

La visione politica e religiosa di Antonio Ranza nel *Discorso preliminare in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo con le Scritture (1793)*

di Tazio Morandini

1. Introduzione: Antonio Ranza nel discorso storiografico italiano

La vicenda intellettuale e rivoluzionaria di Antonio Ranza conserva tutt'oggi una importanza non secondaria per la storia del pensiero rivoluzionario italiano. Se a cavallo tra Ottocento e Novecento la biografia proto-risorgimentale di questo singolare personaggio aveva già riscosso l'attenzione nella storiografia liberale, è stato soltanto a partire dalle ricerche di Delio Cantimori e con il dibattito sul giacobinismo italiano animato da Renzo De Felice e Armando Saitta che egli è assurto tra le voci più importanti nel dibattito sull'ideologia dei rivoluzionari italiani grazie all'originalità della sua elaborazione, in grado di suscitare confronti tra le diverse correnti interpretative della stagione rivoluzionaria e napoleonica italiana¹.

1. Il più recente bilancio sul lavoro e il pensiero del rivoluzionario piemontese si è svolto in occasione del convegno per il bicentenario della morte, poi pubblicato in Aa. Vv., *Giovanni Antonio Ranza nel Bicentenario della morte (1801-2001): atti del Convegno tenutosi a Vercelli il 24 novembre 2001*, a cura di L. Guerci, Vercelli, Vercelliviva, 2002, di cui si vedano specialmente i lavori di V. Criscuolo, *Il progetto politico di Giovanni Antonio Ranza*, in *Ibid.*, pp. 59-72; L. Guerci, *Giovanni Antonio Ranza giornalista rivoluzionario*, in *Ibid.*, pp. 23-57, e G. Ferraris, *Giovanni Antonio Ranza editore*, in *Ibid.*, pp. 73-124. Fondamentale per lucidità e chiarezza degli argomenti è il precedente e più ampio lavoro di V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, «Studi storici», anno XX, fasc. 4, ottobre-dicembre 1989, pp. 825-879, ripubblicato in *Albori di democrazia nell'Italia in Rivoluzione (1792-1802)*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 207-257. Restano fondamentali per la ricchezza della riflessione e la comprensione delle successive ricerche le valutazioni di Ranza autore rivoluzionario svolte nel dibattito storiografico sul giacobinismo di metà Novecento: cfr. Aa.Vv., *Giacobini italiani*, a cura di D. Cantimori, Bari, Laterza, 1956, vol. I, pp. 432-439; A. Saitta, *Momenti e figure della civiltà europea*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, vol. II, p. 554, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1956, pp. 17 e 53. Sull'esperienza editoriale di Ranza vedi P. Colla Tarchetti, *Giovanni Antonio Ranza letterato e tipografo*, «Bollettino Storico Vercellese», f. 24, a. XIV (1985), pp. 51-67. Per contesto e contenuti del giornalismo ranziano pre-Triennio vedi inoltre N. Vassallo, *Il «Monitore italiano politico e letterario» di Giovanni Antonio Ranza*, Tesi di Laurea discussa

D'altronde, l'opera di Ranza è stata chiamata in causa non soltanto nello studio delle posizioni sociali ed economiche del movimento democratico italiano, in relazione o meno con il (maggiormente distinto) carattere del giacobinismo francese. Anzi, era come autore rivoluzionario di carattere religioso che il vercellese era emerso nel dibattito sul "giacobinismo evangelico", termine suggerito da Renzo De Felice sulla scorta dell'individuazione di un "cristianesimo giacobino" da parte di Delio Cantimori: appoggiandosi all'analisi delle opere religiose pubblicate nel Triennio rivoluzionario, Cantimori ne deduceva l'autenticità in Ranza di un sentimento religioso cristiano. A tale lettura si oppose Armando Saitta, il quale riteneva le idee di riforma religiosa subordinate – quando non semplicemente strumentali – alle idee politiche dei rivoluzionari, e contestava più in generale le conclusioni della storia intellettuale intorno alla questione dei caratteri egualitari e democratici del giacobinismo italiano².

nell'Università di Torino, Anno Accademico 1976/1977. Si vedano ulteriori informazioni sul rapporto tra attività culturale e rivoluzionaria nell'esperienza del vercellese in E. Crovella, *Giovanni Antonio Ranza, letterato e giacobino*, Tesi di Laurea discussa nell'Università di Torino, Anno Accademico 1928/1929, conservata presso la Biblioteca comunale di Vercelli (Fondi Antichi); C. Rosso, *Giovanni Antonio Ranza, sanculotto vercellese*, Lions Club, Vercelli, 1989; L. Russi, *Giovanni Antonio Ranza. Un patriota rivoluzionario tra Machiavelli e Robespierre*, «Trimestre», XXXIII/1-2 (2000), pp. 125-137. Informazioni sull'esilio e attività di Ranza in Francia si trovano in A. Demougeot, *Ranza à Nice*, «Nice historique», 1961, pp. 33-55, e A. Bersano, *Giacobini italiani a Nizza nel 1793: L'Aurora, Buonarroti, Ranza*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXI, 1963, pp. 121-130. Per ulteriori approfondimenti sul rapporto tra politica e religione nel discorso ranziano, oltre ai segnalati lavori di Criscuolo e Spini, vedi G. Marocco, *Rivoluzione e cristianesimo in Giovanni Antonio Ranza (1741-1801)*, «Studi piemontesi», VII, 1978, pp. 272-296, e M. Capellino, *Appunti sugli evangelici a Vercelli*, «Bollettino storico vercellese», XX-XXI, 1983, pp. 129-142. Necessario segnalare, per il rapporto tra Ranza e gli altri rivoluzionari della sua regione, anche i lavori di G. Vaccarino, riuniti in *I giacobini piemontesi (1794-1814)*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1989 2 voll., in particolare *I patrioti «anarchistes» e l'idea dell'unità italiana*, in *Ibid.*, pp. 176-178. Ancora di grande utilità per la ricchezza di informazioni sono gli studi di G. Roberti, *Il cittadino Ranza. Ricerche documentate*, in «Miscellanea di Storia Italiana», a cura della regia Deputazione di Storia Patria, serie II, t. XXIX, Torino, Fratelli Bocca, 1890, pp. 1-185, che costituisce l'unico ampio lavoro biografico sul rivoluzionario vercellese; G. Sforza, *L'indennità ai giacobini piemontesi perseguitati e danneggiati (1800-1802)*, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1850)*, v. II, Torino, Bocca, 1909, pp. 1-206, e G. De Gregori, *Istoria della vercellese letteratura ed arti*, Torino, Tipografia Chirio e Mina, 1824, Vol. IV, p. 278-282. Per una biografia più sintetica vedi articolo e bibliografia di A. Merlotti, *Ranza, Giovanni Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 86, 2016, URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-ranza_%28Dizionario-Biografico%29/

2. Cfr. D. Cantimori, *Giacobini italiani*, vol. I, cit., pp. 432-439. Sulla critica, Cfr. A. Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1972, p. 16 e sgg., e id. *Momenti e figure della civiltà europea*, cit., p. 643, e V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 207-209. Per una ricostruzione del clima politico e culturale di quel periodo storiografico, vedi A. De Francesco, *Mito e storiografia della «grande rivoluzione»: la Rivoluzione francese nella cultura politica italiana del '900*, Napoli, Guida, 2006, e E. Di Rienzo, *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*, Firenze, Le Lettere, 2004, pp. 96-100.

