lettore di farsi in poche righe un'idea dell'opera, ma che ne dirigeva la lettura, preconstituendone in certa misura l'interpretazione.

Non si trattava dunque di un'opera fruibile a un largo pubblico, ma rappresentava piuttosto uno strumento pratico di lavoro specialistico rivolto a missionari e insegnanti di professione¹⁸⁴. Il corrispettivo teorico di tale impresa è costituito dalla *Coltura degl'ingegni*,¹⁸⁵ un'altra opera di Possevino, pubblicata in latino nel 1593 e in volgare nel 1598, dove, trattando "dell'uso dei buoni libri e della correzione dei cattivi", emerge chiaramente la funzione pedagogico-missionaria che ormai aveva assunto la produzione e la circolazione libraia, costituendo una leva per dare un nuovo impulso, su basi culturali, alle

¹⁸³ C. Gessner, *Bibliotheca universalis*, 4 v., Tiguri 1545-1549, sulla cui opera si veda A. Serrai, *Conrad Gessner*, Roma 1990.

¹⁸⁴ Sul tema dell'ordinamento dei libri e delle biblioteche da parte dei responsabili della Compagnia, che già dal Cinquecento seguivano una rigosa regolamentazione in materia, cfr. D. Julia, *La constitution des bibliothèques des collèges. Remarques de méthode*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n. 83 (1997), pp. 145-161.

¹⁸⁵ A. Possevino, *Coltura degl'ingegni*, Vicenza 1598, (trascritta in edizione critica a cura di L. Salvarani e C. Casalini, Roma 2008).

conversioni e alla formazione della gioventù dei collegi e delle università, chiamata a far parte dei quadri dirigenziali ecclesiastici e politici.

Alla *Bibliotheca selecta* e al suo autore, più di un secolo dopo, si riferisce lo stesso Menestrier nella sua *Bibliothèque curieuse et instructive*:

Le Pape Grégoire XIII donna peu de temps après une commission toute pareille au père Antoine Possevin Jésuite, qui étant encore plus versé dans les lettres humaines que Sixte de Sienna et ayant été envoyé par sa Sainteté en divers Royaumes et en des païs (sic) reculez pour les affaires de la Religion, était mieux instruit des mœurs de ces peuples différents et des manières de traiter avec les Infidèles et les Hérétiques, soit pour combattre leurs erreurs, soit pour les instruire des vérités de la Foi. Il entreprit pour cela deux ouvrages différents, quoique tendant à la même fin ; il donna à l'un le titre d'Apparat sacré pour l'intelligence des livres du Vieux et du Nouveau Testament, et de leurs Interprètes, des Conciles, des Peres grecs et latins, des Théologiens scholastiques qui ont réfuté les Hérétiques, des Théologiens moraux, des Casuistes, des Historiens ecclésiastiques et des Poésies sacrées. Il fit précéder cet ouvrage¹⁸⁶.

Questo resoconto di Ménestrier non indica in Possevino un modello da seguire o da superare, piuttosto si limita a descrivere in maniera distaccata, con un taglio che potremmo definire già storico-critico, l'opera del predecessore, evidenziandone le precipue esigenze storico-religiose, tanto lontane da quelle che lo avevano spinto a scrivere la sua *Bibliothèque curieuse et instructive*. Ménestrier, uomo di lettere e figura ecclesiastica di riferimento per il contesto culturale lionese in cui viveva, fu anche un attento osservatore delle evoluzioni sociali in corso, dove la teologia non occupava più un posto di primo piano e dove, conseguentemente, anche per lo stesso gesuita la lettura e il libro non rispondevano più primariamente alla funzione della formazione o della conversione spirituali, quanto alla funzione della conversazione e

¹⁸⁶ Cl.-Fr. Ménestrier, *op. cit.*, p. 17-18.

dell'integrazione nei nuovi spazi di socializzazione pubblici, come i salotti, i gabinetti di lettura, le biblioteche pubbliche.

Si tratta di mutamento radicale che poggia su precisi cambiamenti delle condizioni materiali¹⁸⁷, come la diffusione sempre più ampia dal XVII secolo di biblioteche private ma anche pubbliche e il corrispondente ampliamento del pubblico: fattori che spiegano l'intento di Menestrier di voler guidare il proprio lettore nella consultazione dei libri nelle biblioteche pubbliche, come quella creata dal principe di Dombes, a cui l'opera è dedicata:

Sa majesté a voulu encore pour une plus grande utilité de beaucoup de personnes moins appliquées à l'étude des Sciences, ouvrir une espèce de bibliothèque curieuse et instructive à beaucoup d'honnêtes gens, qui ne faisaient pas une profession expresse d'aucune science, ni d'aucun des beaux-arts, veulent néanmoins en savoir suffisamment pour en parler à propos dans les conversations et dans le commerce des personnes spirituelles¹⁸⁸.

Conformemente a questa nuova situazione, cambia la stessa antropologia del lettore, che non è più considerato solo un destinatario del messaggio erudito o allievo in formazione, ma in quanto "homme de conversation" anch'egli messaggero del testo, chiamato a rielaborare l'oggetto delle proprie letture e farne oggetto di scambio e di commercio nel proprio gruppo sociale. La lettura e il buon uso dei libri si configuravano come attitudine mondana, che dava accesso ad un'integrazione sociale.

L'ultima parte dell'opera di Diessbach descrive proprio l'incombenza di questa situazione, attribuendole un valore negativo. D'altra parte, però l'autore si dimostrava comunque pienamente integrato in questo stato di cose e cercava di ritrovare una sorta di bilanciamento tra il fine spirituale e pedagogico-

¹⁸⁷ R. Chartier, op cit., pp. 133-228.

¹⁸⁸ C. F. Ménestrier, *Bibliothèque curieuse et instructive*, op. cit., p. 87.

missionario della lettura e la funzione che essa aveva assunto nell'essere considerata un mezzo imprescindibile per la conversazione, ovvero per il riconoscimento e il rinforzo dei legami sociali. Come suggerisce l'incisione riportata nell'ultimo capitolo del libro, l'immagine della biblioteca di Diessbach non rinvia soltanto ad una biblioteca ideale "sans murs", quanto ad un reale progetto che, unendo le sole forze di privati cittadini, prevede la costruzione di un vero e proprio luogo d'apprendistato sociale, capace di mediare attraverso la conversazione i contenuti ortodossi della fede. Anche il suo elenco di libri, infatti, mostra una sorta di mediazione tra le due precedenti proposte.

Il catalogo di Diessbach è introdotto da un'importante postilla à piè di pagina che spiega le ragioni, la funzione e le regole seguite per stilare l'elenco di libri che la compone:

Ce n'est ici qu'une espèce d'essai de bibliothèque très imparfaite. Je n'entreprends pas de faire l'énumération de tous bons livres [...] mon plan sera rempli si tout le livre que je nomme, sont bons dans leur genre [...] Si malgré ces soins je me trompe en quelques chose mon erreur sera involontaire ; et je désavoue et rejette tout ouvrage quelconque, dans lequel la doctrine de l'Eglise Catholique Romaine, ou la saine morale, soient même légèrement blessées.

Questo primo saggio pratico della biblioteca non ambisce alla completezza, ma ha la pretesa della correttezza: ogni libro scelto è considerato "buono", ovvero non contraddittorio o minimamente offensivo rispetto alla dottrina della Chiesa cattolica romana e alla sana morale. Per comprendere il peso di certe affermazioni da parte di un gesuita è opportuno rimandare alla prima delle "Regole per sentire con la Chiesa" degli *Esercizi spirituali*, in cui Ignazio stabilisce che:

Messo da parte ogni giudizio proprio, dobbiamo avere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica.

Ancora, la tredicesima regola ribadisce:

Per essere certi in tutto, dobbiamo sempre tenere questo criterio: quello che io vedo bianco lo credo nero, se lo stabilisce la Chiesa gerarchica¹⁸⁹.

I tempi di crisi che imperversavano sulla Compagnia di Gesù, già espulsa da numerose corti europee, invisa all'opinione pubblica illuminista, avversata dalle frange cattoliche filo-gianseniste e giurisdizionaliste e prossima, di lì a soli due anni, alla soppressione da parte del pontefice, rinviavano il nostro autore allo spirito dei testi fondatori della Compagnia, ovvero, come vedremo, ad una rilettura dell'attualità attraverso tali testi e viceversa ad una reinterpretazione di tali testi attraverso l'attualità. In particolare, l'ubbidienza alla Santa Sede e il rispetto dell'ortodossia cattolica, dichiarata in questi testi, rimandano anche alla complessa storia di un fondatore inizialmente perseguitato dalle istituzioni e delle progressive conquiste intellettuali dei primi gesuiti in continuo dialogo, nonché in dissenso, con i diversi attori sociali della cultura loro contemporanea¹⁹⁰. Prima di ricavare un proprio spazio all'interno della Chiesa controriformista, la Compagnia ha instaurato sin dall'inizio con le istituzioni ecclesiastiche un rapporto dialettico niente affatto scontato, che talvolta prese corpo anche nei tribunali inquisitoriali all'ombra dell'accusa di eresia contro la stessa Compagnia.

¹⁸⁹ Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, P. Schiavone (a cura di), Cinisello Balsamo 1988.

¹⁹⁰ Sulla tematica delle tecniche e delle strategie di dissimulazione gesuitica, interna alla vexata questa delle accuse di eresia mosse ai primi gesuiti, sulla sua genesi storica risalente ai difficili e contrastati esordi della Compagnia cfr. il volume di G. Mongini, «*Ad Christi similitudinem*» Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Studi sulle origini della Compagnia di Gesù, Roma 2011; in particolare sul rapporto tra obbedienza formale all'ortodossia e il carattere di dissimulazione degli scritti gesuitici si vedano i due saggi del medesimo autore *Lo spiritualismo nella Compagnia di Gesù tra dissenso e obbedienza. Le teologie gesuitiche delle origini*, in *ibid.*, e *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, in *ibid.*, pp. 23-44. Il tema è di lunga durata e attraversa tutta la storia e la storiografia interna dell'ordine come mostrano diversi studi tra cui S. Mostaccio, "Perinde ac si cadaver essent". *Les Jésuites dans une perspective comparative: La tension constitutive entre l'obéissance et le «representar» dans les sources normatives des Réguliers*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 105 (2010), n. 1, pp. 44-73; cfr. anche ead., *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, in *Rivista di storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 109-127; M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009, pp.116 sgg.

Come si è visto, lungo il corso del suo *Chretien catholique* Diessbach non rivendica in modo alcuno la sua identità gesuita, non attacca quasi mai direttamente gli avversari e piuttosto che insistere sulle differenze valorizza del deismo gli aspetti condivisi e al contempo contro di esso chiama a testimoniare sulla verità storica del cristianesimo non solo le diverse confessioni cristiane ma persino le religioni islamica ed ebraica. Allo stesso modo, evita di prendere posizioni dottrinarie nette, restando su una linea di cautela precauzionale senza mai entrare in diretta polemica su questioni specifiche ancora scottanti, di cui i gesuiti si resero protagonisti lungo il corso del diciassettesimo e diciottesimo secolo, come nel caso delle diverse condanne ecclesiastiche contro il giansenismo. Non per caso quest'accento esplicito alla cieca obbedienza verso l'ortodossia arriva proprio alla fine, in una postilla e in coincidenza della bibliografia, che oltre ad indicare i buoni libri svela le fonti a cui l'autore ha attinto, e da queste emerge, implicitamente, la sua appartenenza alla Compagnia, dato che per il 70% esse coincidono con opere scritte oppure tradotte, commentate e purgate da membri dell'ordine.

Di nuovo, non è un caso se i primi quattro libri dell'elenco eccedono la tripartizione indicata da Diessbach: il libro *Sull'unità della Chiesa* di Cipriano, una raccolta di omelie di Giovanni Crisostomo, *La Città di Dio* e *Le Confessioni* di Agostino. Fatta eccezione per le opere di Agostino, che comunque sono state ampiamente citate e utilizzate nella parte dell'opera relativa ai miracoli, le altre due non sono state affatto menzionate nel corso dell'opera. Sicuramente però la scelta di aprire la biblioteca con opere di padri della Chiesa vissuti tra terzo e quinto secolo e riconosciuti come autorità da tutte le confessioni (sebbene interpretati in maniera diversa e utilizzati per giustificare dottrine e fini opposti) è coerente col richiamo alla spinta e a una pretesa di unitarietà della Chiesa primitiva insito nel titolo stesso dell'opera del "cristiano cattolico" e nella battaglia dell'intera cristianità contro il nemico comune dell'incredulità. Non si

spiegherebbe altrimenti l'incipit della bibliografia, che si apre con l'edizione francese dell'opera di Cipriano *Le livre de l'unité de l'Eglise*, opera di primo acchito eccentrica rispetto a tutta la tematica ma che, secondo la logica continuista di Diessbach e una strategia mimetica-nicodemitica, assimila il racconto di Cipriano sulle persecuzioni pagane e sugli aspri conflitti interni ai cristiani nelle sedi di Roma e di Cartagine al periodo critico vissuto personalmente. Peraltro, lo stesso titolo dell'opera di Cipriano rinvia allo stesso duplice richiamo di Diessbach: all'unità della Chiesa e, insieme, alla stretta osservanza verso l'ortodossia cattolica. Queste stesse motivazioni possono spiegare l'assenza nella bibliografia di un autore come Origine, che al contrario di Cipriano e Crisostomo è stato più volte citato e utilizzato da Diessbach, ma sulle cui tesi gravava ancora la condanna della Chiesa.

Dopo questo breve ma emblematico inizio sotto il segno dei padri della chiesa, la biblioteca prosegue secondo la tripartizione sovraesposta seguendo le seguenti percentuali: le opere polemiche rappresentano il 25%, quelle spirituali il 38% e quelle miste il 39%. Il primo gruppo si suddivide a sua volta in due: il più cospicuo, contenente il 70% delle opere dogmatico-apologetiche, si concentra sulla dimostrazione della verità storica del cristianesimo, in polemica quindi con il deismo, mentre il 30% è costituito da opere polemiche contro le varie confessioni cristiane diverse da quella cattolica e opere dogmatiche relative all'infallibilità della Chiesa cattolica.

Il gruppo delle opere spirituali si divide anch'esso in tre sottogruppi: il primo contenente i classici del misticismo più attenti alle ragioni del cuore e nutriti di un cristocentrismo individuale, dove non possono mancare *l'Imitatio Christi*, tutte le opere di Teresa d'Avila, del gesuita Segneri, di Francesco di Sales e opere singole di un cospicuo gruppo di gesuiti. Il secondo sottogruppo è costituito da opere agiografiche, a cominciare da quelle sui gesuiti Ignazio e Francesco Saverio per finire con le vite esemplari di diversi laici e laiche, quali modelli di pietà

cristiana. Infine, il sottogruppo più numeroso è costituito da libri devozionali, di istruzione morale, di perfezione cristiana, di catechismi, di raccolte antologiche patristiche. L'unica opera patristica monografica è il *Trattato sui nomi divini* dello Pseudo Dionigi, mentre il resto dei libri è rappresentato da opere in versione ridotta e semplificata e fra gli autori più citati spicca ancora Francesco di Sales, il gesuita Pinamonti, Gerdil e alcune opere accuratamente scelte, dati i suoi trascorsi filo-giansenistici, di Fénelon. Infine, si trovano i libri misti, buona parte dedicati alla storia ecclesiastica e delle eresie, alla storia profana universale, sia antica che contemporanea, e poi quelli riguardanti l'etologia, la geografia, la poesia e il teatro, quasi tutti scritti o tradotti da padri gesuiti.

Chiudono l'elenco quattro opere molto celebri della Compagnia e apprezzate in maniera trasversale dalla classe intellettuale coeva: le *Lettres édifiantes et curieuses* e i *Nouveaux mémoires des missions du Levante*, strumenti propagandistici, fortemente identitari ma al contempo radicalmente aperti all'alterità. Questo celebre modello d'apostolato fondato sull'adattamento alle differenze culturali delle remote Indie è stato trasposto dal nostro gesuita nelle Indie "de por açà", in un momento in cui in Occidente la religione cristiana iniziava a divenire in maniera sempre più generalizzata un'esperienza da mettere in questione, un oggetto di sapere e curiosità da conoscere attraverso gli strumenti critici e metodologici forniti dalla scienza moderna.¹⁹¹

Il progetto di Diessbach si costruiva proprio su un duplice paradosso: da una parte, voler difendere la verità storica del cristianesimo innestandosi sul

¹⁹¹ Da un'altra prospettiva, condizionata dalle sorti storiche "kenotiche" del cristianesimo in Francia, scrive de Certeau: «Oggi che il cristianesimo non è più una forza e che ha dovuto "aprirsi", "adattarsi" e adeguarsi alla situazione in cui diviene oggetto di una curiosità "imparziale" e segno lontano di "valori", se ne parla di più. Il rinnovarsi della storia religiosa non significa allora un rifiorire del cristianesimo, bensì il diluirsi delle sue istituzioni e delle sue dottrine nelle nuove strutture della nazione – un passare dallo stato di corpo opaco e resistente a uno stato di trasparenza e di fluidità» (M. de Certeau, *La scrittura della storia*, op. cit., p. 44).

moderno linguaggio della nascente scienza storica, la cui autonomia era impossibile circoscrivere nel cerchio sempre più stretto e giuridicizzato dell'ortodossia della Chiesa Cattolica Romana; dall'altra, basare tale progetto sull'unione tra "cristiani particolari", ovvero laici comprendenti sia uomini che donne, e la stampa, strumento affatto neutro, la cui potenza si esprime nella divulgazione e nella pubblicizzazione delle notizie e dei testi, il che implica, giocoforza, una secolarizzazione e una profanazione del messaggio stesso, anche quello più misterioso e sacro dei libri religiosi.

PARTE II

Genesi e struttura dell'Amicizia Cristiana

*Aussi ne peut-on comprendre ce qu'ils disent
indépendamment de la pratique d'où ils résultent.*
(Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*)

1. Il paesaggio dell'Amicizia Cristiana

Torino, stremata dalla guerra di successione austriaca, a partire dagli anni '50 del Settecento vide delinearsi un lungo periodo di pace, che si protrasse fino al 1792 con l'occupazione della Savoia e di Nizza da parte della Francia repubblicana. In questo tempo di relativa quiete e benessere la città riuscì a sviluppare le proprie potenzialità di capitale europea¹⁹². La posizione di frontiera del Regno sabauda, tra i domini francesi ed austriaci, faceva di Torino un territorio nevralgico su cui si diramavano importanti "rotte di posta", che, veicolando lo scambio e il commercio di beni materiali e immateriali, garantivano lo sviluppo economico e il funzionamento politico-amministrativo del paese. A tutto questo traffico di persone e libri, seguendo la storiografia ormai classica sul tema, non sembrò corrispondere almeno in prima istanza, sul piano della storia

¹⁹² B. Lepetit, *Les villes dans la France moderne (1740-1840)*, Paris 1988, p. 15 Seguendo il modello reticolare proposto da Lepetit, si può immaginare Torino parte di una "internationale des cités" dell'età preindustriale, di un sistema di flussi o una rete di scambi d'informazioni di relazioni di dominazione e conflitto, modelli utili a spiegare i fenomeni geopolitici, che troveranno rispondenza più concreta nel corso di questo lavoro, soprattutto in relazione alla struttura dell'Amicizia cristiana. Specificamente sulla storia di Torino cfr. G. Ricuperati (a cura di), *Storia di Torino. Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, Torino 2002.

politica e intellettuale, quella spinta riformistica che in quel tempo animava altri paesi italiani ed europei¹⁹³. Tuttavia, in maniera più timida rispetto agli stati vicini e all'interno di un quadro istituzionale arretrato, il regno di Vittorio Amedeo III avviò una stagione di sviluppo economico e di riforme nel campo giuridico, dell'istruzione. Si trattava di riforme che riguardano e riflettono un profondo processo di riequilibrio dei rapporti tra Stato e Chiesa, in senso più giurisdizionalistico sulla base della prassi ormai consolidata dei concordati, come è stato dimostrato in più luoghi negli studi di Paolo Prodi¹⁹⁴.

Queste riforme furono sostenute dalla creazione e dalla promozione di vivaci accademie scientifiche e letterarie, nonché dalla progressiva integrazione di una nuova classe dirigente che andava sovrapponendosi, non senza lacerazioni

¹⁹³ F. Venturi nel suo *Settecento riformatore*, t. 2 (op. cit), marca molto l'aspetto conservatore della politica piemontese. Tuttavia, pubblicazioni più recenti, concentrate sulla storia di Torino, permettono di riconoscere un panorama più variegato, evidenziando come in particolari congiunture storiche anche il governo sabauda si fosse aperto alle riforme.

¹⁹⁴ In particolare, si veda P. Prodi, *Concordati tra Santa Sede e Savoia. Linee interpretative generali*, in J-F Chauvard, A. Merlotti, M. A. Visceglia, *Casa Savoia e Curia Romana dal Cinquecento al Risorgimento*, Roma 2015, pp. 293-299, in cui l'autore in maniera chiara e concisa descrive l'evoluzione delle correlazioni tra gli Stati Sabaudi e la Chiesa moderna post-tridentina: "La rinascita del papato dalla crisi conciliare è ben nota nei suoi fenomeni più appariscenti: per salvare il più possibile la sua funzione universale esso sviluppa un rapporto di tipo nuovo centro-periferia che ha il suo perno non più nel tradizionale rapporto infra-ecclesiale con le Chiese particolari ma nel rapporto politico con gli Stati: gli strumenti sono i concordati e le nunziature [...] Penso sia ormai dimostrato l'intreccio profondo tra la confessionalizzazione post-tridentina e l'affermazione del potere ducale, tra la religione del principe e la sacralità dello stato sabauda: la stessa conformazione frazionata e cangiante del territorio obbliga il principe ad accentuare l'ideologia della frontiera come coerenza confessionale e disciplinamento sociale" (*ibid* pp. 295-297). Sullo stesso tema cfr. la postfazione a P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982 (nuova ed. 2006); id. *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna 2008, pp. 55-92; P. Prodi, *Introduzione*, in C. Ossola et al., *La frontiera da stato a nazione. Il caso Piemonte*, Roma 1987, pp. 9-18; P. Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato d'età moderna*, Bologna 2006; W. Barberis (a cura di), *I Savoia. I secoli d'oro d'una dinastia europea*, Torino 2007).

interne, con il vecchio ceto aristocratico all'interno dei quadri dirigenziali dell'amministrazione cittadina e statale.

In questo fluire di uomini, di merci, di capitali e d'informazione la stampa e la circolazione dei libri erano poste sotto un duplice controllo censorio, quello delle gerarchie ecclesiastiche a cui si andava affiancando e via via sostituendo un'attività di censura pubblica¹⁹⁵. Quest'ultima, sostenuta da gruppi di laici fedeli al papato e dal potere civile, si sviluppava su due piani: attraverso la pubblicazione progressivamente più numerosa di giornali e di libri, che, sul modello della controversia, era volta a confutare determinate opere, o attraverso la pubblicazione di traduzioni o ristampe depurate di certe opere, di cui venivano omesse intere parti o in cui s'inserivano commenti polemici e correzioni¹⁹⁶. In Piemonte, durante il regno di Carlo Emanuele III (1730-1773), l'affiancamento della censura di Stato alla censura ecclesiastica non rappresentò un modo per svincolarsi e liberare l'editoria dal potere curiale, come si verificò per altri Stati italiani, ma si rivelò uno strumento asservito a quello ecclesiastico per garantire l'ortodossia cattolica e corroborare l'alleanza tra trono e altare¹⁹⁷. La stessa logica di governo della censura gravava, in maniera anche più efficace, sull'insegnamento universitario rivolto all'*élite* piemontese, che si contrapponeva

¹⁹⁵ Cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura: Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007, pp. 230-259; L. Braida, *La circolazione del libro nel Piemonte del 700*, in M. Infelise, P. Marini, *L'editoria del '700 e i Remondini*, Bassano del Grappa 1992, pp. 39-65.

¹⁹⁶ Celebre è il caso delle ristampe dell'*Encyclopédie* prima e dopo della messa all'Indice dell'opera, cfr. F. Venturi, *L' "Encyclopédie" et son rayonnement en Italie*, in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n. 3/5 (1953), pp. 11-17.

¹⁹⁷ Sui provvedimenti attuati dall'amministrazione e dalla burocrazia sabaude relativamente al controllo e al commercio editoriale cfr. L. Braida, *Editoria e circolazione del libro (1740-1792)*, in G. Ricuperati (a cura di), *Storia di Torino. Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, Torino 2002, t. 5, pp. 266-341. Come spiega l'autrice, sebbene nello Stato sabaudo con Vittorio Amedeo II la censura di Stato nacque in senso anticuriale come strumento per porre un argine al potere della Chiesa, finì con Carlo Emanuele III col dare al censore ecclesiastico la precedenza su quello laico, rinforzando il concordato del 1741 fra trono e altare.

in difesa del “dogma cattolico”, tanto nella visione pedagogica complessiva quanto nei contenuti delle discipline insegnate (dalla teologia al diritto), all’illuminismo degli autori moderni¹⁹⁸.

Malgrado l’azione più o meno diretta dei gruppi cattolici ultramontani¹⁹⁹ e, a un livello più istituzionale, dei regolamenti e dei controlli statali, rigidi ed efficaci per quanto riguarda la produzione di libri o di testi universitari all’interno del Regno, restava impossibile, comunque, arginare il torrente dei *mauvais livres* che inondava l’Europa, permeando in tal modo l’opinione pubblica²⁰⁰. Anzi, proprio il Piemonte, attraverso il passaggio e lo smistamento delle merci sul proprio territorio, divenne uno dei punti nevralgici di una “rete” europea che metteva in contatto i librai, di fatto abbastanza liberi, con le diverse tipografie d’oltralpe: il Regno sabauda costituiva un corridoio per la circolazione clandestina dei libri fra i diversi paesi, come l’Olanda, la Svizzera, la Francia e gli altri Stati italiani.

Il commercio librario è stato certamente un fatto, insieme causa ed effetto, connesso al sorgere e allo svilupparsi di quelle forme di socialità tipiche delle classi aristocratiche o alto borghesi dell’Europa del Settecento: giornali letterari e scientifici, accademie, salotti, circoli letterari e logge massoniche²⁰¹. Questi tipi di aggregazioni che in Piemonte presero piede soprattutto con l’ascesa al trono di

¹⁹⁸ Cfr. P. Delpiano, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell’élite nel Piemonte del Settecento*, Torino 1997 (in particolare i cap. III e IV). In merito alla ripresa di Tommaso come baluardo della tradizione cattolica nel campo universitario sabauda cfr. P. Delpiano, *ibid.*, p.26; G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, a cura di L. Firpo, Napoli 1974, pp. 33.

¹⁹⁹ L’Amicizia Cristiana ebbe un ruolo chiave nei meccanismi di controllo della lettura, Pio Brunone Lanteri, uno dei membri della prima cellula torinese dell’Amicizia (di cui parleremo nel prossimo capitolo), era in contatto diretto con la Santa Sede, a cui segnalava scritti di alcuni ecclesiastici piemontesi “infetti di eresia e da deferirsi alla Congregazione dell’Indice”, cfr. P. B. Lanteri, *Scritti e documenti d’archivio, Carteggi, op. cit.*, t. 1, pp. 196-198.

²⁰⁰ Cfr. L. Braida, *Editoria e circolazione del libro (1740-1792)*, op. cit., p. 303.

²⁰¹ Cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società nell’Italia dell’ancien régime (1668-1789)*, in AA.VV., *La stampa italiana dal Cinquecento all’Ottocento*, Bari 1980, pp. 67-386; P. Delpiano, *I periodici scientifici nel nord Italia alla fine del Settecento: studi ed ipotesi di ricerca*, in *Studi storici*, n. 2/20 (1989), pp. 457-482.

Vittorio Amedeo III, nel 1773²⁰², per quanto autonomi rispetto alle istituzioni statali ed ecclesiastiche, corrispondevano all'azione d'accentramento del governo sabauda²⁰³.

Inoltre, tali associazioni non erano isolate le une rispetto alle altre: gli stessi membri dell'Amicizia facevano parte di altre accademie scientifiche e letterarie, in cui lettura e scrittura mediavano e riflettevano i cambiamenti in corso del rapporto fra società civile e apparato statale²⁰⁴. In particolare, gli Amici svolgevano una funzione politica al di fuori e in atteggiamento critico e non passivo rispetto alle istituzioni, pur continuando a legittimarle, contrastando le riforme di stampo giurisdizionalista e l'avanzare delle idee illuministe e dando visibilità all'interno dell'opinione pubblica al loro modello d'intellettuale pedagogicamente e politicamente impegnato²⁰⁵.

²⁰² In merito alle forme di sociabilità e al loro intreccio nella società torinese cfr. V. Ferrone, *L'Accademia Reale delle Scienze. Sociabilità culturale e identità del «letterato» nella Torino dei Lumi di Vittorio Amedeo III*, in *Storia di Torino*, op. cit., t. 5, pp. 689-733; V. Ferrone e G. Tocchini, *La massoneria nel Regno di Sardegna*, in G. M. Cazzaniga, *Storia d'Italia, Annali 21. La Massoneria*, Torino 2006, pp. 334-355; V. Ferrone, *La massoneria settecentesca in Piemonte e nel Regno di Napoli*, in *Il Viesseux*, n. 4/19 (1991), pp. 103-130. Il rapporto d'analogia strutturale fra l'Amicizia e la massoneria è stato più volte messo a fuoco e diversamente interpretato. Nel libro di G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994, pp. 403-404, l'Amicizia viene definita come una sorta di "massoneria cattolica", categoria criticata D. Menozzi, *Cattolicesimo e massoneria nell'età della Rivoluzione francese*, in G. M. Cazzanica (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 21*, Torino 2006, pp. 166-192. Per ciò che riguarda le fonti, il fondatore dell'Amicizia identificava la massoneria come una forza eversiva a cui contrapponeva l'autorità della Chiesa, quale garante dell'ordine sociale, cfr. N. Diessbach, *Adresse d'un catholique à S.M.I et R. Léopold second*, in P. B. Lanteri, *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Roma 1977, t. 6, p. 33.

²⁰³ «L'idea d'integrare le nuove élite in un modello di società di tipo organico e corporato, caratterizzato da un intreccio di arcaico e di moderno, presentava per il governo l'inestimabile vantaggio di disinnescare il potenziale eversivo minacciato dall'eventuale messa in campo d'un rapporto diretto tra la fragile repubblica letteraria piemontese e la nascente opinione pubblica regnicola» cfr. V. Ferrone e G. Tocchini, *La massoneria nel Regno di Sardegna*, op. cit. p. 344.

²⁰⁴ G. P. Romagnani, *Le accademie Torinesi fra politica, scienza e cultura*, in A. Postigliola (a cura di), *Opinione Lumi Rivoluzione*, Roma 1993, pp. 109-118.

²⁰⁵ Durante le assemblee dell'Amicizia, vi era un tempo prestabilito per discutere e aggiornarsi riguardo i fatti di religione e politica.

Nel 1773 fu accolto e applicato anche nel Regno sabauda il breve con cui Clemente XIV aveva soppresso la Compagnia di Gesù²⁰⁶. Fu il governo stesso, anche attraverso accordi diplomatici con la Santa Sede e in particolar modo con l’Austria²⁰⁷, ad occuparsi delle pensioni e delle nuove destinazioni degli ex-gesuiti. Ma, come similmente accadde in altri Stati europei, questa soppressione portò dei veri e propri sconvolgimenti amministrativi soprattutto per quanto riguarda l’ambito dell’istruzione e quello dei rapporti diplomatici con la Santa Sede, considerato il ruolo predominante che avevano avuto sino allora i collegi e le università gesuitiche e l’ingente patrimonio immobiliare della Compagnia.

Da parte ecclesiastica, i protagonisti istituzionali di quel tempo a Torino erano il dimissionario arcivescovo di Torino²⁰⁸, cardinale filogesuita Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze, i suoi successori, Francesco Lucerna-Rorengo di Rorà (1773-1778) e Vittorio Costa d’Arignano (1779-1789), e, in mancanza della

²⁰⁶ *Dominus ac redemptor* 21 luglio 1773. *Bullarii Romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, [...]*, Roma 1841, pp. 607-618; sulle ragioni legate all’espulsione dei gesuiti dagli Stati europei e dalle colonie, cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012, pp. 128-129 e i più recenti lavori di S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009, p. 34 e di P.-A. Fabre e P. Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014.

²⁰⁷ Sul caso dell’Austria, dove la reggente Maria Teresa organizzò ancora prima della pubblicazione del breve di soppressione un vero e proprio apparato burocratico per gestire il caso si veda A. Trampus, *I Gesuiti e l’Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell’Europa centrale (1773 – 1798)*, Firenze 2000, in particolare le pp. 23-30. Maria Teresa d’Austria istituì un “apposito ufficio denominato fondo ex gesuitico (Exjesuitenfond)”, con compiti analoghi a quelli dell’analoga commissione spagnola: gestire il patrimonio immobiliare della disciolta Compagnia e corrispondere una pensione agli ex membri, creando “uno dei primi sistemi previdenziali nella storia moderna”.

²⁰⁸ Cfr., M. T. Silvestrini, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze 1997; durante il periodo storico da noi trattato la nunziatura di Savoia non esisteva, perché precedentemente soppressa dal sovrano, cfr. G. Armando, *Santa Sede e Savoia: un secolare rapporto a partire dalle carte Vaticane*, in J-F Chauvard, A. Merlotti, M. A. Visceglia, *Casa Savoia e Curia Romana dal Cinquecento al Risorgimento*, Roma 2015, pp. 177-194; P. P. Piergentili, «Christi nomine invocato». *La Cancelleria della Nunziatura di Savoia e il suo archivio (secc. XVI-XVIII)*, Archivio Segreto Vaticano, Roma 2014.

nunziatura, i rappresentanti pontifici presso la corte sabauda Domenico Morelli (1762-1778)²⁰⁹ e Antonio Codronchi (1778-1785)²¹⁰.

Nel succedersi dei vari rappresentanti pontifici, la linea relativa alla questione gesuita sembra rimanere costante: i dispacci tra i delegati²¹¹ e la Segreteria di Stato della Santa Sede ci testimoniano con la loro attenzione la delicatezza e la complessità della materia e un vero e proprio timore rispetto a qualsiasi segnale riconducibile ad un ricongiungimento dei confratelli in corporazioni o associazioni. Riportiamo un solo esempio tra i molti di corrispondenza tra Codronchi e la Segreteria di Stato della Santa Sede:

Rendo grazie a Sua Eminenza per il trasmessomi ... di averlo fatto circolare per smentire le sparse voci d'una pontificia approvazione nell'operato del vescovo di Mello e riguardo i superstiti gesuiti. Venir assicurato che questi mantengono tra loro una fittissima corrispondenza come se suscitasse il loro corpo, avendo infine in questi stati un provinciale e tutti onorando in Russia un certo abate Rosenberg come supposto lor generale. Regna tra questi

²⁰⁹ Per l'azione di Morelli, personaggio storiograficamente poco indagato, si veda il fondo presente in ASV, Segreteria di Stato Savoia, 204. In particolare riportiamo un frammento di lettera di Morelli all'allora segretario di Stato Lazzaro Opizio Pallavicino del 23 novembre 1774, significativa per comprendere il rilievo dato alla gestione politico-economica del destino degli ex-gesuiti e di quello dei fondi immobiliare della soppressa Compagnia: «Questa regia delegazione destinata sopra tutti gli affari della soppressa Compagnia di Gesù ha quasi liquidato presentemente tutto il patrimonio della medesima amministrazione in questo Reale dominio quale sentesi (sic) che possa ascendere al valore di circa 10 milioni di lire di questa moneta. Fra gli altri oggetti che compongono detto feudo ve ne sono in quantità che restano soggetti a qualche deterioramento; assicurandosi che il capitale di essi possa calcolarsi a 2 milioni e mezzo; onde la detta delegazione ha risoluto che debbono i medesimi alienarsi e credesi che la Maestà del Re darà il permesso, acciò possa effettuare ora la vendita» (in Arch. Segr. Vaticano, Segr. di Stato, Savoia, 204, p. 282)

²¹⁰ G. Pignatelli, *Codronchi Antonio*, in *DBI*, Roma 1982, vol. 26, pp. 599-604.

²¹¹ La nunziatura fu chiusa nel 1753 da Carlo Emanuele III e riaperta da Carlo Alberto di Savoia nel 1839, nel frattempo le relazioni diplomatiche tra Santa Sede e il regno sabauda erano gestite da personaggi di rango inferiore ai nunzi: "ministri pontifici" e "incaricati d'affari", cfr. G. Ricciardi, *La soppressione e la restaurazione della Nunziatura di Torino (1753-1839)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, n. 10 (1956), pp. 396-436.

individui qui in Torino una particolare armonia e speranza di presto risorgere.²¹²

Comunicazioni del genere si susseguivano senza sosta - quasi ogni lettera di Codronchi parlava della questione - manifestando l'instaurarsi di un clima di ossessione nei confronti dell'estinta Compagnia. Di tali visioni complottistiche della faccenda, gli ex-gesuiti furono in parte vittima e in parte seppero sfruttare a loro vantaggio la situazione, attraverso una strategia pubblicistica che mirava a legittimare la persistenza anomala dei gesuiti nella Russia bianca, dove il breve non era stato attuato e anche formalmente la Compagnia poteva sussistere come comunità²¹³.

Come emerge in maniera chiara dalle carte d'archivio, Stato e Chiesa in Piemonte erano uniti sul medesimo fronte per assicurare lo scioglimento della Compagnia attraverso un'effettiva dispersione dei suoi membri, dissuadendoli

²¹² ASV, Segreteria di Stato Savoia 210 A Lettera di Codronchi del 22-09-1779.

²¹³ S. Pavone, *Dissentire per sopravvivere. La Compagnia di Gesù in Russia alla fine del Settecento*, in F. Alfieri, C. Ferlan (a cura di), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù: teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna, 2012 pp. 195-226 in cui chiarisce il panorama complesso della soppressione, da noi solo sinteticamente affrontato: « Esisteva effettivamente una vera e propria rete (network, si direbbe oggi) di ex gesuiti e simpatizzanti che funzionava da Vienna a Cracovia, da Varsavia a Vilna. Essi erano percepiti a tutti gli effetti come disobbedienti (da cui l'uso del termine «refrattari»), pur non potendo loro imputare alcun atto di dissenso o di sovversione formale nei confronti della curia pontificia. [...] La tattica messa in atto dai gesuiti russi per sostenere la propria buona fede, nonché la legittimità della propria causa, si affidò a un uso consapevole delle strategie della comunicazione, strategie tradizionalmente diversificate a seconda dei protagonisti con i quali ci si proponeva di interagire. I piani furono quindi differenti: a un'azione volta soprattutto ad accreditarsi in Russia come un ordine religioso tradizionalmente fedele e obbediente allo Stato (fedeltà peraltro assai ambigua se vista sulla lunga durata della storia della Compagnia) si accompagnò un lavoro diplomatico nei confronti della Santa Sede e – più importante di tutte le altre sul piano dell'immaginario – un'attività capillare per convincere l'opinione pubblica europea attraverso gazzette, pamphlets testi manoscritti». (ibid., p. 211-212); più in generale sulla storia della Compagnia in Russia cfr. M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997, pp. 179-191.

dal continuare a vivere insieme anche in piccole comunità per evitare di alimentare i sospetti relativi a una possibile riabilitazione dell'Ordine.

Tuttavia, in Piemonte gli ex-gesuiti, fatto salvo il rigido controllo a cui erano sottoposti per verificare il loro effettivo scioglimento comunitario, vennero alquanto tutelati dal sovrano: i sussidi a loro riservati venivano erogati solo a condizione che ciascun individuo lasciasse il luogo in cui viveva in comunità; qualsiasi loro riavvicinamento collettivo destava sospetti nelle autorità.²¹⁴

Al di là di queste misure precauzionali, i sovrani sabaudi gestirono e consentirono il mantenimento dei singoli gesuiti, occupandosi anche degli ex-novizi, attraverso borse di studio che permettessero loro di concludere gli studi universitari; inoltre, molti ex-gesuiti erano mantenuti nei ruoli apicali dell'amministrazione scolastica e dell'insegnamento, oppure trovavano impiego presso la corte.

Per esempio, Diessbach inizialmente si ritirò nell'abbazia di Rivalta per qualche anno e diverse fonti testimoniano la sua estrema vicinanza alla corte, dove tra il 1780 e il 1781 era stato chiamato per insegnare il tedesco a Maria Carola Antonia, figlia del re Vittorio Amedeo III e promessa sposa di Clemente Teodoro di Sassonia.

Nel 1782 le fonti lo danno a Vienna durante il viaggio di Pio VI presso l'imperatore Giuseppe II, ma non è chiaro se abbia avuto qualche preciso incarico

²¹⁴ Sullo smantellamento della Compagnia in Piemonte molta documentazione interessante a tal proposito, ancora non pubblicata, si trova nei fondi dell'Archivio Vaticano e in quelli dell'Archivio di Stato di Torino, da noi consultati alla ricerca di notizie sull'Amicizia. Malgrado non vi sia alcun richiamo diretto all'associazione, tutta questa corrispondenza resta comunque fondamentale per costruire il contesto ostile in cui si è venuta costruendo l'Amicizia, vista la sua matrice filo-gesuitica.

istituzionale; è quasi certo, invece il suo ritorno in Italia, tra Torino e Milano, nel 1785.²¹⁵

In questi anni pubblicò sicuramente almeno altri due libri: *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano*²¹⁶ nel 1774 e *Le solitaire chrétien et catholique*²¹⁷ nel 1778. Il primo libro, scritto questa volta dall'autore in lingua italiana in maniera alquanto farraginoso, si concentra sul tema della lettura come strumento di meditazione atto a far nascere nel cristiano lo zelo e il fervore religioso. Rispetto al *Chrétien catholique* vi è qualche indizio in più che permette di pensare che l'impresa da lui delineata nel precedente libro avesse già preso avvio: in primo luogo, Diessbach si rivolge ai suoi lettori chiamandoli "amici" e identificandosi come loro maestro; in secondo luogo, nell'introdurre, alla fine dell'opera, la sua "biblioteca" ideale, afferma:

E quindi colle mie cure, e cogli aiuti, che procacciatimi sono da zelanti, e dotti amici; ho formato per mio uso, se non altro, una lista di non pochi libri, che utili io stimo e nel loro genere buoni.

Questo rinvio concreto agli aiuti di "zelanti e dotti amici" nel riunire insieme i buoni libri, potrebbe far dedurre che un'associazione, seppur ancora in forma embrionale, già si fosse costituita e che i membri di tale comunità si riconoscessero l'un l'altro come amici dotti e zelanti. Verosimilmente, poiché Diessbach ancora non si era mosso dal Piemonte e visto il suo futuro incarico a

²¹⁵ D. Sora, *Diessbach a Milano (1785)*, in *Rivista Di Storia Della Chiesa in Italia*, n. 67/1, 2013, pp. 165–195.

²¹⁶ N.J. A. von Diessbach, *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano*, Torino 1774, in cui a pagina 146 l'autore fa riferimento in nota ad un altro suo libro in francese ma dal titolo molto simile di cui però non è rimasta traccia in nessuna biblioteca.

²¹⁷ N.J. A. von Diessbach, *Le solitaire Chrétien et Catholique*, Fribourg 1778; dello stesso anno è la traduzione italiana di id., *Disinganni o sia il solitario cattolico*, 1778 (non è indicato il luogo dell'edizione ma anche questa versione riporta l'imprimatur del vescovo di Friburgo).

corte, possiamo pensare che questi amici facessero parte di una *élite* di uomini appartenenti al patriziato subalpino²¹⁸.

L'ultima opera di Diessbach rinvia ancora al medesimo progetto: *Le solitaire chrétien et catholique*, fatta stampare in due volumi a Friburgo in Svizzera nel 1778 e recante l'approvazione del vescovo di Friburgo.²¹⁹ L'autore spiega nella prefazione la scelta del titolo attraverso dei motivi autobiografici:

L'auteur du *Solitaire Chrétien Catholique* a effectivement vécu dans la Solitude quand il a composé cet Ouvrage ; & il est effectivement Chrétien & Catholique de tout son cœur. Il n'a point écrit pour donner au Public l'Histoire de sa vie, mais celle de ses sentiments.

La prima parte si sviluppa attraverso un primo capitolo basato sull'elogio della solitudine, come caratteristica necessaria alla meditazione e alla vita contemplativa del cristiano, seguito dal resto dei capitoli, tutti inerenti ai frutti della meditazione dell'autore stesso rispetto al tema della fede cattolica, trattato in chiave apologetica²²⁰.

²¹⁸ A differenza del catalogo di libri esposto nel *Chrétien catholique* si possono rilevare delle differenze importanti: la maggioranza delle opere è costituita da libri spirituali, di una spiritualità sentimentale, improntata agli scritti di Santa Teresa e San Francesco di Sales; all'interno di tale tipologia cresce anche il numero di libri di esercizi devozionali, rivolti al singolo e alla famiglia e in generale di libri che su diversi livelli guidano il lettore nella pratica della meditazione. Un'altra importante differenza dal precedente catalogo è l'assenza di autori gesuiti, eccezion fatta per Sant'Ignazio e il Segneri.

²¹⁹ J. A. von Diessbach, *Le solitaire Chretien Catholique*, Fribourg 1778.

²²⁰ Il primo libro consta di quattro capitoli: *Réflexions sur la religion et sur l'irreligion, De l'Eglise Catholique, De Jésus Christ et des Saints, De la foi*. In questa prima parte dell'opera, di stampo apologetico contro i deisti, l'autore si rivolge direttamente a un certo Thémiste: «ó Thémiste: vous cherchez, je le sais, d'éteindre en vous la lumière sainte de la Foi, pour vivre en paix au gré de vos désirs, & pour vous délivrer des remords qui déchirent votre âme». (ibid, p. 26). A sostegno delle tesi espresse nel libro, l'autore ha aggiunto un lungo apparato di note, dove riporta lunghi passi di diversi autori a favore della Chiesa cattolica. La prima nota è degna di particolare attenzione in quanto l'autore chiamato in difesa del Cattolicesimo è Rousseau, di cui Diessbach riprende dei lunghi passaggi delle sue *Lettere scritte dalla montagna*, a confutazione delle *Lettere scritte dalla campagna del procuratore generale di Ginevra Jean-Robert Tronchin*, cfr. ibid., pp. 176-195.

Per contro, la seconda parte si apre con un elogio, esplicitamente improntato alla spiritualità salesiana, dell'amicizia quale virtù cristiana, prospettando dunque una fede vissuta in maniera comunitaria ed elettiva, che si riflette anche in un radicale cambiamento della forma narrativa dell'opera²²¹. Il secondo libro, infatti, si costruisce attraverso una finzione letteraria, basata su una corrispondenza tra una nobile dama, la "Comtesse de Tèm", e il "Solitaire Catholique". Il cardine attorno al quale ruota la conversazione fra i due è costituito dal racconto di lei circa la conversione religiosa del padre, autore di un Memoriale che la dama allega alle sue lettere. In questo Memoriale il Conte di Sérastan, padre della contessa, parla di un progetto ideato dopo la sua conversione:

Je rassemblerai beaucoup de livres, propres à remplir mes vues. Une partie de ces livres sera employée à former une Bibliothèque, que je rendrai accessible en tout temps aux personnes qui chercheront à s'instruire sur les matières de Religion. (p.65)

Di nuovo, quindi, Diessbach, attraverso il memoriale del conte di Sérastan, tornava a descrivere, questa volta con più minuziosità, il progetto di una biblioteca aperta a tutti: costruita all'interno del palazzo privato dello stesso nobiluomo, separata dalle sue stanze private e con un ingresso indipendente per il pubblico:

La Bibliothèque sera ouverte & accessible pendant toute l'année, cinq jours de la semaine, trois heures le matin & trois heures le soir ; & on y observera

²²¹ Al significato del concetto di amicizia, il libro dedica un'intera nota (n.7) alla fine del secondo volume (pp. 179-196). Come anticipato nell'introduzione, l'autore di riferimento di tale nota sul valore fondamentale dell'amicizia nel coltivare la fede è ancora S. Francesco di Sales. Quest'attenzione specifica alla parola amicizia è un altro indizio del fatto che probabilmente già esistesse un'associazione che si riconosceva e si identificava in tale valore e che probabilmente lo scritto di Diessbach si configura anche come un mezzo per giustificarne l'operato.

à peu-près les mêmes règles & les mêmes précautions qui sont en usage dans les autres Bibliothèques publiques. (p. 125)

Proprio a quest'ultimo libro fanno riferimento *Le loix de l'Amitié Chrétienne*, il testo fondatore dell'Amicizia, e proprio questo riferimento ci permette di identificare nel 1778 il termine dopo il quale si potrebbe datare il testo delle *Loix*.

A cavallo tra la pubblicazione dello *Zelo meditativo* e quella del *Le solitaire Chrétien Catholique*, nel 1776 e poi di nuovo nel 1779 e nel 1780 sono stati pubblicati diversi avvisi a stampa contenenti il progetto di una Pia associazione, avente per scopo la produzione e la circolazione dei buoni libri per la difesa della fede cristiano-cattolica²²². Prendendo in esame l'Avviso del 1779 esso arreca come sottotitolo:

Ecco una nuova edizione del Progetto di Pia Associazione pubblicato già nell'anno 1776. Il favore, che quest'impresa ha riportato ne' luoghi do si è stabilita, obbliga i direttori della medesima a procurare così di maggiormente promoverla (*sic*), e propagarla.

La Pia Associazione era pubblica e aperta a tutti e, al momento, in fase di collaudo e di espansione. Il documento prosegue poi con quattro pagine in cui minuziosamente vengono spiegati nella prima parte i «Sensi di chi ha ideata questa associazione» e nella seconda, attraverso nove capitoli, in cosa essa consista. Come sarà chiaro sin da subito, nella sostanza e nella forma questo progetto, salvo avere dei riferimenti più concreti alla prassi, ricalca quelli già descritti da Diessbach nei suoi libri. La prima parte introduce il lettore alle cause e alle finalità ideali che sostengono la prassi e i mezzi dell'impresa:

²²² In particolare, dell'avviso del 1776 non è stata riscontrata traccia in archivio, ma ad esso fa riferimento quello del 1779 (di quattro pagine), che insieme a quello del 1780 (di 1 pagina) si trovano in AOMV, fs, 12, Amicizia Cristiana. Di entrambi non si conosce l'autore o gli autori, ma si può ipotizzare che siano riconducibili alla cerchia di Diessbach, data la patente similitudine degli ideali e dei mezzi esposti con quelli già descritti da Diessbach nei suoi libri.

E quando mai si vide al pari d' adesso l'empia incredulità fare strage luttuosa delle anime, nel seno stesso delle Cristiane Nazioni! [...] Già in non poche ultramontane contrade, non solo la cattolica pietà geme al mirare i danni della Fede, ma i settarj (*sic*) stessi a Lutero aderenti, e a Calvino, eccitati da quel qualunque affetto, che serbano tuttavia pel Vangelo, si armano ad ogni loro potere contra i progressi dell' anticristiana filosofia licenziosa²²³.

Quel che si coglie è la volontà dell'autore, che pur rivendicando la sua appartenenza al cattolicesimo, pone al centro dell'attenzione la Cristianità, rivolgendosi e facendo appello a tutti i cristiani delle diverse sette per combattere il nemico comune dell'anticristiana filosofia attraverso la «lezione de' libri buoni»: via attraverso cui si operano «mutazioni sensibili di cuore» e «effetti della divina grazia [...] che Iddio ha annesso copiosa e abbondante a questo mezzo di salute»²²⁴.

Nei successivi nove capitoli si descrive l'attività dell'associazione:

I. Alcuni Cristiani cattolici [...] si sono uniti fra di sé, a questo fine di procurare che ogni anno si stampi un certo numero di libri polemici scelti, scritti in favore della Religione; di libri ascetici ed atti ad imprimere altamente negli animi le verità più importanti della Religione; ed ancora di libri di letteratura o di storia, tendenti indirettamente a difendere ed a mantenere illesi i diritti della Religione e della pietà²²⁵.

Il primo capitolo adombra il profilo degli organizzatori, che si definiscono come semplici Cristiani cattolici, non appartenenti ad alcun ordine o fazione particolare e probabilmente laici, e le caratteristiche principali del prodotto da loro proposto: libri polemici, ascetici, storici e letterari in difesa dei diritti della Religione.

²²³ AOMV, fs, 12, *Avviso. Ecco una nuova edizione del Progetto [...]*, p. 1.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.* p. 2.

Il secondo capitolo scende più nel particolare rispetto ai criteri di scelta dei libri e alle strategie pubblicitarie e di mediazione culturale attraverso la traduzione in italiano di alcune opere straniere:

II. Questi libri saranno in parte libri nuovi, ed in parte libri già stampati, ovvero libri tradotti da altre lingue, specialmente dalla francese [...] Infine ad alcune delle operette che si stamperanno, vi sarà un breve catalogo, il quale porgerà notizia a lettori di alcuni libri migliori, che saranno usciti di recente in luce in difesa della religione²²⁶.

Il resto dei capitoli è dedicato all'organizzazione economica, di riscossione delle sottoscrizioni e della gestione degli eventuali fondi derivanti dalle offerte e dedicati alla circolazione anche gratuita delle opere.

L'ultimo capitolo presenta una lunga e interessante conclusione in cui gli autori dell'Avviso spiegano la particolare potenza e l'efficacia come mezzo per la difesa della fede:

Col mezzo del libro parleremo noi a tutti coloro che bisognosi sono e capaci di essere nello spirito coltivati. Essi sono pur molti di numero, ed isparsi (sic) qua e là in molte contrade fra di sé distanti [...] I libri solo [...] penetreranno nell'appartamento del Grande, e nelle camere di geniale ritiro della Dama, e nel gabinetto del letterato, ed in cento colte famiglie, in cui ora gli uni ora gli altri si occupano nella Lettura²²⁷.

A differenza di altri mezzi di comunicazione religiosa e di apostolato più tradizionali, come la preghiera, i sacramenti, le missioni e le più svariate pratiche devozionali, il libro aveva il potere di raggiungere il cuore dell'incredulo, di penetrare nell'appartamento dei nobili dove spesso usavano riunirsi dei circoli di lettura, nei luoghi più intimi e inaccessibili come la camera di una donna, il gabinetto di uno studioso o l'ambiente familiare, veicolo dell'educazione dei più

²²⁶ *Ibid.* p.2.

²²⁷ *Ibid.* p. 4.

giovani. L'Associazione si proponeva di invertire, con gli stessi mezzi, la tendenza esercitata dai libri filosofici irreligiosi, costruendo un vero e proprio sistema di "contro-cultura" rispetto al paradigma illuministico, ormai non solo dominante fra la classe intellettuale ma fra la classe dirigente e fra gli stessi monarchi europei, che in certa misura, davano forma e realtà giuridica ad alcuni concetti chiave delle visioni politiche ed economiche illuministiche.

Infine, un altro elemento fondamentale di questo Avviso è il lungo elenco dei rivenditori, librai e stampatori, dove era possibile richiedere i libri proposti e partecipare all'opera della Pia Associazione attraverso l'iscrizione e il pagamento dell'abbonamento. La lista comprende ben trentuno città, sparse su quasi tutto il territorio italiano eccezion fatta per un editore di Vienna²²⁸: si tratta di un elenco significativo che ci permette di mappare i contatti di cui l'Associazione ha potuto servirsi ovvero la rete di relazioni di cui era parte e che legava autori, stampatori, librai e lettori.

2. *"Les loix (sic) de l'Amitié Chrétienne": anatomia e funzioni.*

Stando ai dati estrapolati da questi Avvisi e dalle opere di Diessbach si può quasi con certezza supporre che già negli anni '70 del Settecento un nucleo

²²⁸ Riportiamo di seguito l'elenco completo delle città con i nomi dei rispettivi rivenditori a cui l'Associazione si rivolgeva, utili per comprendere l'espansione dell'impresa e per eventuali approfondimenti sulla rete dei contatti, non approfondita in queste sedi: Arezzo (Gian Battista Ciardi), Bologna (Giuseppe Guibert), Bergamo (Vincenzo Antoine), Brescia (Giammaria Rizzardi), Cagliari (Il direttore della Stamperia Reale), Cremona (Gaetano Trozzi), Firenze (I Fratelli Salvietti Com.), Ferrara (Bernardo Pomatelli), Faenza (Giuseppe Antonio Archi), Genova (Yves Gravier), Livorno (Carlo Giorgi), Lucca (Giacomo Giutti), Milano (Giuseppe Galeazzi), Messina (I fratelli Martinon), Mantova (Giuseppe Ferrari), Modena (Gli eredi Bartolomeo Soliani), Napoli (Domenico Teres), Parma (I fratelli Faure), Piacenza (Agazzini e Albertazzi), Pisa (Il Marchese Centurioni), Palermo (Giuseppe Orcel), Padova (Carlo Scapino), Pavia (Gaetano Trezzi), Pistoia (Otto Bracali), Perugia (Pietro Gio Costantini), Roma (Monaldini), Siena (Luigi Benedetto Bindi), Torino, Venezia (Pasquali), Verona (Marco Morani), Vienna (Marco Kraus).

associativo già esistesse e che operasse in maniera manifesta con gli stessi intenti dell'Amicizia Cristiana; è possibile che la Pia associazione rappresentasse il volto pubblico della segreta Amicizia e che quindi per un certo periodo le due associazioni si siano sovrapposte oppure che la seconda sia succeduta alla prima nel momento in cui siano intervenute condizioni esterne avverse tali da indurre i membri a chiudersi nel segreto in funzione difensiva. I documenti d'archivio non attestano una precisa data di nascita dell'Amicizia, ma attraverso plurimi riferimenti rinviano a un'organizzazione con una genesi fluida: come vedremo, il testo fondatore, che ha avuto molteplici redazioni, presenta un duplice punto di vista, dove l'astrazione normativa, declinata al futuro, non svolge solo una funzione imperativa, ma prospetta ulteriori progetti da realizzarsi.

Quel che è certo insomma è che l'Amicizia non sia sorta nella sua integrità come Atena dalla testa Zeus, ma che anzi, nei suoi stessi statuti, si sia sempre manifestata come un organismo particolarmente adatto ai cambiamenti repentini del suo *habitat*: un composto dal carattere polimorfo che ha assunto caratteri diversi e particolari assecondando i rovesci delle condizioni storiche in cui si è sviluppata.

Nei convulsi anni della sua storia maturarono cambiamenti strutturali della società, in ambito istituzionale come nell'ambito del linguaggio: dopo gli eventi del 1789, neanche la stessa parola "rivoluzione" fu più la stessa: la metamorfosi del suo significato recava la traccia di un lungo e complesso processo di mutazione e di selezione funzionale alla nuova struttura della società.²²⁹

²²⁹ Cfr. R. Koselleck, *Semantica del concetto di rivoluzione*, in AA. VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di Rivoluzione*, Milano 1986, pp. 7-17; Neithard Bulst, Jörg Fisch, Reinhart Koselleck, Christian Meier, *Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5 (1984), pp. 653-788. In particolare, sullo sviluppo semantico del termine "rivoluzione" nella filosofia della storia e in relazione alla Rivoluzione Francese si veda Koselleck, *Revolution [I]*, pp. 653-656 e *Revolution [V-VIII]*, pp. 725-788.

Presso l'archivio romano degli Oblati di Maria Vergine, si trovano ben otto manoscritti, tutti in francese, che riportano lo stesso titolo: *Loix (sic) de l'Amitié Chretienne*.²³⁰ Si tratta di uno dei testi fondatori più importanti dell'Amicizia, di cui restituiamo in italiano una parafrasi di più agevole lettura, volta a conferire un andamento più narrativo e descrittivo al discorso, pur seguendo l'ordine e i termini tecnici e normativi impiegati e senza aggiungere commento alcuno, se non in nota. L'uso dell'originale francese sarà ripreso solo quando vi siano formulazioni complesse e particolarmente significative sul piano espressivo.

Il frontespizio del nostro documento di riferimento riporta una significativa frase introduttiva:

L'édifice, dont on trace ici le Plan, a pour Base ces paroles consolantes de l'éternelle vérité : La où il y aura deux ou trois Personnes assemblées en mon Nom, je serai au milieu d'elles²³¹.

L'edificazione dell'associazione si fonda su un passo evangelico (Matteo 18,20) che mette in risalto il senso religioso dell'Amicizia, dove Dio rappresenta insieme il vincolo e la condizione di questa comunità di amici, che a sua volta costituisce essa stessa la condizione della presenza divina.

Articolate in nove capitoli, "Le leggi dell'Amicizia Cristiana" constano di un primo capitolo, articolato in nove paragrafi: il primo di carattere introduttivo marca l'attributo religioso in senso cristiano dell'associazione: "Notre amitié sera toute Chretienne fondée en Dieu, et tendant à Dieu". Il secondo paragrafo riguarda lo scopo: contribuire alla gloria di Dio coltivando nei propri cuori e in quelli altrui le tre virtù teologali. Il terzo esplicita in maniera generale i

²³⁰ Cfr. AOMV, S I, V. 191; S II, VI. 207 a-g. La copia a cui ci riferiamo è quella che sembra la più definitiva si trova in AOMV, fs 12, Amicizia Cristiana, *L'edifice dont on trace ...* (incipit della prima pagina).

²³¹ AOMV, fs 12, *L'Edifice dont on trace...*, p. 1.

messaggeri, “les simples particulieres”, e il mezzo per diffondere il messaggio dell’Amicizia: la via dell’istruzione e della persuasione attraverso la distribuzione dei “buoni libri”, organizzata attraverso la selezione dei libri per la creazione di una biblioteca²³² e la formazione delle persone deputate alla consegna (§ 4). La scelta di queste ultime cadrà su chi, in maniera inequivocabile, mostra attraverso la pratica delle virtù il desiderio di convertirsi (§5). Una volta costituita la Società, per esserne partecipi si dovrà seguire un *iter* di ammissione, attraversando un anno di prova (§6), in cui gli aspiranti, uomini e donne,²³³ non possono partecipare alle assemblee: dopo essersi sottoposti a una confessione generale (riguardante il corso dell’intera vita), gli aspiranti hanno l’obbligo, sotto la guida di un confessore, di confessarsi e comunicarsi almeno due volte al mese e di impegnarsi quotidianamente, attraverso i libri forniti loro dal proprio istruttore, in un’ora di lettura spirituale e un’ora di meditazione. Per il resto del tempo possono leggere altri libri ma solo fra quelli della biblioteca dell’Amicizia e possono assistere i membri nella distribuzione dei libri. Infine, per poter essere ammessi ai voti si deve superare un esame, consistente nel confessare in maniera esatta al proprio istruttore le modalità della propria condotta nell’adempimento delle pratiche. All’istruttore spetta la decisione di ammettere ai voti l’aspirante oppure differirlo, facendogli recuperare tutte le ore di lettura e meditazione omesse (§7).

I primi voti sono rivolti a Dio: non leggere i libri proibiti dalle leggi della Chiesa e consacrare almeno un’ora a settimana alla lettura di libri ascetici, fra quelli adottati dall’Amicizia. Sulla lettura dei libri proibiti potevano esserci delle

²³² Il termine Biblioteca nelle Leggi si riferisce ad un luogo fisico reale, frequentata non solo dagli Amici ma anche dalle persone da loro prescelte, passibili di una sincera conversione religiosa.

²³³ Le leggi specificano e rivendicano l’utilità del ruolo delle donne: «car non seulement les femmes ne sont pas exclues, mais il est très utiles à plus titres, qu’elles y prennent part».

eccezioni per chi era impegnato nella scrittura di libri apologetici, sostituendo la proibizione con l'impegno di comporre o tradurre opere volte a onorare Dio secondo lo spirito della "santa Chiesa cattolica, apostolica e romana". Il terzo è un voto d'obbedienza ai superiori dell'Amicizia in tutto quanto riguardava il buon ordine della corporazione ("le bon ordre de notre Corps) ovvero la cooperazione nella circolazione dei buoni libri (§8).

Il pronunciamento dei voti implicava l'obbligo di seguire una serie di regole: 1) confessarsi e comunicarsi due volte al mese; 2) fare almeno mezz'ora al giorno di lettura spirituale e mezz'ora di meditazione; 3) coltivare, attraverso i libri dell'Amicizia, tutte le persone che si credono propense ad una sincera conversione; 4) per l'impiego fruttuoso dei libri, ognuno deve applicarsi nel discernimento di quelli adatti alle differenti situazioni in cui si trovano le anime da convertire, utilizzando un "direttorio" contenuto nelle leggi stesse; 5) ognuno deve partecipare in maniera puntuale e diligente alle assemblee; 6) ogni riflessione per incrementare la circolazione dei buoni libri deve essere presentata per iscritto al primo bibliotecario, perché la proponga in assemblea; 7) nei primi sei mesi dopo l'accettazione ciascun Amico dovrà trovare o formare un "ricercatore" o una "ricercatrice" di anime, comunicarlo al Segretario perché sia registrato; la scelta deve cadere su persone di spirito religioso, culturalmente elevate, che siano in relazione con diverse classi persone che abbiano il tempo di dedicarsi alla lettura. Il ricercatore è una sorta di coadiutore di secondo ordine, che non ha diritto di partecipare alle assemblee né di scegliere autonomamente i libri da far circolare e che non può riunirsi con altri coadiutori: ogni anno devono essergli forniti un certo numero di volumi perché possa distribuirli a proprio piacimento. 8) nei tempi dedicati alla devozione (Pasqua, il Giubileo o i ritiri spirituali), gli Amici devono prestare attenzione alle persone che si sono convertite per fornire loro assistenza nel conservare questa attitudine, invitandoli a frequentare la biblioteca dell'Amicizia, qualora lo si ritenga utile. 9) ogni

settimana, gli Amici devono impiegare mezz'ora dell'ordinaria meditazione nella maniera seguente:

Pur premier prélude nous nous représenterons l'affreuse, et incompréhensible éternité des Damnez, la colère de Dieu, qui repose sur eux, et qui ne s'apaisera point, le feu, qui le brule, qui ne s'éteindra point, le ver qui les ronge, qui ne mourra point [...]. Nous nous représenterons pour second prélude Jésus Christ tout couvert de sang, expirant sur la Croix, en nous rappelant, qu'il est Dieu, l'Être infini et Supreme, qui a tiré l'Univers du néant, devant la Majesté duquel les Saints Anges tremblent, et qu'il meurt pour sauver les âmes. Nous nous méditerons ensuite sur les moyens que nous avons chacun de nous personnellement de contribuer à sauver les âmes de nos frères de l'Enfer [...]. A qui pourrions-nous inspirer de bons sentiments par le moyen de nos livres ? par le moyen desquels ? Quand ? Et comment ?²³⁴

10) annualmente, ogni membro deve fare un ritiro spirituale tra i tre e gli otto giorni, meditando e leggendo i buoni libri per rianimare il proprio fervore per la salvezza della propria anima e di quella del suo prossimo²³⁵. 11) di tempo in tempo qualche Amico o qualche Ricercatore deve recarsi nelle osterie o negli alberghi della città più frequentati per osservare fra gli stranieri se vi sia qualcuno che parli di religione e al quale sia possibile prestare dei libri o invitarlo presso la biblioteca dell'Amicizia. 12) per ottenere la benedizione di Dio è prescritto il digiuno a pane e acqua il giorno di san Giuseppe e santa Teresa, i santi scelti come protettori dell'Amicizia, e nelle feste dedicate alla Vergine (nei giorni della Concezione, Nascita, Annunciazione e Assunzione), chiedendo la loro intercessione. 13) una volta stabilita solidamente la prima cellula dell'Amicizia, bisogna pensare ai mezzi per fondarne altre in diverse città, facendo in modo che

²³⁴ La forma della meditazione attraverso il preludio per immagini è di chiara matrice Ignaziana, ma le analogie con la spiritualità ignaziana saranno meglio esplicitate nell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

²³⁵ Questa regola rinvia ad una nota a piè di pagina, relativa alla dottrina esoterica dell'Amicizia di cui si parla nel prossimo paragrafo.

tutte restino reciprocamente in contatto attraverso la *corrispondenza* avente come unico oggetto la mutua informazione circa la religione e la pietà e l'aggiornamento sulle pubblicazioni dei "buoni libri". 14) tra i membri deve regnare un'amicizia pura e sincera: il divisivo spirito di partito deve essere superato attraverso il comune accordo ai dogmi cattolici e alla pietà: nell'Assemblea è vietato introdurre alcun discorso su cui la Chiesa non si sia già pronunciata. 15) ogni mese è previsto un solitario esame di coscienza e per l'eventuale riconoscimento della mancata conformità alle regole ogni membro si obbliga a versare un'offerta nella cassa comune destinata all'acquisto dei libri.

Il secondo capitolo, *Des Emplois*, riguarda gli uffici da ottemperare secondo le diverse funzioni dei membri attraverso un "piano di condotta sistematico": la prima funzione è quella del "primo bibliotecario", che, esaminando tutto il materiale portato dagli altri membri, sceglie gli argomenti di discussione dell'assemblea; la sua carica viene rimessa ai voti ogni tre anni e confermata con l'assenso di almeno un terzo dei votanti (§2). Il "secondo bibliotecario" si occupa dell'acquisto dei libri, del catalogo, dell'ordine organizzativo degli ornamenti e del materiale della biblioteca e dell'amministrazione dei fondi dell'Amicizia, di cui doveva dar conto annualmente nell'assemblea generale (§3)²³⁶; vi è poi l'incarico più articolato del "promotore": impiegato nel controllo della disciplina dei membri e del rispetto dei voti al fine di mantenere l'armonia reciproca, si occupa anche dello stabilimento e nella conservazione delle nuove colonie, nella cura della distribuzione generale dei libri, attraverso una lista esatta e circostanziata dei curati e dei confessori più zelanti e prudenti per utilizzarli

²³⁶ Il paragrafo §3 rinvia in nota a dei ragguagli assai precisi circa l'arredamento della biblioteca, la cui descrizione corrisponde in più punti con quella che si ritrova nel diciottesimo capitolo de *Le Chretien Catholique* di Diessbach, segno che probabilmente l'incisione fu commissionata con delle indicazioni assai precise dal Diessbach stesso.

come canali di trasmissione negli ospedali e nelle prigioni (§4); il “segretario” è incaricato della corrispondenza, di raccogliere giornali, di aggiornarsi sulle novità in materia di religione e pietà, soprattutto sul piano bibliografico, per poi comunicarle all’assemblea (§5); la quinta funzione è quella dell’“istruttore” degli aspiranti (il solo ruolo che le donne potevano ricoprire)²³⁷, impegnato nel coltivare e esaminare i futuri adepti (§6); infine vi è l’impiego del “missionario”, incaricato della realizzazione pratica di tutti i progetti dell’assemblea: deve garantire i contatti con le altre associazioni presenti in altri Stati, occupandosi della fondazione di colonie e di viaggi d’osservazione (§7)²³⁸. Solo in casi eccezionali si possono accettare dei membri sovranumerari, comunque sottoposti alle medesime regole ma senza diritto di parola nelle assemblee, finché non siano essi stessi integrati come membri effettivi (§8): normalmente, il numero totale dei membri deve essere pari a 12, sei donne e sei uomini (§9). Alle donne non spetta che il ruolo di Istruttrici degli aspiranti, ma la loro voce in assemblea vale quanto quella degli uomini.

Il terzo capitolo *Des Assemblées* decreta che le assemblee si tengano due volte a settimana da novembre a giugno, per due ore (§§1-2), nella biblioteca o, in sua mancanza, presso l’abitazione di uno dei membri (§9). La prima mezz’ora di riunione è dedicata alla lettura spirituale, seguita dalle litanie alla Vergine e dalle preghiere ai santi protettori, San Giuseppe e Santa Teresa (§§2-4); con gli amici disposti in cerchio, il primo bibliotecario legge gli argomenti da discutere e a turno ciascuno risponde e se necessario vota (5§). Dopo aver discusso e deliberato, si legge insieme qualche articolo del Direttorio dei libri, proponendo delle riflessioni a riguardo, per poi passare all’attualità delle notizie sulla

²³⁷ In nota si specifica: « Les consultrices auront toutes voix dans l’Assemblée comme les hommes »

²³⁸ Sulle colonie di Parigi, Vienna, Milano, cfr. *ibid.*, pp. 117-153.

religione (§§6-7); l'ultima mezz'ora, insieme o in piccoli gruppi, gli Amici si dedicano alla conversazione concernente Dio e il suo culto (§8). Infine, una o più volte l'anno, gli Amici Cristiani si ritrovano per qualche giorno insieme in campagna, al fine di accrescere il loro senso di unione e di fervore religioso.

Il quarto capitolo delle *Loix* indica le caratteristiche che devono avere le persone da proporre per essere ammesse all'Amicizia Cristiana: uno spirito coltivato, su cui i libri, unica "arma" degli Amici, possono avere effetto (§1). La dolcezza e la prudenza devono essere attitudini necessarie, la loro mancanza comprometterebbe l'armonia fra i membri: il minimo dubbio legittimo a tal proposito giustifica l'esclusione dalla società (§2). Inoltre, le persone proposte devono dimostrare una pietà riconosciuta, un fortissimo fervore religioso, quale propria dominante passione, e frequentare con assiduità i sacramenti (§§3-4).

Il quinto capitolo regola la gestione dei fondi dell'Amicizia, provenienti esclusivamente dalla liberalità degli Amici (§1): ogni Amico, dopo aver pronunciato i voti, porta in dono qualcosa alla biblioteca, anche un solo volume usato può bastare (§2); oltre alla tassa derivante dalla negligenza (cfr. regola n. 15), ogni amico offre del denaro, depositato nella cassa comune, aperta una volta al mese dai bibliotecari incaricati delle finanze (§4); questi ultimi, a loro volta, ogni anno rendicontano e ripartiscono equamente fra i membri le tasse da pagare, relative all'affitto della biblioteca e alle spese minime per il suo mantenimento, in termini di pulizia e decoro. Infine, per gli aiuti economici l'Amicizia non si serve di nessuno al di fuori dei suoi stessi membri, che prestano il loro impegno a titolo totalmente gratuito (§5).

Il sesto capitolo è dedicato ai libri: il primo paragrafo, che funge da preambolo inquadra i limiti dottrinari della loro selezione e per la prima volta nel testo gli Amici si definiscono non solo cristiani ma "cristiano-cattolici" professando:

Un attachement inviolable pour le Saint-Siège, une soumission parfaite à nos évêques, et une fidélité entière à notre Souverain, on ne pourra jamais sous

quelque prétexte que ce soit, placer dans notre bibliothèque, ni insérer dans le Catalogue des livres, que nous adoptons, aucun ouvrage condamné par les Supérieurs Ecclésiastiques, ou injurieux aux Princes (§1).

Conseguentemente, l'Amicizia condanna al suo interno qualsiasi spirito di fazione e qualsiasi libro che ne porti la traccia (§2). I libri presenti nella biblioteca, che devono essere accettati e considerati buoni da tutti i membri (§5), sono distinti tra quelli solo consultabili, quelli prestabili e quelli da distribuire (§3) e si dividono in tre classi: polemici, ascetici e letterari o storici, tutti comunque sempre tendenti direttamente o indirettamente a ispirare sentimenti religiosi (§4).

Il settimo capitolo riguarda «la manière de faire usage des livres», un'arte basata sulla prudenza, l'economia e la strategia psicologica per cercare di comprendere le situazioni opportune in cui i prestiti dei libri potrebbero portare il frutto sperato. A tale scopo gli Amici devono educare i "ricercatori": « l'art de savoir faire circuler à propos les bons livres dépend principalement de celui des savoir connaitre les livres, et les hommes, et le circonstances, où il se trouvent ». In seguito, sono illustrate delle linee generali che associano a diversi tipi di persone, catalogate rispetto al loro atteggiamento verso la religione, una determinata categoria di libri.

L'ottavo capitolo, *Analise des sentiments d'un Ami Chrétien tel quel nous le désirons*, traccia il carattere ideale dell'Amico Cristiano e giustifica, sul piano storico-teologico, l'identificazione degli amici con la loro peculiare missione:

Il aime Dieu ardemment, et il cherche par conséquence tous les moyens les plus propres à étendre sa gloire [...]. Il parcourt d'un œil avide toute la surface habitée de la terre avec le désir de la soumettre au prix même de mille vies toutes entières, s'il était possible, à Jésus Christ [...] Pour suppléer sa faiblesse il cherche de toutes partes des secours, et comme il est bientôt convaincu par l'expérience, qu'il n'y a point de secours efficaces en ce genre, que ceux qui naissent de la coopération des Amis sincères de Dieu, et l'usage de bons livres.

Infine, il capitolo nono si rivolge al lettore delle *Loix*, rinviandolo per approfondimenti alla lettura delle due opere di Diessbach (*Le solitaire Chrétien* e l'ultimo capitolo del *Chrétiden Catholique*) e invitandolo a mantenere il segreto su quanto letto

3. *Dalle regole alla vita: luoghi, tempi, segreti ed eccezioni della lettura.*

Le annotazioni presenti nel paratesto delle *Loix* e il loro intreccio con un altro documento ad esse strettamente connesso, *Suite de Loix de l'Amicitie Chrétienne*, permettono, partendo dal quadro normativo, di scorgere i tratti particolari della vita concreta dell'Amicizia, che rivelano una liturgizzazione della lettura, dei suoi luoghi e dei suoi tempi, condivisa dagli Amici e che trovano non poche corrispondenze con gli scritti teorici di Diessbach.

I luoghi dell'attività dell'Amicizia, come indicato nelle *Loix*, sono due: il primo è la biblioteca, più volte menzionata nelle *Loix*, come sede delle assemblee riservate agli Amici ma anche come spazio aperto alle persone prescelte dagli Amici per la loro disposizione alla conversione o all'approfondimento della fede. Nel terzo paragrafo del secondo capitolo, riguardante il ruolo del secondo bibliotecario, si specifica che una delle sue funzioni consiste nel provvedere all'arredo della biblioteca, che, come specificato in una nota, deve corrispondere a dei criteri ben precisi:

On se remet au gout du second Bibliothécaire pour le choix des estampes. Il y a cependant quelques ornements de ce genre, qui sont si propres à caractériser notre Bibliothèque, qu'il faudra absolument les y placer. On y mettra donc en premier lieu au fond de la salle un grand et beau Crucifix, devant lequel il y aura un Prie-Dieu. En 2nd lieu une grande et belle estampe (s'il est possible de la trouver) qui représente le Charitable Samaritain qui verse du vin, et d'huile, dans les plaies du Voyageur blessé avec ces mots de Jésus Christ : *faites de même*. En 3^{me} lieu une grande, et belle estampe du bon Pasteur. En 4^{me} et 5^{me} les deux textes suivants l'un du Prophète Daniel, et l'autre de l'Apotre St. Jacques écrits en grands caractères, et en lettres d'or,

et encadré dans des cadres dorés derrière des glaces : *Qui ad iustitiam erudiunt multos, fulgebant quasi stellae in perpetuas eternitates. Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte, et operiet multitudinem peccatorum*²³⁹.

La caratterizzazione estetica della biblioteca aveva un valore essenziale per gli Amici: il crocifisso al centro con davanti l'inginocchiatoio, due stampe, di cui una raffigurante il buon samaritano e l'altra il buon pastore, e due quadri con incisi in caratteri d'oro due versetti, uno dell'Antico testamento (Daniele 12,3) e l'altro del Nuovo (Giacomo 5,20). Una biblioteca tanto più facile da immaginare se si riguarda l'incisione contenuta nel diciottesimo capitolo *Chretien Catholique* (fig.2), coronata dalla stessa pericope di Daniele 12, 7, su cui già ci siamo soffermati nel capitolo precedente.

L'ostentazione di questi simboli religiosi connotava la biblioteca come luogo separato dallo spazio circostante, chi ne varcava la soglia doveva percepirne la sacralità: la scultura centrale, l'inginocchiatoio, le immagini e le scritte si ergevano come fortificazioni a guardia dei libri e dei lettori. Tutti questi elementi facevano parte di uno scenario di salvezza che si configura come via alla sapienza e trasmissione della verità rispetto all'errore del peccato: i libri mediano e ribadiscono il legame soteriologico tra Gesù crocifisso e gli uomini.

L'altro tipo di luogo in cui si muovevano gli Amici erano osterie e alberghi frequentati da persone di passaggio: gli Amici ascoltavano le conversazioni intavolate dai forestieri, dialogavano con loro, tastavano il terreno e se lo trovavano fertile alla conversione davano loro dei libri in prestito o li invitavano a leggere nella biblioteca.

Questo movimento tra interno e esterno degli Amici e dei loro proseliti ripete la sequenza generale tipica dei riti di passaggio: una prima separazione da un

²³⁹ AOMV, fs 12, *Loix de l'Amitié...*cap. II, §3, nota b.

ambiente comune o profano, seguita da un periodo mediano di “margine” o di ritiro e poi dall’aggregazione nel gruppo religioso; una triade che trovava compimento solo nella sua ripetizione, per confermare periodicamente l’appartenenza al gruppo e consolidarlo²⁴⁰.

Questo schema rituale si rifletteva nella gradualità dell’accesso alla biblioteca e ai libri, scandita dalle tappe del processo di iniziazione. Alla biblioteca e ai suoi libri potevano accedere liberamente solo i membri dell’Amicizia e gli aspiranti, ma solo i membri effettivi potevano scegliere i libri per i ricercatori (coadiutori di second’ordine) e per i possibili proseliti. La lettura degli aspiranti doveva esser limitata ai libri presenti nella biblioteca, ma soprattutto volta alla meditazione, eterodiretta e controllata dal proprio istruttore, che forniva loro i libri da leggere.

Le regole intrecciavano senza soluzione di continuità la condotta sacramentale (confessarsi e comunicarsi due volte al mese) con quella relativa alla lettura (fare almeno mezz’ora al giorno di lettura spirituale e mezz’ora di meditazione) e gli stessi voti erano imperniati sulla sacralizzazione della lettura: una volta divenuti membri bisogna rispettare il divieto di leggere i libri proibiti e la regola di consacrare almeno un’ora a settimana alla lettura di libri ascetici, fra quelli adottati dall’Amicizia.

Le eccezioni però non mancavano: come specificano le stesse regole, alcuni membri, quelli impegnati nella scrittura di libri apologetici volti ad onorare Dio secondo i principi della “santa Chiesa cattolica, apostolica e romana”, potevano leggere i libri proibiti. La maggior parte degli Amici erano però anche scrittori

²⁴⁰ Sui riti di passaggio cfr. A. van Gennep, *Les rites de passages : étude systématique de rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement de la naissance, de l’enfance, de la puberté, de l’initiation, de l’ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris 1981. Sui rapporti tra individui e gruppi si vedano le pp. 35-56; in particolare sulla Savoia si veda dello stesso autore un’interessante serie d’articoli: *De quelques rites de passage en Savoie*, in *Revue de l’histoire des religions*, vol. 62, (1910), pp. 37-55; 183-215, 323-355.

apologeti, ma l'eccezione si estese ben oltre a tali limiti esplicitati: anche chi non era impegnato nella scrittura per mestiere aveva in realtà accesso ai libri proibiti, come nel caso di Cesare Taparelli d'Azeglio, ufficiale al servizio del re di Sardegna e primo segretario dell'Amicizia Cristiana di Torino, che ne usufruiva con licenza papale almeno dal 1779²⁴¹. Ma a tale eccezione partecipavano anche i membri femminili come Cristina Morozzo che in una lettera indirizzata "Alla Santità di nostro Signore Pio Papa Sesto", il 22 giugno 1790, scriveva:

La contessa Cristina D'Azeglio nata Morozzo, suddita nobile di S. M. Re di Sardegna ed oratrice umilissima di Vostra santità, riverentemente le rappresenta il desiderio che avrebbe di poter leggere e ritenere i libri proibiti per sua maggiore erudizione onde supplica la Santità vostra d'accordarne il permesso vita naturale durante²⁴².

Se la tendenza del secolo, come già rilevato dallo stesso Diessbach, era quella di una lettura estensiva, aperta a tutti al di là delle classi e del genere, l'Amicizia regolarizzava la pratica della lettura all'interno di luoghi, modi e tempi stabiliti, attraverso la separazione del gruppo dal resto della società, una separazione che non era volta alla chiusura del gruppo nei confronti della società, bensì costituiva il setaccio attraverso cui l'azione dell'Amicizia si rendeva visibile anche nella società, cercando d'influenzarla.

Infine, l'ultimo capitolo delle *Loix* rinvia esplicitamente alle due opere di Diessbach, il *Chrétien catholique* e *Il zelo meditativo*, da cui si deduce che almeno questa versione delle leggi sia successiva al 1778, ma soprattutto rivela il carattere segreto a cui i lettori del testo erano vincolati. Quello del segreto è un aspetto che ricorre nel rinvio in nota della decima regola delle *Loix*:

²⁴¹ Cfr. Archivio della Residenza Taparelli di Saluzzo, in Fondo 16 Marchesi Tapparelli 1208 – 1920, Serie 38, n. 342, 10 Indulti e concessioni pontificie alla Casa Taparelli 1800-1853.

²⁴² Ibid.

Il y a plusieurs écoles de Philosophie, qui outre la doctrine extérieure, qu'elles enseignent publiquement, en avoient une autre intérieure, qu'on ne confiait, que sous le sceau du secret à un petit nombre d'initiés. Notre Société a aussi cette doctrine intérieure, et elle consiste à rapporter toutes nos pensées, nos paroles, nos actions et nos affections à un seul but, qui est rendre amour pour amour au Sacré Cœur de Jésus Christ considéré comme symbole, et le gage de la Charité immense de cet Homme-Dieu envers les hommes. Pour nous rappeler souvent l'engagement, que nous contractons à ce sujet en entrant dans l'Association, chacun d'entre nous portera une image de ce cœur dans sa poitrine, ou bien il la tiendra à son Oratoire, et ira trois fois par jour la baiser avec un profond respect.

Questo stesso testo, che si ritrova identico in un altro documento d'archivio *Suite de lois de l'Amitié Chrétienne*²⁴³, a differenza dei testi pubblicati da Diessbach, manifesta il segreto nucleo identitario dell'Amicizia e con esso il potere esoterico del manoscritto rispetto al libro stampato. Il segreto degli Amici si fondava su una dottrina interiore del cuore, inteso come simbolo sacro e come luogo dell'anima, dove l'oggetto e il soggetto della devozione e dell'amore si uniscono: «rendere amore per amore» al simbolo del sacro cuore di Gesù, la cui immagine, quale segno di riconoscimento, dove essere portata al petto degli amici o affissa nel loro oratorio e baciata tre volte al giorno.

L'Amicizia Cristiana, quindi, sin da subito si costituì come società segreta, un carattere che essa stessa attribuiva all'epoca di persecuzione, di cui gli spiriti religiosi erano vittima²⁴⁴; ma al di là delle cause più contingenti che giustificavano

²⁴³ Visionabile in copia fotografica presso l'AOMV, S V, III 251. Secondo Bona, l'originale del documento si troverebbe in "ASV Nunziatura Savoia, II 20", ma attualmente non esiste un fondo così nominato presso l'ASV. Ho pertanto indirizzato le ricerche nel fondo della "Nunziatura Torino", scavando nelle carte di almeno quaranta fascicoli relativi agli ultimi trent'anni del XVIII secolo, senza approdare ad alcun esito positivo.

²⁴⁴ Il nesso causale tra persecuzione e segreto si trova esplicitato in uno dei documenti fondativi dell'Amicizia, la *Suite des Loix de l'Amitié Chrétienne*. Il documento, di cui vi è una copia fotografica in AOMV, si trova anche in C. Bona, *Le Amicizie*, op. cit., p. 497. Strutture analoghe si ritrovano anche in altri contesti, quale la Société du Cœur de Jésus e la Société du Cœur de Marie, fondate da Pierre de Clorivière in Francia, dove la situazione per la Chiesa era sicuramente più difficile, cfr. *Document historiques Les Trente premières années: 1790-1820*, Paris 1981, in particolare il Document 1, récit a, "Une société adaptée aux circonstances dans lesquelles l'Eglise se trouvait

il carattere di segretezza, esso dava forma alla vita comunitaria dell'associazione, assolvendo il doppio compito di nascondere e far passare il sapere, agendo come un setaccio che permette il passaggio della sostanza selezionandola. Tale meccanismo da una parte rivelava il carattere autoritario del sapere e del suo detentore²⁴⁵ e dall'altra risacralizzava la produzione e la fruizione del sapere, inscrivendolo in una dimensione di rivelazione indirizzata solo ai pochi che possono comprenderla.

Questa "gnosi del cuore", custodita nel segreto, non era però considerata come un oggetto o un sapere da tenere separato, bensì, secondo la logica paradossale del segreto, si configurava piuttosto come un gioco di "relazioni e interazioni"²⁴⁶ che proiettava l'Amicizia fuori di sé: il segreto, infatti, facilitava la comunicazione fra gli Amici e con l'ambiente esterno favorendo la penetrazione della loro attività su scala sovranazionale, soprattutto con quei gruppi dove gli ex gesuiti furono accettati e si seppero inserire dopo la soppressione dell'Ordine.

Inoltre, non è da sottovalutare il rinvio del succitato documento alle dottrine esoteriche delle scuole filosofiche, un parallelo che se calato nella contemporaneità degli Amici non può non far pensare alla coeva massoneria, formula culturale e luogo di socialità dove per eccellenza trovava la sua espressione la filosofia dei lumi.²⁴⁷

parmi nous", cit. in J. Séguy, *Des sociétés pour les temps de la fin: le P. de Clorivière et l'Apocalypse*, in *Christus*, n. 131 hors série (1985), pp. 111-133.

²⁴⁵ G. Stabile, *Segreto del libro e segreto delle arti fra Medioevo e Rinascimento*, in *Dante e la filosofia della natura*, p. 272.

²⁴⁶ L. Marin, *Les logiques du secret*, in *Traverses*, n. 30-31 (1984), pp. 60-69.

²⁴⁷ Sul tema cfr. il quarto capitolo Cristianesimo e massoneria in A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo*, op. cit., pp. 167-215.

Se tale parallelo diretto tra Amicizia e massoneria, almeno fino alle attuali ricerche, non trova un riscontro documentario²⁴⁸, resta il fatto, di non poco conto, che molti esponenti del clero, e fra questi numerosi ex-gesuiti subito dopo la soppressione, entrarono a far parte delle logge, malgrado la condanna di Clemente XII nel 1738, rinnovata con la bolla *Providas Romanorum pontificum* (18 maggio 1751) di Benedetto XIV.

La presenza dei cattolici nella massoneria è stata consistente nell'ultimo quarto del XVIII secolo raggiungendo sul totale della popolazione massonica continentale la considerevole cifra di duemila ecclesiastici²⁴⁹; vi aderì, fra gli altri, anche il conte Joseph de Maistre, membro fondatore dell'Amicizia Cattolica, che come molti altri rappresentanti del mondo cattolico considerava la massoneria una via di dialogo con gli illuministi, non foss'altro per la sua compatibilità con la tradizione gnostica cristiana.

In altre parole, al di là dei possibili contatti diretti con la massoneria, bisogna sottolineare la contemporanea ascesa della loggia torinese, la *Mystérieuse*, cui erano affiliati diversi membri dell'amministrazione, della burocrazia sabauda e della nobiltà militare e di corte, che si ritrovavano a frequentare le stesse accademie scientifiche e letterarie insieme agli "amici cristiani". Le analogie tra i due gruppi hanno il loro peso nella spiegazione reciproca dei due fenomeni: i

²⁴⁸ Uno dei pochi documenti in cui si fa esplicito riferimento alla massoneria è il *Mémoire d'un Jésuite à S. M. pour rétablir les jésuites et contre les Jansenistes*, indirizzato da Diessbach a Leopoldo II il 30 settembre 1790, giorno della sua incoronazione: qui l'ex-gesuita identificava la massoneria come una forza eversiva a cui contrapponeva l'autorità della Chiesa, quale garante dell'ordine sociale; ciò non esclude che dei precedenti contatti tra i due organismi vi siano stati precedentemente, più a ridosso della soppressione della Compagnia, quando più forte e più armonioso fu il ricambio osmotico tra ex-gesuiti e logge, soprattutto in Austria cfr. N. Diessbach, *Adresse d'un catholique à S.M.I et R. Léopold second*, in P. B. Lanteri, *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Oblati di Maria Vergine, Roma 1977, t. 6, p. 33.