Dove Saitta valutava la religiosità del vercellese e di altri repubblicani quale espressione dell'astuzia politica volta a costruire consenso popolare intorno alla rivoluzione³, le ricerche di Cantimori e De Felice ponevano l'accento su di una profonda interconnessione tra politica e religione, sostenendo l'esistenza di un cristianesimo rivoluzionario quale corrente specifica del movimento rivoluzionario italiano. Le analisi di De Felice, in riferimento al caso dell'abate Claudio Della Valle, si soffermavano sulla «crisi di credenza» indotta dal contatto con l'Illuminismo e l'ideologia rivoluzionaria, che «per un processo quantitativo-qualitativo» determinarono «una vera e propria crisi di dottrina»⁴. In questa analisi De Felice, che ampliava le argomentazioni svolte con Cantimori, pur identificando l'influenza dei Lumi della religiosità di Rousseau, riconosceva il primato dell'elemento religioso, rispetto a quello politico, sul discorso di autori rivoluzionari quali (oltre a Ranza) Giuseppe Poggi e Gaspare Morardo⁵.

Nonostante la durevole fortuna della definizione cantimoriana⁶, i lavori di Vittorio Criscuolo sul pensiero dei rivoluzionari italiani costituirono un punto di svolta per lo studio del rivoluzionario vercellese. Questi, ponendosi in parte nel solco di Saitta e raccogliendo le suggestioni di Giorgio Spini, ha evidenziato il carattere sostanzialmente deista (non cattolico e non evangelico) della religiosità ranziana, che innestava sulle radici illuministe della sua visione politico-religiosa l'inedito fusto della causa rivoluzionaria democratica, sviluppatasi in modo indipendente (tenendo conto dell'influenza francese) rispetto a quella d'Oltralpe⁷. Allo scadere del secolo il giudizio sulle posizioni politica e religiosa di Ranza parrebbe essersi assestato: come ha sintetizzato Luciano Guerci in merito alla coerenza generale del percorso ranziano, egli «mantenne la sua fede in un Dio creatore rifiutando sia l'ateismo sia l'adesione a qualsiasi religione rivelata, non cessò di battersi per un'eguaglianza che andasse oltre l'eguaglianza di fronte alla legge, fu sempre favorevole a soluzioni politiche di larga democrazia»⁸.

3. A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, cit., vol. I, p. 12 e sgg.

4. R. De Felice, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio Della Valle*, in *Italia Giacobina*, Napoli, 1965, pp. 171-287.

5. D. Cantimori, R. De Felice, *Giacobini Italiani*, cit., vol. II, p. 432 e sgg.; vedi anche R. de Felice, *L'evangelismo giacobino*, cit., p. 180.

6. Cfr. G. Marocco, *Rivoluzione e cristianesimo*, cit., pp. 279-280. Vedi anche *Il giansenismo in Italia: collezione di documenti*, a cura di P. Stella, Zrich, Pas Verlag, 1966, vol. I, tomo 2, p. 535.

7. Vedi V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., e Id., *Per Giorgio Spini*, «Bollettino della società degli studi valdesi», a. CXXII, n. 197, dicembre 2005, pp. 162-173. Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 53. Sulla polemica contro il clima revisionista di fine Novecento e contro i rischi di concettualizzazione della storia intellettuale sollevate nella storiografia rivoluzionaria a cavallo tra XX e XXI secolo, vedi V. Criscuolo, «Vecchia» storiografia e nuovi revisionismi nella ricerca storia sull'Italia in rivoluzione, in *Albori di democrazia*, cit., pp. 25-1178.

8. L. Guerci, *Giovanni Antonio Ranza giornalista rivoluzionario*, cit., p. 23.

Del pensiero di Ranza è così venuta emergendo un'immagine più dettagliata e feconda, capace di superare l'implicita antinomia Lumi-Rivoluzione suggerita dal dibattito novecentesco. Se il realismo politico del suo approccio al cristianesimo rispecchiava la volontà di riconciliare le masse cattoliche con i progetti democratici, la sua fede repubblicana si sviluppava come un edificio ideologico complesso, non semplicisticamente dettato da logiche di opportunità e pragmatismo. Così, appurato che il rapporto cristianesimo-rivoluzione nel pensiero del democratico vercellese si risolveva nella primazia dell'ideologia democratica, la sua consistente produzione di argomento teologico-religioso unificava con notevole disinvoltura una sensibilità religiosa di origine deista (ma aperta criticamente al dialogo con altre tradizioni religiose dissidenti) con la rivelazione del successo politico e storico della Rivoluzione. La convergenza appare ancor più efficace alla luce del rapporto tra Rivoluzione e humus culturale del Secolo XVIII che in Ranza – il cui ruolo di intellettuale prima e rivoluzionario dopo lo poneva in un equilibrio senza contraddizioni tra le identità piemontese, italiana ed europea – trova un esponente esemplare⁹. Tale qualità del Ranza era già stata notata da Edoardo Tortarolo, secondo il quale a dispetto (e a cagione) del rilievo tutto sommato modesto della sua carriera intellettuale – proiettata dalla provincia alla dimensione internazionale prima dalla cultura cosmopolita dei Lumi e successivamente dalle traversie rivoluzionarie – l'opera di Ranza «ci può dire molto di interessante sul passaggio da un sistema di opinioni ad un altro [...] a un modo diverso di guardare alle cose»¹⁰.

Anche su quest'ultimo oggetto (che rimane sempre all'orizzonte degli studi sul pensiero rivoluzionario) l'opera del precoce democratico piemontese testimonia la complessa stratificazione di riflessioni che confluirono durante il periodo cruciale della sua permanenza sul territorio francese (dal settembre 1791 all'autunno 1795) nel testo del *Discorso preliminare in cui si prova la sovranità civile e religiosa del Popolo con la Rivelazione*. Pubblicato per la prima volta a puntate sul «Monitore italiano politico e letterario» – giornale di informazioni e propaganda in lingua italiana edito da Ranza tra gennaio e giugno del '93 a Monaco e Nizza – quest'opera costituisce la sua riflessione centrale intorno al cristianesimo, nonché la più importante fonte per discernere le complessità della visione politica del rivoluzionario vercellese. Il *Discorso preliminare* vide infatti una prima ristampa a Pavia nel 1796, nella quale l'autore ripropose con alcune modifiche il materiale del 1793 nella sua interezza, fatti salvi i paragrafi finali dell'opera, che furono invece riproposti

9. D. Cantimori, *Illuministi e Giacobini*, in Aa. Vv., *La cultura illuministica in Italia*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1957, p. 263, e V. Crisuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 236-237.