²⁴⁹ Sul passaggio degli ex-gesuiti austriaci dai collegi alle logge cfr. A. Trampus, op. cit., pp. 167-173.

membri delle due società appartenevano pressappoco alle medesime classi sociali: la nobiltà di corte e quella militare, inserite nei quadri dirigenziali del governo.

Analoga era anche l'attività delle due associazioni in rapporto ai poteri istituzionali, di cui i membri erano parte attiva. Gli stessi Amici erano parte di una rete sociale molto più ampia e variegata: molti di loro parteciparono alla formazione di altri gruppi intellettuali operanti al di fuori delle università nelle accademie scientifiche e letterarie, che ebbero una funzione importante nel distinguere attività intellettuale e amministrazione statale e, al contempo, nel creare un nuovo rapporto, mediato dalla lettura, fra società civile e Stato²⁵⁰, caratterizzato dalla nascita dell'opinione pubblica²⁵¹.

Inoltre, sotto il regno di Vittorio Amedeo III, quando maggiormente si acuì la diffusione di periodici e dei libri proibiti, l'Amicizia Cristiana si avvaleva di uomini che avevano cariche amministrative e politiche importanti nell'ambito dell'istruzione e della censura, come il conte Robbio di San Raffaele, magistrato per la riforma dell'Università, o il conte Giovanni Francesco Galeani Napione di Cocconato, intendente del ministero delle finanze, i quali per altro frequentavano, insieme a Tommaso Valperga di Caluso o al giovane Joseph de Maistre, iniziati alla massoneria, lo stesso circolo letterario della "Sampaolina", costituitosi nel 1776 nel palazzo del conte Emanuele Bava di San Paolo. In questo luogo si ritrovava l'élite intellettuale piemontese, ad eccezione di alcuni personaggi più autonomi che poi abbandonarono il circolo²⁵²: uomini che

²⁵⁰ G. P. Romagnani, *Le accademie Torinesi fra politica, scienza e cultura*, in A. Postigliola (a cura di), *Opinione Lumi Rivoluzione*, Roma 1993, pp. 109-118.

²⁵¹ Cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell'ancien régime (1668-1789)*, in AA.VV., *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Bari 1980, pp. 67-386; P. Delpiano, *I periodici scientifici nel nord Italia alla fine del Settecento: studi ed ipotesi di ricerca*, in *Studi storici*, n. 2/20 (1989), pp. 457-482.

²⁵² Fu il caso di Carlo Denina e Vittorio Alfieri, cfr. *ibid.*, pp. 343-344.

avevano uno stretto legame con la burocrazia e l'amministrazione sabauda, ma anche ecclesiastici come Giacinto della Torre, che dal 1805 fu vescovo di Torino²⁵³.

L'Amicizia costituiva, dunque, un tassello di quel «contesto che vide il progressivo ampliamento dei luoghi e delle forme della censura nello spazio pubblico»²⁵⁴ e al contempo, dal punto di vista storiografico, un piccolo prisma di riflessione sul meccanismo e sulla sovrapposizione di tali luoghi.

4. *L'assemblea degli Amici: equivoci storiografici sulle "Aa", il cerimoniale della prima assemblea e il ruolo delle donne.*

L'assemblea era il nucleo più segreto dell'Amicizia: l'organo decisionale e strategico riservato solo agli amici e alle amiche, che nei documenti d'archivio è spesso espresso con una sigla "Aa" o "AA", ovvero "assemblea degli amici" o in francese "Assemblée des amis".

Su questa sigla sono nati molti problemi d'interpretazione perché in Francia, già un secolo prima, erano attive in diverse città delle associazioni che si identificavano proprio con tale sigla, di cui solo i membri sapevano il significato. Gli studi di Yves Poutet hanno portato alla luce il suo semplice significato di "Assemblée des amis", la cui forma abbreviata serviva a mantenere segreta l'attività di tali associazioni e al contempo costituiva la parola d'ordine che

²⁵³ Per un ritratto del vescovo torinese, che dà conto tanto della sua compromissione col governo napoleonico, quanto della difesa di certi istituti e personaggi del clero ostili a Napoleone cfr. G. Tuninetti, *Organizzazione ecclesiastica, confraternite e vita religiosa*, in Umberto Levrà (a cura di), *La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Torino 2000, pp. 231-249; id., *Gli arcivescovi di Torino e la politica ecclesiastica di Napoleone*, in *All'ombra dell'aquila imperiale. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814)*, Atti (Torino, ottobre 1990), I, Roma 1994, 413- 428.

²⁵⁴ P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 246-47.

permetteva ai membri delle diverse Aa di riconoscersi²⁵⁵. Si trattava di associazioni costituite da élites di laici e chierici, dedite al reclutamento e alla formazione del clero, attraverso la creazione di relazioni sociali fondate sul valore dell'amicizia spirituale, e all'evangelizzazione interna delle città e delle campagne. I punti in comune con le Amicizie sono diversi: entrambe coinvolgevano sia laici che chierici, erano dedite all'acculturazione del clero e del popolo, erano dirette spiritualmente da dei gesuiti, si autofinanziavano attraverso i soli mezzi messi a disposizione dai propri membri interni e avevano una struttura reticolare decentralizzata, ogni Aa e ogni Amicizia era autonoma rispetto alle altre benché tutte fossero tra loro in corrispondenza e comunione attraverso un fitto scambio epistolare e, infine, per entrambe le associazioni le assemblee erano segrete e riservate ai soli soci. Il legame tra l'Amicizia e le Aas non è però solo analogico ma anche storico: nella stessa Torino, infatti, esisteva una Aa già prima della fondazione dell'Amicizia, e fra le due associazioni c'è stata una vera e propria comunicazione e compenetrazione e ciò ha creato qualche confusione iniziale nelle prime ricostruzioni storiche dell'Amicizia²⁵⁶. Peraltro, l'utilizzo della sigla "aa" nel carteggio dell'Amicizia è equivoco: benché il reale significato si possa facilmente dedurre dal contesto, talvolta indica le assemblee dell'Amicizia Cristiana o Sacerdotale²⁵⁷, altre volte invece indica le Aa francesi o

²⁵⁵ Y. Poutet, J. Roubert, *Les «assemblées» secrètes des XVII^e*, in *Divus Thomas*, 70/1-2, 1967, pp. 131–201; per una bibliografia più aggiornata sul tema cfr. Y. Poutet, «Aa» in Ch. O'Neil (éds), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid 2001, pp. 1-2.

²⁵⁶ C. Bona, *Le "Amicizie"*, pp. 91-103.

²⁵⁷ L'Amicizia sacerdotale, formata da soli sacerdoti, nacque poco dopo l'Amicizia Cristiana e, come vedremo più avanti, Diessbach ne attribuisce l'idea al gruppo femminile dell'Amicizia Cristiana. Le due Amicizie, pur avendo ciascuna una propria autonomia e propri Statuti, erano in costante comunicazione e lavoravano in sinergia; per gli statuti dell'Amicizia Sacerdotale cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, pp. 503-511.

quella di Torino con cui esisteva un intenso commercio epistolare e persino una coappartenenza di alcuni membri dell'Amicizia sacerdotale all'Aa torinese²⁵⁸.

Tornando sulle assemblee dell'Amicizia Cristiana, esiste un documento conservato nell'Archivio degli Oblati, *De la manière de tenir notre première séance et de prononcer nos premiers votes*, che descrive con minuzia il cerimoniale che gli Amici avrebbero dovuto seguire per la loro prima riunione, che comprendeva il pronunciamento dei voti e l'assegnazione dei diversi ruoli:

Pour nous y préparer, chacun de nous jeûnera pendant trois jours, qu'il choisira sur les huit qui précéderont celui de l'assemblée. Chacun fera pendant ce temps-là un jour de retraite et communiera le jour même de l'assemblée. Si nous ne pouvons pas tenir l'assemblée dans notre bibliothèque, comme ce serait le mieux, on aura soin de disposer l'appartement qu'on aura choisi de manière que tout y respire la simplicité et la dévotion unies à une extrême propreté. On ne manquera surtout pas d'y placer un grand et beau crucifix, une image du bon Pasteur, une du charitable Samaritain, une de la très sainte Vierge, une de S. Joseph, une de S. Thérèse et les deux textes de la S. Écriture déjà cités ailleurs, écrits en lettres d'or et richement encadrés.

La prassi sacramentale e le opere ascetiche di devozione non solo erano imprescindibili, ma costituivano il preludio di tutte le attività dell'Amicizia e come già detto anche l'ornamento degli ambienti doveva corrispondere e ispirare quegli stessi sentimenti di pietà predicati dagli Amici.

La prima assemblea sarebbe avvenuta di sera, attenendosi ad un rituale d'iniziazione ben preciso, di cui ci viene restituita una vera e propria scenografia:

On choisira pour tenir l'assemblée, au moins pour la première fois, quelque heure de la soirée où on puisse se promettre la plus grande tranquillité. Dès que tout le monde sera arrivé, on tirera au sort les 12 numéros qui régleront

²⁵⁸ Vi è una cospicua corrispondenza tra gli Amici e un certo Jacques de St. Georges, dei conti di Tornafort, sacerdote probabilmente di Saluzzo, figura di spicco dell'Aa torinese, inoltre «Il Lanteri fa espressamente tre nomi di Aa, appartenenti nel contempo all'Amicizia Sacerdotale: San Giorgio, Botta e Sineo», C. Bona, op. cit., 114.

l'ordre qu'on observera en prononçant les saints vœux. Immédiatement après, nous entendrons et nous ferons tous la méditation que nous proposera le directeur spirituel. Nous nous mettrons d'abord à genoux et nous réciterons alternativement avec le directeur l'hymne *Veni Creator Spiritus*, après l'*Oremus* nous nous assiérons, et au colloque nous nous remettrons à genoux. *La méditation aura pour objet de nous enflammer du saint amour de Jésus-Christ et de ce zèle qu'il fait naître et qui doit nous animer en faisant nos vœux.* Après le colloque nous continuerons à rester à genoux en silence pendant l'espace d'un bon quart d'heure en considérant les vérités qui nous ont été proposées, et au bout de ce temps, le directeur se lèvera et se tenant debout devant l'Autel et le visage tourné vers nous, un crucifix à la main, il donnera un léger signal avec une clochette pour nous avertir de faire nos vœux. Alors chacun à son tour, selon le numéro qu'il aura eu, viendra se mettre à genoux aux pieds du directeur devant l'Autel et prononcera lentement et à haute voix sa formule, il baisera ensuite les plaies du Crucifix que le directeur lui présentera, et se lèvera pour faire place à celui qui le suit, et lorsque le dernier aura achevé, le directeur commencera le *Te Deum*, qu'on récitera alternativement avec lui, après quoi on dira l'oraison *Pro gratiarum actione*, et on finira, le directeur en disant *Sia lodato Gesù Cristo*, et les autres en répondant *Sempre così sia.* (Org,5264b:T2)

Tutto era deciso nei minimi dettagli, non solo il coordinamento e la direzione degli atti esteriori, ma anche i moti interiori erano esplicitamente programmati, quasi potessero rispondere meccanicamente alle sollecitazioni del direttore spirituale: la meditazione non aveva per oggetto una scelta oppure la contemplazione o l'unione mistica, ma quello di costruire un'emozione interiore, sentendo i propri cuori "infiammati" dall'amore di Gesù Cristo, prima di pronunciare i voti.

A questa fase solenne ne segue un'altra più conviviale, il cui cerimoniale era comunque curato nei minimi dettagli, per poi passare a descrivere l'inizio dell'assemblea vera e propria così come prescritto dalle *Loix*: la lettura spirituale, le litanie alla Vergine, la conferenza seduti in cerchio e la conversazione amichevole nell'ultima mezz'ora. In particolare, l'oggetto della prima conferenza verte sulle modalità d'assegnazione della propria funzione a ciascun membro, attraverso un meccanismo che garantisca il segreto del voto:

Quoique les Amies Chrétiennes n'aient pas proprement des emplois, chacune d'elle sera consultrice de quelqu'un des employés, principalement pour les cas de son ressort qui peuvent plus particulièrement se rapporter aux femmes. Le temps le plus propre pour tenir ces consultes sera la dernière demi-heure de l'assemblée. On tirera les noms de ces consultrices au sort, de façon que celle dont le nom sortira le premier sera consultrice du premier employé, la seconde du second, et ainsi du reste. Mais cela ne se fera qu'après qu'on aura nommé aux emplois par les suffrages. Pour nommer aux emplois, il y aura une caisse divisée en six tiroirs, sur chacun desquels il y aura le nom d'un Ami; ils ont chacun un trou au-dessus et se ferment à clef. Quand on vote, on remet à chaque Ami et Amie deux ballottes, une blanche et l'autre noire, pour mettre arbitrairement l'une ou l'autre dans le tiroir de la personne qu'elle choisit; le plus grand nombre des ballottes blanches donne l'emploi à celui qui les a. La caisse se tient derrière un rideau pour que la personne qui vote le fasse secrètement; elle met, après avoir placé à son gré la ballotte blanche, la noire où elle veut sans conséquence. (Org, 5264b: T3, T4)

Al di là del meccanismo segreto del voto per l'affidamento delle cariche, che comunque dimostra come non vi fosse un ordine gerarchico tra le diverse cariche ma piuttosto un'organizzazione orizzontale, è interessante per ciò che riguarda l'impiego delle donne lo scarto che c'è con il documento delle *Loix*.

Per statuto nell'Amicizia vigeva una parità numerica tra uomini e donne, a cui corrispondeva anche un pari valore dei voti durante l'assemblea: ad esse spettava « toutes voix dans l'Assemblées comme les hommes »²⁵⁹, come specificavano in nota le *Loix*. Per contro, sempre secondo le *Loix* le donne avevano accesso esclusivamente al ruolo di Istruttrici, un ruolo certo fondamentale ma non dirigenziale o amministrativo, bensì eminentemente pratico: una funzione maieutica nei confronti degli aspiranti e di raccordo tra l'interno e l'esterno, tra l'Amicizia e il resto del mondo, che comunque richiedeva una larga erudizione per potersi confrontare con degli interlocutori in cui le idee filosofiche del secolo avevano instillato in maniera radicale ogni tipo di dubbio. Di contro, in questo

²⁵⁹ Cfr. AOMV, fs. 12, *Loix*, cap. II, §5.

nuovo documento sulle assemblee, che sicuramente è successivo alle *Loix*, si afferma chiaramente che le donne non hanno una funzione per sé indipendente, ma erano tenute ad affiancare i membri uomini. Le coppie di lavoro erano anch'esse scelte a sorte, ma in ogni caso le donne restavano delle mere consultrici che potevano consigliare i loro compagni riguardo gli aspetti o le questioni "femminili" della loro missione. Quest'ultimo ruolo di consultrice, come emergerà anche nei capitoli successivi, ci sembra quello che più corrisponde a quello che è stato in realtà il ruolo delle donne nell'Amicizia, dunque un ruolo certamente meno autonomo di quello che lasciavano presagire le *Loix*, che assegnavano loro una funzione propria. Restava però il fatto, non smentito da altri documenti, che il loro voto nelle assemblee contava quanto quello degli uomini.

Tra i membri dell'Amicizia, inoltre, traspare una certa consapevolezza di una "questione sociale femminile", che talvolta emerge fra le righe dei documenti attraverso dei confronti con altri gruppi d'oltralpe, che Diessbach aveva visto durante le sue missioni in Svizzera:

A Lausanne les femmes mêmes ont un lieu d'assemblée comme la grande société de Berne, qu'elles nomment (anglice) Clebb (sic), où elles ont des appartements pour lire, se chauffer, prendre The, dîner, si on veut, avec les papier publiques, livres -hinc imitantur. Filii huius saeculi prudentiores²⁶⁰.

Citando il vangelo di Luca (16,18), *quia filii huius saeculi prudentiores sunt in generatione sua quam filii lucis*, il Diessbach proponeva d'imitare questa modalità moderna del riunirsi tra donne. Lo stesso fondatore attribuiva alle Amiche l'idea di formare l'Amicizia Sacerdotale, costola clericale della l'Amicizia Cristiana, chiamandole in questo caso "cooperatrici", una parola che rispetto a "consultrici"

²⁶⁰ AOMV, S I, V, 195.

sembra quasi metterle sullo stesso piano degli uomini (almeno a parole, in questo caso):

Iddio si è degnato di valersi dell'AFC (Amicizia femminile cristiana) per dar principio, e provveder i mezzi, con cui incamminare la Sacerdotale. Con questa sola di quante buone opere le ha Iddio rendute cooperatrici? [...] Ciò che ha dato occasione al pensiero della Sacerdotale e ciò che ha somministrato i mezzi onde eseguirle si è l'esistenza dell'AFC. Questa per una lunga serie di combinazioni di ragionamenti, di conseguenza ecc. ha fatto nascere la idea della Sacerdotale. Questa ha provveduto il luogo ove radunarsi, i libri che erano necessari.²⁶¹

5. *Analogie e differenze diacroniche e sincroniche con altri tipi di associazioni religiose.*

La nascita dell'Amicizia al tramonto del XVIII secolo s'innestava in una fase critica e di cambiamento dell'universo congregazionale e confraternale²⁶²: dal canto suo l'Amicizia si era dotata di una struttura capace resistere e di andare controcorrente rispetto all'accentramento e al riordinamento territoriale da parte

²⁶¹ AOMV, S I, 6 226, 5, 11.

²⁶² Sulla storia delle confraternite in età moderna cfr. B. Dompnier, P. Vismara (a cura di), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e – début XIX^e)*, Roma 2008. In particolare per un confronto sui nostri temi si vedano i saggi di R. Rusconi, "Tesoro spirituale della Compagnia". *I libri delle confraternite nell'Italia del '500*, in id., pp. 3-38, da cui si evincono differenze fondamentali rispetto all'organizzazione dell'Amicizia: a differenza di questa, le confraternite erano costituite da soli laici, le donne erano presenti ma relegate all'ambito caritativo; anch'esse utilizzavano la stampa a scopo propagandistico ma limitandosi alla pubblicazione di alcuni libri o fogli da loro prodotti, limitati per lo più a manuali liturgici, di preghiere e di regole e statuti delle confraternite stesse, atti a garantire massima pubblicità e dunque massimo controllo da parte dell'autorità ecclesiastica. Più vicino al periodo da noi studiato è il saggio di P. Vismara, *Confraternite e devozioni nella Milano del Settecento*, in *ibid.* pp. 261-284, dove delle confraternite milanesi settecentesche viene rimarcato l'intreccio tra l'aspetto devozionale, connotato da una spiritualità affettiva sempre più accentuata (che è quella che caratterizza la stessa Amicizia) e una proposta di un cristianesimo semplice, quotidiano legato all'adempimento dei doveri del proprio stato; per quanto riguarda l'aspetto devozionale si veda anche G. Signorotto, *La devozione settecentesca. Tradizione e mutamento*, in M. Infelise e P. Marini (a cura di), *L'editoria nel '700 e i Remondini*, Bassano del Grappa 1992, pp. 183-195.

statale delle istituzioni ecclesiastiche²⁶³ che, sotto la spinta dell'“assolutismo illuminato” da una parte e dell'irrigidimento apologetico nei confronti dei tempi moderni dall'altra, è stato alla base di una politica di soppressioni da parte del potere civile che progressivamente portava l'impulso associativo ad attenuarsi²⁶⁴, o meglio ad assumere delle forme diverse, più adeguate alle nuove esigenze sociali.

Come mostrano, infatti, i brevi d'indulgenza concessi alle confraternite, si è assistito al sorgere e al radicarsi, in particolare tra il 1660 e il 1770, di nuove devozioni sotto il segno di una Riforma cattolica: la protezione di tal genere di associazioni era affidata alle persone divine piuttosto che ai Santi e in particolare al Santo Sacramento e al Sacro Cuore, simboli rispondenti a una devozione di tipo più intimista e affettivo.²⁶⁵ Un ulteriore tratto comune tra l'Amicizia e le contemporanee confraternite era costituito da una formazione religiosa e culturale dei consociati basata su un'apologia del dogma che, nel suo tentativo di

²⁶³ Cfr. C. Donati, *Dalla "regolata devozione" al "giuseppinismo" nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di) *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 77-98, in particolare le pp. 93-94; C. Povero, *La frontiera religiosa e la frontiera politica: la geografia degli spazi religiosi e i confini politici nelle valli occidentali del Piemonte sabauda. Secoli XVII-XVIII*, in A. B. Rivaiola (a cura di), *Lo spazio sabauda. Intersezioni, frontiere e confini in età moderna*, Milano 2007, pp. 207-250, il saggio è interessante perché mette in rilievo le implicazioni religiose e civili della riforma dei confini delle diocesi voluto dal governo Piemonte, riforma emblematica per quanto riguarda il processo di accentramento delle dinamiche ecclesiastiche, volto sempre più a un maggiore controllo da parte dello Stato.

²⁶⁴ L. Chatellier, *L'automne des confréries*, in C. Langlois, *Atlas de la Révolution française*, Paris 1996 ; R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia*, Annali n. 9, La Chiesa e il potere politico, pp. 468-506.

²⁶⁵ M-H., Froeschlé-Chopard, *Indulgences et confréries, tests de l'évolution des dévotions au dix-huitième siècle*, in L. Chatellier (dir.), *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford 2000, p. 75-94.

conformarsi al lessico dei Lumi e giustificare su basi razionalistiche la religione, s'innestava nella dialettica illuminista contro cui si scagliava.²⁶⁶

A differenza delle confraternite che avevano carattere obbligatoriamente pubblico, l'Amicizia Cristiana scelse di tutelarsi verso l'esterno attraverso la segretezza, carattere già proprio di altre congregazioni di stampo gesuitico, soprattutto di quelle che si formarono dal XVII secolo, come le succitate Aa. La stessa matrice gesuitica caratterizzava anche l'Amicizia Cristiana, che non solo fu fondata da un ex-gesuita ma fra gli scopi che si prefisse attraverso la sua particolare forma di apostolato aveva anche quello della sopravvivenza dello spirito gesuitico ovvero di un'effettiva e ufficiale ricostituzione della Compagnia.

Dal porto più sicuro del Piemonte, in cui la persecuzione dei gesuiti anche dopo la soppressione non fu sostenuta in maniera violenta dalle istituzioni, e attraverso la riservatezza del segreto, gli Amici riuscivano a far passare i propri libri e le proprie idee anche in paesi in cui era più marcata una certa cultura anticuriale e antigesuita²⁶⁷. Quest'ultimo fenomeno di polemica antigesuita, che negli altri Stati italiani ed europei²⁶⁸ si era già concretizzato nell'espulsione della

²⁶⁶ Ph. Martin, *Des livres de piété éclairés?*, in *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, op. cit., pp. 109-122.

²⁶⁷ Sull'antigesuitismo, come fenomeno di lunga durata, cfr. P.-A. Fabre e C. Maire (a cura di), *Les Antijésuites: discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes 2010. Fra le prime pubblicazioni significative in tal senso, cfr. il libro di E. Pasquier del 1602, di cui è disponibile un'edizione critica di C. Sutto (a cura di), *Le catéchisme des jésuites ou examen de leur doctrine*, Québec 1982.

²⁶⁸ S. Pavone ne *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009, p. 34, in riferimento al generalato di Acquaviva, chiarisce sinteticamente come tale tensione tra la Compagnia di Gesù e il potere statale abbia caratterizzato la storia dell'ordine sin dai suoi inizi: «I nascenti Stati nazionali, profondamente turbati dal carattere internazionale della Compagnia che ne faceva quasi un potere alternativo, in competizione con il rafforzamento del potere statale. I gesuiti finirono in più occasioni con l'essere una presenza estranea, guardata con sospetto perché sfuggente ad una regolamentazione nazionale e agli accordi diretti fra gli Stati e il papa». Pur delineando il tema sulla lunga durata, l'autrice mette in discussione la facile generalizzazione di tale rapporto, cfr. *ibid.*, pp. 71-79.

Compagnia dai propri territori²⁶⁹ prima ancora della soppressione da parte di Clemente XIV, permeò anche l'opinione pubblica piemontese attraverso il mercato librario, particolarmente fiorente negli anni Settanta del Settecento.

Come più volte accennato, il legame che intercorreva tra l'Amicizia e la soppressa Compagnia di Gesù era strettissimo: su sei membri uomini del nucleo originario dell'Amicizia tre erano stati gesuiti o novizi dello stesso Ordine: Diessbach, Gian Domenico Giulio e Luigi Virginio²⁷⁰. Questa tendenza degli ex-gesuiti a riunirsi in gruppi più piccoli prese piede subito dopo il breve di Clemente XIV: i gesuiti dispersi tendevano a ricongiungersi temporaneamente in nuove società o istituti religiosi, come ad esempio la Società del S. Cuore di Gesù fondata nel 1794 in Belgio, la Società del S. Cuore fondata in Francia dal gesuita Pierre Joseph Picot de Clorivière²⁷¹ e la Compagnia della fede di Gesù fondata da

²⁶⁹ L'espulsione dei gesuiti dagli Stati, che rispondeva a ragioni di ordine economico-giuridico, politico e ideologico, ebbe inizio nel 1759 in Portogallo ad opera di Giuseppe I e più precisamente del marchese di Pombal, che espulsero la Compagnia dai confini nazionali e dalle colonie del Nuovo Mondo. Nel 1764 l'ordine venne sciolto in Francia per volere del Parlamento di Parigi, sotto Luigi XV, nel 1766 in Spagna da Carlo III a cui nel 1767 si uniformò il Regno di Napoli e nel 1768 il ducato di Parma. Per una sintesi, cfr. S. Pavone, op. cit., pp. 124-131; C. Ferlan, *I gesuiti*, Bologna 2015, pp. 105-124.

²⁷⁰ Brevi profili biografici di alcuni membri sono tracciati in C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit, pp. 38-47; su Virginio abbiamo trovato notizie circa il finanziamento regio per l'ottenimento della laurea presso l'università regia, cfr. Archivio di Stato di Torino, Sezione Corte, fondo Affari ecclesiastici interni, fs 7, p. 181, lettera datata 5 aprile 1780, in cui viene notificata « l'intenzione di sua maestà, che sul fondo del patrio vacante corrisponda alli ex-gesuiti Luigi Virginio e Gerolamo Rota la somma [...] proposta di lire 300 per cadauno per le spese della laurea, che stanno essi prendere in questa regia università». Per ciò che riguarda Gian Domenico Giulio, alcune sue lettere sono presenti nel fondo Giulio della Biblioteca di storia e cultura del Piemonte "Giuseppe Grosso", riferimento citato in B. Signorelli, *I gesuiti sabaudi durante la soppressione*, in P. Bianchini (a cura di), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione, 1759-1814*, Milano 2006, pp. 109-132, (cfr. nota 73, p. 130).

²⁷¹ Si veda il numero monografico *Un fondateur dans la tourmente révolutionnaire. Pierre de Clorivière (1735-1820)*, in *Christus*, op. cit.; C. Langlois, *Clorivière et la Révolution: apocalypse ou apologétique?*, in *Recherche autour de Pierre Clorivière*, Paris 1993.

Niccolò Paccanari a Roma il 14 agosto 1797 e scioltasi con la condanna del fondatore da parte del Sant'Uffizio nel 1808²⁷².

L'Amicizia era parte di tutta questa rete più ampia di società e nuovi istituti, che non solo promuovevano il ristabilimento della Compagnia riprendendone e ripetendone i testi fondatori (gli *Esercizi spirituali* in particolare, le *Costituzioni*) ma erano accomunati anche da una ripresa più radicale di forme di vita apostolica, caratterizzate talvolta da una forte carica apocalittica e al contempo vissuta più completamente nel mondo ed estesa a anche ai laici²⁷³.

Inoltre, tutte queste associazioni non solo erano in contatto tra loro²⁷⁴, ma soprattutto erano strettamente legate agli sviluppi della persistenza della Compagnia in Russia²⁷⁵; rispetto a tale anomalia la Santa Sede, anch'essa in questo periodo molto travagliata, rispose, in un primo momento, con un tacito assenso, e, più avanti, con dei riconoscimenti ufficiali, sebbene parziali: nel 1801 con il

²⁷² E. Fontana Castelli, *La "Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù (1797-1814)*, Roma 2007.

²⁷³ Una riflessione e un quadro sociale molto nitido di questi tempi è descritto da Jean Séguéy in *Des sociétés pour les temps de la fin: Le P. de Clorivière et l'Apocalypse*, op. cit., pp. 111-133. Tuttavia, date le notevoli differenze geopolitiche e sociali, le esperienze di Clorivière e quelle dell'Amicizia non sono assimilabili, sebbene di fatto fossero fra loro in stretto contatto e accomunate dagli stessi fini.

²⁷⁴ Oltre ai già menzionati casi più celebri di Diessbach, Virgilio, Pignatelli, Paccanari e Clorivière, si vedano anche i recenti studi su Luigi Mozzi di E. Colombo, *Mission is Possible. Italian Jesuits and Popular Missions between the Old and the New Society*, in P.A. Fabre, P. Goujon, M. Morales, "*Le pouvoir de se réunir en corps*". *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)*, Roma 2020 (in corso di pubblicazione); id., *Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in *Storia del cristianesimo*, n. 2 (2014), pp. 285-301; Id., *Jesuit at Heart. Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) between Suppression and Restoration*, in R. A. Maryks, J. Wright (a cura di), *Jesuit Survival and Restoration. A global History 1773-1900*, Leiden 2014, pp. 212-228. Per quanto riguarda la provincia francese si veda lo studio, con interessanti rimandi alle fonti archivistiche, di Ph. Lécivain, *Des jésuites en quêt d'identité. Suppression, survie et rétablissement de la province de France (1750-1850)*, Paris 2014, pp. 125-156.

²⁷⁵ M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli 2010.

breve *Catholicae fidei* il papa Pio VII riconobbe e approvò la sopravvivenza della Compagnia nell'impero russo e nel 1804 con il breve *Per alias* ristabilì la Compagnia nel Regno delle due Sicilie, durante il regno di Ferdinando IV, sotto la guida del provinciale José Pignatelli.

In particolare, delle congregazioni legate alla Compagnia le Amicizie mantenevano gli aspetti devozionali e spirituali (la ripetizione degli esercizi spirituali ignaziani, la venerazione per la Vergine e la confessione e comunione frequenti); sul piano della missione di apostolato, l'Amicizia agendo come *medium* fra i fedeli laici e le istituzioni ecclesiastiche e politiche, attraverso il legame tra direzione spirituale e attività sociale e politica dei *sodales*, anch'essi forza motrice delle dinamiche ecclesiastiche, si proponeva esplicitamente il fine di alimentare una rete di consenso sociale attorno a quello che restava della Compagnia di Gesù per un suo futuro ristabilimento.

L'attività editoriale, la circolazione dei libri e la pratica della lettura che scandivano la quotidianità degli amici erano pervase dalla spiritualità gesuitica e regolate attraverso i tratti che avevano caratterizzato sino ad allora le pratiche devozionali e l'apostolato della Compagnia. Una traccia di questa persistenza si ritrova non solo nei cataloghi dei libri indicati nelle bibliografie dei libri di Diessbach, ma anche nei cataloghi e nella corrispondenza tra gli Amici cristiani.

Inoltre, proprio gli *Esercizi spirituali*, testo fondatore della Compagnia di Gesù, continuavano ad informare la vita degli Amici, che li riproponevano e li riformulavano nei loro ritiri e ne incorporavano lo stile e le formule nei loro stessi statuti, come si è notato per le *Loix*. Inoltre, come prescritto dagli stessi *Esercizi*, il testo delle *Loix* indica, per chi ancora non vi si sia mai sottoposto, una confessione generale prima di poter entrare a far parte dell'Amicizia.

Ma quel che più balza agli occhi è la corrispondenza dei moduli espressivi propri degli *Esercizi*. La nona regola prescrive di impiegare mezz'ora dell'ordinaria meditazione settimanale nella maniera seguente:

Pur premier prélude nous nous représenterons l'affreuse, et incompréhensible éternité des Damnez, la colère de Dieu, qui repose sur eux, et qui ne s'apaisera point, le feu, qui le brule, qui ne s'éteindra point, le ver qui les ronge, qui ne mourra point.²⁷⁶

Seppur con colori e toni più definiti questo preludio segue la traccia ignaziana, sebbene la matrice originale della meditazione sull'inferno lasci più spazio aperto alla costruzione immaginativa:

§65 Le cinquième exercice est une contemplation sur l'enfer [...] Le premier prélude comporte ici une composition de lieu, en mettant sous les yeux de l'imagination la longueur, la largeur et la profondeur de l'enfer [...] Le premier point est de regarder par l'imagination les brasiers immenses des enfers et les âmes enfermées dans des sortes de corps de feu comme dans les prisons²⁷⁷.

Il vincolo con la Compagnia di Gesù era certamente sostanziale, ma la sua declinazione sul piano della divulgazione dei libri e sulla direzione della lettura era ciò che costituiva la differenza specifica dell'Amicizia rispetto alle contemporanee associazioni che come lei sostenevano la ricostituzione o comunque la sopravvivenza della spiritualità gesuita.

Inserendo la lettura nel circolo dell'esercizio spirituale, l'Amicizia poneva in stretta continuità il leggere e il meditare, in tal modo ciascuna lettura culminava nell'adesione al testo e in un atto di fede al testo stesso.

Seguendo e incrociando tra loro le trame dello *Zelo meditativo*, del *Solitaire Chrétien* e delle *Loix* si inizia a intravedere in modo più netto anche il rapporto specifico tra gli Amici e i libri: un rapporto innanzitutto intimo e mistico, in cui al tempo della lettura corrispondeva un tempo per la meditazione, un tempo per

²⁷⁶ AOMV, fs. 12, *Loix*.cit. sopra.

²⁷⁷ Abbiamo ripreso il testo in francese degli Esercizi per far apprezzare anche la somiglianza stilistica nel ritmo espositivo della meditazione, l'edizione utilizzata è quella curata da M. Giuliani, *Ecrits. Ignace de Loyola*, Paris 1991, pp. 90-91.

immedesimarsi con il testo, per interpretare il testo in base alla propria condizione e per trasformare sé stessi in base al testo. Tuttavia, rispetto all'antica *lectio* cristiana il libro non possedeva più un potere profetico in sé, l'esercizio di lettura degli Amici non conteneva segreti: la lettura dei libri ascetici e dei libri dogmatico-apologetici rispondevano ad altre logiche²⁷⁸.

La lettura dei libri ascetici, spesso guidata dal direttore spirituale, aveva una dimensione più interiore: chiamava il lettore ad un'elaborazione personale e individuale dei suoi contenuti, il cui esito ultimo sembrava essere la trasformazione morale e religiosa del lettore, la trasformazione della sua relazione verso il Creatore e le creature. Con questa regolata lettura, il libro recuperava in parte la sua aurea, scandendo secondo ritmi diversi ogni tappa della vita degli Amici: l'aspirante sotto il controllo dell'istruttore doveva impegnarsi in un'ora di lettura di testi ascetici e un'ora di meditazione; tutti gli amici, dopo il pronunciamento dei voti, erano tenuti a dover seguire una serie di regole, la seconda delle quali consisteva nel dedicare almeno mezz'ora al giorno di lettura spirituale e mezz'ora di meditazione.

Ma il rapporto tra il libro e gli amici non si esauriva solo su questo piano acetico e individuale, esso aveva anche dei risvolti comunitari e delle declinazioni più secolarizzate, legate soprattutto alla lettura, alla traduzione e alla divulgazione di libri apologetici e dogmatici. Al tipo di lettura solitaria e contemplativa, propria di una visione religiosa del libro connessa ad una sua funzione soteriologica, si affiancava una lettura "ad alta voce" di gruppo, atta a informare la comunità e, attraverso la discussione, a rinsaldare i legami fra i membri: ad ogni assemblea gli Amici e le Amiche si disponevano in cerchio, il

²⁷⁸ Per una panoramica e un confronto con l'antico concetto di *lectio*, analizzato dalla prospettiva del rapporto tra testo e lettore cfr. P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

primo bibliotecario doveva leggere gli argomenti da discutere e a turno ciascuno esprimeva il proprio parere. Inoltre, sempre durante l'assemblea, dopo aver discusso e deliberato, gli amici leggevano ancora insieme qualche articolo del direttorio dei libri, proponendo delle riflessioni a riguardo, per poi passare all'attualità, commentando le notizie più recenti degli avvenimenti riguardanti la religione.

L'economia circolare del libro e la centralità della lettura nelle sue diverse modalità costituivano il cardine dell'organizzazione dell'Amicizia e il nucleo identitario fondamentale, ciò che la distingue dal resto del mondo confraternale ad essa contemporaneo. L'utilizzo, la padronanza e la conformazione dell'attività degli Amici col mezzo della stampa, che permeava in maniera trasversale il tessuto sociale di cui l'Amicizia era parte, resero l'associazione più adeguata allo sviluppo della struttura sociale moderna. Probabilmente la centralità della stampa come mezzo e come fine dell'attività apostolica stava anche alla base dell'originale organizzazione dell'Amicizia: la sua precipua conformazione su base funzionale e non gerarchica dei ruoli, il suo carattere misto, che vedeva la collaborazione non solo di laici e chierici ma anche di uomini e donne, cui veniva riconosciuto un ruolo chiave nell'apostolato ma anche nelle discussioni e nelle decisioni prese durante l'assemblea dell'Amicizia, tutto rispondeva alle nuove esigenze di comunicazione sociale messe in opera dalla diffusione sempre più massiva della stampa.

Gli Amici e le Amiche Cristiani: alcuni profili prosopografici.

1. *Criteri di scelta*

Quanto verrò presentando in questo capitolo mira a fornire una raccolta delle notizie disponibili relative ai personaggi chiave dell'Amicizia Cristiana. Inquadrare gli Amici nella loro individualità permette di orientare il lettore di questa tesi nella trama degli avvenimenti e delle relazioni epistolari citati, da cui emergono i continui viaggi di alcuni Amici da una parte all'altra dell'Europa, per fondare o consolidare spiritualmente le diverse colonie, portando con sé lettere ma soprattutto pacchi di libri da scambiare o da vendere. Le seguenti schede biografiche non costituiscono soltanto uno strumento preliminare e orientativo alla lettura per inquadrare in maniera più specifica l'identità dei singoli, bensì rispondono anche al fine di individuare le caratteristiche comuni, le diversità interne e le peculiarità di questo gruppo sociale.

I presenti profili biografici riguardano tutti gli Amici e le Amiche menzionati nella presente tesi. Tuttavia, il nostro elenco non copre la totalità degli Amici Cristiani delle diverse colonie italiane ed europee. I motivi di questa incompletezza risiedono nello stesso oggetto di studio: il carattere segreto dell'Amicizia. La discrezione insita anche nella stessa comunicazione fra i membri del gruppo, riguardante la loro attività e la loro stessa identità, ha infatti rappresentato un ostacolo per la reperibilità e la piena comprensione delle fonti. Inoltre, è opportuno precisare che, sia dalle fonti già pubblicate che da quelle

inedite da me consultate, non sono emersi gli elenchi completi dei membri di ciascuna colonia²⁷⁹.

La selezione dei personaggi e l'incongruenza in termini di lunghezza delle diverse voci biografiche qui riportate dipendono dunque dalla disponibilità delle fonti, un fattore a sua volta legato sia al peso che i differenti membri avevano all'interno dell'organizzazione segreta, sia, soprattutto, al ruolo da essi ricoperto nelle istituzioni pubbliche. A tal proposito, risulta emblematico il caso di Luigi Virginio, un sacerdote che, emessi i primi voti nella Compagnia poco prima della soppressione dell'Ordine, sin da subito ha assunto un ruolo cardine nella nascita e nell'organizzazione dell'Amicizia a Torino, Milano, Firenze, Parigi e Vienna. Tuttavia, forse perché non è autore di alcuna pubblicazione o perché non assunse cariche pubbliche in ambito ecclesiastico, del Virginio, malgrado il suo ruolo predominante nell'associazione, si hanno poche notizie, quasi tutte derivate per via indiretta attraverso l'incrocio della corrispondenza epistolare degli altri Amici. Più accentuato ancora è il caso delle donne, di cui si dispongono scarse notizie. Inoltre, molte delle fonti disponibili sono spesso legate alla figura maschile di riferimento, come i mariti, i figli o i padri spirituali, benché le *Loix* assegnassero loro un ruolo importante e numericamente pari agli uomini.

Vista tale disparità di informazioni ricavabili dalle fonti per ciascun membro, si è deciso di ordinare le schede biografiche alfabeticamente piuttosto che per aree geografiche, distinguendo però gli uomini dalle donne, di cui abbiamo notizie molto più esigue.

²⁷⁹ Soprattutto per quanto riguarda le donne, la questione è ancora più complicata vista la minore quantità di fonti a nostra disposizione. Seppur sia possibile ipotizzare una loro autonomia e una certa considerazione all'interno dell'associazione, comunque non possiamo avere un quadro nitido delle attività svolte, né comprendere il grado di indipendenza con cui potevano agire, rispetto agli altri membri.

Tuttavia, al di là della carenza di dati per ora disponibili, per quanto, in effetti, sarebbe stato interessante ricostruire una carta geografica delle colonie dell'Amicizia Cristiana, vi è un altro motivo intrinseco alla storia dell'associazione che renderebbe falsato tale ordinamento, ovvero l'intensa mobilità di alcuni Amici, i cui continui viaggi rendono difficile ascrivere la loro appartenenza all'una o all'altra colonia in maniera univoca. Rispetto alla struttura associativa alquanto rigida disegnata dalle *Loix*, la frequente mobilità dei membri conferisce, infatti, un'immagine alquanto dinamica dell'organizzazione, una fluidità dovuta tanto a cause interne all'Amicizia, relative alla sua strategia di missione e apostolato, quanto a motivi esterni, riguardanti esigenze politico-ecclesiastiche, dati i tempi convulsi e rivoluzionari attraversati dall'Amicizia.

Nell'elenco si è deciso di includere anche quei membri (come Diessbach, Lanteri o Taparelli D'Azeglio) cui è stata o sarà dedicata molta attenzione all'interno della tesi, ma di cui si è comunque voluto presentare un profilo prosopografico più lineare, per fornire un quadro complessivo dei protagonisti di un'azione che è stata volutamente ricostruita sotto il profilo della coralità, come chiarito nell'introduzione.

2. *Gli Amici Cristiani*

Diessbach, Nikolaus Joseph Albert von²⁸⁰.

²⁸⁰ Per i fatti narrati di cui non si esplicitano fonti particolari cfr. E. K., Winter, *Nikolaus Joseph Albert von Diessbach*, in *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 18 (1924) pp. 22-41 e pp. 282-304; C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit, pp. 3-19. Per ciò che riguarda la produzione bibliografica del Diessbach cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque*, op. cit., vol 3, coll. 56-57.

Nato a Berna il 15 febbraio 1732, Nikolaus Joseph Albert Von Diessbach, secondo di quattro fratelli, proveniva da un'antica famiglia patrizia di fede calvinista. Il padre Nikolaus Albert (1698-1738) era membro del consiglio comunale di Berna, e la madre Salome Tillier (?- 1751), sorella del sindaco di Berna, era nota per la sua influenza nella vita cittadina. Da giovane era stato avviato alla vita militare, iniziando la sua carriera nel reggimento svizzero al servizio Carlo Emanuele I di Sardegna (1730-1773), comandato dallo zio Johann Rudolf von Diessbach (1694-1751). Sul piano cronologico, i suoi biografi fanno risalire il suo interessamento per la fede cattolica e la conseguente conversione al cattolicesimo intorno al 1754, prima delle sue nozze, celebrate nel 1755. I motivi a cui i biografi ascrivono tale conversione sono sia di natura spirituale, per un'inquietudine interiore dello stesso Diessbach, sia di ordine più pratico, per l'interesse di unirsi in matrimonio con la figlia del console spagnolo a Nizza, che sembra avesse posto ostacoli alle nozze proprio per l'origine calvinista di Diessbach. Nel 1758, dopo tre anni di matrimonio, la moglie morì di parto e Diessbach, dopo aver posto la figlia nata dalla loro unione in un convento di suore agostiniane, decise di entrare nella Compagnia di Gesù. All'età di 27 anni, nel 1759, Diessbach fu ammesso nel noviziato a Genova²⁸¹ e poi fu destinato alla Provincia Cisalpina della Compagnia, che allora comprendeva anche gli Stati Sardi. Nel 1764, ordinato prete, scelse di officiare la sua prima messa nella chiesa del collegio di Friburgo. Nel 1768 i cataloghi della Compagnia riportano la presenza di Diessbach, al terzo anno di probazione, nella provincia della Germania superiore²⁸². In seguito, dal 1769 al 1773 i cataloghi attestano la sua permanenza a Torino: prima come *Confessarius in Taurino*, poi nel 1771 come

²⁸¹ Cfr. *Catalogus Personarum et officiorum Provinciae Mediolanensis S.J anno MDCCLX*, p. XV.

²⁸² Cfr. *Catalogus Personarum et officiorum Provinciae Mediolanensis S.J anno MDCCLXVIII*, p. XXXIV.

Missionarius Confessarius in Taurino e nell'ultimo biennio prima della soppressione *Missionarius Catechista Germanorum Confessarius in Taurino*²⁸³. Il suo trilinguismo, essendo svizzero, gli ha permesso di sfruttare le sue doti di predicatore in diversi contesti di lingua italiana, francese e tedesca, passando da Torino a Milano e da Friburgo a Vienna. Nel 1771 diede alle stampe la sua prima opera *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion*, di cui si è già ampiamente parlato.

Dopo l'abolizione della Compagnia di Gesù nel 1773, si ritirò presso l'abbazia benedettina di Rivalta Scrivia, dove probabilmente si dedicò alla scrittura di altre due opere, che portano la traccia di questo periodo più ritirato della sua vita: *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano*²⁸⁴ pubblicato nel 1774 e *Le solitaire chrétien et catholique*²⁸⁵ nel 1778. Dopo la soppressione, l'ormai ex-gesuita restò dunque in Piemonte in stretta relazione con un piccolo gruppo di sacerdoti e laici, costituente il primo nucleo dell'Amicizia Cristiana: due ex novizi gesuiti, Luigi Virginio e Gian Domenico Giulio, due futuri gesuiti, Giuseppe Andre Sineo della Torre e Giuseppe Rigoletti (che fu anche paccanariano), il laico aristocratico Conte Benvenuto Robbio di San Raffaele e Pio Brunone Lanteri, sacerdote filogesuita e futuro fondatore dell'ordine degli Oblati di Maria Vergine.