10. Cfr. E. Tortarolo, *Illuminismo politico e crisi rivoluzionaria*, in *Giovanni Antonio Ranza nel Bicentenario*, cit., pp. 18.

come seconda parte del celebre *Esame della confessione auricolare e della vera chiesa di Gesù Cristo*, pubblicato a Milano all'inizio del 1797¹¹.

Se la vicenda editoriale del testo è abbastanza nota e le sue tesi sono state più volte approfondite, il contesto cruciale della sua elaborazione – che ne determina il carattere – tende a passare in secondo piano, oscurato dalla stagione successiva del Triennio rivoluzionario, durante il quale Ranza riproporrà (con modifiche minori) lo stesso testo maturato in un periodo che, sebbene soltanto di pochi anni precedente, era stato dominato dalla fase espansiva della politica montagnarda e giacobina. È quindi su questa prima incarnazione del *Discorso* apparsa sulle pagine del «*Monitore*», e perciò chiamata “preliminare” (aggettivo che infatti viene espunto dalla edizione pavese del '96) che mi sembra opportuno ritornare, per leggerlo non solo come prototipo della propaganda ranziana nel Triennio, ma piuttosto (alla luce di quanto sopra citato in merito alla coerenza di ideali evidenziata da Luciano Guerci) come punto di arrivo di una carriera intellettuale cominciata molti anni prima della Rivoluzione. Lo scopo è duplice: non si tratta soltanto di verificare quanto gli studi di ormai vent'anni fa avevano mostrato, cioè la precoce maturità delle sue tesi politiche-religiose (in particolar modo, la forza dell'impronta democratica contemporanea sulla sua religiosità)¹², ma soprattutto di portare a fruizione quelle conclusioni, ampliando il discorso al di là delle acquisizioni ormai assodate della storiografia sul personaggio e mettendo in evidenza il mescolarsi, nella struttura del *Discorso preliminare*, di molteplici tradizioni e rinnovamenti nella tradizione culturale settecentesca.

2. Antonio Ranza prima della Rivoluzione: biografia di un illuminista

La prima versione del *Discorso* vide la luce in un momento cruciale non soltanto dell'attività intellettuale, ma dell'esistenza stessa del suo autore. Dal punto di vista anagrafico, Ranza era ormai un uomo maturo (nel luglio del 1791 ha già compiuto cinquant'anni) quando decise di scappare in Svizzera per sfuggire alle galere eporediesi di Vittorio Amedeo III. A differenza dei

11. G. A. Ranza, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo con la rivelazione per calmare la coscienza dei semplici e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi diritti*, Pavia, Baldassarre Comino, 1796, e id., *Esame della confessione auricolare e della vera Chiesa di Gesù Cristo*, Milano, Stamperia patriottica, 1797. A proposito di quest'ultimo testo, si veda il recente studio di B. Donati, *L'«Esame della confessione auricolare»*. *Appunti per uno studio dei rapporti di Giovanni Antonio Ranza con il mondo protestante*, «Quaderni di studi e materiali di storia delle religioni», a cura di F. Ferrano, E. Lòpez-Tello Garcia, E. Prinziavalli, supplemento n. 22 a «Studi e materiali di storia delle religioni», n. 85, 1, 2019, pp. 403-415. Sulla continuità tra le versioni del *Discorso* del '93 e del '96, cfr. G. Marocco, *Giovanni Antonio Ranza e il «Monitore italiano politico e letterario per l'anno 1793»*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XII, 1978, pp. 251-280.

12. Cfr. V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 208-209.

numerosi rivoluzionari italiani che scamparono alla repressione delle cospirazioni regicide sventate nel 1794, Ranza non era perseguitato per aver ordito un attentato o collaborato con una potenza nemica¹³. L'aver raccolto la causa della protesta anti-signorile e implicitamente rivoluzionaria sollevata dai Laghisti di Vercelli nell'anno precedente rappresentava infatti poco più di un reato d'opinione, seppure aggravato dal terremoto francese e dalla contestazione della classe aristocratica.

Ben prima del 1790 la carriera letteraria di questo eclettico intellettuale di provincia gli aveva fatto toccare con mano molti dei conflitti esistenti al di sotto della celebrazione delle glorie militari sabaude e dello splendore della Corte torinese. Il suo percorso di opposizione locale alla cultura e alle formalità politiche dell'Antico regime ne avrebbe fatto un ascoltatore sensibile e appassionato delle notizie della Rivoluzione¹⁴.

Nato a Vercelli il 19 gennaio 1741, da genitori che praticavano, secondo la sua autobiografia, «la arte del pizzicagnolo»¹⁵, fu iniziato alla carriera ecclesiastica nella città natale, dove aveva vinto una borsa di studio al Collegio delle province, entrando poi nel 1759 alla facoltà di teologia dell'Università di Torino.

Il suo arrivo nella capitale lo inseriva all'interno di un più ampio percorso di formazione dei quadri burocratici, frutto relativamente recente del riformismo sabaudo: i Collegi delle Province, istituiti da Vittorio Amedeo II a partire dal 1729, avevano sin da allora offerto a una selezionata élite di meritevoli provenienti dalle periferie del regno i mezzi per accedere a un'istruzione superiore fino ad allora interdotta. Questa inclinazione timidamente meritocratica nelle maglie della formazione statale aveva offerto un'opportunità di promozione a un variegato gruppo della borghesia provinciale, esclusa normalmente sia dai processi di selezione amministrativa sia dall'istruzione di alto livello che l'istituzione universitaria di Torino poteva offrire¹⁶. Si trattava, al di là del caso specifico piemontese, di un processo di portata europea, che apriva lentamente gli strumenti della lettura e della cultura a una platea più ampia a fronte delle esigenze di Stati e società sempre più bisognosi di maneggiare gli strumenti della cultura. Formazione secondaria non significava soltanto accesso alla circolazione delle idee e agli spazi del dibattito

13. Cfr. A.M. Rao, *Esuli: l'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli, Guida, 1992, pp. 41-65; per il caso piemontese cfr. G. Vaccarino, *Introduzione*, in *I giacobini piemontesi*, cit., p. 9.

14. V. Criscuolo, *Riforma religiosa*, cit., pp. 225-228.

15. Archivio di Stato di Torino (da qui in avanti AST), Corte, sez. I, Carte Ranza, *Vita di Giovanni Antonio Ranza scritta da lui medesimo e indirizzata a suo figlio G. Buonincontro*. Questa autobiografia, datata marzo 1800 (cominciata durante la sua prigionia nel carcere di Vigevano) non sarà mai portata a termine.

16. Cfr. M. Roggero, *Il sapere e la virtù. Stato, università e professioni nel Piemonte tra Settecento e Ottocento*, Torino, Deputazione Subalpina Storia Patria, 1987, p. 157.

culturale, ma anche, in termini assai più concreti, speranza di promozione sociale in un sistema dalle rigide divisioni di ceto, grazie alla possibilità di accedere ad impieghi distinti e a professioni intellettuali¹⁷.

Ranza abbandonò presto la prospettiva di una carriera ecclesiastica: manifestò invece la propria vocazione per gli studi letterari e retorici iscrivendosi alla facoltà di Arti, nonostante l'opposizione della famiglia, dove sarebbe entrato in contatto con le maggiori correnti del pensiero europeo, assimilate attraverso le lezioni del padovano Giuseppe Bartoli, aperto alle idee dell'Illuminismo¹⁸. Diplomatosi nel 1764, egli tornò a Vercelli, dove cercò impiego nella florida attività editoriale locale, ma solo dopo un anno venne assunto come professore di Umanità nelle Regie Scuole della sua città.

Contemporaneamente, Ranza si dedicò alla ricerca negli archivi locali, in parte sotto commissione, ma assecondando soprattutto l'interesse erudito per le glorie vercellesi. Fu così che videro la luce (rispettivamente nel 1767 e nel 1769) *La Balia, poemetto di Luigi Tansillo, pubblicato ora per la prima volta*¹⁹ e le *Poesie e memorie di donne letterate che fiorirono negli Stati di S.S.R.M. raccolte e date in luce ora per la prima volta con alcune antiche e moderne iscrizioni di nobili donne Vercellesi*²⁰. Già in queste prime opere emergeva l'influenza (in particolare ne *la Balia*) delle opere degli enciclopedisti e soprattutto delle idee pedagogiche di Jean-Jacques Rousseau e Jacques Ballexerd. Letture di questo tenore, nelle opere erudite di un professore di provincia, rendevano conto di un dinamismo non scontato all'interno del clima tutt'altro che liberale del tardo regno di Carlo Emanuele III, garantitogli dai canali culturali di Torino. Questi stessi ambienti, in cui circolavano letture proibite e discorsi di riforma, gli permisero grazie all'amicizia dell'abate Giuseppe Vaselli (insegnante di lingua italiana del principe Vittorio Amedeo) di entrare in contatto con le correnti progredite del panorama politico-culturale del Regno²¹.

Fiducia nei propri mezzi e acutezza intellettuale furono ancora mostrate da Ranza nella sua collaborazione con le inchieste bandite nel 1771 dal Duca d'Aosta e futuro re Vittorio Amedeo III in merito ai problemi delle campagne sabaude, nel contesto dei lavori di razionalizzazione delle amministrazioni che avrebbe portato alla riforma dei Pubblici del 1775²². Se il testo, pur in-

17. Vedi M. Roggero, *Alphabétisation. La lente leée des barrières sociales*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, Arles, Actes Sud, 2018, pp. 1191-1197.

18. Cfr. G. Ricuperati, *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, Torino, Claudiana, 1989, pp. 122-125.

19. G. Roberti, *Il cittadino Ranza*, cit., p. 9. Sull'opera in questione, cfr. l'articolo di D. Iovino, *Un idiografo recuperato del Podere e della Balia di Luigi Tansillo* in *Italique*, XV, 2012, pp. 217-231.

20. *Ibid.* p. 11.

21. *Ivi.*

22. Sulla riforma sabauda, vedi G. Ricuperati, *Lo Stato sabaudo nel Settecento. Dal trionfo delle burocrazie alla crisi di antico regime*, Torino, Utet, 2001, pp. 172-180, e A. Petracchi,

vocando ragioni umanitarie e di sanità pubblica, non usciva dai confini del discorso agronomico, erano evidenti in esso le influenze del dibattito coevo, in particolare nella sua proposta di riorganizzazione della coltivazione su piccoli lotti, affidati a singole famiglie, che risentiva dell'influenza della scuola economica di Genovesi²³.

Se le sue origini lo rendevano sensibile ai dibattiti sociali più importanti, a rafforzare la sua vocazione intellettuale si ponevano vigorose ambizioni di prestigio civico e letterario, che si concretizzarono nella scelta di imbarcarsi in un rischioso progetto: la Tipografia Patria, inaugurata nell'agosto del 1777²⁴. Tale impresa, che sarebbe durata fino all'aprile 1790, avrebbe rappresentato la sua personale missione di rigenerazione politico-letteraria della cultura nazionale, come spiegava egli stesso nella prefazione alla prima delle opere uscite dai suoi torchi, la *Sereide* di Alessandro Tesauro²⁵.

Scorrendo l'elenco delle pubblicazioni emerge un panorama variegato di interessi culturali, che dimostrava l'attenzione dell'editore non solo per le questioni paleografiche locali e per le lettere italiane, ma anche per la storia dell'arte e per il dibattito scientifico su medicina, agronomia, veterinaria. Ma è soprattutto nella pubblicazione di studi teologici e testi religiosi che si concentra la Tipografia Patria²⁶. Ranza, protetto dai rapporti con il vescovo di Novara Balbis Bertone, non temette di dare eco alle idee gianseniste: nel 1778 uscì dai torchi l'*Istruzione sopra le sorgenti dell'incredulità e i fondamenti della religione* di Antoine Malvin di Montazet, seguita da *I principi della Giustizia Cristiana o la Verità dei Giusti* di Girolamo Besoigne e dalle *Preghiere Cristiane* di Pasquier Quesnel (entrambi 1779). La prevista pubblicazione della traduzione italiana del *Catechismo* di Pierre-Sébastien Gourlin non vide mai la luce per l'intromissione delle autorità religiose, ragionevolmente turbate da una pubblicazione tanto orientata²⁷.

La scelta di argomenti di interesse corrente era ovviamente il segno dell'attenzione ai problemi presenti della politica piemontese, ma a orientare

Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano. Storia della legislazione piemontese sugli enti locali dalla fine dell'antico regime al chiudersi dell'età cavouriana (1770-1861), Venezia, Neri Pozza, 1962, vol. I, p. 32 e sgg. e vol. II, p. 12 e sgg.

23. Cfr., Aa. Vv., *Illuministi italiani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1963, vol. V: *Rifformatori napoletani*, 1962, pp. 3-330.