Diverse fonti testimoniano la sua estrema vicinanza alla corte, dove tra il 1780 e il 1781 era stato chiamato per insegnare il tedesco a Maria Carola Antonia, figlia del re Vittorio Amedeo III e promessa sposa di Clemente Teodoro di Sassonia.

²⁸³ Cfr. *ibid.* anno MDCCLXIX- MDCCLXXI- MDCCLXXII- MDCCLXXIII.

²⁸⁴ N.J. A. von Diessbach, *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano*, Torino 1774, in cui a pagina 146 l'autore fa riferimento in nota ad un altro suo libro in francese ma dal titolo molto simile di cui però non è rimasta traccia in nessuna biblioteca.

²⁸⁵ N.J. A. von Diessbach, *Le solitaire Chrétien et Catholique*, Fribourg 1778; dello stesso anno è la traduzione italiana di id., *Disinganni o sia il solitario cattolico*, 1778 (non è indicato il luogo dell'edizione ma anche questa versione riporta l'imprimatur del vescovo di Friburgo).

Nel 1782 le fonti lo danno a Vienna insieme al Lanteri, in corrispondenza del viaggio del pontefice Pio VI presso l'imperatore Giuseppe II, ma non è chiaro se i due avessero avuto qualche preciso incarico istituzionale; diversi studiosi ipotizzano che già a quest'altezza cronologica abbia potuto incontrare e influenzare Clemente Maria Hofbauer, che tra il 1780 e il 1784 soggiornò a Vienna²⁸⁶. Nel 1785 è certa la sua permanenza in Italia, spostandosi tra Torino e Milano, dove, come documentato da fonti diverse, svolgeva un'intesa attività di predicatore e padre spirituale.²⁸⁷ Nel 1788 Diessbach inviò i suoi discepoli torinesi in diverse città europee per stabilire ulteriori contatti e colonie dell'Amicizia Cristiana: Virginio fu destinato a Milano e poi a Parigi e a Vienna, Sineo e Rigoletti a Vienna, accolti dal Barone Penkler.

Nel 1790 Diessbach si recò a Vienna, quando ascese al trono imperiale di Leopoldo II, cui indirizzò un proprio *Memorandum*²⁸⁸. Restò a Vienna per due anni, per poi tornare a Torino. Nel 1797 si stabilì a Friburgo, ospite del canonico Gendre, confessore delle visitandine e rettore della Chiesa di Notre Dame²⁸⁹. Qui, durante l'invasione francese della Svizzera, Diessbach si adoperò nel soccorso fisico e spirituale dei feriti. Infine, nel 1798 ripartì per l'Austria, dove morì all'età di 66 anni a Vienna, il 22 dicembre 1798.

²⁸⁶ Sul rapporto tra il circolo delle Amicizie e quello Hofbaueriano cfr. R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer im Politisch-Geistigen Umfeld Seiner Wiener Zeit*, in *SHCSR* 49 (2001), pp. 3-28; id., *Klemens Maria Hofbauer. Konservativer Erneuerer der Kirche Österreichs*, in H. Rumpler (a cura di) *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, Wien 2000, pp. 105-130.

²⁸⁷ D. Sora, *Diessbach a Milano (1785)*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, vol. 67, no. 1 (2013), pp. 165-195.

²⁸⁸ Cfr. *Adresse d'un catholique à S.M.I et R. Léopold second*, in P. B. Lanteri, *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Roma 1977, t. 6, p. 3.

²⁸⁹ Cfr. Relazione del canonico Gendre del 29 marzo 1800, trascritta da C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit., p. 475-476.

Galeani d'Agliano, Cesare Renato²⁹⁰.

Figlio cadetto di una nobile famiglia originariamente ligure, il cavaliere Cesare Renato Galeani d'Agliano nacque a Saluzzo nel 1774, fratello minore del conte Giuseppe Maria e della Contessa Gabriella, guidata spiritualmente dal Lanteri e madre del celebre conte Clemente Solaro della Margarita. Il cavaliere d'Agliano, impegnato militarmente nel 1796 nelle campagne antifrancesi, durante il periodo napoleonico si ritirò a vita privata. Dal 1807 circa iniziò a partecipare attivamente all'Amicizia Cristiana e, nel 1811, fu implicato nel passaggio clandestino di documenti durante la prigionia di Pio VII a Savona. Rimase in stretto contatto con il Lanteri, sostenendo, anche finanziariamente, il nuovo Ordine religioso da lui fondato²⁹¹.

Ghislieri, Pio Filippo.

È stato ministro dell'Austria presso la corte pontificia romana, nonché personaggio di spicco durante le trattative del Congresso di Vienna.²⁹² Dal carteggio fra Brunone Lanteri e Leopoldo Ricasoli, si evince che fosse un membro dell'Amicizia viennese e, dunque, in relazione con Luigi Virginio, con Joseph Penkler e col nunzio Antonio Gabriele Severoli²⁹³.

²⁹⁰ Cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit., p. 257.

²⁹¹ Cfr. AOMV, Serie 2, 1, 6, 69.

²⁹² Alcune notizie sul ruolo istituzionale di Ghislieri nei rapporti tra il governo austriaco e la Santa Sede cfr. L. Pásztor, *Le «memorie sul conclave tenuto in Venezia» di Ercole Consalvi*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 3 (1965), pp. 239-308; C. Nasalli Rocca di Corneliano (a cura di) *Memorie del card. Ercole Consalvi*, Roma 1950, pp. 65, 141-144, 409-412.

²⁹³ Sul Severoli nominato nunzio apostolico a Vienna nel 1801 e poi cardinale nel 1816 cfr. Ph. Boutry, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, Rome 2002, pp. 468-469.

Guala, Fortunato Maria Luigi²⁹⁴.

Nato a Torino nel 1775, è stato sacerdote, ordinato nel 1796, e uno dei teologi più celebri del suo tempo, noto soprattutto in Piemonte. È stato particolarmente impegnato nell'organizzazione di ritiri estivi di esercizi spirituali presso il santuario di S. Ignazio nella campagna di Lanzo, del quale fu anche addetto all'amministrazione e rettore. Avviò nel 1817 il convitto ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi a Torino²⁹⁵, dove, in qualità di rettore, egli stesso teneva corsi di teologia morale per giovani sacerdoti, fra i quali vi furono Vincenzo Gioberti, Luigi Taparelli d'Azeglio e Giuseppe Cafasso. Guala fu allievo del Lanteri, con cui rimase in stretta collaborazione, specialmente per quanto riguarda le iniziative apostoliche rivolte alla formazione del giovane clero, saldamente ancorate alla matrice della teologia morale di Alfonso Maria de' Liguori, e gli affari interni dell'Amicizia Cristiana e dell'Amicizia Sacerdotale. Nell'archivio degli Oblati di Maria Vergine si conservano diverse lettere del 1806 di Brunone Lanteri a Leopoldo Ricasoli, da cui si evince che il tramite di questa corrispondenza fosse lo stesso Guala²⁹⁶. Specialmente dopo la morte di Luigi Virginio, Guala rappresentò il principale mediatore tra Lanteri e i membri delle diverse colonie: a lui erano affidate diverse commissioni da svolgere, quali consegnare e a sua volta ricevere e recapitare altrove pacchi di libri, riviste, corrispondenza e confidenze private sull'organizzazione dell'Amicizia.

²⁹⁴ G. Tuninetti, *Guala, Maria Fortunato*, in *DBI*, vol. 60 (2003), pp. 124-126.

²⁹⁵ Per una panoramica sul contesto accademico-ecclesiastico cfr. G. Tuninetti, *Biblisti e storici nelle facoltà teologiche dell'Università e nel seminario arcivescovile di Torino*, Torino 2009, pp. 9-46.

²⁹⁶ Lanteri nella lettera del 3 marzo 1806 indirizzata a Ricasoli e consegnatagli per mano del Guala, tesseva le lodi dello stesso Guala per inserirlo nell'ambiente dell'Amicizia fiorentina: «Monsieur et très Cher A.C. (Ami Chrétien), J'espère vous envoyer une visite de ma part: c'est un ami intime d'A.C. (Amitié Chrétienne) du pauvre V. (Virginio), et l'unique qui me reste dans ce moment après V. (Virginio). Je suis fâché qu'il ne pourra faire ici qu'une apparition, mais je l'ai cru bien utile; vous pouvez lui confier votre cœur, c'est un jeune ecclésiastique, mais qui a le zèle et la prudence d'un homme âgé.» Cfr. AOMV, S. 5,2,4. 195.

Giulio, Gian Domenico²⁹⁷.

Nacque il 2 aprile 1747 a San Giorgio Canavese. Dopo la laurea in giurisprudenza presso l'università di Torino, il 30 settembre 1772 entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù. Dopo la soppressione, divenne sacerdote e fu nominato vicario dell'abbazia di San Benigno Canavese e della diocesi di Susa. Entrò fra i primi nella ristretta cerchia del Diessbach, fu molto attivo sul piano delle pubblicazioni e delle edizioni dell'Amicizia, da lui curate a Friburgo, dove probabilmente si rifugiò nel 1794, a causa dell'avanzare delle truppe francesi, con altri membri dell'associazione. Durante il soggiorno friburghese pubblicò *Le Notti di S. Maria Maddalena Penitente*, che costituiscono l'opera più celebre dell'autore, rieditata numerose volte e tradotta in francese, spagnolo, tedesco e in polacco e da lui riformulata in versi.

Dopo la battaglia di Marengo, nel settembre 1801, Giulio venne arrestato a Torino e poi rilasciato nel novembre dello stesso anno. Nel 1802 si trasferì a Roma, dove divenne socio dell'Accademia di religione cattolica di Roma e cappellano del re Carlo Emanuele IV, e dopo la restaurazione dell'ordine entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù. Nel 1805 raggiunse a Napoli e poi, in Sicilia, le nuove cellule della Compagnia di Gesù, che veniva riorganizzandosi,

²⁹⁷ Parte della corrispondenza del Giulio si trova nel fondo Giulio della Biblioteca di storia e cultura del Piemonte "Giuseppe Grosso", riferimento citato in B. Signorelli, *I gesuiti sabaudi durante la soppressione*, in P. Bianchini (a cura di), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione, 1759-1814*, Milano 2006, pp. 109-132, (cfr. nota 73, p. 130). Cfr. anche *Notizie sulla vita e sugli scritti del Canonico Giulio. Estratte dalla sua corrispondenza, da' quella dei suoi fratelli e da molt'altre carte di famiglia esistenti presso il nipote Carlo Ignazio Giulio, 7 settembre 1836*, in Archivio del Risorgimento di Torino, fondo Giulio, fs 45, 22; fs 35, 79; fs. 45,18. Per l'elenco delle sue opere e traduzioni, cfr. C. Sommervogel, op. cit t. III, coll. 1480-1484.

col beneplacito del pontefice, sotto la guida di Giuseppe Pignatelli²⁹⁸. Tuttavia, nel 1806 tornò di nuovo a Roma, dove rimase fino al 1827, quando per cause di salute fece ritorno in Piemonte. L'11 dicembre 1831 morì a Torino.

Lanteri, Pio Brunone²⁹⁹.

Originario di Cuneo, dove nacque il 12 maggio 1759. Il padre Pietro era un medico e la madre, Margherita Fenoglio, morì dopo aver partorito il decimo figlio nel 1763, quanto Lanteri aveva quattro anni. Avviato alla vita religiosa presso la certosa di Pesio, proseguì a Torino i suoi studi teologici, sino al conseguimento della laurea nel 1782 e dell'ordinazione sacerdotale nello stesso anno. Almeno dal 1779 aveva iniziato a frequentare il Diessbach e il Virginio e, come attestano i documenti citati e riprodotti nei capitoli successivi di questo lavoro, già nel 1781 apparteneva all'Amicizia Cristiana, in cui ricopriva la carica di secondo bibliotecario, per poi subentrare nel ruolo direttivo di primo bibliotecario alla morte del fondatore, nel 1798. La grande mole di corrispondenza epistolare del Lanteri, conservata nell'archivio degli Oblati di Maria Vergine, mostra una fitta relazione con diversi chierici appartenenti ad altre associazioni segrete

²⁹⁸ Nel 1801 Pio VII emanò il breve di *Catholicae fidei*, che approvava la sopravvivenza della Compagnia nell'impero russo, e nel 1804 il breve *Per alias* ristabilì la Compagnia nel Regno delle due Sicilie, durante il regno di Ferdinando IV, sotto la guida del provinciale José Pignatelli. Sulla sopravvivenza della Compagnia durante la soppressione cfr. M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli 2010; E. Colombo, *Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in *Storia del cristianesimo*, n. 2 (2014), pp. 285-301.

²⁹⁹ Un profilo biografico sintetico si trova in sintetico G. Griseri, *Lanteri Pio Bruno (Brunone)*, in *DBI*, Roma 2004, vol. 63, pp. 642-645. Una fonte essenziale per la storia del Lanteri e dell'Amicizia è costituita dai seguenti volumi: P.B. Lanteri, *Scritti e documenti d'archivio*, I-IV, Roma-Fossano 2002.

filogesuitiche³⁰⁰. Tra il 1783 e il 1803, insieme al Diessbach Lanteri fondò anche l'Amicizia Sacerdotale, una costola dell'Amicizia Cristiana, costituita da soli chierici, che, pur rimanendo in stretto contatto con la prima avendo la stessa finalità, si concentrava sulla formazione e direzione spirituale del giovane clero³⁰¹. Lanteri ha rappresentato per le diverse colonie dell'Amicizia Cristiana e per le sue successive filiazioni clericali e laiche uno dei punti di riferimento più costanti e più importanti. Dalla sua sede torinese riusciva a tenere le fila di una complessa rete di associazioni cattoliche, anche grazie alla gestione dei suoi altrettanto abili e attenti collaboratori missionari, che, mantenendo tali traffici nella più possibile riservatezza, portavano la sua corrispondenza e i suoi messaggi attraverso le maggiori capitali italiane ed europee.

Dalla corrispondenza sembra evincersi che Lanteri restò alquanto stabile in Piemonte e, in particolare, a Torino. Il primo viaggio importante di Lanteri risalirebbe al 1782, quando insieme al Diessbach si diresse in Austria, in occasione dell'arrivo di Pio VI a Vienna.

Il secondo viaggio, che si intercetta dalla sua corrispondenza, fu intrapreso da Lanteri per far visita alle colonie fiorentina e milanese dell'Amicizia Cristiana: tra l'ottobre e il novembre 1803 si trattenne per un mese circa a Firenze, per poi recarsi per un breve periodo a Milano.

Nel 1805 il Penkler, personaggio di spicco dell'Amicizia Viennese, specialmente dopo la morte di Virginio, invitò a più riprese il Lanteri a Vienna, che però, pur avendo progettato il viaggio, non riuscì a partire per difficoltà burocratiche, dovute probabilmente alla politica di controllo a cui la polizia

³⁰⁰ In particolare, si veda la corrispondenza che tra il 1781 e il 1792 si sono scambiati il Lanteri con il chierico J.-F Murgeray, che ha introdotto a Torino l'AA, un'assemblea segreta di giovani chierici di stampo mariano-gesuitico in P. Calliari (a cura di), *Carteggio del Venerabile Padre Pio Bruno Lanteri (1759-1830), Dicembre 1781-1814*, vol. II, Torino 1975, pp. 9-102.

³⁰¹ C. Bona, *Le "Amicizie"*, pp. 503-511.

napoleonica sottoponeva il clero più scopertamente legitimista³⁰². Durante la dominazione napoleonica, Lanteri insieme al Guala si prodigarono molto nell'organizzazione di ritiri spirituali, che si svolgevano nel Santuario di Sant'Ignazio a Lanzo, nella campagna piemontese.

L'attività segreta di Lanteri e del suo circolo di Amici non era del tutto estranea alla polizia che, dopo un periodo di stretta sorveglianza, decise di interrogare il teologo e perquisirne l'abitazione, trovandovi documenti compromettenti o quanto meno non favorevoli per la stabilità del governo francese, come il testo della scomunica di Pio VII a Napoleone del 10 giugno 1809³⁰³. Ma, benché non fossero state ritrovate prove materiali di una possibile congiura antigovernativa, la polizia, allarmata più che altro dall'influenza che Lanteri avrebbe continuato a esercitare sulle famiglie aristocratiche attraverso la confessione e la direzione spirituale, decise di allontanarlo da Torino.

Dal 25 marzo 1811 si trovò costretto a soggiornare in campagna, a Bardassano, col divieto assoluto di confessare chiunque. La data d'inizio del confino lanteriano ha segnato anche la sospensione di qualsiasi riunione dell'Amicizia Cristiana fino al 1817.

Con la Restaurazione, l'Amicizia Cristiana non riprese subito le proprie attività: molti dei suoi membri laici si ritrovarono, infatti, impiegati in cariche pubbliche e in importanti impegni istituzionali internazionali e ciò causò una ripresa molto lenta dell'organizzazione associativa. Inoltre, l'impegno pubblico della maggior parte degli Amici richiese anche una radicale riorganizzazione dell'associazione che di fatto portò allo sciogliersi della segreta Amicizia

³⁰² AOMV, Serie 5,2,4:194

³⁰³ Il rendiconto dell'interrogatorio da parte della polizia si trova in A. P. Frutaz, Pinerolien. beatificationis et canonizationis servi dei Pii Brunonis Lanteri, fundatoris congregationis oblatorum M.V. (1830): *Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio compilata*, I, Città del Vaticano 1945, pp. 23-24.

Cristiana e al nascere di altre associazioni e congregazioni pubbliche, che non prevedevano più il segreto e l'unione tra laici e chierici e tra uomini e donne.

Lanteri, quindi, pur restando in contatto con l'Amicizia Cattolica, filiazione dell'Amicizia Cristiana a carattere totalmente laico e maschile, intraprese altri percorsi, legati in particolare all'acculturazione religiosa, attraverso la diffusione della buona stampa, e alla formazione spirituale e teologico-morale del giovane clero. Più nello specifico, collaborò col Guala per fondare il Convitto ecclesiastico di Torino, dove studiò fra gli altri, sotto la sua direzione spirituale, Luigi Taparelli d'Azeglio³⁰⁴. Al contempo, dal 1816 iniziò a dirigere la Congregazione degli Oblati di Maria Vergine, sorta a Carignano nel 1814. La forma d'apostolato riprendeva i tratti dell'Amicizia Cristiana: la predicazione degli Esercizi di S. Ignazio, il ministero delle confessioni, l'educazione pastorale del giovane clero, la diffusione della buona stampa e la confutazione degli errori correnti. Dopo un periodo di sospensione di attività, causata da contrasti con il vescovo di Torino, nel 1825, grazie all'appoggio del Vescovo di Pinerolo gli oblati poterono riunirsi secondo il proprio statuto. Dopo l'approvazione diocesana, la Congregazione venne approvata nel 1826 da Papa Leone XII con il breve *Etsi Dei filius*. Anche in quest'ultimo periodo Lanteri non tralasciò l'attività editoriale, che tanta parte aveva avuto nell'organizzazione dell'Amicizia: tra il 1826 e il 1827, organizzò e realizzò un programma di pubblicazioni per incrementare la diffusione della teologia morale liguoriana attraverso l'editore Marietti di Torino³⁰⁵, in contemporanea e probabilmente in collaborazione col gesuita Pierre-Charles-

³⁰⁴ Cfr. Lettera di Prospero Luigi Taparelli d'Azeglio a Lanteri datata 1815, in P. Pirri, *Carteggi del p. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino 1932, pp. 75-76.

³⁰⁵ J. Guerber, *Le ralliement du clergé*, p. 148, nota 55.

Marie Leblanc che ad Avignone faceva pubblicare i medesimi libri presso l'editore Seguin.³⁰⁶

Il 5 agosto 1830, il Lanteri morì a Pinerolo all'età di 71 anni. A cento anni dalla sua morte, nel 1930 fu introdotta la sua causa di beatificazione e il 23 dicembre 1965, sotto il pontificato di Papa Paolo VI, fu promulgato il decreto di Venerabilità.

Penkler, Joseph³⁰⁷.

Nacque il 10 febbraio 1751 a Istanbul, perché ivi il padre Christoph esercitava il ruolo d'ambasciatore austriaco. Tornò a Vienna nel 1755 e studiò presso i gesuiti del Theresianum, tra cui spiccava il celebre astronomo di corte P. Maximilian Hell, suo insegnante con cui intrecciò uno stretto vincolo d'amicizia³⁰⁸.

Il 12 luglio 1774 sposò Maria Giuseppa Teresa Tecla von Toussaint di 23 anni (come lui), che poi morì il 25 aprile 1798. Nel 1777 acquistò la signoria di Liechtenstein in Mödling dal barone von Wallenberg e assolse vari incarichi di governo nella Bassa Austria.

Cattolico filogesuita, era in relazione con i principali rappresentanti del clero di quel tempo a Vienna, con l'arcivescovo metropolitano di Vienna, Cristoforo Bartolomeo Antonio Migazzi, col nunzio apostolico in Austria Antonio Gabriele

³⁰⁶ Pierre-Charles-Marie Leblanc (1794-1851) insegnò negli istituti dei Padri della Fede, i paccanaristi, ad Amien e in Belgio. Nel 1814 fu ammesso nella Compagnia di Gesù e insegnò a Torino. Cfr. *Ibid.*, p. 148, nota 55.

³⁰⁷ Cfr. B. Spiller, *Joseph Freiherr von Penkler (1751-1780)*, Vienna 1966, tesi di laurea all'Università di Vienna. Si veda in particolare il capitolo VIII, *Der Jeuitenfrend*. Tuttavia, l'autrice non parla dell'appartenenza del Penkler all'Amicizia.

³⁰⁸ Cfr. N. Pàrr *Maximilian Hell und sein wissenschaftliches Umfeld im Wien des 18. Jahrhunderts*, Vienna 2011 tesi di filosofia discussa all'Università di Vienna. L'elaborato ricostruisce l'ambiente scientifico-accademico frequentato anche dal Penkler e dalla cerchia di Amici. In particolare, sui rapporti tra Hell e Penkler cfr. pp. 223-228.

Severoli³⁰⁹, con il generale P. Brzozowski dei gesuiti della Russia Bianca e con Giuseppe Pignatelli³¹⁰, coi francescani di Maria Enzersdorf e con il redentorista Clemente Maria Hofbauer³¹¹, conosciuto mentre quest'ultimo studiava all'università di Vienna tra il 1780 e il 1784.

Nel 1800 fu nominato Prefetto della Congregazione Italiana a Vienna – la Wälsche Bruderschaft – di cui era parte già dal 1787, e che aveva la sua sede nella Minoritenkirche, la chiesa dei francescani conventuali italiani.

Penkler, sotto guida spirituale del Lanteri, rappresentava il cardine laico dell'Amicizia Viennese, diretta dal Virginio fino alla sua morte nel 1805.

Morì a Vienna il 22 aprile 1830, seppellito nel suo cimitero a Maria Enzersdorf, dove prima di lui furono sepolti Diessbach, Virginio e Hofbauer.

Pertusati, Francesco³¹².

Nacque a Milano il 9 maggio 1741, figlio del conte Luca, senatore di Milano, e di Marianna Pallavicini, venne battezzato dallo zio, Giovanni Francesco Pertusati, vescovo di Pavia. Benché ultimo di quattro fratelli, dopo la morte dei

³⁰⁹ Il nunzio Severoli era a conoscenza dell'esistenza dell'Amicizia Cristiana e del fatto che avesse ottenuto diverse indulgenze pontificie, cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit., p. 233-235. Il vincolo di segretezza, infatti, non riguardava le autorità ecclesiastiche.

³¹⁰ Cfr. M. Inghot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, op. cit, pp. 119-120, p. 228.

³¹¹ Sui rapporti tra Penkler e Hofbauer cfr., R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer im Politisch-Geistigen Umfeld Seiner Wiener Zeit*, op. cit; id., *Klemens Maria Hofbauer. Konservativer Erneuerer der Kirche Österreichs*, op. cit.

³¹² Cfr. P. Rudoni, *Cenni sulla vita e sugli scritti del conte Pertusati Ciambellano di S.M.I. e R.*, Milano 1823; inserito dall'editore Pirota come introduzione all'ultima opera tradotta da F. Pertusati, *Il Cristiano Cattolico inviolabilmente attaccato alla sua religione mercede la considerazione di alcune prove che ne stabiliscono la certezza opera storico-polemica del Nicola Giuseppe de Diessbach della Compagnia di Gesù*, traduzione dal francese, Milano 1823, pp. III-LVI. G. Baraldi, *Notizia biografica sul Conte Pertusati*, in *Memorie di religione, di morale e di letteratura di Modena 1823*, vol. IV, pp. 303-336.

primi due maschi, spettò a lui il titolo di Conte, col feudo di S. Barbara negli stati sardi. Fu novizio nella Compagnia di Gesù, ammesso a Chieri il 13 ottobre 1759, poi al collegio di Brera a Milano nel 1762 per gli studi di retorica, dove conobbe Diessbach, che vi soggiornò dal 1762 al 1765. Nel 1765 fu al collegio di Como, ultima meta del suo noviziato, come “professore non sacerdote”. Tuttavia, non entrò mai nella Compagnia, abbandonò il percorso prima della professione, probabilmente per necessità familiari dopo la morte dei due fratelli maggiori.

All’età di 31 anni, nel settembre 1772, sposa la contessa Maria Olgiati. Ebbero dieci figli, di cui due figlie entrarono nel monastero delle Visitandine di Milano, dove Diessbach stesso per un periodo si occupava della direzione spirituale³¹³.

Sul piano politico, Pertusati era decisamente filoaustrico: era ciambellano di S. Maestà Imperiale e Reale e membro della magistratura dei decurioni di Milano. Con l’occupazione francese, nella notte del 26 maggio 1796, fu arrestato nel carcere di Santa Margherita e poi deportato a Pavia, Voghera, Tortona e a Nizza Marittima. Dopo sei mesi, venne liberato e condotto a Cesano Novarese, dove, presso la residenza del conte Scotti, rivide la moglie³¹⁴ e i figli.

La casa del Pertusati a Milano così come quella di Cesare Taparelli d’Azeglio a Torino e di Pietro Leopoldo Ricasoli a Firenze erano tutte provviste di una cospicua biblioteca³¹⁵ e costituivano i luoghi di ritrovo per le assemblee degli

³¹³ D. Sora, *Diessbach a Milano (1785)*, in *Rivista Di Storia Della Chiesa in Italia*, n. 67/1 (2013), pp. 165–195.

³¹⁴ Sulla moglie, Maria Olgiati che morì nel 1812, cfr. E. Pertusati, *Memorie delle virtù praticate nel corso dell’esemplare sua vita dalla Si.ra Maria Olgiati Pertusati*, Milano 1820.

³¹⁵ È opportuno ricordare che la biblioteca di Carlo Pertusati, nonno di Francesco, fu venduta in parte (18.000 volumi sui 24.000 totali all’incirca) dal figlio Luca alla Congregazione di Stato per farne omaggio al duca Ferdinando, figlio di Maria Teresa d’Austria, che decise di destinarla ad uso pubblico. Dopo lo scioglimento della Compagnia di Gesù, il governo decise di trasferire questo fondo nel palazzo dell’ormai ex-collegio gesuitico di Brera, che insieme alla biblioteca gesuitica e ad altri fondi costituisce l’attuale biblioteca braidense cfr. M. Bona Castellotti, E.

Amici. Probabilmente quando Lanteri nel novembre 1803 arrivò a Milano, soggiornò per una settimana presso la residenza del Pertusati (poi palazzo Melzi) e ivi discusse insieme agli altri Amici le questioni più urgenti.

La principale attività del Pertusati in favore dell'Amicizia fu il suo indefesso lavoro pubblicistico³¹⁶, continuato sino alla morte che lo colse a Milano il 22 maggio 1824.

Ricasoli, Pietro Leopoldo³¹⁷.

Nato a Firenze il 10 giugno 1778 dal Cavaliere priore Giovanni Ricasoli Zanchini e dalla Contessa Giulia Acciaiuoli, fu battezzato dal duca Pietro Leopoldo. Fu Priore dell'Ordine di S. Stefano e ciambelano del Granduca di Toscana e amministratore dei beni delle monache di S. Maria Maddalena e di quelle del Gesù a S. Casciano. Nel 1796 sposò Lucrezia Rinuccini.

Dopo l'invasione delle truppe giacobine, si trasferì a Vienna al seguito della corte dei granduchi di Toscana e con altri nobili toscani. Tra il 1798 e il 1800, durante il soggiorno viennese, conobbe gli Amici Cristiani Penkler e Virginio, che divenne il direttore spirituale dell'intera famiglia Ricasoli.

Probabilmente col suo ritorno a Firenze coincise la nascita dell'Amicizia fiorentina, presto raggiunta, anche se per breve tempo, dal Virginio³¹⁸. Negli

Bressan, P. Vismara, (a cura di) *Politica, vita religiosa, carità: Milano nel primo Settecento*, Milano 1997, pp. 170, 196-197; M.L. Turchetti, *Brevi note sul Fondo "Pertusati" della Braidense*, in *Accademie e Biblioteche d'Italia*, n. 47/5 (1979), p. 370.

³¹⁶ Le sue numerose pubblicazioni consistono per lo più nella curatela e nella traduzione di opere di altri autori. Tutte queste opere compaiono nei cataloghi dell'Amicizia Cristiana. La bibliografia completa si trova in P. Rudoni, op. cit.

³¹⁷ Cfr. G. Manuzzi, *Elogio del cav. Priore Pietro Leopoldo Ricasoli scritto in pergamena e sepolto, chiuso in tubo di piombo, col suo corpo in S. Maria Novella*, Firenze 1850; D. Barsanti, *Una classe dirigente allo specchio. L'autocertificazione della burocrazia toscana del 1808*, Pisa 2005, ad indicem.

³¹⁸ AOMV, Serie V,2,4,180.

stessi anni della fondazione era presente a Firenze anche l'intera famiglia Taparelli d'Azeglio.

L'Amicizia fiorentina fu visitata nel 1803 dal Lanteri, che restò per quasi due mesi in Toscana. Lo stesso Lanteri, a partire dal 1806, dopo la morte del Virginio, si occupò della direzione spirituale del Ricasoli.

Durante gli anni in cui Cesare Taparelli d'Azeglio avviò l'*Ape*, il Ricasoli fu coinvolto nell'organizzazione e nella promozione del periodico.

Nel settembre 1808 il Ricasoli intraprese un viaggio per conoscere le altre colonie di Amici: prima, quindi, soggiornò a Torino e poi a Milano.

Anche dopo lo scioglimento dell'Amicizia continuò a collaborare con Lanteri e con gli altri membri che ne fecero parte.

Morì il 21 ottobre a Firenze nel 1850.

Riva Palazzi, Carlo³¹⁹.

È stato un sacerdote milanese, cappellano della corte arciducale di Milano e direttore dell'oratorio di San Carlo a Milano. Faceva parte dell'Amicizia Cristiana milanese, di cui costituiva il principale referente ecclesiastico. Ebbe contatti epistolari diretti e indiretti con Maddalena di Canossa riguardanti la sede milanese della nascente congregazione³²⁰. È un personaggio che frequentemente ricorre nella corrispondenza fra Pertusati e Lanteri e tra Ricasoli e Lanteri, da cui si evince che avesse il ruolo di primo o secondo bibliotecario. Probabilmente per motivi di maggiore sicurezza e discrezione, gli Amici scelsero il suo indirizzo di domicilio (Contrada del Monte di S. Teresa, n. 856, Milano) per lo scambio della

³¹⁹ V. Michelini, *Le Amicizie Cristiane*, Milano 1977, pp. 55-57.

³²⁰ Cfr. E. Dossi (a cura di), *Maddalena di Canossa, Epistolario*, 8 volumi, Isola del Liri 1977-1983, vol. 1, pp. 31-33; pp. 53-54.

corrispondenza epistolare e per lo scambio di pacchi di libri³²¹. L'abate morì il 23 settembre 1818.

Taparelli d'Azeglio, Cesare.

Cesare Taparelli³²², nato nel 1763, ricevette una salda educazione umanistica sotto la direzione del padre, nella cui biblioteca erano presenti una quantità notevole di testi classici latini, greci (in traduzione latina) ed italiani, alcuni dei quali in incunaboli o in pregiate edizioni del Cinque e del Seicento³²³. A dodici anni Cesare fu avviato al mestiere delle armi e anche la sua educazione vi si adeguò: il padre fece in modo di potenziare soprattutto le conoscenze matematiche, di lingue straniere (francese e tedesco) e di strategia militare. Non mancò nella sua formazione la parte politico-filosofica, supportata dalla biblioteca paterna, che contava i nomi più celebri dell'illuminismo: Malebranche, Montesquieu, Locke (in traduzione francese), un esemplare dell'*Encyclopédie* (prima edizione), opere di Condillac, Condorcet, Mably, Raynal³²⁴.

Faceva parte della corte come gentiluomo dei duchi di Aosta e Monferrato (i futuri Vittorio Emanuele I e Carlo Felice). L'evento che ha segnato di più la storia di Cesare fu molto probabilmente la radicale adesione, a ventiquattro anni, al

³²¹ Il Lanteri, una volta tornato a Torino dal suo viaggio a Firenze e a Milano, scriveva al Ricasoli degli incontri avuti con i vari membri e contatti delle colonie di Amici e dava istruzioni sugli indirizzi da utilizzare e sui referenti da consultare per la comunicazione tra le due sedi di Milano e Firenze, cfr. la lettera di Lanteri del 28 dicembre 1803 al Cavaliere Leopoldo Ricasoli in manoscritto originale in AOMV, Serie 5,2,4,185 poi pubblicata nella *Positio*, pp. 183-186.

³²² Una panoramica biografica si trova in G. Verucci, *Azeglio, Cesare Taparelli marchese di*, in *DBI*, Vol. 4 (1962); Notizie più aggiornate sulla famiglia Taparelli cfr. E. Genta, A. Pennini et al., «*Une très-ancienne famille piémontaise*». *I Taparelli negli stati sabaudi (XVII-XIX secolo)*, Torino 2019, in particolare su Cesare Taparelli si vedano i saggi di A. Merlotti, *I taparelli di Lagnasco nel Settecento tra Stati Sabaudi ed Europa*, pp. 37-56; e di M. Riberi, *I Taparelli durante l'età napoleonica*, pp. 113-138.

³²³ N. Nada, *Il fondo Taparelli d'Azeglio della Biblioteca Civica di Savigliano*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, n. 1 (1964), pp. 89-96.

³²⁴ *Ibid.*, p. 91.

culto cattolico, a cui conformò l'intera vita e che trovò modo di condividere non solo all'interno della famiglia, ma anche con la partecipazione all'Amicizia Cristiana, su cui torneremo a breve. Nel 1788 si sposò con Cristina Morozzo di Bianzé: anch'essa d'estrazione aristocratica e molto colta, fu assai attenta e partecipe, sotto la guida del marito, all'educazione e all'istruzione della prole³²⁵. Dei loro otto figli ne sopravvissero solo tre sino all'età adulta: Roberto, Prospero e Massimo³²⁶. Nel 1793 Cesare, ufficiale dell'esercito reale, era impegnato nella guerra contro i francesi per mantenere il possesso di Nizza.

Nel 1794 fu fatto prigioniero dalle truppe avversarie e riuscì a tornare in Piemonte solo dopo l'armistizio di Cherasco del 28 aprile 1796, per poi ripartire, nel 1799, alla volta di Firenze, dove restò fino al 1806.

Cesare però non passò alla storia tanto come valoroso ufficiale quanto come teologo laico al fianco di Joseph de Maistre, rappresentando una figura molto autorevole in ambito ecclesiastico e civile; la radicalità delle sue idee e del suo stile di vita ebbero molto peso sulla formazione e sulle scelte dei figli, che tuttavia deviarono non poco dalle sue aspettative ultramontane, come dimostrano i destini molto diversi dei tre fratelli sopravvissuti. Fu forse Prospero, poi chiamato Luigi una volta entrato nella Compagnia di Gesù, il figlio che sembrò

³²⁵ L'educazione nelle famiglie aristocratiche del Piemonte del Settecento aveva un ruolo di primo piano: a testimoniare l'importanza vi sono diversi manuali di comportamento o letture specifiche rivolti ai genitori, che, «mettendo in guardia dai rischi di una cattiva educazione e insistendo sul dovere dei padri e delle madri di istruire i figli e le figlie, forniscono le prime indicazioni sul suo ruolo. Al di là dei testi editi in ambito sabauda, non va però dimenticato che nell'Italia settecentesca circolavano i classici del genere: quelli di Charles Rollin e di François Fénelon», cfr. P. Delpiano, *Istruzione "domestica" e istruzione pubblica nel Piemonte del Settecento*, in D. Balani, D. Carpanetto (a cura di), *Professioni non togate nel Piemonte d'Antico Regime*, in *Quaderni di storia dell'Università di Torino*, n. 4/5 (2001), pp. 20-21. L'autrice rimanda anche alla testimonianza di Massimo d'Azeglio, *I miei ricordi*, a cura di A. M. Ghisalberti, Torino 1949, p. 76.

³²⁶ Si veda l'albero genealogico ricostruito da R. Jacquin, *Taparelli*, *op. cit.*, p. 16.

più uniformarsi alle idee teologico-politiche del padre e all'ordine morale da lui incarnato. Come ebbe a scrivere il figlio Massimo, per Cesare:

scoprire un dovere e adempierlo, a costo di qualsiasi *sacrificio*, era praticamente una stessa cosa. Dall'oggi al domani [...] si diede alla professione assidua del principio cattolico, della sua morale e del suo culto; spinto alle più minute applicazioni. [...] In un animo così risoluto, così schivo dal tentennare in ogni cosa, *la fede divenne tosto assoluta e profonda certezza*³²⁷.

L'esperienza del volontario esilio, benché dolorosa ed economicamente svantaggiosa per la famiglia, non coincise affatto con un isolamento: il passaggio delle frontiere consentì a Cesare di promuovere, con maggior profitto, l'attività dell'Amicizia: «*faire circuler fortement et de toutes parts la sainte doctrine de Jésus Christ notre Seigneur surtout par les bons livres*»³²⁸, potenziandone l'opera, attraverso la creazione di uno dei primi periodici cattolici italiani del XIX secolo, l'*Ape*.³²⁹ Questa prima esperienza giornalistica ebbe vita breve, anche se sarebbe stata ripresa con ancora più vigore dopo la Restaurazione: le pubblicazioni de *L'Ape* iniziarono nel 1803 e cessarono nel 1806.

Nel 1806 Cesare aderì anche all'Accademia di religione cattolica, fondata da mons. Giovanni Fortunato Zamboni nel 1799 a Roma e di cui il nunzio Morozzo della Rocca aprì una filiale a Firenze nel 1805³³⁰.

³²⁷ M. D'Azeglio, *I miei ricordi*, op. cit., p.19. Si veda anche la biografia che Cristina Morozzo, moglie di Cesare d'Azeglio, fece del suo sposo, in gran parte riprodotta e ripresa dal figlio Massimo nei suoi *Ricordi*. Le memorie di Cristina Morozzo sono state pubblicate, accompagnate da una breve e illuminante introduzione, da A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, Torino 1946, pp. 181-208.

³²⁸ P. B. Lanteri, op. cit., t. 1, p. 1702.

³²⁹ Sulla storia dell'*Ape* ci soffermeremo nel corso della tesi.

³³⁰ Cfr. M. P. Donato, *Accademie romane. Una storia sociale (1671-1824)*, Roma 2000, pp. 185-195.

Nel 1807 l'intera famiglia tornò a Torino, obbligata da un decreto napoleonico, che costringeva al rimpatrio le famiglie piemontesi emigrate³³¹. Napoleone, nel processo di consolidamento politico-sociale dell'annessione del Piemonte all'impero, si premurò d'integrare i figli delle famiglie nobili piemontesi nell'amministrazione e nell'armata francese, processo in cui Roberto³³² e Prospero furono diversamente coinvolti; il primo fu chiamato a Parigi presso il Consiglio di Stato come uditore e il secondo, a quel tempo quattordicenne, fu nominato fra i nuovi allievi della scuola Imperiale militare di St. Cyr e in seguito di quella di St. Germain. Cesare, quindi, tra il 1810 e il 1811 si recò per due volte a Parigi per cercare di svincolare i propri figli dalle mani dell'usurpatore.

Nel giugno 1814 fu nominato da Vittorio Emanuele I ambasciatore *ad interim* presso la Santa Sede, ricoprì l'incarico solo per breve tempo e nel 1816 fu inviato a Casale Monferrato come governatore.

Nel frattempo, nel 1817 riprese a riunirsi con gli Amici Cristiani, per poi fondare una nuova associazione pubblica di soli laici, prettamente maschile: l'Amicizia Cattolica³³³. Nel 1820 assunse la carica di ispettore generale degli istituti di pubblica beneficenza.

Negli anni successivi, il marchese Taparelli d'Azeglio si dedicò principalmente alle attività dell'Amicizia Cattolica e specialmente alla fondazione e gestione di un nuovo organo di stampa ad essa strettamente collegato, *L'Amico d'Italia*, che

³³¹ R. Jacquin, *Sul rimpatrio d'illustri piemontesi fuorusciti sotto l'Impero napoleonico*, in *Rassegna italiana*, n. 2 (1936), pp. 882-886.

³³² N. Nada, *Roberto d'Azeglio*, in *DBI*, *op. cit.*, t. 4, pp. 753-757.

³³³ Specificamente sull'Amicizia Cattolica e sulle cause della sua dissoluzione cfr. C. Bona, «Il marchese Cesare Taparelli d'Azeglio e la fine dell'«Amicizia cattolica»» in *Bollettino Storiografico subalpino*, n. 56, 1958 pp. 277-217; *id.*, «La fine dell'Amicizia cattolica (*fine*)», in *Bollettino Storiografico subalpino*, n. 57, pp. 83-146; G. Griseri, *La polemica contro i gesuiti e lo scioglimento dell'Amicizia cattolica*, in B. Signorelli & P. Uscello (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino 1998, pp. 389-410.

annovera tra i suoi più celebri collaboratori anche Antonio Rosmini; mentre Alessandro Manzoni, invitato a collaborare dal Taparelli d'Azeglio, rifiutò con la sua famosa lettera del 22 settembre 1823 a Cesare Taparelli D'Azeglio pubblicata postuma nel 1846.

L'esperienza dell'Amicizia Cattolica si concluse tra il 1827 e il 1828, quando il re Carlo Felice, pressato dal partito di corte più liberale e da varie teorie complottiste, ne ordinò lo scioglimento e interdisse a Cesare Taparelli di assumere cariche politiche. Dopo poco cessarono anche le pubblicazioni dell'*Amico d'Italia*, a causa del peggioramento dello stato di salute del d'Azeglio, che morì a Genova il 26 novembre 1830³³⁴.

Virginio, Luigi.

Nacque a Cuneo il 5 luglio 1756 da Enrico Ottavio e da Maddalena Baudino³³⁵. Dai cataloghi della Compagnia di Gesù è comprovata la sua entrata nel noviziato di Chieri il 10 aprile 1771³³⁶. Presente nel primitivo cenacolo dell'Amicizia Cristiana, Virginio, come dimostrano i suoi molteplici viaggi, ricopriva la carica di missionario. Come spiegheremo più avanti, inviato a Parigi durante la tempesta rivoluzionaria, presi i contatti con le altre associazioni filo-gesuitiche, riuscì a fondare una colonia parigina dell'Amicizia, avviando un'intensa e organizzatissima attività editoriale, attraverso una vera e propria fabbrica di "buoni libri". Dopo i massacri del 1792 si trasferì prima in Svizzera, a Friburgo, e poi a Vienna, dove fondò una nuova colonia dell'Amicizia, con l'appoggio del barone Penkler. Nel 1802 fece un viaggio a Firenze per avviare l'organizzazione

³³⁴ C. Bona, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle "Amicizie" all'Opera per la Propagazione della Fede*, Torino 1964, pp. 125-128.

³³⁵ Cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit., p. 45.

³³⁶ *Catalogus Personarum et officiorum Provinciae Mediolanensis S. J. Anno MDCCLXXII*, p. V.

della novella colonia fiorentina, gestita dal Ricasoli e dal Taparelli d'Azeglio, per poi tornare a Vienna, dove morì nel dicembre 1825.

3. *Le Amiche Cristiane*

Le amiche di Firenze: la marchesa Capponi e la marchesa Lucrezia Ricasoli Rinuccini³³⁷.

I nomi di queste due donne si trovano riuniti nella corrispondenza del Lanteri con la marchesa Lucrezia Ricasoli, moglie di Leopoldo Ricasoli morta il 15 aprile 1827, da cui si evince il loro impegno nell'attività caritativa verso i poveri negli ospedali fiorentini. In una lettera del 2 settembre 1808, in cui racconta al Lanteri dell'attività dell'Amicizia fiorentina, Lucrezia Ricasoli dedicava qualche riga alla marchesa Capponi e al suo avanzamento spirituale:

Questa signora (cammina) a gran passi nella perfezione cristiana [...] non cercando altro che Dio nel suo operare, e la santificazione propria e quella dei prossimi, non ristretto nei soli ospedali, ma ancora togliendo persone al peccato con proprio danaro, e in altra maniera.³³⁸

Morozzo di Bianzé, Cristina.

Si tratta di una delle poche Amiche Cristiane a noi note. Nacque nel 1770 e sposò il 17 novembre 1788 il marchese Cesare Taparelli d'Azeglio, di cui ha lasciato un ritratto biografico, capace di rischiarare molti aspetti della vita privata della famiglia, dall'educazione della prole all'austera condotta morale e religiosa

³³⁷ Le poche informazioni possedute su queste tre donne sono tutte strettamente collegate tra loro, per la loro azione corale e per questo motivo si è deciso di dedicare una voce collettiva.

³³⁸ Cfr. B. Lanteri, *Carteggio* (a cura di Calliari), vol. II, pp. 236-239

che caratterizzava la quotidianità dei coniugi³³⁹. La lettura e la continua istruzione nelle lettere e nella religione fu una costante della vita personale di questa donna, che chiese e ottenne dal pontefice il permesso di leggere libri proibiti. Come prescritto dalle *Loix* dell'Amicizia, il suo ruolo era quello di consultrice o istruttrice dei futuri adepti, una funzione pedagogica, insieme maieutica e di controllo degli aspiranti Amici. Nel 1800, a seguito dell'avanzare dell'armata francese e del progressivo stabilizzarsi del dominio napoleonico nel territorio piemontese, si trasferì con la famiglia a Firenze, fino al 1807, quando per un decreto napoleonico furono obbligati a tornare a Torino.