24. Vedi L. Guerci, *Giovanni Antonio Ranza Editore*, cit., e cfr. G. Roberti, *il cittadino Ranza*, cit., p. 31.

25. A. Tesauro, *Sereide*, Vercelli, Tipografia Patria, 1777.

26. Come si evince dall'indice delle proprietà di Ranza composto dalle autorità cittadine nel dicembre-gennaio 1792-1793 in cui sono elencati anche i depositi delle copie invendute della Tipografia (il manoscritto è conservato nella Biblioteca Civica di Vercelli, Sezione manoscritti e rari, B. 40, *Annotazione de' beni del sig. Ranza*). Cfr. anche G. Ricuperati, *Lo Stato sabauda nel Settecento*, cit., p. 296.

27. La rischiosa attività editoriale di Ranza attirò anche l'attenzione del messo pontificio a Torino Emilio Zucchi. Cfr. Paolo Stella, *Giansenisti piemontesi nell'Ottocento*, Torino, 1964, p. 61.

l'eclettismo delle pubblicazioni erano (al di là delle considerazioni economiche) soprattutto le convinzioni personali di Ranza, che utilizzava la sua tipografia, oltre che come strumento della sua missione culturale, quale mezzo di contestazione contro gli abusi dell'aristocrazia vercellese. Tale atteggiamento fu esemplificato da un'operetta stampata nel 1779 in occasione della demolizione della Chiesa di Santa Maria Maggiore: *Il primo ingresso dei Vescovi di Vercelli*. In essa, Ranza muoveva un attacco all'ex vescovo, Vittorio Gaetano Costa d'Arignano (divenuto arcivescovo di Torino), nonché al governo cittadino, la cui cupidigia e insensibilità artistica aveva condotto alla distruzione di un monumento di grande importanza per la memoria storica e civile di Vercelli.

La polemica gli valse una prima reprimenda da parte del governo, ma la penna di Ranza non si sarebbe placata. Egli sarebbe tornato in più occasioni sul danno causato dall'ignoranza dei ceti dirigenti, stampando opuscoli critici sul valore artistico della perduta chiesa²⁸. Tale fu l'eco della polemica, in effetti, che nel 1784 egli riuscì a far pubblicare dalla Stamperia Reale un testo sul medesimo argomento²⁹, e nelle successive *Riflessioni sopra il testamento del canonico Marco Aurelio Cusano di Vercelli*³⁰ si sarebbe spinto a denunciare le connivenze che avevano permesso al Vescovo Costa d'Arignano di realizzare il suo disegno, svelando «spiacevoli verità»³¹, come i legami familistico-clientelari che rendevano le istituzioni cittadine una fortezza degli interessi delle casate nobiliari³².

28. Cfr. *Ibid.*, vol. IV, da cui si evince che Ranza scrisse in tutto cinque opere sull'argomento della Chiesa di Santa Maria Maggiore e sui suoi mosaici, andati in gran parte distrutti: *Il primo ingresso dei vescovi di Vercelli*, Vercelli, Tipografia patria, 1779; *Dell'antichità della chiesa maggiore di S. Maria di Vercelli, dissertazione sopra il mosaico d'una monomachia*, Torino, Stamperia Reale, 1784; *Dell'antichità della chiesa maggiore di Santa Maria di Vercelli, dissertazione sul quadro di S. Elena*, Vercelli, Tipografia Patria, 1784; *Riflessioni sopra il testamento del canonico M. Aurelio Cusano di Vercelli, per l'erezione d'una collegiata nella chiesa di S. Maria della stessa città*, 1785, e infine *Dissertazione premessa al salterio del padre Rugilio*, Vercelli, Tipografia Patria, 1791.

29. G. A. Ranza, *Dell'antichità della chiesa maggiore di S. Maria di Vercelli*, cit., pubblicato in occasione della venuta di Gustavo III re di Svezia, nel maggio dello stesso anno, cfr. G. De Gregori, *op. cit.*, vol. IV, p. 280. Sempre nel 1784 Ranza stampava il suo lavoro già citato sulle risiere vercellesi. Cfr. le informazioni fornite da G. Olgiati, *Notizie biografiche intorno al professore G. A. Ranza scrittore e stampatore Vercellese*, manoscritto conservato alla Biblioteca Reale di Torino. Su Olgiati, conte ed allievo di Ranza all'epoca del suo insegnamento, vedi G. Tibaldeschi, *Giuseppe Maria Olgiati (1751 – 1807). L'autobiografia di un aristocratico vercellese*, Vercelli, Società storica vercellese, 2011.

30. Un volume è conservato nella Biblioteca capitolare di Vercelli. Cfr. anche G. De Gregori, *Istoria della vercellese letteratura ed arti*, cit., dove si riporta una ristampa della stessa opera nell'anno 1805, *Riflessioni sopra il testamento del canonico M. Aurelio Cusano di Vercelli per la erezione d'una collegiata nella chiesa di S. Maria della stessa città*, «con due lettere a Saverio Mattei».

31. Vedi G. Olgiati, *op. cit.*

32. cfr. G. Ricuperati, *Lo stato sabauda nel Settecento*, cit., pp. 222-225.

Nelle *Riflessioni sopra il testamento* erano già contenute le idee che avrebbero animato pochi anni dopo lo scontro tra borghesia e nobiltà a Vercelli: in quella che è senza dubbio la prima, aperta proposta politica di Ranza, egli sosteneva la necessità di una rappresentanza per ordini all'interno della municipalità di Vercelli, di modo che fosse possibile controllare con più cura l'interesse cittadino, e inoltre gestire direttamente le rendite di alcuni istituti religiosi per meglio indirizzarne l'operato (riferendosi nominalmente al Capitolo eusebiano, come suggeriva il testamento indicato nel titolo)³³.

Alla luce di queste premesse biografiche, la crisi dell'Antico regime che a Vercelli si concretizzò nel 1790 con le proteste dei laghisti contro l'amministrazione nobiliare trovava già in Ranza un possibile alleato, ma la contestazione si trovava in continuità con la sua precedente condotta di critica alle iniquità del sistema politico attraverso l'attività intellettuale ed editoriale. Nella sua vicenda si intrecciano numerosi fili sciolti della genealogia culturale della Rivoluzione che rimandano a quell'Illuminismo "basso" o povero (con cui non si intende un giudizio sui meriti e le qualità di Ranza intellettuale, ma sul suo successo economico e culturale) riconosciuto da Keith Michael Baker come il crogiolo dei più intensi sentimenti della borghesia rivoluzionaria³⁴. Assai più che nei salotti dei *philosophes* in voga o tra gli intellettuali delle alte professionalità fu infatti tra i delusi dalle promesse di rinnovamento delle forme di organizzazione statale, provocati da soluzioni politiche che percepivano come inique e irrazionali, nonché frustrati nelle loro speranze non solo di ascesa sociale ma di riconoscimento del proprio ruolo all'interno della società, che essi avvertivano sinceramente come un fondamentale apporto bene comune, che la Rivoluzione avrebbe trovato alcuni dei suoi più precoci ispiratori³⁵.

Fuggito da Vercelli nel luglio del 1791 per aver interpretato il ruolo di solitario tribuno dei diritti cittadini contro gli abusi di nobiltà e clero, Ranza si era ritirato in Svizzera³⁶. A Lugano, appena un mese dopo, poteva liberamente esprimere la sua grande ammirazione nei confronti della nuova Costituzione francese, definita «un capo d'opera stupendo, il quale illuminerà tutti i Re, e farà loro deporre ogni pensiero contro la Francia, rivolgendolo piuttosto alle riforme dei propri disordini»³⁷. Incalzato dalla minaccia di estradizione,

33. Cfr. G. Roberti, *il cittadino Ranza*, cit., p. 30.

34. K. M. Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Payot, Parigi, 1993, cap. I, passim.

35. Per l'importanza nella cultura rivoluzionaria francese del ruolo giocato dal "basso" illuminismo di aspiranti intellettuali, poveri e senza sbocchi, cfr. T. Tackett, *Becoming a revolutionary: the deputies of the French National assembly and the emergence of a revolutionary culture, 1789-1790*, Princeton, Princeton University press, 1996, pp. 52-56.

36. Per la ricostruzione delle proteste laghiste e del ruolo di Ranza nel montare della tensione locale, cfr. G. Ricuperati, *Lo Stato sabaudo nel Settecento*, cit., pp. 292-296.

37. Lettera scritta il 20 agosto del 1791, citata in A. Galante Garrone, *Il primo giacobinismo piemontese*, «Il Ponte», agosto-settembre, 1949, p. 959.

raggiunse Genova, dove, sempre braccato dalla polizia sabauda, si imbarcò finalmente per la Corsica. Il suo soggiorno sull'isola, durato dal 10 settembre del 1791 all'agosto del 1792, gli avrebbe spalancato un mondo: sull'isola, Ranza non solo assistette in prima persona al funzionamento delle assemblee elettorali riunite per il voto all'Assemblea nazionale, ma partecipò con entusiasmo alla vita politica del club giacobino, fornendo il suo personale contributo con la pubblicazione dei suoi lavori di agronomia³⁸.

Si è congetturato molto, a proposito di questo primo soggiorno in territorio francese, sul possibile incontro tra il vercellese e Filippo Buonarroti³⁹. In verità, sulle circostanze di questo ipotizzato contatto – che anticiperebbe di molto i rapporti tra il commissario di Oneglia e gli esuli italiani – permane ancora oggi più di un'ombra. Il giacobino e massone pisano, che si era trasferito a Bastia nell'ottobre del 1789, aveva partecipato sin dall'inizio con passione al dibattito politico rivoluzionario, distinguendosi con la pubblicazione del settimanale «Giornale patriottico della Corsica» per le idee particolarmente radicali intorno alle questioni economiche e religiose⁴⁰. Ma il suo soggiorno sull'isola venne spesso interrotta da soggiorni sul continente, e né Buonarroti né Ranza fanno alcun riferimento nelle loro memorie a un reciproco incontro.

È vero che, nel corso dei suoi undici mesi di permanenza sull'isola, la frequentazione della *Société des Amis du Peuple* (a cui parteciparono sia Buonarroti sia il suo connazionale Saliceti) e gli interessi nel campo del dibattito religioso e della riflessione agraria misero sicuramente Ranza in contatto con le posizioni del toscano, che nel suo giornale aveva sostenuto tra i molti temi scottanti la necessità di una più equa redistribuzione dei terreni agricoli e la difesa della religione naturale. A quest'ultimo proposito, sono più le differenze che le affinità a saltare all'occhio: Ranza ebbe infatti modo di criticare (da un punto di vista eminentemente politico) i danni causati allo spirito pubblico dalla Costituzione civile del Clero, che a Bastia fu accolta con «disgustosa sensazione»⁴¹ e costò a Buonarroti (che ne aveva sostenuto

38. Egli riconobbe l'importanza di questa sua esperienza in Corsica in un suo sonetto, pubblicato anni dopo nel giornale torinese «Anno patriottico. Verità istruttive», neveso anno IX, p. 69, intitolato «Approdando in Corsica il cittadino Ranza, il 10 settembre 1791 in tempo dell'assemblea elettorale per la prima legislatura francese».

39. Cfr. A. Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, edizioni di Storia e letteratura, Roma, Vol I, p. 17; cfr. Id., *Bonarroti, Filippo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1972, vol. 15, URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-bonarroti_%28Dizionario-Biografico%29/.

40. Tale periodico, considerato il primo giornale rivoluzionario in lingua italiana, uscì dal 3 aprile 1790 al 27 novembre 1790. Sulle sue pagine, il pisano cercò di propagandare la propria visione egualitaria e democratica, fortemente ispirata dalla lettura di Rousseau. vedi A. Saitta, *Momenti e figure della civiltà europea. Saggi storici e storiografici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, vol. 2, p. 775 e sgg.

41. «Monitore italiano», II, n. 10, 2 maggio 1793.

l'applicazione dalle pagine del suo giornale) una temporanea fuga dall'isola. Non è difficile rilevare come anche sulla scorta di questa esperienza Ranza avrebbe sviluppato le prospettive più importanti nel campo della politica religiosa democratica e del rapporto tra rivoluzione e cristianesimo, in divergenza rispetto alla politica religiosa francese del periodo '92-'94. Ad ogni modo, come dimostrano le numerose assonanze ideologiche tra gli scritti dei due rivoluzionari è evidente che essi si formarono attingendo alla medesima matrice giacobino-montagnarda, rielaborandola alla luce delle problematiche dovute alla medesima origine italiana.

Resta ugualmente indubbia l'importanza che l'esperienza corsa ebbe nella formazione rivoluzionaria del vercellese. Ranza avrebbe ricordato anni dopo, con un immaginario necrologico, di come durante la sua permanenza sull'isola si fosse innamorato di una certa Libera Francolini, descritta come «una giovane cittadina, avvenente, spiritosa e modesta come la virtù, ma decisa repubblicana e professante le massime più pure e sacrosante della democrazia»⁴². Con questa invenzione biografica il vercellese attestava il suo passaggio dal riformismo radicale del 1790-1791 ad un convinto repubblicanesimo democratico riconoscendo in quel viaggio il momento fondamentale della sua formazione politica.

Tornato a Genova nell'agosto del 1792, alcuni mutamenti sovvenuti nell'ordinamento vercellese e le suppliche della moglie al re spinsero Ranza a domandare ancora una volta il perdono, poiché, a suo dire, non sussistevano più i motivi che avevano generato gli attriti con la Corte di Torino⁴³. La risposta del governo fu tuttavia il secco ordine di costituirsi senza alcuna garanzia. Ulteriori suppliche che egli indirizzò al ministro degli esteri, il conte d'Hauteville, caddero nel vuoto: vistosi intrappolato da un invito del governo ligure a presentarsi per affari di stato che si sarebbero tradotti in una consegna alla polizia sarda, Ranza si affidò all'incaricato d'affari francese Sémonville, il quale gli organizzò la fuga per mare verso Nizza.