Della missione di Cristina nell'Amicizia Cristiana non abbiamo tracce scritte di suo pugno, ma possiamo scorgerne i tratti nelle lettere al marito e al figlio Prospero circa la vocazione religiosa e la sua volontà di farsi gesuita³⁴⁰. Anche dalle lettere tra i fratelli si percepisce come la volontà materna fosse tenuta in grande considerazione, specialmente dopo che rimase vedova, fino alla sua morte, nel 1830.

³³⁹ Narrando del marito, Cristina Morozzo ci apre uno spaccato sulla vita coniugale: «La sua giornata era piena: dopo le cose di religione consacrava molte ore alla sua compagna, della quale perfezionò l'educazione con buone letture, traduzioni ed altre esercitazioni adattate [...] Quattro ore del giorno erano consacrate per lo più a questi studi, pel corso di quattro o cinque anni e così si preparavano pure materiali per coltivare i teneri figli, e mettere la madre in grado di supplire, quando don Cesare era obbligato altrove dai doveri civili e militari» cfr. il testo integrale del manoscritto che è stato pubblicato da A. Omodeo, in *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, Torino 1946, pp. 181-208 e utilizzato e ripreso in gran parte dal figlio M. D'Azeglio ne, *I miei ricordi*, op. cit.; diverse notizie sulla vita privata familiare cfr. S. Cerato, *Vita privata della nobiltà piemontese: gli Alfieri e gli Azeglio, 1730-1897*, Roma 2006.

³⁴⁰ Lettere di Cristina Morozzo a Prospero Taparelli, il 9 settembre 1814 e 30 ottobre 1814, in P. Pirri, *Carteggi del p. Luigi Taparelli*, op. cit., pp 62-63 e p. 70; Lettera di Cristina Morozzo a Cesare Taparelli, 30 ottobre 1814, in *ibid.*, p. 71.

Gli Amici all'ombra della Rivoluzione

1. *Gli albori dell'Amicizia tra Torino, Vienna, Milano.*

Paradossalmente gli anni a ridosso della Rivoluzione francese e della conquista napoleonica, precedenti all'annessione del Piemonte alla Francia, sono stati quelli in cui l'Amicizia si consolidò, ramificandosi e replicandosi anche in altre città. Dalla corrispondenza fra gli amici si possono ricavare i loro spostamenti, le loro strategie commerciali e di diffusione dei "buoni libri". Oltre a Diessbach emergono altre due figure chiave di questo periodo molto produttivo per l'Amicizia: don Luigi Virginio (1756-1805)³⁴¹, cui venne affidato il ruolo di missionario, e Pio Brunone Lanteri (1759-1830), cui fu affidata la carica di secondo bibliotecario. Del primo si hanno a disposizione fonti e bibliografia scarsissime: nato a Cuneo nel 1756, entrò come novizio della Compagnia di Gesù a Chieri nel 1771³⁴²; probabilmente poco prima della soppressione, avendo già passato il biennio, prese i primi voti come gesuita e nel 1780 fu ordinato sacerdote. Anche Lanteri nacque a Cuneo nel 1759: il suo nome e la sua storia sono rimaste vive anche grazie alla Congregazione degli Oblati di Maria Vergine, l'ordine da lui

³⁴¹ La bibliografia su Luigi Virginio è pressoché inesistente, fatta eccezione per la monografia di Bona, dove abbozza un profilo biografico (cfr. *Le Amicizie*, op. cit, p. 45) e il riferimento archivistico citato nella nota n. 291 del precedente capitolo circa l'ottenimento della laurea.

³⁴² *Catalogus Personarum et officiorum Provinciae Mediolanensis S.J anno MDCCLXII*, p. V.

fondato a Pinerolo e approvato da Papa Leone XII nel 1826³⁴³. Nell'archivio degli Oblati, all'interno di un fascicolo si conservano a firma di Lanteri alcuni fogli contenenti delle promesse di voto: il primo datato Torino 16 luglio 1780, giorno dedicato alla Madonna del Carmine, firmato da Lanteri, Don. Diessbach (D.D) e da Luigi Virginio (L.V), costituisce la prima attestazione cronologicamente e geograficamente connotata dell'esistenza dell'Amicizia Cristiana:

Io B. fo voto a Dio d'impiegarmi a favore della Società detta dell'Amitié Chrétienne per lo spazio di due anni da incominciarsi dal giorno d'oggi, qualunque volta ciò sarà intimato da miei due compagni cosa necessaria e che non vi sarà nessuno de' miei doveri che si opponga³⁴⁴.

Come si vede dalla riproduzione (fig. 3, alla fine del presente capitolo), rispetto alla data della dichiarazione di Lanteri, le firme di Diessbach e Virginio riportano date diverse (19 giugno e 12 luglio dello stesso anno), segno del fatto che sicuramente il pronunciamento del voto non avvenne attraverso un rituale condiviso, come le regole dell'Amicizia prescrivevano, e che, quindi, potrebbe trattarsi del nucleo primitivo dell'associazione, dalla cui collaborazione probabilmente derivarono gli statuti e il cerimoniale, analizzati nel precedente capitolo.

I primissimi anni '80 corrispondono ancora ad un periodo di collaudo e di radicalizzazione degli Amici a Torino e in altri importanti capitali europee.

Nel 1782, in coincidenza con il viaggio di Pio VI alla corte di Giuseppe II, Diessbach e Lanteri si recarono a Vienna, accolti dal barone Joseph von Penkler e dall'ex-gesuita Maximilian Hell, astronomo di corte e sostenitore della

³⁴³ G. Griseri, *Pio Bruno Lanteri*, in DBI, vo. 62 (2004) pp. 642-645; P. B. Lanteri, *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Roma 1977; P. B. Lanteri, *Scritti e documenti d'archivio*, 4 voll., Roma-Fossano 2002.

³⁴⁴ AOMV, Serie, 1, 1, 1 Voto per l'Amicizia Cristiana.

Compagnia di Gesù in Russia³⁴⁵. La morte di Maria Teresa ha rappresentato un momento traumatico per la vita della comunità ex-gesuitica in Austria: Giuseppe II già dal 1781 ridusse il fondo ex-gesuitico, arrivando a smantellarlo quasi del tutto nel 1783, abolendo le pensioni per gli ex-gesuiti che già percepivano altri redditi; sempre nel 1783 chiuse anche il collegio Teresiano, una delle istituzioni fondamentali di Vienna, destinato all'istruzione ai figli dei nobili, dove gli ex-gesuiti avevano potuto continuare a vivere in comunità³⁴⁶. Si trattava di atti governativi non tanto rivolti contro gli ex-gesuiti quanto ad una riorganizzazione amministrativa di tipo statalista che coinvolgeva non solo l'istruzione ma che, a partire da importanti riforme sul piano legislativo, coinvolgeva tutti gli ambiti della vita civile, non ultima la religione³⁴⁷. La linea riformista in materia religiosa di Giuseppe II, soprattutto per ciò che riguarda la rielaborazione giuridica dei rapporti Stato-Chiesa, trovava il suo apparato teorico-ideologico nella celebre opera del 1763, *De statu ecclesiae et legitima potestate*, di Giustino Febronio (Johann Nikolaus von Hontheim), vescovo di Treviri. Nel 1778 il vescovo fu costretto all'abiura, ma la sua idea episcopalista trovò ampio spazio e sviluppo nella politica di Giuseppe II, che nel suo pur breve regno - morì infatti nel 1790 - attuò riforme legislative in materia di matrimonio e divorzio, di tolleranza verso gli ebrei e i non cattolici e soppresse le confraternite e Ordini regolari contemplativi.

Questo clima fermamente ostile a qualsiasi prerogativa papale sul territorio austriaco era alimentato da una sempre più vigorosa e aperta pubblicistica antipapale, dai titoli tanto provocatori quanto eloquenti nel mettere in discussione l'autorità pontificia; esemplare fu il caso del pamphlet *Was ist der*

³⁴⁵ Cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, pp. 118-133.

³⁴⁶ A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo*, op.cit, pp. 105-110.

³⁴⁷ M. R. Di Simone, *Aspetti della cultura giuridica austriaca nel Settecento*, Roma 1984.

Papst?, scritto dal canonista e consigliere imperiale Joseph Valentin Eybel e pubblicato anonimo nel 1782, proprio l'anno del viaggio di Pio VI: un viaggio che attraverso le sue diverse tappe riaccese il fervore e la devozione popolari e che sicuramente rinforzò un certo consenso pubblico verso la figura simbolica del papa, ma che sul piano istituzionale portò alla mera stipula, nel 1784, della "Conventio amicabile" tra papa e imperatore, che non implicava nessuna strutturale modifica all'impostazione riformista di stampo regalista e episcopalista-parochista di Giuseppe II.

In questo clima avverso si avviarono i primi contatti col succitato barone Penkler (1751-1830), la cui frequentazione portò Diessbach a inserirsi gradualmente nella sua rete di relazioni, fino a raggiungere l'ambiente di corte: da un dispaccio del cardinale Giovanni Battista Caprara, nunzio pontificio a Vienna, al Segretario di Stato a Roma, datato 17 luglio 1788, si evince che Diessbach fu fatto oggetto di una possibile nomina vescovile per la sede di Losanna³⁴⁸ e che durante un soggiorno a Vienna nel 1788 diresse per otto giorni nella chiesa della Visitazione gli esercizi spirituali per l'arciduchessa Elisabetta, convertita al cattolicesimo e sposa dell'arciduca d'Austria Francesco, futuro imperatore.

Proprio verso la fine degli anni '80 iniziava a prendere forma una nuova cellula stabile dell'Amicizia a Vienna, presieduta dal giovane Giuseppe Sineo della Torre³⁴⁹. In quegli anni l'azione dell'Amicizia permeava non solo Vienna, ma

³⁴⁸ Cfr. ASV, *Nunziatura Germania* cit. in C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit. p. 130.

³⁴⁹ Un primo documento che attesta la stretta collaborazione tra questi personaggi si trova in AST, Sezioni Riunite, *Insinuazione di Torino*, 1787, 1. 4, v. 2, c. 1020, da cui emerge che Sineo fu nominato da Lanteri come suo procuratore speciale e generale con piena facoltà di stipulare qualsiasi contratto a nome suo; da un altro documento relativo alla vendita di un capitale datato 1790 Sineo risulta residente in Austria, i testimoni dell'atto notarile furono il succiato Giuseppe Penkler e Giovanni Nepomuceno Hoffman ASTO, Sezioni Riunite, *Insinuazione di Torino*, 1790 1. 6, v. 1 c 30. In seguito, Sineo si aggregò a i Padri della Fede, fusi poi coi Paccanaristi, entrando, infine, nella ricostituita Compagnia di Gesù, come provinciale d'Italia, per cui cfr. E. Fontana

anche Milano e Firenze, costruendo un asse strategico che seguiva direttamente la linea politico-religiosa della dinastia degli Asburgo, in una congiuntura molto delicata non solo per i rapporti tra Stato e Chiesa in quei domini ma anche per il radicarsi del giansenismo, che, sul piano politico-ecclesiastico, raggiungeva il suo apice nel 1786 col sinodo di Pistoia. L'educazione stessa dell'arciduca toscano Leopoldo II fu improntata a uno stile moderato e riformista, di cui si fece non solo promotore politico, agevolando l'episcopalismo e il parochismo giansenista, ma anche sul piano culturale, rieditando due opere di Ludovico Antonio Muratori: nel 1749 il *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo* del 1723 e nel 1789-1790 la *Regolata devozion de' Cristiani* del 1742.

Dal canto loro gli Amici seguivano e monitoravano lo sviluppo di tali temi e il precipitare degli eventi toscani, discutendone nelle assemblee e creando a tal proposito, come emerge dagli appunti giunti sino a noi, un vero e proprio dossier.

Un elenco delle spese riguardanti i libri comprati, datato 20 aprile 1787 è emblematico a tal proposito:

Cattaneo, Massime: L. 0, 15
S. Teresa, Opere, vol. 6: L. 10
Per far legare l' Évangile médité: L. 4
Guide des pécheurs par le P. Granada: L. 1, 10
Esercizi di S. Ignazio: L. 0, 5
Vita di S. Maria Maddalena de Pazzi: L. 1
Traité de l'amour de Dieu par le P. Fénelon, vol. 4: L. 5
Libri bianchi n. 8 per i cataloghi: L. 1, 3
Vanni, Esercizio della presenza di Dio, copie 2: L. 0, 17, 6
Lafitau, Istoria della bolla Unigenitus: L. 2
Bellati, Arte di raccomandarsi a Dio: L. 0, 17, 6
Lezioni pastorali in 4o: L. 6, 10

Castelli, *La "Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Roma 2007.

Catechismo del Ferreri: L. 3
 Histoires et paraboles du P. Bonaventure: L. 0, 15
 Souffrances de Jésus-Christ, vol. 2: L. 4
 Istoria del concilio
 di Trento del Card. Pallavicino, vol. 3: L. 10
 Histoires et paraboles du P. Bonaventure: L. 0, 15
 Boezio in carcere: L. 0, 15
 Storia delle rivoluzioni
 della Chiesa di Utrecht del C.o Mozzi, vol. 3: L. 8
 Vita di S. Vincenzo de Paoli dell'Abelly: L. 3, 10
 Recueil historique des bulles etc.: L. 1, 10
 Storia delle rivoluzioni d'Utrecht, vol. 3: L. 6
 Osservazioni pacifiche sul sinodo di Pistoia: L. 3,10
 Legatura di 3 copie del Bordoni, vol. 5 per copia: L. 6, 5
 Huby, Considération sur l'amour de Jésus-Christ: L. 0, 15
 [Totale] L. 82, 13³⁵⁰

Quasi la metà della spesa (33 lire su 82) era dedicata a raccolte di documenti pontifici, libri storici o di attualità vertenti su tematiche dottrinarie, maggiormente riguardanti il giansenismo e scritti da gesuiti o ex gesuiti (Pietro Sforza Pallavicino, Pietro Maria Ferreri, Pierfrancesco Lafitau, Luigi Mozzi de' Capitani). Fra queste è interessante notare due opere di autori contemporanei, Giovanni Marchetti³⁵¹ e Luigi Mozzi de' Capitani³⁵², ex gesuita in stretto contatto con l'Amicizia Cristiana di Milano e di Torino.

³⁵⁰ P. B. Lanteri, *Scritti e documenti d'archivio*, 4 voll., Roma-Fossano 2002, t. 1, p. 660.

³⁵¹ Cfr. A. Guerra, *Contro lo spirito del secolo. Giovanni Marchetti e la Biblioteca della Controrivoluzione*, Roma 2012.

³⁵² Mozzi fu in contatto diretto con l'Amicizia di Milano e in particolare col Conte Francesco Pertusati, un legame ancora da approfondire per cui si vedano i documenti inediti in Biblioteca Reale di Torino, Miscellanee, Varia 383, come riferito a p. 219, nel succitato articolo di Colombo Cfr. E. Colombo, *Jesuit at Heart. Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) between Suppression and Restoration*, in R. A. Maryks, J. Wright (a cura di), *Jesuit Survival and Restoration. A global History 1773-1900*, Leiden 2014, pp. 212-228.

In generale quest'elenco di libri, che è solo un esempio tra i tanti che se ne potrebbero portare, denota il doppio binario su cui viaggiava l'azione apostolica degli Amici: da una parte, perseguivano un'attenta "coltura" delle anime attraverso la circolazione e la lettura delle opere ascetiche o mistiche quali guida per la meditazione e per gli esercizi spirituali; dall'altra parte, gli Amici s'impegnavano in uno studio attento dell'attualità, non appiattito su di essa ma documentato attraverso una ricostruzione storico-giuridica delle tesi difese, tutte riconducibili al principio della sovranità pontificia e del suo primato, quale perno della Cristianità, attaccata dai riformatori e dai filosofi, che con i loro insegnamenti inquinavano la politica dei sovrani, mettendo in pericolo la pace sociale.

In particolare, i documenti d'archivio ci mostrano la costruzione di un vero e proprio dossier di studio, le *Memorie contro i giansenisti*³⁵³: una cartella contenente diversi fascicoli, fra i quali di notevole interesse per comprendere il metodo d'aggiornamento, di studio e di comunicazione fra gli amici sono il *Ristretto del Sinodo di Pistoia* (n.1) e il *Saggio di dottrina e costumanze introdotte in questi ultimi tempi nella Diocesi di Prato e Pistoia* (n.3). Per la loro conformazione stilistica farebbero pensare a un canovaccio da leggere o da distribuire durante l'assemblea, così come prescrivevano le *Loix*, per informare gli altri o anche per

³⁵³ AOMV, S. 2,4,4:197 pubblicato in Apo,2197, contenente una serie di fascicoli, di cui riportiamo i titoli: 1. Ristretto del Sinodo di Pistoia, due fogli; 2. Capitoli da osservarsi da tutti i Vescovi Toscani, due fogli; 3. Saggio di dottrina e costumanze introdotte in questi ultimi tempi nella Diocesi di Prato e Pistoia, 4. Tre lettere ad un amico sul cosiddetto Giansenismo; 5. Il Sinodo di Pistoia dichiarato nullo dai Teologi Gallicani. 15 pag. a stampa, 1790. Qui non si trascrive; 6. Risposta pacifica al Cav. Milanese autore delle lettere Ultraiettine. 14 pag. a stampa di Luigi Mozzi, 28 giugno 1788. Qui non si trascrive; 7-8. Due lettere di S. Vincenzo de Paoli sugli errori contenuti nella "Comunione frequente" di Giansenio: che qui non si trascrivono in quanto di dominio pubblico (25 giugno e 10 settembre 1648).

discuterne insieme. Si tratta infatti di testi che seguono l'attualità della cronaca, sono ordinati per punti molto sintetici, che si concludono con delle brevi conclusioni o riflessioni che sembrano il preludio per una discussione collettiva dei temi. Ne riportiamo un frammento a titolo esemplificativo:

I. Massima. I parroci sono d'istituzione divina, e giudici della Fede: altrettanti ordinari nelle loro parrocchie, non dipendenti da veruno nell'esercizio del loro ministero.

II. Massima. Nulla è riservato ai curati: essi nelle loro cure possono assolvere dai casi riservati di qualunque genere i loro parrocchiani.

III. Massima. I Vescovi si sono abusivamente riservate alcune funzioni, come consacrare chiese, fare gli oli santi, benedire paramenti e simili: i curati potrebbero fare altrettanto.

IV. Massima. I curati possono impedire al Vescovo di predicare nelle loro chiese, essendo a lui restata la Cattedrale per propria parrocchia, ove può esercitare il pastorale suo ministero.

V. Massima. I curati possono dare facoltà nelle proprie cure ai loro cappellani di confessare, ed il Vescovo non ha altro diritto se non di giudicare delle qualità dei soggetti. [...]

VII. Massima e contraddizione II. La giurisdizione non è necessaria per la validità della confessione, ma è solo necessaria affinché sia lecita. Quindi un prete può assolvere validamente dappertutto avendo tale potere e facoltà dall'ordine.

VIII Massima. Non è necessaria per la validità dei Sacramenti *l'intenzione* del ministro; per la qual cosa è valido un Sacramento dato con intenzione contraria. [...]

XII Massima, ed uso V. Alcuni parroci in tutto il tempo della quaresima non comunicano alcuno, neppure nel tempo della Messa; dicendo che questa astinenza è una degna preparazione per ricevere degnamente la Pasqua.[...]

Riflessione del Relatore

Nella campagna per ordinario non v'è il preteso abuso della frequente Comunione per motivo di una falsa pietà o altro; confessandosi comunemente e comunicandosi i contadini una sola volta al mese. [...]

Questo ostacolo però per la comunione non sembra diretto a procurare che questa si faccia con maggior purità di coscienza, mentre si esortano i popoli, come si è detto, ad accostarvisi anche dopo che da quindici e più giorni non si sono confessati, ma piuttosto sembra diretto a far perdere il gusto della Comunione, ed allontanarne i più timorosi, ed a togliere la *confessione auricolare* la quale ordinariamente, è congiunta nelle persone timorate dalla Comunione. E così se non si è potuto, o voluto andare

direttamente contro di quella, vi si va indirettamente, e a poco a poco si otterrà lo stesso³⁵⁴.

Questo documento ci mostra un affresco del giansenismo sotto la luce antagonista filogesuitica degli Amici Cristiani, che ne criticavano l'impianto ecclesiologico e l'amministrazione sacramentale: attraverso una schematica corrispondenza tra principi e costumi del clero giansenista, tesa a mettere in rilievo le falle organizzative riconducibili a delle disfunzioni nella scala gerarchica, gli Amici criticavano il mancato controllo sul basso clero e di conseguenza sui fedeli, soprattutto quelli delle campagne, destinate a un progressivo diradarsi delle pratiche sacramentali, in particolare della confessione e, conseguentemente, della Comunione.

Come già accennato, in coincidenza con la formazione di una base viennese dell'Amicizia, Diessbach e Virginio, incessantemente in viaggio tra Vienna, Torino, Parigi e Firenze, avevano fondato una cellula dell'associazione anche a Milano, posta sotto la guida del Conte Pertusati³⁵⁵, ex-novizio della Compagnia di Gesù prima della soppressione e traduttore indefesso di opere ultramontane, anche del *Chretien Catholique* di Diessbach. Lo stesso Pertusati racconta che le sue traduzioni erano frutto di un'intensa collaborazione tra lui e la moglie, Maria

³⁵⁴ P. B. Lanteri, *Scritti e documenti d'archivio*, 4 voll., Roma-Fossano 2002, Apo,2197:T3,4, pp. 1567-1572.

³⁵⁵ Oltre al profilo biografico tracciato nella presente tesi, cfr. P. Rudoni, *Cenni sulla vita e sugli scritti del conte Pertusati Ciambellano di S.M.I. e R.*, Milano 1823; inserito dall'editore Pirotta come introduzione all'ultima opera tradotta da F. Pertusati, *Il Cristiano Cattolico inviolabilmente attaccato alla sua religione mercede la considerazione di alcune prove che ne stabiliscono la certezza opera storico-polemica del Nicola Giuseppe de Diessbach* della Compagnia di Gesù, traduzione dal francese, Milano 1823, pp. III-LVI. G. Baraldi, *Notizia biografica sul Conte Pertusati*, in *Memorie di religione, di morale e di letteratura di Modena 1823*, vol IV, pp. 303-336.

Olgiati³⁵⁶, che conosceva e parlava molto bene il francese e che insieme ad altre signore partecipava all'Amicizia milanese.

Tra il 1785 e il 1786, mentre Virginio era occupato sul coté laico e più intellettuale della colonizzazione milanese, negli stessi anni sempre a Milano Diessbach si ritrovava impegnato nella direzione spirituale e nell'amministrazione sacramentale, attività che in questo caso lo vide al centro di una lunga diatriba che coinvolse le autorità ecclesiastiche e civili milanesi³⁵⁷.

Richiesto come confessore e direttore spirituale da alcune monache della Visitazione, incorse in alcune complicazioni istituzionali per la sua attività apostolica. In quel tempo, tanto le leggi ecclesiastiche, sotto la giurisdizione episcopale, quanto i regolamenti civili escludevano i preti forestieri dall'esercizio delle funzioni sacerdotali nella provincia milanese senza il permesso del Governo e la corrispettiva abilitazione del Vescovo Diocesano, permesso mai richiesto da Diessbach, malgrado le molteplici segnalazioni e i richiami da parte delle dette autorità.

Alle inottemperanze di Diessbach rispetto alla gerarchia e alle regole si aggiungevano le voci che giravano sul suo conto, restituendone una figura misteriosa e poco rassicurante, da tenere sotto controllo:

ha eccitato un grave fermento nella città, che ha guadagnato alcuni fanatici, che s'interessano caldamente per lui [...] ha raccolti tutti questi suoi seguaci nella casa dell'ex-gesuita Conte Francesco Pertusati, ove si radunano per essere istruiti, e diretti dal Diesback [sic]; che in queste adunanze che hanno

³⁵⁶ E. Pertusati, *Memorie delle virtù praticate nel corso dell'esemplare sua vita dalla Si.ra Maria Olgiati Pertusati*, Milano 1820.

³⁵⁷ La vicenda è stata analizzata e documentata in un approfondito articolo di Daniela Sora, *Diessbach a Milano 1785*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, n. 67/1 (2013), pp.165-195.

l'aria di Conventicole si fanno degli Esercizj di devozione, delle Prediche, e degli Atti di religione³⁵⁸.

Se in un primo momento le autorità milanesi avevano preso contromisure per limitare di molto l'attività di Diessbach, le lamentele della monaca della Visitazione di cui l'ex-gesuita era direttore spirituale giunsero fino alla corte di Vienna e per sciogliere il caso dovette intervenire lo stesso Giuseppe II, creando ancora più clamore attorno all'ex-gesuita, tanto da aumentare le richieste da parte di altre monache di averlo come confessore o direttore. Al di là della trama del resto degli avvenimenti, è interessante notare come lo scontro giurisdizionale manifestasse quello tra due culture spirituali, tra due modi molto distanti d'intendere il cattolicesimo e la devozione: il clero diocesano milanese vedeva adombrato in Diessbach e nella rete dei suoi contatti il riflesso di una "mal regolata devozione"³⁵⁹.

Nel 1790, a un anno dalla Rivoluzione francese, Diessbach scrisse un lungo memoriale rivolto a Leopoldo II di Toscana in occasione dell'ascesa al trono imperiale, dove fra le cause dei disordini sociali e politici indicava proprio la cultura spirituale giansenista, che avrebbe potuto gettare Vienna nella stessa irreversibile crisi istituzionale e sociale di cui in quel tempo era preda Parigi:

Voi sapete, o Sire, se l'autorità di Roma ne sia scossa. Nondimeno questi mali continuano ancora, e, come nacquero, così si moltiplicarono sotto i vostri occhi, senza che ne arrestasse il progresso. Ciò fa credere che Voi siate persuaso della rettitudine di tali novatori, il che sarebbe una grande sventura. Proteggerete dunque il Giansenismo anche nel vostro nuovo regno? [...] Vi vogliono far ribellare al Papa, ecco la schietta verità.

³⁵⁸ Riportiamo la citazione del documento dall'articolo di D. Sora, *Diessbach a Milano*, op. cit., p. 174.

³⁵⁹ C. Donati, *Dalla "regolata devozione" al "giuseppinismo" nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di) *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 77-98.

Guardatevi bene, perché, distrutta nei popoli la sommissione dovuta a questa sacra autorità, precipiterebbero su di voi e su di loro irreparabili danni morali³⁶⁰.

La critica poi si estende a tutti i riformatori cristiani a partire da Lutero, istituendo sul piano dell'interpretazione "storica" del reale un nesso tra le dottrine teologiche eretiche e i principi teorico-politici dei filosofi illuministi, nesso da cui deriva la giustificazione morale del sovvertimento dell'ordine sociale:

C'è un nesso fra certi principi riguardanti la libertà civile posti da Lutero ed ampliati da Calvino e quelli di Voltaire, Rousseau e Raynal, come c'è un nesso fra le opere degli Illuminati di Baviera e quello dei capi della Rivoluzione francese. Tali principii e opere, sotto la guida d'uomini scaltriti, dispersi per tutt'Europa, minacciano l'autorità di tutti i governi presenti. La sola vera religione, ammessa nella teoria e nella pratica, può innalzare una diga contro siffatte opere e principii. [...] Del resto, date un'occhiata a quale stato è ridotta la monarchia nell'ordine religioso e morale, e sentirete il bisogno di cambiare rotta. Il popolo altravolta (*sic*) semplice ma fedele è scandalizzato al vedere messe alla pari tutto d'un tratto e gratuitamente, l'eresia e la religione per cui i suoi avi hanno versato il sangue. Il Papa costretto a peregrinare a Vienna per difendere il suo gregge; i Vescovi spogliati del diritto naturale di allevarsi da sé il loro gregge [...] migliaia di Religiosi cacciati nella marea del mondo; [...] Vienna inondata da libri settari, che poi si riversano nelle province.

Nel memoriale tornano due aspetti centrali della missione dell'Amicizia Cristiana a cui Diessbach dedicò la propria vita: la questione della stampa come veleno sociale e di qui l'invocazione di una "restrizione della licenziosità della stampa" da parte del governo imperiale, e la questione della ricostituzione della Compagnia di Gesù come rimedio a tali mali:

³⁶⁰ Del memoriale esistono diverse copie: quelle da noi consultate in ARSI e in ABMV, S II, VI, 207 bis e S. I, V, 182 quella segnalata da A. Trampus, op. cit. p. 284 che rinvia al documento contenuto in Wien, Haus-,Hof-und Staatsarchiv, Kaiser-Franz-Akten, Kart.150 e quella pubblicato col titolo di *Adresse d'un catholique à S.M.I et R. Léopold second*, in P. B. Lanteri, *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Roma 1977, t. 6, p. 3.

La connessione delle mie idee mi ci conduce: io ne sento tutte le conseguenze; ma non importa, io che parlo a un Monarca retto; [...] Io vi manifesterò l'ultimo dei miei voti che tutti gli altri racchiude: velo dirò, o possente, o saggio Leopoldo ristabilite i Gesuiti. [...] Io vissi per quasi 15 anni tra i Gesuiti. Io vi notai grandi virtù e mai vizi. [...] Qual sincera pietà, quale applicazione allo studio, qual vera filosofia!

Diessbach usa un tono molto autorevole nel rivolgersi all'imperatore: certamente il suo nome non era ignoto alla corte, viste le recenti questioni giurisdizionali sollevate dalla sua ingombrante presenza a Milano ma soprattutto il suo ruolo di direttore spirituale della stessa Elisabetta, futura moglie dell'arciduca Francesco, presunto successore di Giuseppe II, non fosse stato per la morte precoce che lo colse. Rispetto al *Memoriale* non si sono trovati altri riscontri documentari, anche se le quattro copie del testo, una in Austria e le altre in due diversi archivi ecclesiastici romani, potrebbero far pensare ad una sua certa circolazione all'interno della cerchia dell'Amicizia e degli ambienti filogesuitici.

2. *L'Amicizia a Parigi e il suo Plan d'une imprimerie.*

Anche in Francia nel frattempo l'Amicizia aveva fondato diverse colonie (la più fiorente fu quella parigina) e la loro attività durò almeno fino ai massacri del settembre 1792³⁶¹. Virginio ne scrisse un resoconto molto interessante dopo gli anni del terrore, come si intuisce da espliciti riferimenti ai fatti, quando probabilmente gli Amici parigini erano ormai per la maggior parte dispersi e alcuni "morti martiri" a causa delle persecuzioni politiche.

Dalla testimonianza di Virginio emerge l'immagine di una comunità molto viva e numerosa, composta da una trentina di membri, di cui però non si esplicita

³⁶¹ AOMV, S I, V 196 manoscritto di 8 pagine attribuito dall'archivista a Virginio.

alcun nome. Le assemblee, ristrette al nucleo di dodici membri, duravano anche due ore in più rispetto a quanto prescritto nelle *Loix* e spesso l'ultima parte dedicata alla conversazione si dilungava fino a tarda sera. Le discussioni durante le assemblee (indicate nel documento con la sigla AA) vertevano per lo più sul modo di riuscire a far circolare più libri possibili, attività che gli amici parigini svolsero in tutte le sue possibili sfaccettature, fino a farsi essi stessi autori e produttori di alcuni dei libelli distribuiti e arrivando anche a prestare contemporaneamente centinaia di libri:

Le moyen extérieur que l'expérience a montré évidemment être le plus efficace [...] a été l'usage des bons livres. Aussi c'est là le moyen auquel les AC (Amis Chrétiens) se sont attachés avec un soin particulier, et avec plus de succès. Il serait difficile de donner une idée exacte des livres qu'on prêtait. Un seul des AC, dont j'ai eu l'occasion d'être mieux instruit avait en circulation entre 2 et 4 cens volume. Presque tous étaient fournis d'une quantité de brochures et feuilles volantes capables d'affermir la Foi et la piété de fidèles. Ils les prêtaient, et le plus souvent ils les distribuaient gratuitement même par douzaines et par centaines. Ils ont composé eux-mêmes et fait imprimer un nombre considérable de ces brochures et de ces feuilles volantes. C'est pendant les récréations et le temps libre qui précédait ou qui suivait les AA (assemblées) qu'on concertait ordinairement ces opérations³⁶².

Questo iperattivismo degli amici parigini lascia anche intuire che si trattava di persone molto facoltose, che giunsero al punto di poter gestire una propria tipografia, la cui descrizione collima col *Plan d'une Imprimerie*, di cui si è parlato nel precedente capitolo e che con questo riferimento assume anche un carattere più concreto:

Afin de faciliter la multiplication et la circulation des bons ouvrages quelques AC avait établi à leurs frais une imprimerie. Cet établissement était combiné de manière que par la suite il aurait dû répandre avec la plus grande facilité dans tout le monde policé tout le bon ouvrage qui serait sorties dans

³⁶² *Ibid.*

un pays quelquonque [sic], et qui en relevant le courage des écrivains catholiques, dont on aurait même formé écoles tendant à faire plier en faveur de la Religion l'influence prédominant qu'a la littérature sur tout ce qui a rapport à l'ordre moral. Cet établissement, tout petit qu'il était, commençait à se soutenir de lui-même et présentait la perspective la plus brillante, lorsqu'il fut englouti dans la catastrophe du 10 aout 1792³⁶³.

L'avvio della tipografia e delle scuole di formazione (probabilmente rivolte ai giovani apprendisti che vi lavoravano) rappresentava il disperato tentativo di arginare il torrente rivoluzionario attraverso un'influenza culturale sulla morale che avrebbe favorito, sul piano politico, il rispetto verso le istituzioni religiose e monarchiche: un tentativo naufragato nel settembre 1792 con la presa del Palazzo delle Tuileries, e coi successivi massacri del clero refrattario. Nella *Relazione sull'Amicizia Cristiana*³⁶⁴, una minuta di mano di Pio Brunone Lanteri, uno dei membri cardine della prima cellula torinese dell'Amicizia, datata 1804, si trova il riferimento a tre documenti, evidentemente scritti in precedenza e aventi valore programmatico rispetto ai mezzi utilizzati dall'associazione per la propria missione apostolica: «*Plan de bonnes œuvres, plan d'imprimerie, instruction pour le voyageur*». L'archivio degli Oblati conserva anche un *Plan d'une imprimerie et librairie*³⁶⁵, senza data né firma, ma che possiamo supporre sia precedente o al massimo coevo alla succitata *Relazione* e che si tratti non solo di un modello ma anche della descrizione della stamperia degli Amici di Parigi, menzionata nella succitata relazione sull'Amicizia parigina scritta dal Virginio.

Il *Plan d'une imprimerie* rappresenta un documento chiave perché racconta le modalità e la strategia con cui l'Amicizia si serviva della stampa per adempiere

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ AOMV, S. 2,6,4, 210.

³⁶⁵ AOMV, S. 2,6,9, 218

la propria missione: il testo oscilla tra uno stile narrativo-descrittivo, che lascia emergere una situazione in corso d'opera, e uno stile programmatico-normativo. In particolare, il testo è tutto incentrato sul regolamento di una grande tipografia di proprietà dell'Amicizia, di cui però non si conosce la sede e dai documenti per ora non sono emersi altri tipi di riscontri circa la sua esistenza.

Il testo annuncia, con tono trionfante, il possesso da parte dell'Amicizia di una propria stamperia e prosegue descrivendone la funzione e l'organizzazione, una vera e propria industria cattolica del libro:

Grâces à Dieu il existe une imprimerie qu'on peut regarder comme un établissement religieux. Dans son principe : c'est le désir de rendre service à la religion qui en a fait naître la pensée et qui a engagé à en fournir les fonds. Pour sa fin: elle doit être employée uniquement et directement à la gloire de Dieu et pour le salut des âmes. Dans ses moyens : les personnes qui y travaillent et les travaux qui s'y feront, doivent être réglés d'après les principes et les maximes de la religion. *Cet établissement, tel qu'il existe, est utile à la religion. Premièrement, il multiplie les bons livres*³⁶⁶.

Stando a quanto scritto gli Amici avevano una propria stamperia, un atelier dove tutto era ordinato secondo un'ortodossia e un'ortoprassi cattolica, agevolando con apposite misure economiche gli autori e gli editori cattolici e garantendo ai librai che avrebbero messo in circolo i libri di essere al riparo da possibili sequestri da parte delle autorità costituite:

1. On n'y imprimera aucun livre, qu'autant qu'on le jugera utile aux intérêts de la religion.

2. On en exclura ceux qui, quoique utiles à la religion sous quelque rapport, peuvent cependant inspirer des inquiétudes fondées sur la pureté de leur doctrine, et sur l'esprit qui y règne. 3. On préférera les plus utiles à la religion,[...]

En second lieu cet établissement offre des encouragements et des facilités aux auteurs et aux éditeurs d'ouvrages utiles à la religion. Telles sont:

1. l'équité dans le prix. 2. La fidélité à garder le secret sur les points pour

³⁶⁶ *Ibid.*

lesquels on le demandera. 3. L'exactitude à ne point excéder le nombre des exemplaires commandés, à livrer les ouvrages au temps fixé, à observer les autres conditions dont on sera convenu. 4. L'intérêt qu'on prendra au débit des ouvrages au compte des Éditeurs et les moyens qu'on a pour le faciliter et pour prévenir les fraudes et les collusions. 5. L'avantage qui résulte de l'exactitude et de la bonne foi avec laquelle on observera ces promesses. Les Éditeurs pourront se décharger sur cet établissement de tous les soucis, et de toutes les inquiétudes qu'entretiennent communément la surveillance de l'impression et du débit, et la crainte d'y être trompés³⁶⁷.

La religione permea qualsiasi aspetto del lavoro di stampa, non solo il risultato ovvero i contenuti dei libri rispettavano e promuovevano il dogma, ma anche tutto il processo di produzione era informato ai principi cattolici, a partire dalla forza lavoro. Gli operai, il loro reclutamento e la loro condotta dovevano conformarsi a tali valori e pertanto non solo erano sottoposti a periodici e capillari controlli ma era prevista per loro una vera e propria scuola di formazione, un apprendistato alla virtù:

Troisièmement cet établissement ouvre une espèce d'école pour former les ouvriers à la vertu.

1. On [n'] y admettra pour élèves et pour ouvriers que ceux dans lesquels on croira voir un désir sincère d'avancer dans les vertus chrétiennes.
 2. On congédiera ceux dans lesquels ce désir ne se trouvera pas ou s'éteindra.
 3. On prend les mesures les plus efficaces pour conserver la liberté la plus entière de congédier ceux dont la vertu deviendrait suspecte et on se propose d'être exact à faire usage de cette liberté.
 4. On veille à écarter d'eux tout danger de séduction, et nommément les mauvaises compagnies. Dans cette vue : on évite, autant qu'il se peut, d'avoir des rapports avec les autres ateliers. On n'admet pas des ouvriers qui aient travaillé dans d'autres ateliers, à moins que des renseignements bien sûrs sur leur conduite et sur leurs sentiments les fassent croire dignes d'exception. On donne autant qu'on le peut le logement aux élèves principalement pour éviter les rencontres dangereuses qu'ils pourraient faire en allant et en revenant.
- On leur accorde quelques petits soulagements et on veille à conserver entre eux la bonne harmonie et la gaieté pour les attacher à leur genre de vie réglée,

³⁶⁷ *Ibid.*

et pour prévenir le désir qui leur pourrait naître d'aller ailleurs pour se divertir.

On travaille directement à cultiver et à fortifier en eux la vertu et la piété. Pour cela: ils font journellement en commun les prières du matin et du soir et une lecture spirituelle. Il y a quelques heures de silence dans le courant du jour pour se recueillir. Ils doivent approcher des Saints Sacrements au moins tous les mois. On fait en sorte qu'ils passent ensemble les jours de dimanche et des fêtes d'une manière édifiante et agréable. S'ils s'absentent pendant ces saints jours, ils sont obligés de rendre compte de l'emploi de leur temps. On tâchera de leur procurer la facilité de passer tous les ans quelques jours dans la retraite³⁶⁸.

La vita degli operai da quando venivano selezionati e durante tutto il corso del loro apprendistato era completamente inglobata nella vita religiosa: a tal scopo l'Amicizia provvedeva al loro alloggio e permettendo loro una certa agiatezza rendeva più coeso il gruppo di lavoro, evitando il più possibile il contatto col mondo esterno, dove il divertimento e gli incontri pericolosi avrebbero potuto compromettere la virtù dei lavoratori. Anche nella quotidianità, il lavoro era liturgicamente scandito da preghiere in comune al mattino e dalla meditazione la sera, lasciando a ciascuno la possibilità del raccoglimento silenzioso durante la giornata. Il tutto era associato ad un rigido controllo sulla prassi sacramentale, delle cui mancanze bisognava rendere conto e giustificarsi con i superiori.

Anche sul piano economico qualsiasi guadagno doveva convergere verso la religione e era previsto un regolamento da seguire che evitava di contrarre debiti di qualsiasi tipo:

Les avantages de la religion sont la seule et unique fin qu'on se propose. [...] Les profits modérés qu'on peut avoir en vue dans les différentes entreprises, ne sont perçus qu'autant qu'ils sont le moyen de soutenir et de fortifier l'établissement sous le même rapport, c'est-à-dire comme un avantage de la religion. [...] On n'a point de dettes : on prendra des mesures efficaces pour n'en point faire. On ne fera point d'entreprises et on ne prendra pas

³⁶⁸ *Ibid.*

d'engagements au-dessus de ses moyens. Dans la suite on tâchera d'avoir toujours quelque petit fond de réserve. On tiendra toujours les comptes d'une manière bien claire et bien nette³⁶⁹.

Il capitale accumulato sarebbe servito innanzitutto a consolidare la tenuta religiosa, la coesione fra le parti di questa grande macchina e perciò reinvestito non solo per costruire alloggi agli impiegati ma anche per garantire loro il vitto, in modo da controllare meglio e da ridurre al massimo le distrazioni verso l'esterno:

Cet accroissement de fonds fournira le moyen d'étendre davantage le bien que l'établissement doit procurer à la religion. Il est utile de recueillir en attendant les différentes vues, réflexions, projets qui peuvent déterminer l'usage de ces fonds. [...]

Il paraît à propos de donner d'abord, [dès] qu'on le pourra, non seulement le logement, mais aussi la nourriture et l'entretien aux apprentis et élèves qu'on prendra à former.

Par ce moyen :

1. il se présentera un plus grand nombre de jeunes gens pour être admis à l'apprentissage et par conséquent on aura plus de facilité à mieux choisir ses élèves.

2. On pourra les cultiver plus soigneusement pour la religion, les mœurs et le travail et on les connaîtra mieux.

L'argent qu'on dépense à cet effet ne sera pas perdu.

1. Ils défrayeront l'établissement de ses avances par un temps plus long d'apprentissage.

2. S'ils n'achèvent pas leur apprentissage et qu'on ne puisse pas obtenir aucun dédommagement des avances qu'on aura faites, on s'en estimera abondamment dédommagé : par les principes et les exemples de religion et de vertu qu'ils auront reçus en attendant et qui pourront germer par la suite³⁷⁰.

In conclusione, tutto il denaro che sarebbe stato investito per fini religiosi, pur non raggiungendo il fine particolare che gli amici si proponevano, non si considerava mai come una perdita: l'educazione religiosa dei giovani operai era

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

considerata non solo un mezzo per il buon andamento della tipografia ma anche un fine in sé, parte della missione apostolica che l'Amicizia svolgeva per il bene della religione.

Anche altri documenti di tutt'altro genere avallano l'esistenza di una se non più stamperie gestite dagli Amici Cristiani nelle diverse colonie: si tratta, per esempio, di appunti in cui vi sono annotate voci di spesa dedicate al mantenimento di una stamperia e libreria, in cui sono specificati i costi del torchio, dei caratteri, delle carte e di una serie di altri utensili e le somme versate dai diversi Amici.³⁷¹

3. *La discesa di Napoleone in Italia: gli Amici a Firenze e la fondazione della "Conversazione Cristiano-Cattolica".*

L'attività dell'Amicizia si restrinse progressivamente sul piano geografico con l'esacerbarsi del terrore rivoluzionario e, maggiormente, con l'avanzare delle conquiste napoleoniche, che modificarono in maniera importante le frontiere così come le coalizioni politiche, che videro innanzitutto il Piemonte allearsi nuovamente con l'Austria e perdere dal 1792 Nizza e la Savoia.

In quel tempo, Cesare Taparelli d'Azeglio, uno dei cardini laici dell'Amicizia torinese e nel cui palazzo probabilmente si svolgevano le assemblee, dovette riprendere le armi, dapprima nella campagna di Nizza e poi, come tenente colonnello, in Val d'Aosta, dove nel 1794 fu fatto prigioniero fino all'armistizio di

³⁷¹ AOMV, Serie II, doc. 202, *Prospetto della stamperia e magazzino generale dei libri*. Si tratta di un manoscritto, in cui si fa riferimento a dei danni subiti dal materiale nel 1807, e che dunque sicuramente è stato scritto posteriormente a tale data, tuttavia indica una lunga durata dell'attività editoriale interna dell'Amicizia.

Cherasco il 28 aprile 1796³⁷². La presa del Piemonte segnò uno spartiacque importante nella storia dell'Amicizia, la sua attività dovette riadeguarsi al nuovo regime e proprio in questo frangente venne a mancare lo stesso fondatore dell'Amicizia, Diessbach, che morì a Vienna il 22 dicembre 1798.

Nel frattempo, molte delle colonie si dissolsero a causa delle persecuzioni subite, tuttavia il nucleo torinese non solo trovò il modo di resistere, ma, grazie al trasferimento di molti esuli piemontesi a Firenze, fondò nella capitale del Granducato di Toscana una "Conversazione Cristiano-Cattolica"³⁷³.

La resistenza dello Stato sabauda durò fino al 1798, quando venne invaso dalla Lombardia, parte ormai della Repubblica Cisalpina, e dalle truppe Francesi che entrarono da Cuneo e da Alessandria. Il Piemonte fu preda dell'alternarsi delle truppe straniere francesi e austro-russe fino al ritorno di Napoleone che, con la battaglia di Marengo, ne proclamò l'annessione alla Repubblica francese, decretata nel settembre 1802: il paese ne uscì militarmente e finanziariamente devastato e trasformato ormai in una base militare francese.