3. Il contesto di pubblicazione del Discorso preliminare

Ranza sbarcò a Nizza il 21 ottobre, poco meno di un mese dopo la conquista della città da parte dell'esercito francese⁴⁴. Rotto ormai ogni legame

42. L'aneddoto, che appunto si concludeva con la notizia della morte dell'amata, fu pubblicato a Milano sul «Foglio del momento», n. 1, agosto 1798, e ripubblicato sul «Quotidiano bolognese», n. 11, 11 settembre 1798: si trattava infatti di una polemica esplicita contro l'approvazione della nuova Costituzione della Repubblica cisalpina, imposta dal commissario francese Trouvé. Citato anche da G. Roberti, *Il cittadino Ranza*, cit., p. 57.

43. *Ibid.*, p. 57-58.

44. Nizza fu precipitosamente evacuata dalle truppe austro-piemontesi nell'ultima settimana del settembre 1792, per essere occupata il 28 settembre dall'Armata del Mezzogiorno

con l'autorità sabauda (che aveva bloccato cominciato ad annotare i suoi beni per l'espropriazione), egli si trovò nella stessa situazione di altri esuli fuggiti dalla repressione dell'Antico regime: coinvolto nella propaganda della guerra ai tiranni e già avvezzo – dopo la Corsica – all'intensità della vita sociale sotto il nuovo ordine francese, il vercellese abbracciò la causa dell'emancipazione dei popoli europei attraverso una rivoluzione repubblicana e democratica, mostrandosi ricettivo alle idee girondine che tra l'autunno del 1792 e l'inverno del 1793 dominarono il dibattito politico francese. Forte della sua esperienza professionale nel campo dell'editoria e pieno di zelo repubblicano, nonché spinto dal coinvolgimento degli spazi italiani nella guerra, il vercellese mise in cantiere il progetto di un periodico che si prefiggesse di preparare gli italiani a comprendere le idee rivoluzionarie, sia in funzione di supporto alla inevitabile vittoria degli eserciti repubblicani, sia per affrontare il processo di rigenerazione democratica delle istituzioni e della società.

A questo scopo vide la luce il «Monitore italiano politico e letterario», che a scapito della sua breve esistenza (uscì solo dal 3 gennaio al 27 giugno 1793) costituisce uno dei più interessanti periodici rivoluzionari in lingua italiana prima del Triennio. Non approfondirò qui che le informazioni necessarie, poiché fu sulle pagine del «Monitore» che Ranza pubblicò il *Discorso preliminare*, come supporto indispensabile della sua missione di evangelizzazione rivoluzionaria⁴⁵. Gli obiettivi politici di questo nuovo giornale venivano illustrati nel *Prospetto* d'apertura del «Monitore italiano politico e letterario», stampato a Monaco il 15 dicembre 1792. Aperto dalla dicitura «per l'anno 1793 secondo della Repubblica Francese e della Redenzione dei Popoli schiavi», e dalla citazione evangelica «Conoscerete la Verità: e la Verità sarà la vostra liberatrice», il breve opuscolo di otto pagine celebrava le glorie battaglieri degli eroi francesi. I risultati straordinari ottenuti dai gene-

agli ordini del generale Jacques Danselme (nominato solo il 27 agosto) e sotto la supervisione dell'allora commissario e amministratore dell'armata Paul Barras, il quale aveva anche il compito della formazione delle amministrazioni provvisorie dei territori occupati. Sia la propaganda ferocemente controrivoluzionaria degli emigrati che il saccheggio della città da parte delle truppe francesi lasciarono un segno nella popolazione locale: Ranza che ebbe modo di vedere le terribili condizioni della città, dopo aver inizialmente sorvolato sulla questione, avrebbe fatto tesoro di questa esperienza, ricordando l'effetto distruttivo della guerra sullo spirito pubblico e sull'entusiasmo repubblicano. Per le vicende dell'occupazione e della politica rivoluzionaria, vedi J. Combet, *La Révolution dans le Comté de Nice et la principauté de Monaco*, Paris, 1925. Su Barras, protagonista dell'attività politica nizzarda nei due mesi successivi all'annessione, cfr. A.N. Emanuel, *Les séjours de Barras à Nice*, in «Nice historique», n. 334, 1919.

45. Una collezione completa del «Monitore italiano politico e letterario», completa del *Prospetto*, è conservata alla Biblioteca Nazionale e Universitaria di Torino, collocazione Ris. 69-13/1-2. Per altri studi su questo periodico, vedi G. Marocco, *op. cit.*, A. Demougeot, *op. cit.*; vedi anche *I giornali giacobini italiani*, a cura di R. de Felice, Milano, Feltrinelli, 1962. Sull'esperienza giornalistica del rivoluzionario vercellese vedi L. Guerci, *Giovanni Antonio Ranza giornalista rivoluzionario*, cit., pp. 23-57. Vedi anche N. Vassallo, *op. cit.*

rali François Kellermann e Jacques d'Anselme (chiamati «novelli Annibali») in Savoia e Nizza erano tali che si vedeva già «piano e spedito il cammino dalla Dora al Sebeto; e fra pochi mesi planteranno sul Campidoglio il simbolo liberatore». Persino i soldati dei tiranni parevano stanchi di servire i loro padroni: «La ripugnanza, più che l'avvilimento dei loro eserciti, stanchi della verga sempre sospesa sopra le loro spalle, non persuasi della necessità del loro sacrificio, e perciò desiderosi di unirsi agli eserciti rivendicatori dei diritti dell'uomo»⁴⁶.

In effetti, la situazione sembrava giustificare le previsioni più rosee per il Piemonte e la penisola italiana. L'autunno del 1792 era un periodo di successo militare per la nuova Francia. Le facili vittorie contro l'esercito sardo (la fulminea annessione della Savoia come ottantacinquesimo dipartimento francese, la cacciata delle truppe austro-sarde dal Nizzardo, i successi sul fronte renano) erano state accompagnate da solenni espressioni di solidarietà della Convenzione ai popoli sottomessi. Tutti gli sviluppi parevano dare ragione alle speranze di quegli esuli, come lo svizzero Clavière, che invocavano la liberazione dell'Europa dai tiranni o come il tedesco Anacharsis Cloots peroravano l'unificazione dei popoli europei in una sola Repubblica. Ranza, benché il suo approccio pragmatico lo distanziasse dai progetti universalistici, partecipava a questo clima di rinnovate speranze e fervore rivoluzionario, abbracciando con fiducia la speranza in una vicina «libertà d'Italia»⁴⁷. In questo clima di aspettative palinogenetiche egli presentava il suo nuovo periodico «a beneficio degli oppressi suoi simili, ed sterminio finale dei tiranni», che egli intitolava «*Monitore Italiano*, perché specialmente diretto ad avvisare gl'Italiani della verità, e base dei fatti della corrente rivoluzione d'Europa, cominciando dalla memorabile redenzione della Savoia, e di Nizza, su autentici documenti, che potranno servire di materiali per una storia della nuova libertà Italiana» (corsivo nel testo)⁴⁸.