Molti furono i patrizi piemontesi che dopo la disfatta scelsero di lasciare Torino, trasferendosi in Toscana, tra questi ritroviamo Vittorio Alfieri e diversi Amici, tra cui Cesare Taparelli d'Azeglio che, come molti altri, rispose con una protesta morale, prendendo «il solo partito che gli poté riuscir tollerabile: si tolse dai luoghi che gli ricordavano tante miserie e decise di stabilirsi colla famiglia a Firenze»³⁷⁴.

³⁷² G. Verucci, *Taparelli d'Azeglio, Cesare*, in *DBI*, Roma 1962, vol. IV, pp. 742-746. Si veda anche la biografia che Cristina Morozzo, moglie di Cesare d'Azeglio, scrisse del suo sposo, in gran parte riprodotta e ripresa dal figlio Massimo nei suoi *Ricordi* e pubblicate in A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, Torino 1946, pp. 181-208.

³⁷³ AOMV, Fs 12, manoscritto di due pagine.

³⁷⁴ M. d'Azeglio, *I miei ricordi*, a cura di A. M. Ghisalberti, Torino, Einaudi 1949 p. 47. Per un aggiornamento critico sulla storia complessa dell'autobiografia del d'Azeglio, sulla

Il Granducato di Toscana, caduto nel 1799 in mano francese, attraverso una “pacifica” occupazione militare e un breve periodo di democrazia controllata (dal 29 marzo al 28 giugno), fu teatro della violenta reazione dei Viva Maria, a cui seguì, nel 1801, la creazione del Regno d’Etruria con l’intronizzazione di Ludovico I Borbone, frutto dell’accordo tra Francia e Austria siglato col trattato di Luneville. Ludovico morì dopo solo due anni, lasciando la reggenza nelle mani della moglie Maria Luigia fino al 1806, quando la Toscana fu integrata nell’Impero e divisa in dipartimenti³⁷⁵.

Come racconta nei suoi *Ricordi* Massimo Taparelli d’Azeglio, figlio di Cesare, l’esperienza di questo volontario esilio, benché dolorosa ed economicamente svantaggiosa per la famiglia, non coincise affatto con un isolamento. Al contrario, gli esuli piemontesi costituirono una comunità molto unita a Firenze e, in particolare, questo passaggio delle frontiere consentì a Cesare di perseguire, con maggior profitto, i fini dell’Amicizia: «*faire circuler fortement et de toutes parts la sainte doctrine de Jésus Christ notre Seigneur surtout par les bons livres*»³⁷⁶, amplificando l’opera dell’Amicizia, attraverso uno dei primi periodici cattolici italiani del XIX secolo, l’*Ape*³⁷⁷. Attraverso questo giornale gli Amici diffondevano, traducendoli e commentandoli, gli scritti dei tradizionalisti europei, francesi in

contaminazione testuale di fonti nelle diverse edizioni cfr. C. Gigante, *Il problema testuale de “I miei ricordi” di Massimo d’Azeglio*, in *Autografi letterari romanzi e neogreci*, Padova 2015, pp. 215-235.

³⁷⁵ Sulla storia della Toscana di questo periodo cfr. R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli anni francesi all’Unità*, in G. Galasso (a cura di), *Storia d’Italia*, Torino 1993, t. 13/3, pp. 3-82; G. Turi, *Viva Maria: riforme, rivoluzione e insorgenze in Toscana, 1790-1799*, Bologna 1999 (seconda ristampa); I. Togliarini, *La Toscana nell’età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli 1985; G. Gozzini, *Firenze francese, famiglie e mestieri all’inizio dell’Ottocento*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989; F. Mineccia, *Aspetti e questioni di storia della Toscana durante il periodo rivoluzionario e napoleonico*, in *Ricerche storiche*, n. 2/19 (1989), pp. 429-457.

³⁷⁶ P. B. Lanteri, *op. cit.*, t. 1, p. 1702.

³⁷⁷ A. Galante Garrone, *I giornali della restaurazione 1815-1847*, in *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari 1979, pp. 1-247. Sull’*Ape* nel contesto fiorentino cfr. C. Bona, *op. cit.*, pp. 247-249.

particolare, sviluppandone, sulla base di diverse esigenze politiche, alcuni temi: la necessità sociale della religione, la genealogia degli errori moderni³⁷⁸ e l'infallibilità pontificia. Tale impresa, cui dedicheremo l'ultimo paragrafo di questo capitolo, fu sostenuta non solo dall'Amicizia Cristiana, ma anche dall'Accademia di Religione cattolica, fondata a Roma nel 1799 da mons. Giovanni Fortunato Zamboni³⁷⁹ e ancor di più dalla Conversazione Cristiano-Cattolica, fondata a Firenze nel 1802, su impulso di Cesare d'Azeglio e del patrizio fiorentino Leopoldo Ricasoli.³⁸⁰ Quest'ultimo ha rappresentato il perno dell'Amicizia Cristiana Fiorentina: dai documenti d'archivio emerge un'intensa corrispondenza epistolare col Lanteri e il suo palazzo, dotato di una ricca biblioteca, probabilmente ha costituito il luogo d'incontro degli Amici Cristiani e della Conversazione Cristiano-Cattolica³⁸¹, che si potrebbe definire una costola letteraria dell'Amicizia fiorentina. Di questa associazione si conserva il primo verbale d'assemblea contenente l'elenco dei membri e gli statuti con le regole. L'assemblea si svolse nella mattinata del 6 ottobre 1802, presso la casa del Ricasoli e fra i membri nominati il primo è proprio Luigi Virginio, seguito dai toscani

³⁷⁸ Sull'idea di una genealogia degli errori moderni in Diessbach, cfr G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, op. cit., p. 26, nota 9; D. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in *Cristianesimo nella storia*, n. 5 (1984), p. 520. Per la letteratura su Lutero a cui Diessbach faceva riferimento, cfr. L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia, Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato 1983, in particolare i saggi di G. Miccoli, *Nota introduttiva*, p. X e pp. XV-XVI, e D. Menozzi, *La figura di Lutero nella cultura italiana del Settecento*, *ibid.*, pp. 139-166.

³⁷⁹ Cfr. M. P. Donato, *Accademie romane. Una storia sociale (1671-1824)*, op. cit (in particolare per ciò che riguarda Zamboni e l'Accademia da lui fondate vedere le pp. 185-195).

³⁸⁰ Il Cavalier e Priore Pietro Leopold Ricasoli (Firenze 1778- Firenze 1850) era un personaggio molto noto nella Firenze del tempo, bibliofilo, protettore d'artisti e molto impegnato nella beneficenza; per la genealogia e i dati biografici di questo personaggio chiave per l'Amicizia Cristiana di Firenze cfr. *Elogio del Cav. Priore Pietro Leopoldo Ricasoli*, Tipografia Tofani, Firenze, 1850.

³⁸¹ AOMV, fs. 12, manoscritto di due pagine, probabilmente, come indicato a matita dall'archivista, scritto per mano di Ricasoli.

Annibale Tommasi, Francesco Bucelli, Luigi Fiacchi, Antonio Montalvi, Giuseppe Guarnacci, Benedetto Falorni e Leopoldo Ricasoli, quasi tutti letterati.

Riportiamo di seguito, per la loro brevità e chiarezza, gli statuti ancora inediti della Conversazione, utili anche per un confronto con le *Loix* dell'Amicizia:

Fu proposto [...] di formare una Conversazione Cristiano-Cattolica, da adunarsi in un giorno della settimana, ad unico oggetto che i Componenti la medesima potessero comunicarsi scambievolmente tutto ciò che fosse relativo al vantaggio della Cattolica Religione. Per ottenere pertanto un tal fine furono stabilite le appresso Regole:

1. Le persone addette alla Conversazione Cristiano-Cattolica procureranno di aver notizia dei Libri nuovi che trattano ex professo di Religione, o che si raggirano sopra materie che hanno colla Religione qualche rapporto, in qualunque paese sieno (*sic*) essi dati alla luce.
2. Procureranno di prendere, e dar notizia dei libri non recenti, ma buoni, e che sono caduti in dimenticanza, o non sono bastantemente nuovi, o comunque, e si adopreranno per promuovere la lettura.
3. Raccoglieranno le nuove favorevoli alla Religione tanto estere, che del Paese.
4. Non trascureranno le nuove sfavorevoli alla Religione medesima, esaminando sotto quale aspetto vantaggioso possano esse considerarsi per toglierne, o diminuirne almeno lo scandalo.
5. Ciascuno individuo potrà proporre i suoi progetti tendenti a promuovere o direttamente, o indirettamente il vantaggio della Religione, i quali restando approvati, si dovranno concertare i mezzi per eseguirli.
6. Se alcuno avrà composto qualunque opera, o scritto relativo all'indicato scopo della Conversazione, potrà leggendolo esporlo al giudizio degli altri, e profittare dei lumi, che gli verranno somministrati.
7. In occasione di libri nuovi di qualunque genere, purché sieno (*sic*) relativi alla Religione, si potranno scegliere dei soggetti, che abbiano incombenza di darne notizia per estratto, o di confutarne gli errori se vi saranno.
8. I componenti della conversazione dovranno ancora prender notizia degli errori popolari in materia di Religione, investigarne le cause e proporre i più opportuni, ed efficaci rimedi.

Relativamente alla Forma della Conversazione fu stabilito d'invocare ogni volta prima di tutto l'ajuto (*sic*) dell'Altissimo coll'Inno: Veni Sancte Spiritus e sua orazione Deus qui corda e quindi delle materie indicate sopra.

E siccome la Conversazione non cerca e non vuole l'applauso degli uomini, potrà bensì ciascuno individuo servirsi dei lumi acquistati in essa per

edificazione, e vantaggio del suo prossimo, ma non dovrà dar giammai notizia al di fuori dell'esistenza della Conversazione medesima³⁸².

Rispetto all'Amicizia Cristiana, questa nuova associazione che porta il nome più "leggero" di Conversazione è certamente meno strutturata, non menziona la possibilità di accettare membri femminili ed è aperta alla creatività, reciprocamente controllata, dei membri (§6), quasi tutti autori essi stessi di opere letterarie, sonetti o favole. Mentre, come gli stessi Amici Cristiani anche i consociati della Conversazione sono impegnati nell'aggiornamento rispetto alle notizie riguardanti la religione e i libri pubblicati contro o a favore di questa, a fare opera di apostolato attraverso la distribuzione di questi libri e a mantenere il segreto sulle loro riunioni.

Da questo documento si può evince come l'Amicizia Cristiana fiorentina fosse parte di una più ampia, ramificata e intensa vita intellettuale, di una rete sociale sostenuta sotto il Regno d'Etruria da un governo che, malgrado la forte sottomissione alla politica napoleonica, dimostrò una certa volontà restauratrice, più in linea con gli ideali degli Amici.

In particolare, la precedente legislazione ecclesiastica leopoldina in materia giurisdizionale fu temperata a favore della Santa Sede attraverso l'emanazione del decreto detto "Sabatino"³⁸³, di cui si fecero promotori il nunzio Emanuele de

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ Leggi del Regno di Etruria pubblicate in Firenze dal giorno 28. luglio MDCCCI. al giorno 13. maggio MDCCCIII., codice decimottavo, Firenze, per Gaetano Cambiagi stampator reale, MDCCCIV, n. LXXXVI. Più in generale sull'adozione dell'editto Sabatino e sui provvedimenti legislativi attraverso cui prese forma la politica ecclesiastica del Regno d'Etruria e sul suo rapporto con la precedente legislazione leopoldina e la contemporanea dominazione francese cfr. G. Greco, La politica religiosa ed ecclesiastica del Regno d'Etruria, in M. Manfredi (a cura di) *Spagnoli a Palazzo Pitti : il Regno d' Etruria (1801-1807) : atti del convegno internazionale di studi : Firenze-Pisa, 29 novembre – 1 dicembre 2007*, Firenze 2013, pp. 213-241.

Gregorio³⁸⁴ e il pronunzio Giuseppe Morozzo³⁸⁵. Questo nuovo corpo di leggi, volto a ricondurre «tutto secondo il Concilio di Trento»³⁸⁶ scardinando le restrizioni introdotte da Pietro Leopoldo nella disciplina ecclesiastica, costituì il frutto di un'operazione diplomatica delicata, anche perché criticata dallo stesso Segretario di Stato Ettore Consalvi, incline a una strategia di mediazione più cautamente riformista-conservatrice. Al di là dei risultati immediati, si trattava di un'operazione anacronistica e miope rispetto alla tradizione giurisdizionalista toscana e soprattutto rispetto al dominio napoleonico a cui il Granducato era soggetto, che si concluse nel peggiore dei modi per i protagonisti e per gli Amici che la sostennero: nel 1806 Morozzo fu cacciato da Firenze, accusato di aver promosso l'attività di una vera e propria società segreta, composta di laici e ecclesiastici.³⁸⁷

Tuttavia, per quanto effimere, le opere controriformistiche di De Gregorio prima e del Morozzo poi agevolarono non poco l'annidamento e lo sviluppo dell'Amicizia Cristiana a Firenze, che tra il 1802 e il 1806 godette non solo di una situazione politico-legislativa favorevole, ma anche dell'appoggio diretto del Morozzo, nominato a sua volta nunzio nel 1802. Morozzo infatti non aveva legami molto stretti con l'Amicizia e fra l'altro era anche il fratello di Cristina

³⁸⁴ M. Caffiero, *De Gregorio, Emanuele*, voce in *DBI*, vol. 36, 1988, pp. 212-215.

³⁸⁵ E. Colombo, *Morozzo della Rocca, Giuseppe*, voce in *DBI*, vol. LXXVII, 2012, edizione online, cfr. il sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/morozzo-della-rocca-giuseppe_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/morozzo-della-rocca-giuseppe_(Dizionario-Biografico)/)

³⁸⁶ «Le mie idee vanno più oltre, e dispongo l'opera per un colpo universale. Mi restano a guadagnare due voti, ed allora darò fuoco alla miccia. Intanto fo' orazioni, trattandosi di oggetti, che riguardano strettamente la religione, e spero se il Signore seconderà le mie intenzioni di ridurre tutto secondo il Concilio di Trento.» In ASV, Segreteria di Stato. Nunziatura di Firenze, n. 183 c. 280 (lettera del 17 novembre 1801). Citato in G. Greco, *La politica religiosa ed ecclesiastica del Regno d'Etruria*, in op. cit. p. 231.

³⁸⁷ Cfr. ASV, Segreteria di Stato. Nunziatura di Firenze, n. 188 cc. 369 e 370 (lettere di mons. Morozzo al cardinale Casoni del 2 e del 14 ottobre 1806, rispettivamente da Firenze e da Perugia), citate in G. Greco, op. cit. p. 300.

Morozzo, moglie del Taparelli d'Azeglio, che in quel periodo viveva con il resto della famiglia proprio a Firenze³⁸⁸.

4. *La pubblicazione dell'Ape, il periodico degli Amici Cristiani: 1803-1806.*

Complice la favorevole quanto anomala situazione politico-ecclesiastica che in quegli anni si era venuta a creare a Firenze sotto le nunziature del De Gregorio e del Morozzo, il 30 agosto 1803 si diede alle stampe il primo numero del periodico *L'Ape, scelta d'opuscoli letterari, e morali estratti per lo più da fogli periodici ultramontani*³⁸⁹. L'orientamento conservatore della rivista rappresenta il risvolto culturale dell'editto "Sabatino", che tra le altre cose legiferava anche sulla stampa, estendendo all'autorità vescovile le funzioni di censura preventiva sulla produzione e sul commercio dei libri³⁹⁰.

³⁸⁸ R. P. Coppini, *op. cit.*, pp. 42-42. All'AST sono presenti due versamenti del fondo Morozzo: nel volume 64 del II versamento si trova una lettera di Francois Cacaault, plenipotenziario della Repubblica francese a Roma, del 6 germinale anno 10 (1802), indirizzata al generale Jourdan ministro straordinario della Repubblica Francese in Piemonte, in cui si raccomanda la conservazione dei beni della famiglia Morozzo in patria su richiesta di G. Morozzo nunzio della Santa Sede in Etruria. Da questa lettera si evince un clima di relativa distensione o comunque di bilanciamento della politica napoleonica verso il clero cattolico, sulla scia dei vari concordati tra la Repubblica francese (15 luglio 1801) e quella italiana (16 settembre 1803) con la Santa Sede, ancora agli esordi del pontificato di Pio VII e con la consacrazione nel 1804 a Notre-Dame di Napoleone I. Tali concessioni diplomatiche erano bilanciate da una più severa politica di controllo sul territorio, che cercava d'integrare, attraverso il clero, la popolazione locale in Piemonte all'Impero. Si spiega così per esempio il cambio di episcopato nel 1805 a Torino che da Carlo Buronzo del Signore passa a Giacinto della Torre, molto più incline e partecipe alle esigenze del governo civile.

³⁸⁹ *L'Ape. Scelta d'opuscoli letterari, e morali estratti per lo più da fogli periodici oltramontani*, anno I, dal 30 agosto 1803 al 28 luglio 1804 (12 numeri); anno II, dal 30 agosto 1804 al 30 luglio 1805 (12 numeri), e anno III, dal 30 agosto 1805 al 31 luglio 1806 (12 numeri), Firenze, presso Domenico Ciardetti in Borgo Ognissanti, 1804 e 1805 e 1806.

³⁹⁰ Si tratta dell'articolo 5 del decreto che recita: «Che sia cura dei Vescovi la revisione dei Libri, che si stamperanno in qualunque materia, o si introdurranno nelle Diocesi, e per ciò proibiamo a Chiunque sotto le pene comminate nella Legge del 1743., e nella Notificazione de' 30. Gennaro 1793. § 6. di pubblicare cosa alcuna senza licenza in scritto del Vescovo, o suo Deputato» In realtà, proprio quest'articolo dedicato alla stampa fu uno dei primi ad essere emendato, scontrandosi con le resistenze del governo francese da cui quello toscano dipendeva e con l'opposizione élite

Nato dalla collaborazione dei membri dell'Amicizia Cristiana fiorentina, cui si aggiunse in un secondo momento la partecipazione dei membri dall'Accademia fiorentina di Religione Cattolica, l'Ape rappresentava un giornale cattolico in diretta e marcata opposizione rispetto alle idee illuministe e rivoluzionarie. Il primo articolo selezionato e tradotto con cui si apriva la pubblicazione veniva dal *Mercure de France*: una recensione riguardante *Le lezioni dell'Istoria, o lettere d'un Padre al suo figlio sopra i fatti interessanti della storia Universale*. Nello stesso numero si trovano una recensione di Chateaubriand ad un'opera di L. G. A. Bonald³⁹¹, *Legislazione primitiva considerata negli ultimi tempi col solo lume della ragione*, e un'altra alla seconda edizione del *Genio del Cristianesimo*³⁹², per mano di Ottavio Ponzioni, pseudonimo con cui il D'Azeglio firmava i suoi articoli e i suoi commenti. Nel 1804 si ritrovano invece le *Osservazioni sopra il libro di Barruel intitolato Du Pape et de ses droits*³⁹³ e una lunga trattazione di G. Marchetti, *Della socialità della Religione, specialmente della Cattolica*³⁹⁴, la stessa che era stata pronunciata in un'assemblea dell'Accademia romana di religione cattolica³⁹⁵.

Dalla corrispondenza del Lanteri emerge che i membri più coinvolti nella creazione e nella circolazione del periodico erano il marchese Taparelli d'Azeglio (chiamato nelle lettere con l'abbreviazione "Zei") e il marchese Ricasoli, entrambi

granducale, che introdusse nel decreto l'obbligo di una doppia revisione civile ed ecclesiastica: a distanza di neanche un anno dalla pubblicazione del decreto Sabatino si pubblicava il 5 febbraio 1803 un motuproprio che specificava come l'autorizzazione della diocesi doveva includere "la revisione, approvazione, e licenza dei regi censori, e ministri rispettivamente di ciò incaricati" per il testo del decreto sabatino del 15 aprile 1802 e del motuproprio del 1803 cfr. *Bandi e ordini da osservarsi nel Granducato di Toscana, Firenze Stamperia Granducale*, vol. XVIII, n. 86 e n. 157.

³⁹¹ Cfr. *L'Ape*, n.1 (1803), pp. 23-37.

³⁹² Cfr. *L'Ape*, n. 1 (1803), pp. 70-87.

³⁹³ Cfr. *L'Ape*, n.1 (1804), pp. 1-15.

³⁹⁴ Cfr. *L'Ape*, n. 2 (1804), pp. 49-61, n. 3, pp. 97-109 e n. 5, pp. 193-206.

³⁹⁵ G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma 1974, , cit., pp. 250-252.

legati all'attività dell'Accademia di Religione e in stretto contatto, quindi, con Zamboni³⁹⁶. L'avvio della rivista non fu semplice e sin da subito gli Amici dovettero scontrarsi con le prime difficoltà relative alla diffusione del periodico.

Il 20 novembre 1803, il Lanteri dopo il suo soggiorno a Firenze e di ritorno verso Torino scriveva al Ricasoli da Piacenza, una delle tappe intermedie, insieme a Parma e a Milano, dove si era fermato per rinsaldare le relazioni tra le diverse colonie, per distribuire personalmente delle copie dell'*Ape* e per cercare nuovi collaboratori:

Essendo grazie a Dio felicemente giunto a Parma la sera del 18, ed opportunamente fermatomi buona parte della mattina seguente, ho comodamente potuto eseguire l'incaricatami commissione dell'*Ape*. Ho dunque presentata al Sig. Ab.te Andrés la copia rimessami, e mi sono trattenuto seco lui tempo notevole, quasi sempre parlando di questo soggetto; io l'ho trovato molto freddo a tale riguardo, dicendomi 1. che nei due primi numeri che aveva veduti fino allora non ci trovava niente d'interessante, non essendo che una compilazione e traduzione degli altri giornali che già si leggevano; 2. che bisognava inoltre stare, attendendone l'esito, giacché parecchi di simili giornali furono anche ultimamente altrove progettati, i quali poi cessarono dopo pochi mesi, cosa che disgustò molti, ed alcuni di questi, appunto per questo stesso motivo, ricusarono di associarsi all'*Ape*; 3. che si trattava pur anche attualmente in Parma di stabilire un giornale consimile, ma egli credeva che neppure sarebbe riuscito; io ho ben tentato di rispondere a tutte le difficoltà addotte, e dargli un'idea giusta del nostro *Ape*, e delle intenzioni e dello scopo di chi lo dirige, con tutto ciò come l'ho ritrovato, l'ho pure lasciato quasi ugualmente freddo. Ecco il mio operato in Parma, mi rincresce che non abbia avuto esito più felice; aggiungerò ancora che l'Ab. Andrés si dimostrò curioso di sapere chi fosse Ottavio Ponzoni, e gli risposi che era persona che non amava di essere conosciuta, ma che non aspirava ad altro che a promuovere buoni principi, né avrei saputo dare altra risposta a simile genere di letterati (i quali io

³⁹⁶ Sul coinvolgimento di Ricasoli nella promozione de «L'*Ape*» si veda una lettera del 24 agosto 1804 inviataagli dallo Zamboni da Roma, conservata nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Carteggi vari*, 293, 217.

ritrovo in questa parte piuttosto curiosi) anche affinché non facciano ulteriori indagini, seppure se ne potranno astenere.³⁹⁷

Il Lanteri non portava buone notizie per l'*Ape*. Per promuovere la rivista incontrò a Parma l'abate Juan Andrés (1740-1817)³⁹⁸, anch'egli un ex-gesuita, espulso dalla Spagna nel 1767 e divenuto una figura di spicco nel panorama intellettuale italiano del tempo, sia come erudito che come letterato. Il suo giudizio sull'*Ape* non fu positivo: si trattava, secondo Andrés, di un giornale inutile, perché riportava notizie di seconda mano, già comparse precedentemente su altri periodici; rispetto alla questione dell'esiguo numero di abbonati su cui l'*Ape* poteva far affidamento, Andrés giustificava le poche adesioni ricevute col fatto che i lettori erano ormai dissuasi ad aderire vista la brevissima durata, a volte solo di qualche mese, a cui solitamente erano destinati i nuovi periodici. Insomma, la stroncatura dell'ex-gesuita fu netta, tuttavia l'opera degli Amici resisteva e effettivamente il giornale durò qualche anno. Lanteri, rammaricato dell'esito negativo del colloquio, specificava al Ricasoli che per prudenza aveva evaso la domanda di Andrés sulla vera identità di "Ottavio Panizzoni", per proteggere il D'Azeglio, autore della maggior parte delle recensioni e dei commenti comparsi sull'*Ape*, sicuramente non in linea con la politica della Repubblica francese, di cui per diritto era cittadino.

Tuttavia, dopo un anno dall'inizio della pubblicazione, il periodico sembrava ormai aver preso piede. Le difficoltà iniziali circa l'esiguo numero di abbonati sembravano risolte, anche se, forse per le crescenti richieste, sembravano scarseggiare le copie, come raccontava in una lettera del 23 maggio 1804 al

³⁹⁷ AOMV, S. 5,2,4:184 (S. 1,17,25a:1505)

³⁹⁸ Cfr. N. Guasti, *Juan Andrés y Morell. Un gesuita spagnolo nell'Italia dei lumi*, Milano 2014, in particolare sul periodo rivoluzionario e la sua residenza a Parma cfr.pp. 189-95.

Ricasoli il Lanteri, che continuamente impegnato nella predicazione spirituale viaggiava tra Milano e Torino, portando con sé e distribuendo i libri e la rivista:

Sono giunto poco fa dal dare con somma mia consolazione i S. Esercizi a giovani Ecclesiastici, ed ho trovato al mio ritorno il plico dei libri che si è compiaciuto di trasmettermi, ma con mia grandissima sorpresa ho trovato il plico aperto, per essere stato visitato alla Dogana, e senza i mss. degli utili, e delle aggiunte al Catalogo, giusta il suo avviso. Scriverò ancora a Mil. [Milano] all'Ab. Rivapalazzi qualora egli li avesse ritirati, perché vivamente mi rincrescerebbe che si fossero smarriti, siccome le lettere di V. [Virginio] che finora non ho mai ricevute, tanto più che questo potrebbe avere conseguenze, il che spero in Dio che non sarà mai; inoltre ho ricevuto 9 copie del n. 6, e del n. 7, e 4 copie soltanto del n. 8, onde M.Z. [Zei] non si stupisca, e non mi sgridi se non posso procurargli dei nuovi sottoscrittenti. In quanto poi ai numeri antecedenti io non ne ho neppure una copia per un associato, avendo lasciata perfino la mia copia a Mil. [Milano] dove era desiderata.³⁹⁹

Evidentemente con l'ascesa dell'Impero i controlli della polizia alle dogane si fecero più organizzati e costanti e probabilmente non tralasciavano di controllare anche la corrispondenza che gli Amici accludevano nei pacchi: malgrado tutto, il dissenso degli Amici viaggiava attraverso la loro predicazione, le loro lettere e soprattutto attraverso il commercio dei "buoni libri" e della rivista. Erano anni, quelli tra il 1805 e il 1806, di relativa serenità e di grande produttività per l'entourage cattolico dell'Amicizia fiorentina, che in quel periodo vide molti suoi membri, tra cui sempre il D'Azeglio e il Ricasoli, aderire alla nuova colonia fiorentina dell'Accademia di religione, presieduta da Domenico Coppola, arcivescovo di Myra *in partibus infidelium*, precedentemente segretario della S. Congregazione dei Riti e dal 1801 segretario della S. Congregazione di Propaganda Fide.⁴⁰⁰ Tutto dunque lasciava presagire una continuità nella

³⁹⁹ Originale in AOMV, S. 5,2,4:189

⁴⁰⁰ Si veda l'avviso pubblico della fondazione in Accademia fiorentina di Religione Cattolica istituita sotto gli auspici di Sua Maestà Maria Luisa Infanta di Spagna regina reggente d'Etruria &c. &c. &c., Firenze, presso Domenico Ciardetti, 1806 (notizie sulla sua fondazione, il testo del

pubblicazione della rivista e a tal riguardo nell'ottobre del 1807 un'altra lettera del Lanteri giungeva a Firenze, probabilmente indirizzata direttamente al d'Azeglio, come si evince dal riferimento alla morte di Melania, una delle figlie del marchese d'Azeglio, rimasta a Torino mentre il resto della famiglia risiedeva in Toscana:

Ho tentato, ma non mi è riuscito di separare nel mio conto trasmessole, l'importare dell' Ape solo, perché ben sovente io notavo ciò che ricevevo a suo conto senza specificarne il titolo; può benissimo essere che alcuni numeri non siano ancora pagati per non averli esatti subito, può anche darsi che alcuni numeri siano rimasti da distribuire agli associati, cosa che non saprei decidere, soltanto io so che mi sono rimasti più di 50 numeri in grande parte duplicati, che sono mancate agli associati tutte le copie del n. 5; inoltre quest'ultimo mio conto data soltanto dall'ultima mia gita a Firenze, perché si erano allora aggiustati i conti vecchi, sicuro che il ricevere l'Ape non regolarmente, il non poterli spedire subito agli associati ora per una ragione, ora per un'altra, il non aver io sempre tempo comodo per tenere i conti chiari, è stato in grande parte la cagione di questo imbroglio, che ora molto mi rincresce di averle cagionato, ma ne spero da lei il condono.[...] . Ma non dubiti, anche in questi emergenti verrà assistito dal Signore, come lo fu in tanti altri per il passato, ed ultimamente ancora nella perdita della preziosa Melania. "Niente ti turbi", ci dice S. Teresa; vi aggiunga ancora a questa tranquillità di spirito una dolce e viva confidenza in Dio, e poi sia sicuro che tutto finirà bene.⁴⁰¹

Ancora dunque nel 1807 l'Ape era al centro della corrispondenza: come di regola, Lanteri inviava le quote degli abbonati piemontesi al D'Azeglio, ma al contempo, malgrado la crescente disorganizzazione nei conti, nella spedizione e nella distribuzione delle copie, nulla lasciava ancora presagire la chiusura del giornale, che però si arrestò con l'ultimo numero nel 1806, senza alcun preventivo annuncio ai lettori e agli abbonati.

regolamento, i nomi degli accademici, gli argomenti trattati nel 1806 con i rispettivi relatori, etc.); su cui si veda G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda*, op. cit., pp. 252-253.

⁴⁰¹ AOMV, S. 2,6,6:214a-2

Negli stessi documenti d'archivio non si trova traccia delle cause di questa improvvisa chiusura, anche se è possibile ipotizzare un legame con una fase di particolare controllo e di maggiore accentramento da parte del governo napoleonico, che coincideva con l'integrazione della Toscana all'Impero nel 1806 e con la cacciata del Morozzo.

D. 10
 Io B. fo voto a Dio d'impiegarmi a favore
 della Società detta dell' Amicitia Christiane per
 lo spazio di due anni da incominciarsi dal
 giorno d'oggi, qualunque volta ciò sarà stimato
 da miei due compagni cosa necessaria, e che
 non vi sarà nessuno de' miei doveri che vi si
 opponga. Di 16. Luglio. 1780.
 Ab. D. D. 107. Giugno - 80 M
 Ab. L. V. 12. Luglio - 80 D. 10

Lunedì li 15 Agosto 1781
 Scrittura di Schiavitù
 Sappiano tutti coloro nelle mani delle quali capiterà
 questa mia Scrittura, che io sottoscritto B. mi vendo per
D. 10
 schiavo perpetuo della B. V. M. C. S. con donazione
 pura, libera, perfetta della mia persona, e di tutti i miei
 beni accio ne disponga ella a suo beneplacito come vera,
 ed assoluta Signora ^{mia}. E siccome mi riconosco indegno d'una
 tal grazia, prego il ^{mio} S. Angelo Custode S. Giuseppe S. Teresa
 S. Ignazio S. Francesco Saverio S. Pio S. Bruno, accio mi
 ottengano da Maria S. che si degni ricovermi tra suoi schiavi
 In conferma di ciò mi sottoscrissi Pio Bruno Lanteri

VII

Le metamorfosi dell'Amicizia: tra il dominio napoleonico e l'epoca delle restaurazioni (1804-1817).

1. *L'Amicizia torinese sotto l'impero napoleonico*

Dopo l'annessione del Piemonte alla Francia, pur perdendo il suo ruolo di capitale europea, Torino restava comunque uno snodo territoriale fondamentale, nonché, in un secondo momento, la principale città imperiale d'oltralpe, che costituiva lo sbocco comune di un crocevia di nuove strade transalpine e internazionali. Durante il periodo imperiale subì un notevole cambiamento urbanistico che vide l'ampliamento del centro e fra le altre cose, la demolizione di alcune Chiese.

Anche sul piano della politica ecclesiastica la legislazione napoleonica incise in maniera profonda⁴⁰², com'è ovvio in totale contrapposizione con i principi professati dall'Amicizia: «un attachement inviolable pour le Saint-Siège, une soumission parfaite envers notre Evêque, et une fidélité entière envers notre Souverain»⁴⁰³. All'opposto, la legislazione napoleonica imponeva alla Chiesa un ordinamento di tipo gallicano, favorendo sul piano dell'organizzazione una decentralizzazione del governo della Santa Sede in rapporto alle diocesi⁴⁰⁴,

⁴⁰² Sull'applicazione della legislazione e sui rapporti con la diocesi di Torino cfr. G. Tuninetti, *Organizzazione ecclesiastica, confraternite e vita religiosa*, op. cit., pp. 232-249.

⁴⁰³ AOMV, fs. 12, *Loix*.

⁴⁰⁴ D. Menozzi, *L'organizzazione della Chiesa italiana in età napoleonica*, in *Cristianesimo nella storia*, n. 1/14 (1993), pp. 69-97; D. Menozzi, *La Chiesa, la rivoluzione e l'impero*, in *Storia della società italiana. L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano 1985. Per quanto riguarda la storia del "giansenismo" nel

stabilendo un legame molto stretto tra potere civile e ecclesiastico, subordinando quest'ultimo al primo. Alla sede vescovile di Torino si succedettero Carlo Buronzo del Signore (1797-1805)⁴⁰⁵ e Giacinto Della Torre (1805-1814)⁴⁰⁶: il primo fu presto emarginato da Napoleone, che lo sostituì col secondo, che già negli anni precedenti si distinse come figura trasversale (aveva anche legami negli ambienti della massoneria) e che seppe mettere in atto durante l'Impero una politica diplomatica cauta, ottenendo risultati relativamente positivi, anche per la stessa Amicizia Cristiana.

Durante gli anni convulsi della conquista e dell'annessione alla Repubblica francese, l'Amicizia Cristiana di Torino fu "come disfatta e annientata" e, come raccontava Lanteri nel 1804 agli amici nuovamente riuniti in Torino:

Per cagione poi di tante vicende e calamità dovette la nostra Biblioteca ora essere trasmessa nella Svizzera, ora nuovamente trafugarsi e nascondersi sulle soffitte⁴⁰⁷.

In questo stato di cose, con parte della biblioteca trasferita in Svizzera o nascosta nelle soffitte a causa dei controlli della polizia francese e con l'espatrio volontario di molti degli aristocratici piemontesi, fedeli sudditi dei Savoia e

XIX secolo e in particolare il significato e l'utilizzo politico e polemico di tale categoria, cfr. *Port-Royal au XIX^e siècle*. Actes du colloque International organisé par la Société des Amis de Port-Royal [...] Lyon, 8-10 octobre 2014, Paris 2015 in particolare per tale lavoro sono stati importanti quei saggi in cui la descrizione di tale corrente religiosa si basa sul confronto, sul piano spirituale e politico, con la corrente liguorista e gesuita con cui configgeva, cfr. J-P Chantin, *Qu'est-ce qu'être port-royaliste au XIX^e siècle*, ibid., pp. 23-34; V. Guittienne-Mürger, *Le libéralisme dans les Nouvelle Ecclésiastiques pour le XIX^e siècle*, ibid., pp. 97-124 e di O. Tort, *Usages polémiques de Port-Royal et du jansénisme dans les milieux politiques royaliste (1814-1830)*, ibid., pp. 125-136.

⁴⁰⁵ G. Pignatelli, *Buronzo del Signore, Carlo Luigi*, in *DBI*, vol. 15 (1972), pp. 460-462.

⁴⁰⁶ G. Pejrone, *Della Torre, Giacinto Vincenzo*, in *DBI*, Vol. 37 (1989), pp. 552-555.

⁴⁰⁷ Minuta di mano Lanteri, in *AOMV*, S. 2,6,4, 210: si tratta di una relazione datata 1804, scritta dal Lanteri e probabilmente pronunciata agli Amici torinesi in una delle prime assemblee dopo diversi anni di sospensione della normale attività dell'associazione, riguardante lo stato attuale dell'associazione e delle sue colonie ancora operative a Firenze, Milano e Vienna.

apertamente dissidenti rispetto alla dominazione straniera, l'attività collettiva dell'Amicizia torinese si dissolveva temporaneamente, anche se Lanteri continuava a preservare i fondi librai presenti a Torino e a gestire e mantenere viva la corrispondenza fra le diverse colonie⁴⁰⁸.

Solo a partire dal 1804 e ancor più con l'arrivo nel 1805 dell'arcivescovo Giacinto Della Torre con la sua politica diplomatica più cauta e accorta, gli Amici ritrovarono degli effettivi spazi d'azione nella città, ormai parte integrante dell'Impero.

Il Della Torre, senza opporre un'esplicita resistenza, riuscì a ritardare di due anni l'applicazione del catechismo imperiale redatto dal vescovo d'Orléans Alexandre Bernier e promulgato già nel 1806⁴⁰⁹, intervenne alle nozze di Napoleone con Maria Luisa d'Austria nel 1810 e partecipò al concilio nazionale di Parigi (1811) chiedendo la scarcerazione di Pio VII. Quest'atteggiamento di formale sottomissione tornò anche a diretto vantaggio degli Amici che, come mostrano i documenti, nel 1804 ricominciarono a incontrarsi e a svolgere le proprie assemblee e dal 1807 ebbero il permesso di praticare i loro ritiri spirituali nel Santuario di Sant'Ignazio a Lanzo, nella campagna piemontese.

I protagonisti di questa rinascita torinese dell'Amicizia furono Lanteri e Luigi Maria Fortunato Guala⁴¹⁰, uno dei teologi più conosciuti del suo tempo, soprattutto per il suo ruolo morale di formatore e educatore del giovane clero,

⁴⁰⁸ In archivio è conservato un libro dei conti per gli anni 1797-1801, da cui si evince che l'acquisto dei libri e l'attività dell'Amicizia continuavano, cfr. AOMV, S. 1,5,12:198.

⁴⁰⁹ Catechismo ad uso di tutte le chiese dell'impero francese, Torino, 1807. Di fatto però l'introduzione del Catechismo imperiale, redatto, imponeva infatti che i preti leggessero durante le messe i bandi imperiali e si adoperassero affinché i cittadini non evadessero il servizio militare e pagassero le tasse

⁴¹⁰ Cfr. G. Tuninetti, *Guala, Maria Fortunato*, in *DBI*, v, pp. 124-126.

che poté esprimere pienamente nella direzione del Convitto Ecclesiastico di san Francesco d'Assisi da lui fondato nel 1817.

Come accennato sopra, le assemblee degli Amici torinesi ripresero nel 1804 e nella sua relazione Lanteri riassume lo stato dell'Amicizia torinese in quel tempo:

Vediamo ora in quale stato si trovi presentemente questa nostra A.C. [Amicizia Cristiana], che è ciò che ci siamo proposti a considerare in secondo luogo. Già ella vi fu da lungo tempo, e fece per il passato del bene immenso come può vedersi dal manoscritto: *Que faisons-nous*, e dopo d'essere stata per le presenti calamitose circostanze come disfatta e annientata, risorge ora di nuovo per grazia di Dio fornita degli opportuni cataloghi con una considerabile Biblioteca degli inamovibili, oltre qualche piccolo fondo degli amovibili, e risorge con relazione e corrispondenza già stabilita con alcune principali città dell'Europa, con Vienna cioè, con Milano, con Firenze, ove già si erano stabilite delle colonie nostre, come pure già se n'erano stabilite alcune in Francia, prima dei presenti guai⁴¹¹.

La Biblioteca degli Amici, prima dispersa tra Friburgo e le soffitte di persone fidate, si era ricomposta e riattivata sul piano dei contatti, degli acquisti e dei prestiti anche con le altre colonie. La struttura organizzativa dell'Amicizia rimaneva invariata, ma alcune circostanze, come la morte di Diessbach e Virginio e l'esilio volontario del Taparelli d'Azeglio e della moglie a Firenze, richiesero un ricambio di persone e una redistribuzione dei ruoli nel gruppo piemontese:

Sicché resta ora da vedere nel terzo punto di quali cose conviene subito occuparci per dare alla nostra A.C. [Amicizia Cristiana] tutta l'energia di cui è per ora suscettibile, e per tale fine propongo le viste seguenti. Siccome prima di tutto ci è sommamente necessaria la riflessione e la preghiera, propongo in primo luogo che ciascuno sia provvisto della meditazione, orazione e carattere, e si faccia come è detto ogni settimana; 2. vedere chi deve caricarsi della corrispondenza e registrazione dei risultati dell'A.C. [Amicizia Cristiana]; 3. chi del materiale, spese e conti [della] Biblioteca; 4. chi della cognizione di libri nuovi, cioè girare librerie; 5. cominciare subito nelle prime adunanze carta

⁴¹¹ AOMV, S. 5,2,4:193 (S. 1,17,25a:1514), Lettera di Lanteri a Ricasoli datata 28 novembre 1804.

geografica⁴¹²; 6. ciascuno abbia subito, che si possa e come, cataloghi per conoscere i libri; scritto di direzione per imprestarli opportunamente; 7. soprassedere da formalità, si eseguisca lo spirito; 8. ciascuno proponga; 9. ogni quindici giorni A.C. [Amicizia Cristiana]⁴¹³.

Dall'abbozzo di quest'assemblea, il fitto elenco delle attività da riprendere mostra il ritrovato dinamismo dell'Amicizia torinese nell'apostolato dei libri.

In quello stesso anno Pio VII, diretto a Parigi per la consacrazione di Napoleone I, faceva tappa a Torino e gli Amici non mancarono d'incontrarlo, come riporta Lanteri in una lettera all'Amico fiorentino Leopoldo Ricasoli :

Ho avuto la consolazione di baciare i piedi a S.S. [Santità], il quale si dimostrò ben soddisfatto della pietà che riscontrò in questo popolo⁴¹⁴.

Nuovamente, in occasione del ritorno di Pio VII dalla Francia, gli Amici organizzarono l'accoglienza del pontefice facendo tradurre e divulgare il libro del gesuita e celebre oratore Charles Frey De Neuville (1693-1774)⁴¹⁵, il *Panegirico sulla cattedra di S. Pietro*:

Avendo alcuni dei nostri Amici in prova del loro sincero attaccamento verso la S.S. [Santità] all'occasione del suo ritorno da Parigi trovato opportuno far tradurre, e ristampare la seconda parte del Panegirico di Neuville sulla Cattedra di S. Pietro, per risvegliare negli animi altrui gli stessi sentimenti di rispetto e sottomissione, si è pure pensato essere cosa ben fatta il presentarne alcune copie a Mons. Menochio, e per mezzo suo ancora procurarne

⁴¹² La "carta geografica" consiste in una sorta di mappatura delle conoscenze degli Amici, in cui si specificavano il grado di affidabilità delle persone in base al loro presunto o provato grado di pietà religiosa. Il termine ricorre spesso nei documenti dell'Amicizia, specie nelle bozze o nei resoconti delle assemblee e rappresentavano uno strumento chiave per gli Amici, che permetteva loro di orientarsi nell'apostolato, attraverso l'individuazione di persone che potevano fungere da tramite per la distribuzione e il prestito dei libri.

⁴¹³ AOMV, S. 5,2,4:193 (S. 1,17,25a:1514), Lettera di Lanteri a Ricasoli datata 28 novembre 1804.

⁴¹⁴ AOMV, S. 5,2,4:193 (S. 1,17,25a:1514), Lettera di Lanteri a Ricasoli datata 28 novembre 1804.

⁴¹⁵ Sul De Neuville cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Louvain 1960, t. 5, coll. 1687-1691.

a V.S. Ill.ma pochi esemplari. Si è giudicato profittare di questa occasione, perché potesse più facilmente V.S. in uno con M.Z. [Marchese d'Azeglio] abboccarsi col medesimo e trattare seco lui confidentemente del nostro affare, ove l'opportunità si presenti, e la prudenza lo consigli. Non ho tempo di più, mi riserbo di scrivere più a lungo in altra occasione, mentre con particolare stima e considerazione mi protesto. P.S.: Ci è riuscito di parlare del nostro affare a Mons. Menochio che parve gustare moltissimo, spero mi riuscirà di fargli presentare a S.S. [Santità] una supplica per tale effetto. Voglia Iddio benedirci⁴¹⁶.

Così scriveva Lanteri al Ricasoli il 23 aprile 1805, facendo percepire la confidenza che avevano Amici avevano con l'entourage del pontefice e in particolare con suo confessore e sacrista, Giuseppe Bartolomeo Menochio, col quale parlarono "confidentemente" di un loro affare, che potrebbe trattarsi della richiesta d'indulgenza che venne loro concessa verbalmente nel 1809 e poi ufficialmente nel 1814.

Questa reviviscenza dell'Amicizia torinese trovava riscontro anche sul piano della formazione spirituale grazie al sostegno istituzionale del vescovo Della Torre, che nel 1807 affidò a Lanteri e a Guala la predicazione degli esercizi spirituali nel santuario di Sant'Ignazio a Lanzo. Il 14 settembre 1807, Lanteri ne scriveva entusiasta al marchese Leopoldo Ricasoli, uno dei cardinali dell'Amicizia fiorentina:

Due linee in tutta fretta per significarle la mia più viva consolazione per la speranza datami di venirci a ritrovare nel mese venturo; se brama Esercizi in qualche modo glieli daremo; mi rincresce solo che troverà qui pochissimi amici, perché sono quasi tutti fuori in questa stagione, e non ritornano in città che in fine di novembre [...] Domani parto per dare gli Esercizi di S. Ignazio in un Santuario proprio di Sant'Ignazio sito sulle nostre montagne, e verrà meco a

⁴¹⁶ Lettera di P. B. Lanteri a L. Ricasoli il 23 aprile 1805, in AOMV, S. 5, 2, 4, 193.

darli il T.G. [Teologo Guala]; che bella occasione se avessimo di già avuto la sorta di possederla, ma alla fine del mese siamo di ritorno⁴¹⁷.

Dalla documentazione disponibile emerge come furono gli stessi Amici a proporre la restaurazione del santuario, che dopo la soppressione della Compagnia era rimasto abbandonato a sé stesso⁴¹⁸. Sembra che la predicazione di Lanteri e Guala a Lanzo riscuotesse un notevole successo soprattutto dopo che fu restaurata anche la canonica che accoglieva una sessantina di laici e ecclesiastici per i ritiri spirituali. In particolare, gli Amici Cristiani vi soggiornavano con tutta la famiglia al seguito, compresi i figli più giovani: qualcuno probabilmente, come Luigi Taparelli d'Azeglio, figlio di Cesare e Cristina Morozzo, scoprì lì la propria vocazione ecclesiastica⁴¹⁹. Paradossalmente però, la memoria più vivida di quei ritiri è stata tramandata dal figlio minore di Cesare, Massimo d'Azeglio, che a modo suo ci restituisce l'immagine di un luogo fisico e spirituale tra i toni tragici dei ricordi infantili e quelli ironici e sprezzanti del distacco senile:

A poche miglia da Lanzo, su per la valle della Stura. V'è un cocuzzolo d'un monte, sul quale, certi pecorai, al solito, avevan visto un giorno comparire sant' Ignazio. Un andito correva anch'esso all'intorno e dava accesso alle camere poste di qua e di là. Le camere, da una parte, mettevano sull'aperto con vista magnifica di que' monti; dall'altra, mettevano soltanto in chiesa colla vista, meno magnifica del sant' Ignazio di gesso colorito, che stava ritto sulla punta di quel sasso. In una appunto di queste camere, onde mi divagassi meno, fui stabilito dal mio prete in un bel giorno d'estate del 1813, e lascio pensare che bell'allegria mi paresse la mia villeggiatura. Questa casa d' esercizi ove s' era in quaranta o cinquanta persone (c'erano altresì i miei

⁴¹⁷ AOMV, S. 5,2,4, 198.

⁴¹⁸ AOMV, S. 1,6,7, 234.

⁴¹⁹ Cfr. P. Pirri, *I Carteggi del p. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino 1932, pp. 75-76, in cui il giovane Prospero, novizio nella ricostituita Compagnia di Gesù, racconta al Lanteri, suo direttore spirituale, il ricordo della sua prima vocazione: oggetti tanto abbia variato nel mio capo. «Mi ricordo quel Triduo che feci ... *dopo tre giorni di meditazioni, io mi trovava con lo stessissimo modo di pensare* [...]; alla sera ultima *nel confessarmi* svanì per così dire il sogno, e mi risolsi in un momento allo stato Ecclesiastico, e sentii fin d'allora germogliarmi in cuore i semi della vocazione in cui adesso mi trovo».

due fratelli Prospero ed Enrico, ma essi erano stati fatti degni d'una camera sulla campagna) era tenuta da un tal abate Guala, e ci si viveva a convitto come in un collegio. L'abate Guala fu già una celebrità in Torino. Si sono dette di gran cose di lui in fatto d'intrighi preteschi. [...] Ma perciò che posso dire di certo che era un fanatico, senza ingegno, senz'ombra di giudizio per ottenere quel bene che, voglio crederlo, aveva per iscopo. Quello che è più certo ancora è che mi fece passare otto giorni de' quali non mi scordo più, vivessi mill'anni⁴²⁰.

2. *L'Amicizia indagata e sotto accusa durante la prigionia di Pio VII.*

Nel 1807, un decreto di Napoleone costrinse al rimpatrio le famiglie piemontesi emigrate⁴²¹: aveva inizio una fase di consolidamento politico-sociale dell'annessione del Piemonte all'impero, che prevedeva un più diretto controllo del patriziato piemontese, anche attraverso la formazione educativa dei più giovani e la loro integrazione nei quadri dell'amministrazione e dell'armata francese. Il gruppo di amici espatriati a Firenze rientrò dunque a Torino, ma l'azione dell'Amicizia, seguendo il drammatico e serrato evolversi degli avvenimenti riguardante i rapporti tra Napoleone e Pio VII, fu sempre più contratta in una rigida clandestinità.

Furono anni quanto mai convulsi: la crisi iniziò subito dopo il ritorno di Pio VII a Roma, quando il papa dichiarò di non voler aderire al "blocco continentale" organizzato da Napoleone contro l'Inghilterra e di voler restare neutrale: nel 1806 si riaprì dunque un conflitto insanabile tra Roma e Parigi che, dopo varie fasi in cui entrambe le parti vennero meno a quanto stipulato nel concordato del 1801, precipitò il 21 gennaio 1808 con l'occupazione di Roma, annessa all'Impero il 17

⁴²⁰ M. d'Azeglio, *I miei ricordi*, a cura di A. M. Ghisalberti, Torino 1971, pp. 83-84

⁴²¹ R. Jacquin, *Sul rimpatrio d'illustri piemontesi fuorusciti sotto l'Impero napoleonico*, in *Rassegna italiana*, n. 2 (1936), pp. 882-886.

maggio 1809 attraverso un decreto ratificato a Vienna da Napoleone. Pio VII rispose con la bolla di scomunica *Quam memorandum* (10 giugno 1809), rivolta contro tutti gli artefici delle violenze connesse all'assedio di Roma, la quale scomunicava di fatto lo stesso Napoleone, che reagì all'affronto facendo rapire il Papa nel luglio dello stesso anno e imprigionandolo nel forte di Fenestrelle, per poi deportarlo a Savona, dove rimase per tre anni fino al 1812, quando fu trasferito a Fontainebleau fino al 1814.

Durante la prigionia di Pio VII a Savona l'attività clandestina dell'Amicizia Cristiana si rivelò fondamentale quanto fatale per l'Amicizia stessa che, insieme ad altre società segrete, riuscirono a diffondere in Francia il decreto di scomunica e diversi libri e documenti pontifici che potessero illuminare i cattolici sulla natura dell'autorità papale, sulla polemica relativa al concordato e sull'annessione di Roma. In quel periodo, infatti, la reazione di Napoleone nei confronti della stampa cattolica si faceva sempre più ossessiva e persecutoria, fomentata dal direttore generale per la stampa Portalis, che nel maggio 1810, scriveva all'Imperatore:

Je sais que, dans certains diocèses, la petite église continue à dogmatiser contre Votre Majesté Impériale et Royale, contre ses lois, contre les supérieurs ecclésiastiques dans des petits libelles que ses partisans colportent et dans des ouvrages qu'ils rédigent⁴²².

Del resto, lo stesso ministro Portalis indirizzava una missiva dal tono molto allarmato all'imperatore riguardante il pericolo della stampa, paragonandone la pericolosità a quella di un'arma mortale:

Il faut une permission pour le port d'armes - écrivait-il -, une presse est une arme meurtrière. Il faut une permission du Souverain pour avoir une

⁴²² Lettera del 31 maggio 1810 citata nell'interessante articolo di V. Granata, *Marché du livre, censure et littérature clandestine dans la France de l'époque napoléonienne : les années 1810-1814*, in *Annales historiques de la Révolution française*, n. 343 (2006), pp. 123-145.

chapelle domestique ; une presse est une chaire domestique qui peut avoir des effets plus étendus qu'un rassemblement clandestin, et aussi funestes. Pourquoi ne faudrait-il pas une permission du Souverain pour avoir chez soi une presse ?⁴²³

Fu proprio attraverso questi meccanismi denunciati da Portalis che la Bolla di scomunica contro Napoleone, emanata il 10 giugno 1809⁴²⁴, riuscì a penetrare in Francia e a Parigi.

L'Amicizia non fu probabilmente estranea a quest'impresa e la sua attività segreta fu scoperta dalla polizia, attraverso la sorveglianza di alcuni suoi membri cardine, tra cui il Lanteri, interrogato e accusato di aver collaborato alla diffusione dei documenti pontifici in Francia. Jean-Louis de Douhet d'Auzers⁴²⁵, Commissario generale della polizia di Torino, in una lettera del 29 gennaio 1811 riassumeva l'interrogatorio al Lanteri, dilungandosi anche rispetto all'associazione segreta da lui diretta:

Cet ecclésiastique qui passe ici pour très pieux et très honnête homme, m'était cependant signalé, par un agent secret, comme n'ayant pas une opinion très favorable au Gouvernement particulièrement depuis les difficultés avec le Pape. Cependant, comme il est très prudent dans ses discours et ses démarches, je n'avais obtenu aucune preuve ; mais je faisais exercer sur lui une surveillance secrète. J'avais découvert qu'il existait autrefois à Turin, c'est-à-dire avant l'occupation de ce pays par les Français, une espèce d'association de prêtres et de clercs des Jésuites, après leur suppression. Ces associés s'obligeaient à tenir secret, même à leurs confesseurs, ce qui se discuterait ou déciderait dans ces assemblées. M. l'abbé Lanteri était le chef de cette réunion qui correspondait encore à Vienne, en Autriche, il y a huit ans, par l'intermédiaire d'un prêtre piémontais, nommé Virginio, établi depuis 10 ans dans cette ville, mais qui est mort il y en a trois à peu près. Elle correspondait également à Paris, par le moyen d'un autre prêtre piémontais, depuis longtemps, appelé

⁴²³ Lettera del 31 maggio citata in *ibid.*

⁴²⁴ Cfr. C. Bona, *Le "Amicizie"*, p. 285.

⁴²⁵ F. Boyer, *Un oncle de Cavour. Le chevalier d'Auzers chef de la police napoléonienne à Turin*, in *Revue de l'Institut Napoléon*, (1959), pp. 115-124.

l'abbé Sineo [...] Cette société était peu nombreuse et il parait que, depuis quelque temps, elle a cessé ses correspondances⁴²⁶.

L'Amicizia era allo scoperto e, probabilmente, già aveva diradato la propria attività, poiché, come notava la polizia, non c'erano più tracce della corrispondenza fra i membri. Il Lanteri fu interrogato e la sua casa perquisita ma nulla fu trovato di compromettente se non proprio una copia del documento di scomunica del 10 giugno 1809:

L'interrogatoire que je lui ai fait subir n'a pas produit de grandes découvertes... Aussitôt après son interrogatoire, j'ai fait procéder à la visite de ses papiers. Il n'y a été rien trouvé de suspect que la copie d'une lettre du Pape, datée de Rome le 10 juin 1809 [...] Je ne dois pas dissimuler, Monseigneur, que M. l'abbé Lanteri a une grande influence ici par le moyen de la confession. Il est un des plus courus dans la ville. Quoiqu'il soit d'une très mauvaise santé depuis plusieurs mois, ce qui le force de garder sa chambre, une grande quantité d'individus, même dans la classe marquante, l'ont conservé pour leur directeur spirituel. Il serait convenable, je pense, que M. l'Archevêque de Turin reçût l'ordre de lui ôter ses pouvoirs spirituels pour la confession⁴²⁷.

Pur non avendo trovato prove del suo diretto coinvolgimento rispetto alla circolazione della bolla di scomunica, ciò che preoccupava la polizia era la forte influenza di questo prete sui fedeli, soprattutto quelli delle classi più agiate, attraverso la pratica della confessione e della direzione spirituale. Per tale motivo, Lanteri fu semplicemente allontanato da Torino e costretto a soggiornare in campagna, a Bardassano, dal 25 marzo 1811. Da questa data, come specificherà poi lo stesso Lanteri, l'Amicizia torinese smise di riunirsi fino 1817.

⁴²⁶ La lettera è riportata in A. P. Frutaz, *Pinerolien. beatificationis et canonizationis servi dei Pii Brunonis Lanteri, fundatoris congregationis oblatorum M.V. (1830): Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio compilata*, I, Città del Vaticano 1945, pp. 23-24.

⁴²⁷ Ibid.

La reazione all'iniziativa della polizia non si fece attendere: un flusso continuo di fedeli verso la casa di campagna del prete e, pertanto, la polizia preoccupata per queste assidue frequentazioni e visite ricevute, malgrado il luogo isolato dove stava confinato, gli vietò anche di esercitare il sacramento della confessione.

Con una lettera datata 9 marzo 1811⁴²⁸ il ministro Bigot de Préameneu scriveva all'Arcivescovo Della Torre affinché ordinasse al Lanteri di sospendere le confessioni. A sua volta, l'arcivescovo rispondeva con una missiva in cui confermava l'applicazione di tali ordini⁴²⁹, aggiungendo un elogio del Lanteri, scritto sulla scorta di una bozza redatta dallo stesso Lanteri, ma che poco o niente dovette influire sulle decisioni ormai irrevocabili della polizia.

Con l'esilio di Lanteri anche l'Amicizia smise di riunirsi, fino al successivo capovolgere della situazione politica.

Il 20 maggio 1814 il re tornava a Torino, facendo il suo ingresso rituale in carrozza, girando per le vie della città in cerca di riconoscimento e acclamazione. Fu proprio uno degli Amici, Cesare Taparelli, a provvedere alla carrozza e altri mezzi materiali per l'entrata trionfale di Vittorio Emanuele I, che, a sua volta, riconoscendo i meriti del suo suddito verso il trono e l'altare, lo nominò ambasciatore *ad interim* a Roma presso la Santa Sede⁴³⁰.

⁴²⁸ *Ibid* pp. 27-28.

⁴²⁹ *Positio Lanteri*, 29-3, lettera 21 marzo 1811.

⁴³⁰ Cfr. La lettera Emanuele I a Cesare Taparelli d'Azeglio, 2 giugno 1814: «Nobile, fedele, amato nostro. Nell'intenzione e premura in cui siamo di far complimentare in nome nostro il Santo Padre sugli passati avvenimenti, sulla sua da noi bramata liberazione, e sul felice suo ritorno nella Dominante di Roma, vi abbiamo prescelto per riempire quest'importante ed onorevole commissione». In AST, *Morozzo II versamento*, n. 65 (Cardinale Morozzo, memorie e documenti) Un'altra lettera indirizzata a Cesare da parte della Segreteria di stato per gli affari esteri, datata il 3 giugno 1814, dava istruzioni più precise sulla missione diplomatica, si veda AST, *Morozzo II versamento*, n. 65.

Allo stesso modo, Pio VII tornava nella sua capitale il 24 maggio: lo stesso Cesare Taparelli d'Azeglio insieme al figlio Prospero, futuro gesuita, presenziava all'udienza pontificia del 14 giugno 1814⁴³¹.

Il 20 luglio 1814 gli Amici Cristiani inviano una supplica al pontefice, il quale rispose approvando l'opera dell'associazione e concedendo loro l'indulgenza:

Beatissimo Padre,

una Pia unione di amici cristiani avendo a cuore tutti i dogmi cattolici, e la pietà più della vita stessa, si sono proposti di attendere a promuovere in sé e negli altri la cognizione, l'amore di Gesù Cristo, la pratica delle virtù teologali, massime per via di libri buoni secondo lo spirito della Santa Chiesa Cattolica Apostolica Romana. I mezzi adoperati per promuovere la pietà in sé stessi, sono: 1. La frequenza dei Santissimi Sacramenti, 2 la meditazione e la lettura spirituale di libri scelti 3. La divozione al Sacro cuore di Gesù e di Maria Santissima a S. Giuseppe e Santa Teresa. 4. Finalmente impiegare qualche tempo alla solitudine per riflettere al modo di promuovere maggiormente in sé e negli altri l'esercizio di queste virtù.

I mezzi adoperati per promuovere negli altri il suddetto esercizio sono 1° attendere a conoscere i libri esenti da ogni errore condannato dalla S. Sede e da ogni spirito di partito, affatto uniformi all'insegnamento della medesima avendo per tale effetto una biblioteca ordinata 2° attendere a conoscere persone veramente zelanti per poter così spargere più opportunamente tali libri 3° adunarsi qualche volta per tal fine.

I soggetti pertanto addetti alla suddetta Pia Unione dell'Amicizia Cristiana prostrati ai piedi di sua santità implorano umilmente per questo la sua Apostolica Benedizione e la Continuazione dell'indulgenza plenaria verbalmente accordataci dal suo vicario apostolico una volta la settimana⁴³².

Pochi mesi dopo, il 7 agosto 1814, sotto la pressione del clero "zelante", del cardinal Pacca in particolare, Pio VII, malgrado il disaccordo fondato su ragioni

⁴³¹ R. Jacquin, *Taparelli*, Paris 1943, pp. 32-33. Altre tracce sulle relazioni tra Prospero e Pio VII si trovano nel carteggio di Taparelli in P. Pirri, *I Carteggi del p. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù*, op. cit., p. 78.

⁴³² La lettera di supplica scritta dagli Amici contenente anche il rescritto pontificio si trova in AOMV, fs 12 e in copia presso ASV, Congregazione riti e processi, 6666, *Beatificationis et Canonizationis servi dei Pii Brunoni Lanteri*, vol. 6667, doc. 59. Riportiamo di seguito anche la risposta pontificia: «S. S mus Divus Noster Pius P. P benigne annuit pro Gratia justa petita in omnibus non obstantibus quibusquoque in contrarium».

di politica diplomatica del Segretario di Stato Consalvi⁴³³, emanò la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*⁴³⁴. Quest'ultima costituì un atto affatto singolare in rapporto alla storia degli ordini religiosi⁴³⁵: il ristabilimento avveniva per deroga (§ 12) del Breve *Dominus ac redemptor* di Clemente XIV⁴³⁶, e così come il breve del 1773 passava in rassegna tutte le polemiche che, negli anni precedenti, avevano agitato la vita della Compagnia, viceversa la Bolla riassumeva le ragioni socio-politiche a sostegno di tale decisione.

Nell'intermezzo tra i due decreti, l'Amicizia Cristiana insieme a una fitta rete di congregazioni mantennero viva la spiritualità gesuita e al contempo s'impegnarono per la rinascita effettiva della Compagnia, sostenendo coi loro mezzi tale impresa che un progressivo susseguirsi di atti pontifici più o meno ufficiali sembrava avallare, attraverso l'approvazione di parziali ricostituzioni: prima in Russia, dove il breve non trovò applicazione sin dall'inizio e la Compagnia continuò a sopravvivere come ordine insegnante, poi in Inghilterra e a Napoli. La rettifica definitiva del breve nel 1814 fu, al limite del diritto canonico, un fatto eccezionale nella storia della Chiesa.

⁴³³ La posizione di Consalvi rispetto alla restaurazione della Compagnia è complessa e non riducibile alle categorie del filogesuitismo o dell'antigesuitismo. Per quanto riguarda le diverse interpretazioni della politica del Consalvi rispetto alla Compagnia si vedano: A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, op. cit., p. 168; R. Aubert, *La Chiesa cattolica e la Restaurazione*, in H. Jedin (a cura di), *Storia della Chiesa*, Milano 1993, t. 8/1, p. 241; G. Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni, II, L'età dell'assolutismo*, Brescia 1994, p. 316; R. Regoli, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma 2006, pp. 399-412.

⁴³⁴ Un'analisi della storia redazionale della Bolla si trova in *Il centenario del ristabilimento universale della Compagnia di Gesù (1814-1914)*, in *Civiltà Cattolica*, n. 2 (1914), pp. 257-276.

⁴³⁵ Seguo in questo breve excursus sulla ricostituzione la ricostruzione e l'analisi di P. A. Fabre e P. Goujon, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014 e P. A. Fabre, *Abraham, lui, avait épargné Isaac*, in *Rivista di storia del Cristianesimo*, n. 2 (2014), pp. 265-283.

⁴³⁶ Cfr. Clemente XIV, *Breve Dominus ac redemptor 21 luglio 1773*, in *Bullarii Romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, [...]*, Roma 1841, pp. 607-618.

La decisione non si consumò senza attriti interni alla curia, tra il partito degli “zelanti” filo-gesuiti e le inquietudini di Consalvi circa l’impatto diplomatico di tale atto durante il Congresso di Vienna. Qui si andava ridefinendo lo scacchiere europeo e la Chiesa era chiamata ad integrarsi in un sistema che rilegittimava i nessi tra i territori nazionali e le antiche dinastie, proprio le stesse che espulsero i gesuiti ancor prima del breve, causandone, in parte, la soppressione.

La strategia argomentativa della Bolla si giocava, più in generale, su una rimessa in questione degli equilibri e dei rapporti di forza tra religione e politica: da una parte affermava il suo potere sovranazionale e la sua autonomia *circa sacra* rispetto al potere civile dello Stato e dall’altra giustificava tale decisione come servizio utile all’ordine sociale e dunque come rinforzo del potere civile (§§ 124-132)⁴³⁷.

Il Papa, i re e la Compagnia, tutto sembrava esser tornato al proprio posto come prima della soppressione e della rivoluzione: le speranze dell’Amicizia Cristiana sembravano aver trovato una loro realizzazione.

Il primo verbale dell’Amicizia Cristiana dopo la restaurazione risale infatti al 1817, dove gli Amici restituiscono un resoconto degli ultimi eventi che portarono allo sciogliersi temporaneo dell’Amicizia:

Il Breve di Savona contro il Vescovo nominato per Firenze, segnato dal S. Padre li 30 novembre 1810, riprovato da Bonaparte li 25 [gennaio] 1811.

Li 29 [gennaio] 1811 visita, giorno di S. Francesco di Sales.

25 marzo detto anno partito per Bardassano.

Questa fu l'ultima volta che l'A.C. [Amicizia Cristiana] si radunò, né più si è potuta radunare per 7 ovvero 8 anni in circa, cioè fino al dì d'oggi, cioè li 3 marzo 1817, a cagione delle critiche circostanze che sopraggiunsero.

Poiché il giorno di S. Francesco di Sales nel 1811 T.L e T.D [Teologo Lanteri e Teologo Daverio] dovettero subire la visita della police (*sic*), la quale

⁴³⁷ P-A. Fabre et P. Goujon, *op. cit.*, pp. 128-132.

credeva di trovare presso di loro il Breve contro il Vescovo nominato per Firenze, datato Savona li 30 novembre 1810, sebbene non lo abbia trovato. Indi il T.L. [Teologo Lanteri] fu esiliato a Bardassano come sospetto di corrispondenza segreta con Savona, per ove partì li 25 marzo 1811, e vi stette più di 3 anni, cioè fino all'arrivo del nostro Re.

Dopo 7 anni in circa d'interruzione dell'A.C. [Amicizia Cristiana] per circostanze ora pubbliche ora private dovette interrompersi l'A.C. [Amicizia Cristiana], né ebbe luogo il suo ristabilimento fino alla sera del 3 marzo 1817 alle ore 6 in casa di M.Z. [Marchese Zei, ossia d'Azeglio, ove] ebbe di nuovo luogo il suo ristabilimento⁴³⁸.

La sera del 3 marzo 1817 in casa d'Azeglio sembrò dunque che tutto ricominciasse come al solito. Un lungo biglietto d'appunti ricapitola i punti salienti da affrontare durante l'assemblea:

In quest'adunanza dunque:

1. si sono rinnovate da tutti le proteste. Si è rilevato a questo proposito che non tutti gli A.C. [Amici Cristiani] erano in situazione di comporre o tradurre qualche opera a gloria di Dio, e si è convenuto che per questo bastava essere disposto a fare almeno qualche memoria qualora fosse richiesto;

2. si è fatto proponimento da ciascuno di rileggere e osservare le Regole. Per questo si è determinato 1. di far circolare il manoscritto delle Regole e se n'è lasciato una copia a C.P. [Conte Piobesi]; 2. di fare più copie dell'orazione giornaliera da recitarsi alla S. messa, e della medesima da farsi settimanalmente da ciascuno;

3. si è partecipato con somma consolazione l'approvazione espressa dell'A.C. [Amicizia Cristiana] ottenuta dal S. Padre li 20 luglio 1814, per cui accorda a tutti gli A.C. [Amici Cristiani] (non obstantibus quibuscumque in contrarium) la sua Apostolica Benedizione, e la continuazione dell'indulgenza plenaria una volta la settimana, già accordataci verbalmente dal suo Vicario Apostolico Mgr. De Gregori all'occasione che passò in Torino nella sua deportazione per Parigi [aprile 1809], grazia veramente speciale da moltissimo tempo sospirata e procurataci da M.Z. [Marchese Zei/d'Azeglio].

Si lesse inoltre una risposta del suddetto monsignore, ora cardinale De Gregori, in data del 6. 1816 a C.C. [Cav. di Collegno], il quale ignorando la grazia già ottenuta da M.Z., gli aveva pure scritto a tale proposito; in essa lettera dunque si legge che il S.P. accorda l'indulgenza plenaria

⁴³⁸ AOMV, S. 2,6,12:225 a.

agli A.C. secolari tre volte la settimana, agli ecclesiastici l'altare privilegiato, una volta la settimana⁴³⁹.

Come si nota dal verbale, compaiono diversi nomi nuovi rispetto alla più ristretta cerchia piemontese originaria: si tratta del Conte Traiano di Piobesi di Guarene e del Cavaliere Luigi Provana di Collegno, entrambi parte del patriziato subalpino e dell'amministrazione del regno. Il quarto e ultimo punto discusso dall'assemblea riporta il progetto e l'approvazione di una nuova associazione, per ora ancora senza nome ma che sarà poi chiamata Amicizia Cattolica:

4. C.C. [Cav. di Collegno] espose un suo progetto d'associazione pubblica per promuovere la circolazione di libri buoni, come un ramo dell'A.C. [Amicizia Cristiana], da contrapporsi particolarmente alla società così detta Biblica dei Protestanti.

Soci della medesima sono e saranno sempre gli A.C. [Amici Cristiani] secolari, vengono in essa esclusi gli ecclesiastici per riflessi prudenziali.

L'A.C. [Amicizia Cristiana] approvò detta Società, e per facilitarne l'esecuzione consentì che le fosse somministrato un fondo di libri sciolti, la di cui nota è qui annessa, oltre franchi 450 per la ristampa [...]

Si determinò inoltre 1. che non si adottasse in essa alcun libro a Catalogo, il quale o non vi si trovi già nel Catalogo dell'A.C. [Amicizia Cristiana], ovvero non vi sia prima ammesso d'unanime consenso dei Teologi dell'A.C. [Amicizia Cristiana], come è prescritto nei *Cahiers*; 2. essere conveniente che l'A.C. [Amicizia Cristiana] venga informata di quando in quando delle deliberazioni che vi si prenderanno riguardo alla distribuzione dei libri, affinché non si duplichino le operazioni⁴⁴⁰.

Nata in seno all'Amicizia Cristiana, questa nuova associazione ne avrebbe costituito un ramo pubblico e totalmente laico, i cui aderenti erano comunque parte dell'Amicizia Cristiana, coordinati e soggetti alle decisioni della cellula madre. Gli Amici Cristiani ecclesiastici, che del resto erano già parte dell'Amicizia sacerdotale, ne erano esclusi per motivi di prudenza: le associazioni che comprendevano laici e chierici, mettendoli quasi sullo stesso

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid.

piano organizzativo e decisionale, destavano non pochi sospetti, soprattutto con l'avanzare e il rafforzarsi delle fazioni politiche più liberali.

Infine, l'ultima assemblea degli amici di cui si ha notizia si svolse il 22 marzo dello stesso anno 1817, un'assemblea da cui si evince l'intensa attività a cui gli amici erano dediti e al contempo la necessità di riorganizzare l'associazione e di confrontarsi sullo studio approfondito delle materie che gli Amici intendevano promuovere:

1. Essendosi letto nell'adunanza antecedente l'ultimo capo del *Chrétien catholique*, in questa si è letto il primo capo del D'Argentan, *Considérations sur Dieu*.
2. Dopo le solite preghiere si è nuovamente parlato degli impieghi dati, né si fecero ulteriori riflessi, soltanto il primo Bibliotecario chiese C.C. [Cav. di Collegno] per assistente, e fu convenuto
3. Si è adottato l'ordine delle A.C. [Amicizie Cristiane] segrete proposto dal primo Bibliotecario nel modo che segue: dovendo l'adunanza durare non più di due ore, dopo la prima mezz'ora della lettura prescritta; 1. per un quarto d'ora si leggeranno i *Cahiers*, e vi si faranno le riflessioni opportune, e questo finché si siano letti per intero; 2. per mezz'ora circa si esamineranno le memorie proposte; 3. per altra mezz'ora si tratterà dei libri da esaminarsi o esaminati; 4. finalmente si tratterà della carta geografica. Impiegandosi però in ciascun articolo più o meno di tempo secondo l'esigenza. In conseguenza di questo ordine adottato 1. si è incominciato a leggere il primo paragrafo dei *Cahiers*; 2. si è trattato della proposizione fatta dalla M.M. [Marchesa Massimino] di fare stampare la vita di Tobia scritta dal Massini per modello di chi abbraccia lo stato del matrimonio; e si è convenuto primo, di radunare tutto ciò che si è scritto a tale proposito, come Pellegrini, *Ragionamenti su Tobia*; Granelli ecc.; secondo, di rimettere il tutto al giudizio di C.C. [Cav. di Collegno]; terzo, di consegnarne la stampa alla Società Eunobiblica⁴⁴¹.

Come si evince dal testo, nell'Amicizia Cristiana erano presenti ancora le donne: in particolare nel presente verbale è citata la Marchesa Massimino⁴⁴²,

⁴⁴¹ AOMV, S. 2, 6, 12, 225 b.

⁴⁴² Si tratta di una penitente del Lanteri e moglie del Marchese Giuseppe Massimino di Ceva.

impegnata nel proporre libri da stampare e punto di riferimento per la selezione delle opere da poter integrare nel catalogo della biblioteca dell'Amicizia. Il suo nome lo si ritrova infatti citato più avanti nella sezione dell'assemblea dedicata alla scelta dei libri da inserire nel catalogo:

Si sono proposte le opere seguenti, cioè:

Lhomond, *Abrégé de la Religion avant J.C.*, fu ammesso a Catalogo;

idem, *Abrégé de l'histoire de l'Église*, il quale fu rigettato per lodare troppo la dichiarazione del Clero di Francia e Bonaparte;

Saulegar, *Principes de la vie spirituelle*, fu ammesso a Catalogo;

Fondements de la morale, fu parimenti ammesso a Catalogo;

Sarasa, *L'art de se tranquilliser* ecc. édition de Turin, in questa edizione si è osservato esservi molti difetti ed errori essenziali, essere insomma perfettamente secondo l'edizione dei protestanti, la quale è espressamente esclusa nel Catalogo;

La Forêt, *Méthode d'instruction pour les réformés*, sopra questo si sono fatte delle eccezioni per non ammetterlo a Catalogo, ma si è rimesso il giudizio in altra sessione;

Conversation entre une mère et ses enfants, questo è stato rimesso alla M.M. [Marchesa Massimino] per darne il suo giudizio⁴⁴³.

L'ultimo punto è dedicato al "guadagnar anime" per l'Amicizia, ricostruendo una mappatura delle persone più inclini a promuovere i libri scelti dall'associazione:

Finalmente si è parlato della carta geografica, e si è detto: 1. che ciascuno prendesse nota delle persone da proporsi; 2. che si sarebbe trattato del modo d'eseguirlo nella prossima sessione rimessa a fissarsi nel lunedì di Pasqua in San Paolo⁴⁴⁴.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

Il verbale presenta una riorganizzazione provvisoria dei ruoli, dove, malgrado il duplice riferimento alla Marchesa Massimino, non compare il nome di nessuna donna:

Primo Bibliotecario: T.L. [Teologo Lanteri]
Secondo Bibliotecario: D.L. [Don Loggero]
Promotore: M.Z. [Marchese Zei, ossia d'Azeglio]
Segretario: M.M. [Marchese Massimino] unitamente a C.P. [Conte Piobesi]
Istruttore: T.G. [Teologo Guala]
Missionario: C.C. [Cav. di Collegno]⁴⁴⁵

Infine, il resoconto si conclude stabilendo di riunirsi ogni due settimane e dando appuntamento agli Amici alla riunione successiva.

Gli archivi non ci offrono ulteriori verbali o notizie dell'Amicizia. Sempre nel 1817 però la Stamperia Reale del regno di Sardegna pubblicava *Il Modo di giovare alla fede ed al buon costume proposto ai cattolici zelanti eziandio secolari*⁴⁴⁶, una traduzione o meglio un riadattamento del diciottesimo e ultimo capitolo de *Le chrétien catholique, Expédient, qui peut contribuer à arrêter les progrès ultérieurs de l'incrédulité*, l'opera ove *in nuce* è espresso il progetto e in parte quella che fu la storia dell'Amicizia Cristiana, da cui il presente lavoro ha preso avvio.

Proprio nelle conclusioni di questo estratto, dove viene svelata l'esistenza dell'Amicizia Cristiana, si trova l'ultima notizia, a me nota, su di essa:

Motivo di ristampar questo capitolo è la brama di spandere quanto più si può l'idea salutevolissima ivi espressa, e chiamando a ponderarla gli zelanti Cattolici, farla germogliare in molti di essi. Così ha fatto da vari anni in una associazione, la quale impiega nella provvista, nella distribuzione de' libri i fondi che le vengono rimessi. Vi si adoperò essa ne gli anni andati senza pubblicità, perché non le si opponesse ostacolo da un Governo poco favorevole alla Religione. Stando ora la pietà sul trono, non v'è ragion di

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ N. J. A. von Diessbach, *Modo di giovare alla fede ed al buon costume proposto ai cattolici zelanti eziandio secolari. Traduzione del capo 18. del libro Le chrétien catholique del p. Diessbach, Torino 1817.*

celarsi, anzi è dovere l'aprirsi adito più ampio per giovare a maggior numero di persone. Si fa quindi noto il nome d'alcuni degli Amministratori della medesima⁴⁴⁷.

Non sappiamo con certezza quando l'Amicizia Cristiana si dissolse definitivamente, ad oggi non disponiamo di tracce certe della sua esistenza oltre il 1817.

Dopo la ristampa del progetto originario di Diessbach era venuto meno uno dei suoi caratteri essenziali, la sua segretezza, e paradossalmente la sua pubblica rivelazione, almeno per noi oggi, corrisponde alla sua fine.

Il vincolo della segretezza osservato dagli Amici esigevo, come l'etimologia (i *secreta*, i liquidi prodotti dal corpo) nella sua accezione medica ci suggerisce, una certa ambivalenza e fluidità strutturale. Il segreto rappresentava per gli Amici la loro condizione di possibilità. Questo carattere costituiva al contempo il mezzo e il messaggio: come una porta stretta o un setaccio che permetteva agli Amici di separarsi dall'ambiente esterno, e, al contempo, di comunicare con esso, filtrando, attraverso le lettere e i libri, le proprie idee all'interno di diversi ambienti e istituzioni e infiltrandosi in questi. I libri che gli Amici andavano diffondendo in maniera oculata nei salotti, nei circoli di lettura, nelle osterie, negli alberghi o attraverso una più capillare direzione spirituale rappresentavano i segni visibili, i sintomi prodotti dall'azione occulta dell'Amicizia, nel tentativo di immettere nel corpo sociale, di cui essa stessa era parte, un materiale capace di secernere una linfa che avrebbe purificato e salvato la società dalle idee malsane e infette dell'illuminismo, delle modernità e della rivoluzione.

Sul segreto si imperniava tutto il complesso meccanismo sociocomunicativo dell'Amicizia, fondato sull'esclusione, lo scarto, la purgazione e dunque la

⁴⁴⁷ *Ibid.* pp. 15-16. Gli amministratori, la cui firma compare in calce alla pubblicazione, erano tutti membri del Regno sardo: Cesare Taparelli d'Azeglio, il Conte Piobesi di Guarene e il Cavaliere Luigi di Collegno.

selezione dei materiali di scambio comunicativo e l'elezione dei soggetti coinvolti in prima persona in tale scambio. Con la Restaurazione, quando la maggior parte degli Amici Cristiani furono chiamati dal Re a ricoprire cariche governative e ad assolvere compiti di carattere pubblico istituzionale, mantenere il segreto sarebbe risultato inopportuno. Infatti, non solo non sussistevano più quelle condizioni di pericolo e di aperto dissenso rispetto all'autorità costituita che avevano reso necessario l'agire in segretezza, ma il permanere nel segreto avrebbe potuto rendere più vulnerabili gli Amici: legando l'azione istituzionale a quella segreta dell'associazione, i magistrati si sarebbero esposti a facili critiche degli avversari politici più moderati e filoliberali, nonché all'accusa di tramare cospirazioni contro o per influenzare le decisioni dell'autorità costituita o di utilizzare il potere pubblico per soddisfare gli interessi di altre forze politiche straniere e ecclesiastiche, che avrebbero destabilizzato il già precario equilibrio della monarchia restaurata.

3. *L'Amicizia dopo l'Amicizia.*

I motivi per cui l'Amicizia Cristiana si estinse coincidono in parte con la maturazione dei propri obiettivi e, più concretamente, con il sorgere, o il risorgere nel caso della Compagnia di Gesù, di varie congregazioni, associazioni e istituti più adeguati all'ambiente sociopolitico della Restaurazione.

Oltre alla ricostituzione del suddetto ordine gesuitico, che costituiva al contempo la matrice carismatica originaria e il frutto della resistenza della stessa Amicizia Cristiana, i suoi maggiori rappresentanti diedero impulso a nuove iniziative: Lanteri avviò insieme al teologo Guala, che ne fu il rettore, il convitto

ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi⁴⁴⁸ e fondò la congregazione degli Oblati di Maria Vergine, approvata per decreto pontificio di Leone XII nel 1826 e tutt'ora esistente; nel contempo, Cesare Taparelli d'Azeglio, insieme ad altri laici piemontesi, fondava l'Amicizia Cattolica e il giornale *l'Amico d'Italia*. Si tratta di esperienze che hanno segnato profondamente lo sviluppo storico del cattolicesimo: il suo cristallizzarsi in alcune forme di spiritualità, il suo rapportarsi con il pensiero filosofico moderno e, soprattutto, il confronto con il complesso processo del building-State, che vide su scala internazionale la progressiva affermazione sul piano ideologico, giuridico e storico-politico del costituzionalismo liberale.

Le esperienze clericali del Convitto e quella degli Oblati prolungavano quelle che furono le istanze di natura spirituale dell'Amicizia Cristiana: i loro obiettivi si sostanziavano nell'istruzione e nella formazione del giovane clero attraverso la pratica degli esercizi ignaziani e l'insegnamento della teologia morale liguoriana.

Ma l'evoluzione dell'apostolato della buona stampa, carattere originario e più innovativo dell'Amicizia, fu sviluppato in maniera ancora più sistematica dall'Amicizia Cattolica e dall'*Amico d'Italia*, il periodico ad essa legato, fondato e amministrato da Cesare Taparelli d'Azeglio, che ebbe modo di riprendere e migliorare l'esperienza giornalistica iniziata con *L'Ape*.

Il titolo del periodico, pur nella sua schietta impostazione ideologica di stampo ultramontano, rispondeva così ai contemporanei fermenti risorgimentali, declinando l'idea di un'unità nazionale non tanto secondo il principio d'indipendenza e autonomia dal giogo straniero quanto secondo una logica di

⁴⁴⁸ Per una panoramica sul contesto accademico-ecclesiastico cfr. G. Tuninetti, *Bibliisti e storici nelle facoltà teologiche dell'Università e nel seminario arcivescovile di Torino*, Torino 2009, pp. 9-46.

uniformità culturale, dove il cardine, per l'Italia in particolare, sarebbe stato rappresentato dalla religione cattolica.

Dopo i moti del '21, la situazione politica si inasprì progressivamente e, complice anche lo schietto filo-gesuitismo delle iniziative del d'Azeglio, sull'Amicizia Cattolica calò una coltre di macchinosi sospetti, alimentata dalle opposizioni liberali che giunsero ad accusare i membri dell'associazione di intrighi internazionali contro lo stesso governo sabauda, spingendo il re Carlo Felice, inizialmente molto favorevole all'Amicizia, a decretarne la fine nel 1827⁴⁴⁹.

Conseguentemente, anche *L'Amico d'Italia* cessò le pubblicazioni nel 1829. Ma l'impresa giornalistica del Taparelli non fu affatto sterile, anzi, trovò il suo più diretto erede a circa vent'anni di distanza nel periodico della Compagnia di Gesù, *La Civiltà Cattolica*, che vide tra i suoi ideatori e fondatori il figlio gesuita, Luigi Taparelli d'Azeglio⁴⁵⁰. Già nel 1847 Luigi Taparelli organizzò, tramite il fratello Massimo, una serie d'incontri con altri membri moderati del partito liberale (Minghetti, Silvani, Pantaleoni), in cui si discusse anche della forma che avrebbe dovuto avere un ideale periodico gestito dalla Compagnia, non ostile di principio agli ideali liberali⁴⁵¹. Dopo tre anni da quest'incontro vide la luce nel 1850 il primo

⁴⁴⁹ Per i riferimenti bibliografici alle vicende dell'Amicizia Cattolica e dell'*Amico d'Italia* si veda la voce *Taparelli d'Azeglio*, Cesare, inserita nel primo paragrafo del V capitolo della presente tesi.

⁴⁵⁰ Sulla storia dei primi anni della rivista *La Civiltà Cattolica* cfr. F. Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica" 1850-1891. Il laboratorio del Papa*, Roma 1990; G. De Rosa, *La "Civiltà cattolica" e la sua prima organizzazione*, in *Rassegna di politica e storia*, n. 103 (1963); *Id.*, *La "Civiltà Cattolica" nel decennio 1850-1859*, in *Annali della Scuola superiore normale di Pisa, classe di lettere e filosofia*, s. III, n. 6/3 (1956); *Id.*, *Civiltà Cattolica 1850-1945. Antologia*, a cura di G. De Rosa, San Giovanni Valdarno, 1971, I, pp.1-110 (introd.). Più in generale cfr. E. Camurani, *1810-2010: duecento anni di liberalismo. La questione liberale e la Civiltà Cattolica, liberalismo cattolico e cattolicesimo liberale*, Fidenza 2011; P. Droulers, *Question sociale, Etat, Eglise dans la «Civiltà Cattolica» à ses débuts*, in R. Aubert, A. M. Ghisalberti, E. Passerin d'Entreves (a cura di), *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, Padova 1962, vol. I, pp. 123-147.

⁴⁵¹ Cfr. La lettera di p. Taparelli al p. Roothaan, datata Palermo 7 febbraio 1847 e la risposta del p. Roothaan datata 4 marzo 1847, in P. Pirri, *Carteggio*, op. cit., pp. 212-222

numero della *Civiltà Cattolica*, i cui intenti si adeguarono però alle direttive politiche del pontefice, che dopo i moti del '48 assunsero toni sempre più intransigenti e oppositivi nei confronti del liberalismo risorgimentale.

Non possiamo dar conto qui dell'importanza che il periodico ebbe sotto diversi aspetti nel panorama sociopolitico italiano, ma riallacciandoci a quanto già accennato nell'introduzione sul dissidio interno al Risorgimento italiano, la *Civiltà Cattolica* si presentava, almeno inizialmente e seppur in maniera ambivalente, come parte integrante di tale movimento nazionale. Infatti, a tal proposito, è opportuno notare che sul frontespizio del primo volume del 1850, ancor prima dell'unità nazionale, sotto il titolo *Civiltà Cattolica* compare la scritta *Pubblicazione periodica per tutta l'Italia*, a cui segue la citazione del versetto 18 del Salmo 143 *Beatus populus cuius Dominus eius Deus*⁴⁵². Si tratta forse solo di piccoli dettagli, che possono però rappresentare dei sintomi eloquenti della complessità storica nel suo alternarsi di ripresa di più antichi modelli e della loro mutazione nel processo di selezione di alcuni caratteri e del loro adeguamento ai cambiamenti storici della struttura sociopolitica.

⁴⁵² Il Taparelli inviò al cugino Cesare Balbo, cattolico e liberale moderato, i primi fascicoli periodico *Civiltà Cattolica*, un segno di riconoscenza verso il cugino che in Parlamento, contro l'anticlericalismo più radicale del fratello Massimo, allora primo ministro, tenne un discorso contro l'abolizione del foro ecclesiastico: cfr. Lettera di p. Taparelli a Cesare Balbo datata Napoli 6 maggio 1850, in P. Pirri, *Carteggio*, op. cit., pp. 295-296.

CONCLUSIONI

Ricapitolazione

L'indagine presentata del fenomeno socio-religioso dell'Amicizia Cristiana è stata divisa in due parti: la prima (capp. I-III) centrata sulle rappresentazioni formali della prassi che questo gruppo ha agito, la seconda (capp. IV-VII) - poggiata anche su documenti d'archivio - sulla descrizione dell'articolazione concreta di tale pratica da parte del gruppo di Amici⁴⁵³.

Dopo aver passato in rassegna, nel primo capitolo, le diverse immagini dell'Amicizia restituiteci dalla ricerca storiografica tra XX e XXI secolo, il secondo e il terzo capitolo, attraverso l'analisi e la contestualizzazione storico-filosofica delle opere di N. J. A von Diessbach, delineano e analizzano la sovrastruttura ideologica ovvero il più immediato retroterra teologico e filosofico su cui il fondatore ha ideato e giustificato i diversi progetti, progressivamente più articolati e definiti, di una nuova forma di apostolato (a maggioranza laico) chiamato a rispondere alle sfide del secolo dei lumi e della ragione attraverso il mezzo della "buona stampa".

Passando gradualmente dal piano teorico più astratto a quello più concreto degli avvenimenti particolari, nei capitoli della seconda parte l'indagine è rivolta alla descrizione di come le idee del fondatore abbiano preso corpo nell'Amicizia Cristiana. Si è fatta emergere la *silhouette*, la sagoma di questo gruppo di persone a partire dai differenti contorni che l'hanno racchiusa, ovvero per somiglianza o dissomiglianza rispetto alle diverse realtà precedenti e/o contemporanee

⁴⁵³ M. De Certeau, *La formalità delle pratiche. Dal sistema religioso all'epoca dell'Illuminismo (XVII-XVIII secolo)*, in M. De Certeau, *La scrittura della storia*, op. cit., pp. 153-212.

(istituzioni statali ed ecclesiastiche, altre associazioni religiose ecc.) con cui la sua storia si è relazionata, declinando e adeguando di volta in volta le sue regole a questi differenti contatti. Il quarto capitolo restituisce una rappresentazione analitica e genetica dell'associazione, che si è soffermata sulla sua struttura normativa attraverso l'analisi delle sue leggi scritte e il confronto diacronico e sincronico con altre associazioni religiose analoghe ad essa. Nel quinto capitolo, si procede ad un'ulteriore messa a fuoco sulla storia e sul funzionamento dell'Amicizia, con una presentazione delle vite dei singoli membri delle diverse colonie e del loro intreccio nello svilupparsi dell'associazione. Il sesto capitolo si concentra, quindi, sulle diverse e inedite declinazioni che l'utilizzo della stampa ha avuto nelle mani degli Amici nei diversi contesti geo-politici in cui la loro opera è riuscita a penetrare. Si è quindi entrati nel vivo della costruzione e della gestione di una vera e propria officina editoriale, delle dinamiche sottese alla selezione, alla produzione e allo scambio dei libri e della creazione dell'*Ape*, il periodico degli Amici che, seppur per pochi anni, ha costituito la cassa di risonanza della loro ideologia teologico-politica. Il settimo capitolo, infine, si sofferma sui mutamenti dell'Amicizia durante gli anni convulsi tra il consolidamento del dominio napoleonico e la Restaurazione, quando paradossalmente, in un contesto più propizio ai suoi ideali sociali, l'Amicizia Cristiana si estinse, non senza però lasciare una traccia profonda della sua azione e delle sue strategie nei suoi eredi più o meno diretti.

Proiezioni

All'interno di questo percorso è possibile identificare due fili conduttori che hanno attraversato questo lavoro: uno di tipo storico-genetico, l'altro di tipo socio-strutturale.

Il primo, più sotterraneo e che ha accompagnato il racconto sugli sviluppi di quest'associazione, è costituito dalla storia parallela della soppressa Compagnia

di Gesù, dalle cui ceneri l'Amicizia Cristiana si può dire esser sorta. Del resto, non solo lo stesso risorgere della Compagnia ha rappresentato per l'Amicizia uno dei suoi espliciti scopi fondamentali, ma tutta la vita spirituale degli Amici era informata ai principi e ai testi fondatori della spiritualità gesuitica, così come gran parte della pubblicistica degli Amici era votata a tale causa. Con ciò non si è inteso affatto appiattare la storia degli Amici su una presupposta identità gesuitica, ma piuttosto sottolineare un possibile e ulteriore sviluppo della ricerca volto ad analizzare e a confrontare le somiglianze e le differenze dell'Amicizia con le diverse associazioni che si occuparono di preservare lo spirito della Compagnia e le diverse strategie di conservazione e di adattamento di certi principi e forme di vita comunitaria alle mutevoli e difficili condizioni socio-politiche, durante i quarant'anni in cui la Compagnia si era dissolta.

Il secondo filo conduttore della tesi, più esplicito e più originale, è il rapporto consustanziale dell'Amicizia col mezzo della stampa, un rapporto che definisce il carattere e il *modus operandi* degli Amici, tutto basato sulla lettura, la scrittura, la traduzione, la stampa, la catalogazione e la circolazione di libri e riviste.

Quest'attività polimorfa dell'Amicizia, tutta gravitante attorno alla stampa, non è mai stata presa troppo in considerazione dalla precedente storiografia, che, senza mai andare al di là della monografia di Candido Bona, si è finora limitata a dichiarare l'originalità dell'associazione senza comunque approfondirne le sue dinamiche organizzative interne e i suoi rapporti con le altre istituzioni.

Viceversa, questo lavoro ha ripercorso tutto l'arco temporale della vita dell'Amicizia Cristiana attraverso il *fil rouge* del suo rapporto fondamentale col libro stampato, che del resto rinvia alla relazione fondativa fra il Cristianesimo e il libro. L'Amicizia Cristiana ha teorizzato, normativizzato e declinato questo rapporto in tanti modi diversi - dalla creazione di biblioteche alla fondazione di proprie stamperie, alle missioni d'apostolato, alla direzione spirituale, alla

meditazione: tutte attività mediate da una regolata lettura - quanti furono i contesti e i modi in cui è riuscita a radicarsi.

La presente ricerca sull'Amicizia Cristiana costituisce, perciò, una prima apertura verso un campo d'indagine non più soltanto rivolto alla coeva storia religiosa ma al più ampio panorama culturale del Settecento italiano e europeo, riflesso di un ambiente socio-politico in cui l'Amicizia era immersa e integrata ma che al tempo stesso cercava di combattere con le sue stesse armi. In questo senso è possibile ripensare i testi prodotti dagli Amici, così come tutta la loro opera apostolica attraverso la stampa, come una sorta di operazione di "traduzione culturale" di certi valori sociali e politici propri del cattolicesimo secondo il linguaggio e i mezzi dei "lumi" moderni, facendo cadere o quanto meno smussando quella netta categorizzazione che divide il mondo settecentesco e la storia delle idee tra i fautori del progresso e il "moto di resistenza cattolica"⁴⁵⁴.

In altre parole, se sul piano dei contenuti l'utilizzo della stampa per la propaganda cattolica non rappresenta un cambiamento del fenomeno religioso all'interno della società, è la formalizzazione di questa pratica da parte dell'Amicizia a far emergere un'importante transizione interna al fenomeno stesso. Sotto questa prospettiva si possono cogliere tre elementi chiave che il presente studio sull'Amicizia ha portato alla luce:

- 1) Dalle regole dell'Amicizia, così come anche già dalla riflessione teorica di Diessbach sulla pratica della stampa, si evince come l'utilizzo strategico, secondo precisi canoni, della tecnica della stampa risponda alla consapevolezza degli Amici relativa alla necessità di spostare l'attenzione e il raggio d'azione della trasmissione della fede dai suoi oggetti (siano essi i miracoli, i sacramenti, i riti, gli oggetti di devozione e del culto etc.) alla

⁴⁵⁴ L'espressione è ripresa da C. Bona, *Le "Amicizie"*, op. cit., p. XII.

condizione di credibilità di tali oggetti. La missione degli Amici, ovvero la diffusione della “buona stampa”, corrispondeva perciò ad un processo socio-culturale più ampio di razionalizzazione delle realtà della fede.

- 2) Il discorso degli Amici, sia esso sotto la forma normativa di regole, di riflessioni teoriche o di corrispondenza epistolare, si articola attorno all’organizzazione di una prassi e di una tecnica, quella della stampa, che rappresenta insieme il mezzo di produzione culturale e il mezzo d’identificazione di questo gruppo. Così, pienamente integrata nella cultura borghese illuminata, la prassi dell’Amicizia riposava sulla fiducia che le idee impresse nei “buoni libri” potessero forgiare le menti, educare il popolo e, di qui, cambiare la società.
- 3) L’utilizzo della stampa secondo precisi canoni e fini ha costituito per gli Amici un compromesso col progresso moderno e, giocoforza, un adeguamento di questo ristretto gruppo cristiano-cattolico all’organizzazione sociale extra-ecclesiale, laicizzando il processo di produzione culturale cristiana e, dunque, il linguaggio di questo prodotto culturale. Del resto, la conformazione dell’Amicizia, che riuniva al suo interno donne e uomini sia laici che chierici attraverso quella sorta di parità che almeno in linea teorica vigeva tra i membri, così come il modo di svolgere le proprie riunioni nei salotti attorno ai libri a conversare, erano aspetti consapevolmente e esplicitamente ripresi da quelle società di lettura ormai sparse ovunque in Europa. A dispetto però delle molteplici analogie con altre associazioni, il rapporto dell’Amicizia con la stampa si è manifestato in modo totalmente inedito nella progettazione, nella realizzazione e nel raggiungimento dei suoi obiettivi. Le idee di una biblioteca semipubblica, il loro “*plan d’une imprimerie et librairie*”, messe alla prova di una realtà politica e culturale loro ostile, hanno anticipato molte iniziative di più lunga durata del secolo seguente, dando corpo a una

cultura cattolica che, progressivamente più aperta all'azione dei laici e delle donne, non si lascia più ridurre a una cultura propriamente ecclesiastica. Come si può notare dalla selezione dei libri, dai cataloghi, dalla gestione del primo periodico da essi fondato e dalle sue immediate filiazioni, l'*Amicizia Cattolica* e l'*Amico d'Italia*, totalmente laiche e svincolate dal clero, l'*Amicizia Cristiana* ha posto le basi per la costruzione di un patrimonio intellettuale cattolico accessibile ai laici e da loro, in parte, creato e gestito.

In tal modo, è stata dunque messa in risalto la natura complessa e in costante interazione e contaminazione dell'*Amicizia* con l'ambiente sociale e culturale italiano e europeo di cui era parte integrante, ovvero la sua forte ed esplicita interazione dialettica con i principali testi e autori dell'Illuminismo europeo. Da questo punto di vista, la presente ricerca sull'*Amicizia Cristiana* può rappresentare anche uno strumento non trascurabile per la revisione di alcuni concetti identitari, spesso troppo sbrigativamente applicati.

BIBLIOGRAFIA

Fonti edite.

AA. VV, *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus : nouvelles recherches – Varia*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, n. 126/1, Rome 2014.

Acerbi A. e Marcocchi M., *Ricerche sulla chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, 253-304.

Alberigo, G. *La condanna della collaborazione dei cattolici (1949)*, in *Concilium*, n. 7/11 (1975), pp. 145-158.

Albert J. P., *Hérétiques, Déviants, Bricoleurs: Peut-on être Un Bon Croyant?*, in *L'Homme*, n. 173 (2005), pp. 75-95.

Albertazzi A., *Crispolti Filippo*, in *D.B.I.*, vol. 30, Roma 1984, pp. 813-818.

Alfieri F., C. Ferlan (a cura di), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù : teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna, 2012.

Alpers S., *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago, 1983.

Ambrosoli P., *Recensione a: G. De Rosa, Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia: l'Opera dei Congressi (1874-1904)*, in *Belfagor*, 8/4 1953, pp. 479-481.

Armogathe J.R., « *L'Émile* » et la Sorbonne, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience : Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Chantilly, 5-8 septembre 1978, Paris 1980, p. 53-76.

Benigni F., *Itinerari dell'antispinozismo*, in C. Borghero e C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianesimo all'Illuminismo radicale*, Firenze 2010, pp. 219-240.

Benjamin, W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Torino 1966, 2000.

Bertier de Sauvigny C., *Le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'enigme de la Congrégation*, Paris 1948.

Betri M.-L., Brambilla E. (a cura di), *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, Marsilio, Venezia 2004.

Bianchi P., Merlotti A., *Storia degli Stati Sabaudi (1416-1848)*, Brescia 2017.

Boesch Gajano S., Modica M., *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 1999.

Boesh Gajano S., *Dalla storiografia alla storia*, in Boesch Gajano S., Modica M., *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 1999, pp. 213-233.

Bona C., *Il marchese Cesare Taparelli d'Azeglio e la fine dell'Amicizia cattolica*, in *Boll. storico-bibliografico subalpino*, LVI (1958), pp. 277-317; LVII (1959), pp. 83-146.

Bona C., *La fine dell'Amicizia cattolica*, in *Bollettino Storiografico subalpino*, n. 57 (1957), pp. 83-146.

Bona C., *Mons. Pietro Scavini e l'Amicizia cattolica a Novara*, in *Boll. storico-bibliografico subalpino*, LV (1957), pp. 141-156.

Bona C., *La testimonianza delle "amicizie cristiane"*, Roma 1980.

Bona Castellotti M., Bressan E., Vismara P., (a cura di) *Politica, vita religiosa, carità: Milano nel primo Settecento*, Milano 1997, pp. 170, 196-197.

Borghero C., *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

Borghero C., *Le roi du Siam et l'historien. Le témoin*, in *Dix-huitième siècle*, 39/1 (2007) pp. 23-38.

Borghero C., *Verosimiglianza, probabilità, certezza morale. La dissoluzione del paradigma cartesiano dell'evidenza*, in C. Borghero e C.

Buccolini, *Dal Cartesianesimo all'Illuminismo radicale*, Firenze 2010, pp. 281-307.

Bori P. C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

Bourdieu P., *Les trois états du capital culturel*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 30, (1979), pp. 3-6.

Boureau A., *Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320)*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris 1995, pp. 159-172.

Boutry Ph., *Restauration de l'Église romaine et renouveau du catholicisme italien durant le premier XIXe siècle, à travers la récente historiographie italienne*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 98/2, 1986, pp. 805-835.

Braida L., *Editoria e circolazione del libro (1740-1792)*, in G. Ricuperati (a cura di), *Storia di Torino. Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, Einaudi, Torino 2002, t. 5, pp. 266-341.

Braida L., *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Firenze 1995.

Braida L., *La circolazione del libro nel Piemonte del 700*, in M. Infelise, P. Marini (a cura di), *L'editoria del '700 Remondini*, Bassano del Grappa 1992, pp. 39-65.

Brambilla E., *Sociabilità e relazioni femminili nell'Europa moderna. Temi e saggi*, Arcangeli L.-Levati S. (a cura di), Franco Angeli, Milano 2013

Bressan E., *Le «Amicizie». Reti di sociabilità sui due versanti delle Alpi*, in *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850*.

Broers M., *Napoleon, Charlemagne, and Lotharingia: Acculturation and the Boundaries of Napoleonic Europe*, in *The Historical Journal*, 44/1 (2001), pp. 135-154.

Brustolon, A., *Una proposta di restaurazione culturale e spirituale attraverso l'età napoleonica: l'Amicizia Cristiana*, in R.Ghiringhelli, O.

Sanguinetti (eds.), *Il cattolicesimo lombardo tra Rivoluzione francese Impero e Unità*, Pescara 2006, pp. 67-97.

Bullarii Romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VI, [...], Roma 1841.

Caffiero M., *De Gregorio, Emanuele*, voce in *DBI*, vol. XXXVI, 1988, pp. 212-215.

Caffiero M., *La rhétorique symétrique. Discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites*, in P-A. Fabbre (éd.), *Les Antijésuites: discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, 2010 Rennes, pp. 197-221.

Caffiero M., *Le problème religieux*, in *Annales historiques de la Révolution française*, n.4 (2003), pp. 139-154.

Casula C. F., *Partiti e movimenti di sinistra*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, t. 2, Roma 2011, pp. 1142-1143.

Catto M., *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009.

Cavallo G., Chartier R., *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Cazzanica G. M., *Storia d'Italia*, Annali 21, Einaudi, Torino 2006.

Chatellier L., *L'automne des confréries*, in C. Langlois, *Atlas de la Révolution française*, Paris 1996

Châtellier L., *L'Europa dei devoti*, Garzanti, Milano 1988.

Chauvard J-F., Merlotti A., Visceglia M. A., (a cura di), *Casa Savoia e Curia Romana dal Cinquecento al Risorgimento*, Roma 2015

Cochrane E., *Le "Amicizie," Società Segrete e Rinascita Religiosa (1770-1830) by Candido Bona*, in *The Catholic Historical Review*, vol. 49, no. 4, 1964, pp. 555-556.

Colombo E., *Mission is Possible. Italian Jesuits and Popular Missions between the Old and the New Society*, in P.A. Fabre, P. Goujon, M. Morales (a cura di), *"Le pouvoir de se réunir en corps". La Compagnie de*

Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814), Roma 2020 (in corso di pubblicazione).

Colombo E., *Morozzo della Rocca, Giuseppe*, voce in *DBI*, vol LXXVII, 2012, edizione online [http://www.treccani.it/enciclopedia/morozzo-della-rocca-giuseppe_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/morozzo-della-rocca-giuseppe_(Dizionario-Biografico)/) (ultima visualizzazione 10/12/2019).

Colombo E., *Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in *Storia del cristianesimo*, n. 2 (2014), pp. 285-301.

Colombo E., *Jesuit at Heart. Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) between Suppression and Restoration*, in R. A. Maryks, J. Wright (a cura di) *Jesuit Survival and Restoration. A global History 1773-1900*, Leiden 2014, pp. 212-228.

Congar Y., *Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs*, in *Revue de sciences philosophiques et théologique*, n.60 (1976) pp. 99-112.

Congar Y., *Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"*, in *Revue de sciences philosophiques et théologique*, n.60 (1976), pp. 85-98;

Coppini R. P., *Il Granducato di Toscana. Dagli anni francesi all'Unità*, in G. Galasso (a cura di), *Storia d'Italia*, Torino 1993, t. 13/3, pp. 3-82.

D'Azeglio M., *I miei ricordi*, a cura di A. M. Ghisalberti, Torino 1949.

De Boer W., Enenkel K.A.E., Melion W., (Eds.), *Jesuit Image Theory*, Brill 2016.

Decot R., *Jesuitische Seelsorge im josephinischen Österreich und in Norditalien nach 1773. Nikolaus Joseph Albert von Diesbach und die Amicizie Cristiane*, in Decot R. (a cura di), *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert*, Mainz, pp. 185-207.

Decot R., *Jesuitische Seelsorge im josephinischen Österreich und in Norditalien nach 1773. Nikolaus Joseph Albert von Diesbach und die Amicizie Cristiane*, in Decot R. (a cura di), *Luthers Reformation zwischen Theologie und Reichspolitik: Aufsätze*, Frankfurt am Main 2007, pp. 457-482.

R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer im Politisch-Geistigen Umfeld Seiner Wiener Zeit*, in *SHCSR* 49 (2001), pp. 3-28.

Decot, *Klemens Maria Hofbauer. Konservativer Erneuerer der Kirche Österreichs*, in H. Rumpler (a cura di) *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, Wien 2000, pp. 105-130.

De Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 1949.

De Mattei R., *Idealità e dottrine delle Amicizie*, Roma 1981.

De Mattei R., *La Biblioteca delle «Amicizie». Repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della Rivoluzione 1770-1830*, Napoli 2005.

De Rosa G., *Riconquista cristiana d'Italia?* in *Lo Spettatore italiano*, giugno 1951.

De Rosa G., *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla restaurazione all'età giolittiana*, 5.ed, Bari 1979⁵, t. 1, p. 7

De Rosa G., *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia: l'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Bari 1953.

De Vooght D. P., *La Notion Philosophique Du Miracle Chez Saint Augustin: Dans Le « De Trinitate » et le « De Genesi Ad Litteram »* in *Recherches De Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 10, (1938) pp. 317-343.

De Vooght D. P., *La Théologie Du Miracle Selon Saint Augustin*, in *Recherches De Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 11, (1939) pp. 197-222.

Dekonick R., « *L'invention de l'Image de la Compagnie de Jésus entre Rome et Anvers* », in N. Dacos et C. Dulière (éds), *Italia Belgica*, Turnhout 2005, p. 163-187.

Dekonick R., *L'invention anversoise d'une culture visuelle jésuite*, in *Les Jésuites et la monarchie catholique (1565-1615)*, Paris 2012, pp. 145-165.

Delpiano P., *I periodici scientifici nel nord Italia alla fine del Settecento: studi ed ipotesi di ricerca*, in *Studi storici*, n. 2/20 (1989), pp. 457-482.

Delpiano P., *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007.

Delpiano P., *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino, 1997.

Di Carlo E., *Un carteggio inedito del P. L. Taparelli D'Azeglio coi fratelli Massimo e Roberto*, Roma 1926.

Di Carlo E., *Una polemica tra V. Gioberti e P. L. Taparelli intorno alla nazionalità*, Palermo 1919.

Di Carlo E., *Uno scambio di lettere tra P. Balbo e P.L. Taparelli d'Azeglio*, Palermo, 1925.

Di Simone M. R., *Aspetti della cultura giuridica austriaca nel Settecento*, Roma 1984.

Diessbach N. J. A., *Le Chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion*, in L. Migne (a cura di) *Démonstrations évangéliques, Contenant Les Démonstrations De Diessbach, Jacques, Lamourette, Laharpe, Le Coz, Duvoisin, De La Luzerne, Schmitt, Pointer t. XIII*, Paris 1843.

Diessbach N. J. A., *Modo di giovare alla fede ed al buon costume proposto ai cattolici zelanti eziandio secolari. Traduzione del capo 18. del libro Le chrétien catholique del p. Diessbach*. Torino: Stamperia reale, 1817.

Diessbach N. J. A., *Il Cristiano Cattolico inviolabilmente attaccato alla sua religione mercede la considerazione di alcune prove che ne stabiliscono la certezza opera storico-polemica del Nicola Giuseppe de Diessbach. Traduzione del Conte Francesco Pertusati*. G. Milano: Giovanni Pirota, 1823.

Diessbach N. J. A., *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*. Parigi: Association des bons livres, 1826.

Diessbach N. J. A., *Le chrétien catholique invariablement attaché à sa religion*, 3 vol. . Torino: Fontana, 1771.

Diessbach N. J. A., *Diessbach, Disinganni, o sia il solitario cristiano cattolico*, s.l., 1778, 2 voll.

Diessbach N. J. A., *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano, e cattolico espresso in una serie di riflessioni, e di affetti dal sacerdote*, Torino 1774.

Dompinier B., Vismara P., (a cura di), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e – début XIX^e)*, Roma 2008.

Donati C., *Dalla "regolata devozione" al "giuseppinismo" nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di) *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 77-98.

Donier C., *Le témoignage et sa critique*, in *Dix-huitième siècle*, 39/1 (2007) pp. 3-22

Fabre P. A., Maire C., *Les antijésuites: discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes 2010.

Fabre P.A., *Décréter l'image? La XXV^e Session du Concile de Trente*, Paris 2013.

Fabre P.A., Goujon P., *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014.

Fabre P.A., *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Paris 1992.

Fattori M. T., *Documentos, Archivos y Memoria: Lambertini y el reino de España*, in *Studia Historica: Historia Moderna*, (2009), Disponibile online: http://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/1449.

Fattori M. T., *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV*. Roma: Ed. di storia e letteratura, 2013.

Fiorelli P., *La lingua del diritto e dell'amministrazione*, in L. Serianni, P. Trifone (a cura di), *Storia della lingua italiana vol. II (Scritto e parlato)*, Torino, 1993, pp. 553-597.

Fontana Castelli E., *La "Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù (1797-1814)*, Roma 2007.

Formigari L., *Signs, Science, and Politics: Philosophies of Language in Europe, 1700-1830*, Amsterdam-Philadelphia 1993.

Forno M., *La stampa cattolica alla prova del fascismo*, in *Contemporanea*, n. 4 (2003), pp. 621- 646;

Forno M., *I giornali: ombra e riflesso*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, stato (1861-2011)*, Roma 2011, v. II, pp. 1453-1464.

Fragnito G., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2006

Fransen P., *A short history of the meaning of the formula "fides et mores"*, in *Hermeneutics of the councils and other studies*, a cura di H. E. Mertens, F. de Graeve, Leuven 1985

Froeschlé-Chopard M-H., *Indulgences et confréries, tests de l'évolution des dévotions au dix-huitième siècle*, in L. Chatellier (dir.), *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford 2000, pp. 75-94.

Fuchs J., *Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie*, in «*Revue de sciences philosophiques et théologiques*», 53 (1969).

G. Ricciardi, *La soppressione e la restaurazione della Nunziatura di Torino (1753-1839)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, n. 10 (1956), pp. 396-436.

Galante Garrone A., *I giornali della restaurazione 1815-1847*, in *La stampa italiana del Risorgimento*, Roma-Bari 1979, pp. 1-247.

Gambaro A., *Sulle orme del Lamennais in Italia, I, Il Lamennais a Torino*, Torino 1958.

Garagnon J., *Les Mémoires de Trévoux et l'événement, ou Jean-Jacques Rousseau vu par les Jésuites*, in *Dix-huitième Siècle*, n. 8 (1976), pp. 215-235.

Giarizzo G., *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994.

Gigante C., *Il problema testuale de "I miei ricordi" di Massimo d'Azeglio*, in *Autografi letterari romanzi e neogreci*, Padova 2015, pp. 215-235.

Gillmont J. F., *Révolution de la lecture et révolutions politiques au XVIIIe siècle*, in *Le livre et ses secrets*, Louvain-Genève 2003, pp. 69-85.

Gioberti V., *Il gesuita moderno*, vol. 1, Bonamici e Compagni, Losanna 1846.

Goujon P., *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur 2014.

Gozzini G., *Firenze francese, famiglie e mestieri all'inizio dell'Ottocento*, Firenze 1989.

Gramsci A. *L'età del Risorgimento italiano*, Messina 1931.

Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 1977, t. 2, p. 1180 e t. 3 p. 2000.

Granata V., *Marché du livre, censure et littérature clandestine dans la France de l'époque napoléonienne : les années 1810-1814*, in *Annales historiques de la Révolution française*.

Granata V., *Pratiche di lettura, pratiche di dissenso. Il mercato librario francese e la censura napoleonica nei documenti della Direction Générale de l'Imprimerie et de la Librairie*, in Antonino De Francesco (a cura di), *Da Brumaio ai Cento giorni. Cultura di governo e dissenso politico nell'Europa di Bonaparte*, Milano 2007, pp.267-294.

Greco G., *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Gregory T., *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente medievale*, in *Speculum Naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007.

Griseri G., *La polemica contro i gesuiti e lo scioglimento dell'Amicizia cattolica*, in B. Signorelli e P. Uscello (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino 1998, pp. 389-410.

Griseri G., *Lanteri Pio Bruno*, in *DBI*, 2004, t. 62, pp. 642-645

Griseri G., *Le «Amicizie cristiane». Pio Brunone Lanteri e il movimento di resistenza dei cattolici nel periodo napoleonico (1780-1814)*, in *Bollettino*

della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, n. 103 (1990), pp. 95-107.

Guasti N., *Clemente XIV e la diplomazia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in M. Rosa. M. Colonna, *L'età di Papa Clemente XIV. Religione, politica e cultura*, Roma 2010, pp. 29-77

Guerra A., *Contro lo spirito del secolo. Giovanni Marchetti e la Biblioteca della Controrivoluzione*, Roma 2012.

Hadot P., *Exercices spirituel et philosophie antique*, Etudes augustinienes, Paris, 1987.

H-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII siècle (1598-1701)*, 2 voll., Genève 1999².

Hobsbawm E., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990.

Imbruglia G., *Clemente XIV e l'Illuminismo: tra Inquisizione e apologetica*, in M. Rosa. M. Colonna, *L'età di Papa Clemente XIV. Religione, politica e cultura*, Roma 2010, pp. 233-236

Imbruglia G., *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù*, in Cromohs, 10 (2005): 1-9 < URL: http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/imbruglia_gesuiti.html >.

Inglot M., *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997.

Jamin N., *Traité de la lecture chrétienne, dans lequel on expose de règles propres à guider les fidèles dans les choix des livres, et à les leur rendre utiles*, J. Fr Bastien, Paris 1774.

Jemolo A. C., *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Ist. Enciclopedia Italiana, Roma 1933, t. 17, p. 366-368.

Kenis L. e Lindeijer M., *The Survival of the Jesuits in the Low Countries, 1773-1850*, Leuven 2019.

König-Pralong C., *L'empire de la doctrine. Théologie versus sens commun*, in J.-Ph. Genet (éd.), *Vérité et crédibilité : construire la vérité dans*

le système de communication de l'Occident (XIIIe-XVIIe siècle), Paris 2015, pp. 95-113.

Lambertini P., *De Servorum Dei Beatificatione, et Beatorum Canonizatione, volumes 1-7 of Benedicti XIV Opera omnia*, Prato: Typographia Aldina, 1839-1856.

Langlois C., *Clorivière et la Révolution : apocalypse ou apologétique?*, in *Recherche autour de Pierre Clorivière*, S.I.P.S, Paris 1993.

Langlois C. et Laplanche F., *La Science catholique: l' "Encyclopédie théologique" de Migne (1844-1873), entre apologétique et vulgarisation*, Paris 1992.

Lanteri P. B., *Manoscritti del fondatore. Scritti maggiori riguardanti le associazioni e fondazioni*, Oblati di Maria Vergine, Roma 1977.

Lanteri P. B., *Scritti e documenti d'archivio*, 4 voll., Roma-Fossano 2002.

L'Ape. Scelta d'opuscoli letterari, e morali estratti per lo più da fogli periodici oltramontani, anno I, dal 30 agosto 1803 al 28 luglio 1804 (12 numeri); anno II, dal 30 agosto 1804 al 30 luglio 1805 (12 numeri), e anno III, dal 30 agosto 1805 al 31 luglio 1806 (12 numeri), Firenze, presso Domenico Ciardetti in Borgo Ognissanti, 1804 e 1805 e 1806.

Le Brun J., (a cura di), *Les Jésuites au XVIII^e siècle*, in *Dix-huitième siècle*, numero monografico n. 8, 1972.

Leclercq J., *Jésus livre et Jésus lecteur*, in *Régards monastique sur le Christ au Moyen-Age*, Paris 2010, pp. 25-39.

Lécrivain Philippe. *Des jésuites en quête d'identité. Suppression, survie et rétablissement de la province de France (1750-1850)*. Parigi: Mediasèvres, 2014.

Lepetit B., *Les villes dans la France moderne (1740-1840)*, Paris 1988.

Lettieri G., *Il frutto valentiniano*, in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011

Lettieri G., *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 307-322

Lu, Jin. "Qu'est-ce qu'un philosophe?" *Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières*. Saint-Nicholas Laval 2005.

Luhmann N., De Giorgi F., *Teoria della società*, Milano 2009.

Luhmann N., *Osservazioni sul moderno*, trad. it, Roma 1995.

Luhmann N., *Struttura della società e della semantica*, trad.it, Bari 1983.

Magri F., *L'Azione cattolica in Italia*, Milano 1953, I, pp. 3-5.

Malgeri F., *De Luca e i politici*, in P. Vian (a cura di), *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento: atti del convegno nel centenario della nascita*, Roma, 22-24 ottobre 1998, Roma 2001, pp. 379-386.

Marcil-Lacoste L., *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*, Montreal, 1982.

Marcocchi M., *Fermenti di Spiritualità in Lombardia tra Sette e Ottocento*, in *Aevum*, 74/3 (2000), pp. 813-832.

Margarita, Clemente Solaro della. *Memorandum storico politico del conte Clemente Solaro della Margarita: ministro e primo segretario di stato per gli affari esteri del re Carlo Alberto dal 7 febbraio 1835 al 9 ottobre 1847*. Torino 1852.

Marin L., *L'efficace de l'image religieuse : de la relique à l'image*, in *Chimères*, 10 (1990-1991), pp. 103-119

Marin L., *Les enjeux d'un frontispice*, in *L'Esprit créateur*, 27/3 (1987) pp. 49-58

Marin L., *Les logiques du secret*, in *Traverses*, n. 30-31 (1984), pp. 60-69.

Marsollier (De) J., *La vie de S. François de Sales, évêque et prince de Genève, instituteur de l'ordre de la Visitation Sainte-Marie*, 2 voll, Paris 1701.

Martin Ph., *Des livres de piété éclairés?*, in L. Chatellier (a cura di) *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Oxford 2000, pp. 109-122.

Martina G., *L'ecclesiologia prevalente nel pontificato di Pio XI*, in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti in Umbria*, Bologna 1978, pp. 221-235.

Maryks R. A., J. Wright (a cura di) *Jesuit Survival and Restoration. A global History 1773-1900*, Leiden 2014.

Menozzi D., *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in *Cristianesimo nella storia*, n.5 (1984), pp. 523-562.

Ménestrier C-F., *Bibliothèque curieuse et instructive de divers ouvrages. Anciens et Modernes, de Littérature et des Arts, ouverte pour les personnes qui aiment les lettres*, Trévoux 1704.

Menozzi D., *L'organizzazione della Chiesa italiana in età napoleonica*, in *Cristianesimo nella storia*, n. 1/14 (1993), pp. 69-97.

Menozzi D., *La Chiesa, la rivoluzione e l'impero*, in *Storia della società italiana. L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano 1985.

Menozzi D., *La figura di Lutero nella cultura italiana del Settecento*, in G. Miccoli, L. Perrone (a cura di) *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Torino 1983, pp. 139-166

Menozzi D., *La risposta cattolica alla secolarizzazione rivoluzionaria: l'ideologia di cristianità*, in *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993 15-71.

Menozzi D., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001.

Merlotti A., *L'enigma della nobiltà. Stato e ceti dirigenti nel Piemonte del Settecento*, Firenze 2000.

Miccoli G., *Chiesa e società in Italia fra Otto e Novecento: il mito della Cristianità*, in id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985 pp. 21-92.

Miccoli G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985.

Michelini V., *Le Amicizie Cristiane. Testimonianze storiche di rinascita cattolica*, Milano 1977.

Mineccia F., *Aspetti e questioni di storia della Toscana durante il periodo rivoluzionario e napoleonico*, in *Ricerche storiche*, n. 2/19 (1989), pp. 429-457.

Momigliano A., *L'età del trapasso tra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C)*, in Id. *Quinto contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma 1975, pp. 49-72.

Mongini G., «*Ad Christi similitudinem*» Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. *Studi sulle origini della Compagnia di Gesù*, Roma 2011.

Monod A., *De Pascal à Chateaubriand les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris 1916.

Mostaccio S., *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, in *Rivista di storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 109-127.

Mostaccio S., «*Perinde ac si cadaver essent*». *Les Jésuites dans une perspective comparative: La tension constitutive entre l'obéissance et le «representar» dans les sources normatives des Réguliers*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 105 (2010), n. 1, pp. 44-73.

Nardi B., *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1952.

Omodeo A., *De Maistre J., 1. Il cattolico e l'illuminato*, in *Quaderni della critica*, n. 34 (1936), pp. 31- 48.

Omodeo A., *Aspetti del cattolicesimo della restaurazione*, Torino 1946.

Omodeo A., *Un reazionario. Il conte J. De Maistre*, Laterza, Bari 1939.

Orlandi T., *Testi del Vicino Oriente Antico*, Brescia 1992.

Pasta R., *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze 1997.

Pavone S., *Dissentire per sopravvivere. La Compagnia di Gesù in Russia alla fine del Settecento*, in F. Alfieri e C. Ferlan, *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012, pp. 195-225.

Pavone S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009.

Pejrone G., *Della Torre, Giacinto Vincenzo*, in *DBI*, Vol. XXXVII (1989), pp. 552-555.

Perrone L., *Lutero in Italia, Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato, 1983.

Pertici R., *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943)*, Milano 1997.

Pertusati F., *Memorie delle virtù praticate nel corso dell'esemplare sua vita dalla signora Maria Olgiati Pertusati*, Milano 1812.

Pesce M., *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S.Reimarus*, in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 28/2 (2011), pp. 433-464.

Pignatelli G., *Buronzo del Signore, Carlo Luigi*, in *DBI*, vol. XV (1972), pp. 460-462.

Pignatelli G., *Codronchi, Antonio*, in *DBI*, Roma 1982, vol. 26, pp. 599-604.

Pignatelli G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974.

Pirotta P., *Cenni sulla vita e sugli scritti del conte Francesco Pertusati*, in *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion*, di Nikolaus Albert von Diessbach, Milano 1823.

Pirri P., *I Carteggi del p. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù*, Torino 1932.

Plongeron B., *Bonheur et « civilisation chrétienne » : une nouvelle apologétique après 1760*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, t. CLIV Oxford 1976, pp. 1637-1655.

Plongeron B., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in *Il pensiero politico*, 3 (1970), pp. 30-58.

Plongeron B., *Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 14 (1969), pp. 555-605.

Possevino A., *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*, Typographia Apostolica Vaticana, Roma 1593.

Poutet Y., Roubert J., *Les «assemblées» secrètes des XVII^e*, in *Divus Thomas*, 70/1-2 (1967) pp. 131-201.

Povero C., *La frontiera religiosa e la frontiera politica: la geografia degli spazi religiosi e i confini politici nelle valli occidentali del Piemonte sabauda. Secoli XVII-XVIII*, in A. B. Rivaiola (a cura di), *Lo spazio sabauda. Intersezioni, frontiere e confini in età moderna*, Milano 2007, pp. 207-250.

Prandi A., *Cristianesimo offeso e difeso*, Bologna 1975.

Prandi A., *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna 1966.

Prodi P., *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna 2012.

Ranica M., *La formazione di un'identità cattolica nelle lettere spirituali di Francesco Luigi Fontana a Carolina Trotti Durini (1793-1821)*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 69/2 (2015), pp. 361-382.

Reeves M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.

Ricaldone M. L., *Progetti di educazione letteraria intorno al 1790: Benvenuto Robbio di San Raffaele e la teoria del «Melius aliquid nescire secure, quam cum periculo discere»*, in G. Ioli (a cura di), *Piemonte e letteratura 1789-1870*, Torino 1983, pp. 368-377.

Ricœur P., *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris 2000, pp. 281-383.

Ricuperati G., *Giornali e società nell'Italia dell'ancien régime (1668-1789)*, in AA.VV., *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Bari 1980, pp. 67-386.

Ricuperati G., *Storia di Torino. Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, Torino 2002.

Rienzo (Di) E., *Nazione e Controrivoluzione nell'Europa contemporanea 1799-1848*, Milano 2004.

Rocca G., *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma, 1992

Rodano F., *Risorgimento e democrazia*, in *La rivista trimestrale*, 1 (1962), pp. 63-130.

Rodolico N., *Carlo Alberto principe di Carignano*, Firenze 1931.

Rodolico N., *Guelfismo e nazionalismo di Giuseppe de Maistre*, in *Nuova Antologia*, n.63 (1928), pp. 506-515.

Rodolico N., *Memorandum storico politico del Conte C. S. della Margherita, Ministro e primo segretario di Stato per gli Affari esteri del re Carlo Alberto, dal 7 febbraio 1835 al 9 Ottobre 1847*, Torino 1930.

Romagnani G. P., *Le accademie Torinesi fra politica, scienza e cultura*, in A. Postigliola (a cura di), *Opinione Lumi Rivoluzione*, Roma 1993, pp. 109-118.

Rosa E., *L'ora di Dio*, in *Civiltà cattolica*, n. 1 (1929), pp. 296-304.

Rosa M., "Benedetto XIV." *Enciclopedia dei Papi*. <http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-xiv> (*Enciclopedia-dei-Papi*)

Rosa M., "Clemente XIV, papa," in *DBI*, vol. 26, Roma 1982.

Rosa M., "Clemente XIV", in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000.

Rosa M., *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981.

Rosa M., Colonna M. (a cura di), *L'età di Papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, Bulzoni, Roma 2010, pp. 213-236.

Rosa M., *L' "A Aufklärung cattolica"*, in *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, pp. 149-184.

Rosa M., *Prospero Lambertini tra 'regolata devozione' e mistica visionaria*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, 1991, pp. 521-550.

Rosa M., *The Catholic Aufklärung in Italy*, in U. L. Lehner and M. Printy (a cura di), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden 2010, pp. 215-250.

Rousseau J-J., *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., 1959-1995.

Rusconi R., *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia, Annali n. 9, La Chiesa e il potere politico*, pp. 468-506.

Saccenti R., *Il "De Servorum Dei et Beatorum canonizatione" di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV: materiali per una ricerca*, in M. Fattori (a cura di), *Le fatiche di Benedetto XIV: Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, Roma 2011, pp. 121-152.

Salvatorelli L., *Pensiero e azione del Risorgimento*, Torino 1943.

Salviucci Insolera L., *L'« Imago Primi Saeculi» e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro*, Roma 2004.

Sandonà G. B., *Ragione e carità: per un ritratto di Giambattista Roberti (1719-1786)*, Venezia 2002.

Savart C., *Les catholiques en France au XIXe siècle: le témoignage du livre religieux*. Paris: Beauchesne, 1985.

Séguy Jean., *Des sociétés pour les temps de la fin: le P. de Clorivière et l'Apocalypse*, in *Christus*, HS 131 (1985), p. 111-133.

Signorelli B., *I gesuiti sabaudi durante la soppressione*, in P. Bianchini (a cura di), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione, 1759-1814*, Milano 2006, pp. 109-132.

Signorelli B. e Uscello P. (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino 1998.

Signorotto G., *La devozione settecentesca. Tradizione e mutamento*, in M. Infelise e P. Marini (a cura di), *L'editoria nel '700 e i Remondini*, Bassano del Grappa 1992, pp. 183-195.

Silvestrini M. T., *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze 1997.

Simoncelli P., *Gentile e il Vaticano: 1943 e dintorni*, Firenze 1997.

Simoncelli P., *Tra scienza e lettere: Giovannino Gentile (e Cantimori e Majorana) : ricostruzioni e polemiche*, Le Lettere, Firenze 2006.

Smith M., *Gesù Messia o Mago? Indagine sulla vera natura del nazareno*, Roma 2006.

Sodano G., *Miracolo e canonizzazione*, in Boesch Gajano S., Modica M., (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 1999, pp. 171-187.

Solari G., *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, a cura di L. Firpo, Napoli 1974.

Sommervogel C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Louvain 1892.

Sora D., *Diessbach a Milano 1785*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 67/1 (2013), pp.165-195.

Stabile G., *Puzzle e Lego: l'enciclopedia e le sue forme*, in *Critica del testo*, n. 1/3 (2000), p. 253-275.

Stabile G., *Sapor-Sapientia: tra cultura agraria, medicina e mistica, in Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Firenze 2002, pp. 287- 344.

Stabile G., *Segreto del libro e segreto delle arti fra Medioevo e Rinascimento*, in *Dante e la filosofia della natura: percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007, pp. 271-316.

Stabile G., *Teoria della visione come teoria della conoscenza, in Dante e la filosofia della natura: percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007, pp. 9-29.

Stella P., *Diessbach, Nikolaus Joseph Albert*, in *DBI*, 1991, t. 39, pp. 791-794.

Stella P., *Il giansenismo in Italia, II, Il movimento giansenista e la produzione libraia*, Roma 2006.

Stella P., *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti, I, tt. 1-3*, Piemonte, Zurich 1966-1970.

Stella P., *Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, 99-125.

Tassani G., *Gabriele De Rosa. Il respiro lungo e la profondità. Come nasce e vive uno storico*, in *Il Regno* 2, 2010, pp. 63-67.

Tavoni M. G. e Waquet F. (a cura di), *Lo spazio del libro nell'Europa del Settecento*, Bologna 1997.

Terraccia F., *La diffusione dell'ordine della Visitazione in Italia e l'educazione femminile*, in *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche - L'educazione femminile tra Cinque e Seicento*, vol. 14 (2007), pp. 95-118.

Togliarini I., *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli 1985.

Trampus A., *I Gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773 – 1798)*, Firenze 2000.

Traniello F., *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità*, in *Popolo, nazione e storia nella cultura italiana e ungherese dal 1789 al 1850*, Firenze, 1985.

Trousseau R. et Eigeldinger F. S., *Jean-Jacques Rousseau au jour le jour: Chronologie*, Paris 1998.

Trousseau R. et Eigeldinger F.S., *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2006.

Tuninetti G., *Organizzazione ecclesiastica, confraternite e vita religiosa*, in *Storia di Torino. La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Torino 2000, pp. 232-249.

Tuninetti G., *Gli arcivescovi di Torino e la politica ecclesiastica di Napoleone*, in *All'ombra dell'aquila imperiale. Trasformazioni e continuità*

istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814), Atti (Torino, ottobre 1990), I, Roma 1994, 413- 428.

Turi G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze 1995.

Turi G., *Viva Maria: riforme, rivoluzione e insorgenze in Toscana, 1790-1799*, Bologna 1999 (seconda ristampa).

Vaccaro L., *Veri cristiani?. Esperienze di apostolato laicale a Milano tra Settecento e Ottocento*, in (a cura di) A. Acerbi e M. Marcocchi, *Ricerche sulla chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, 253-304.

Valerio A. *Leopoldina Naudet, l'Amicizia Cristiana e la Bibbia: l'influenza dei gesuiti nell'apostolato del libro*, in AHSJ 1 (2015), pp. 79-109

Venturi F., *L' "Encyclopédie" et son rayonnement en Italie*, in *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, n. 3/5 (1953), pp. 11-17.

Venturi F., *Settecento riformatore*, t. 2, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino 1976.

Verucci G., *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in *I cattolici e il liberalismo. Dalle "Amicizie cristiane al modernismo"*. *Ricerche e note critiche*, Liviana Padova, 1968.

Verucci G., *Taparelli d'Azeglio, Cesare*, in *DBI*, Roma 1962, vol. IV, pp. 742-746.

Vidal F., *Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei*, in R. Messbarger, (a cura di) *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto-Buffalo-London 2016, pp. 151-175.

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Genève 1763.

Waterlot G., *Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile*, in *Archives de Philosophie*, 72/1 (2009), pp. 55-73.

Weiss O., *Klemens Maria Hofbauer zwischen "Rom" und "Neapel"* in *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 62 (2014), pp. 19-90.

Winter E. K., *P. Nikolaus Joseph Albert von Diessbach*, in *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 18 (1924), pp. 22-41 e pp. 282-304.

Wittman R., *Una «rivoluzione della lettura» alla fine del XVIII secolo?*, in G. Cavallo et R. Chartier (a cura di), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Bari 1995, pp. 331-364.

Zambarbieri A., *Radici e iniziali sviluppi del movimento cattolico*, in A. Melloni (a cura di) *Cristiani d'Italia: chiese, società, Stato, 1861-2011*, Roma 2011, pp. 1081-1091.

Zarri G., Leturio N.B. (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femininas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze 2011.

Fonti inedite.

Archivio della Residenza Taparelli di Saluzzo (ATS)

- Fondo 16, Marchesi Tapparelli 1208 – 1920, Serie 38, n. 342, 10 Indulti e concessioni pontificie alla Casa Taparelli, 1800-1853

Archivio degli oblati di Maria vergine, (AOMV)

- Fascicolo 12, Amicizia Cristiana.
- Serie, 1, 1, 1 Voto per l'Amicizia Cristiana.
- Serie I, 5, 196
- Serie I,5,12, 198.
- Serie II,4,4, 197
- Serie II,6,4, 210.
- Serie II,6,9, 218
- Serie II,6,6, 214a
- AOMV, S. 5,2,4, 189
- AOMV, S. 5,2,4, 184

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

- *Segreteria di Stato, Savoia*, 204, 209, 210, 211, A-211 (in 285), 212-222, 233, 266-269, 341, 344.
- nunziatura di Torino, 85, 86, 87, 88.
- Epoca napoleonica, Francia, VI.
- Congregazione riti e processi, 6666, Beatificationis et Canonizationis servi Dei Pii Brunoni Lanteri.

Archivio di Stato di Torino (AST)

- Sezione Corte, Fondo Affari interni ecclesiastici, n 7
- Sezione Corte, Fondo Istruzione Pubblica
- Sezione Corte, *Morozzo II versamento*, t. 65 (Cardinale Morozzo, memorie e documenti)
- Sezioni Riunite, Insinuazione di Torino, 1787, 1. 4, v. 2.
- Sezioni Riunite, Insinuazione di Torino, 1790 1. 6, v. 1 c 30.