Alla inedita vocazione nazionale del giornale (su cui avremo modo di tornare) seguivano due scopi politici ben precisi. Da un lato, si trattava di rafforzare il movimento di opinione degli esuli al fine di sostenere la causa della liberazione dei popoli e assecondare l'avanzata della Rivoluzione al di là dei confini naturali del Nizzardo e della Savoia. Dall'altro lato il periodico, stampato in italiano, voleva fornire alla Repubblica francese una voce patriottica che combattesse l'ostilità dei ceti nizzardi al nuovo ordine, coltivata dalla comunità aristocratica emigrata ed esacerbata dal saccheggio delle truppe francesi.

Se questi propositi immediati facevano ben sperare nel beneplacito delle autorità francesi, Ranza guardava in primo luogo agli interessi della penisola, come dimostrava la scelta della sola lingua italiana, oltre che la selezione dei

46. *Prospetto* del «*Monitore italiano*», Monaco, 15 dicembre 1792, p. 6.

47. *Ivi*.

48. *Ivi*.

sogetti trattati, volti a rispondere alle domande e a sciogliere i timori di un più vasto pubblico di cultura italiana. Nel tentativo di farsi interlocutore tanto nei confronti della Penisola quanto della Francia, il «Monitore italiano» cercò di costruire sia un'immagine della rivoluzione, più coerente e lineare di quanto realmente non fosse, ad uso dei potenziali lettori, sia l'immagine di una Italia matura per la rigenerazione repubblicana, contagiata dal fuoco delle idee, ma distinta nel suo percorso rivoluzionario, in modo da contrastare la visione spesso peggiorativa degli spazi italiani che gli osservatori francesi stavano sviluppando⁴⁹.

Fu in questo contesto specifico di azione politica che Ranza annunciò nell'opuscolo pubblicitario del *Prospetto* la pubblicazione del Discorso preliminare. L'opera sarebbe uscita a episodi (in tutto 24), come articolo d'apertura del primo numero del «Monitore»⁵⁰, divisa in due parti: la prima, riguardante la sovranità civile del popolo (primo trimestre), la seconda, dopo una breve pausa dalla regolare pubblicazione, si occupava della sovranità religiosa. Nonostante lo scarso successo della sua operazione culturale, Ranza riuscì a pubblicare l'intera opera, concludendola sul numero 19 del 3 giugno '93; meno di due settimane più tardi, il giornale chiudeva senza preavviso⁵¹.

4. L'esegesi biblica al servizio della rivoluzione

I propositi del testo erano dichiarati sin dal lungo titolo d'apertura: «*Discorso preliminare* in cui si prova la sovranità civile e religiosa del Popolo con la Rivelazione, per calmare la coscienza dei semplici, e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi originari diritti»⁵². Il *Prospetto* del mese precedente aveva esplicitato ulteriormente quale fosse il senso di un trattato apparentemente religioso, ma che rispondeva invece ai dubbi e alle difficoltà che i simpatizzanti delle idee rivoluzionarie si trovavano ad affrontare, specialmente di fronte alla reazione di condanna delle autorità ecclesiastiche per le trasformazioni politiche e religiose che si andavano susseguendo Oltralpe. Ranza si impegnava a compiere «ciò che nessuno ha fatto finora; e s'è anzi creduto impossibile a farsi e d'altronde resta indispensabile, massime alla libertà d'Italia»⁵³, cioè riconciliare il pensiero politico rivoluzionario

49. Sul problema delle prospettive degli osservatori rivoluzionari e dell'immagine e rappresentazione dei patrioti italiani della loro patria repubblicana, vedi F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia, Volume III: dal primo Settecento all'Unità*, a cura di R. Ruggiero e C. Vivanti, Torino, Einaudi, pp. 1126-1132; sull'attività dei diplomatici in Piemonte vedi G.P. Romagnani, *Il Piemonte nella corrispondenza diplomatica francese*, cit., pp. 740-750.

50. «Monitore italiano», n. 1, I, 1 gennaio 1793.

51. «Monitore italiano», n. 19, II, 3 giugno 1793.

52. «Monitore italiano», n. 1, I.

53. *Prospetto* del «Monitore italiano», 15 dicembre 1792, p. 7.

zionario democratico con quello cristiano. Questo spunto, al di là della complessità di rimandi e influenze, rimase l'obiettivo centrale della sua esegesi biblica, nella quale l'enfasi centrale – ed è qui che Ranza si differenzia tanto dalle soluzioni deiste quanto dall'“cristianesimo” rivoluzionario – viene spostata sul leggere i Testi attraverso il tessuto ideologico democratico.

Dalla erudizione dell'opera era evidente il *Discorso* non poteva avere nelle classi inferiori il proprio destinatario diretto e immediato: non i «semplici», bensì i «pusilli» erano i destinatari dell'opera. Ranza, che conosceva la realtà economica del proprio Paese e aveva già avuto le prime esperienze in merito ai limiti dell'educazione rivoluzionaria non doveva ignorare questo ostacolo alla sopravvivenza del giornale. A Vercelli, all'epoca delle proteste laghiste, la lettura dei periodici ai contadini era passata attraverso gli alfabetizzati. In Corsica, Ranza aveva potuto assistere durante le riunioni del club giacobino alle sessioni di lettura pubblica dei giornali, oltre che alle ostili reazioni del popolo contro le politiche religiose (per il vercellese quindi, l'esistenza di intermediari per la lettura e la spiegazione alla maggioranza analfabeta era un fatto scontato). La logica dell'intermediazione culturale faceva parte delle conoscenze del vercellese in merito alla propaganda rivoluzionaria: sulla scorta di quanto già affermato dagli studiosi del giornalismo rivoluzionario, non ultimo da Luciano Guerci⁵⁴, si può affermare che l'esule volesse rivolgersi in primo luogo agli individui appartenenti alle classi alfabetizzate e benestanti, coinvolte o almeno interessate alle soluzioni politiche della Rivoluzione. Era solo con il convincimento di questo primo gruppo intermedio borghese, del quale l'esule vercellese aveva fatto parte, che sarebbe stato possibile diffondere il linguaggio e il significato del nuovo sistema repubblicano ad un più ampio uditorio.

Questo non significava che Ranza non cercasse di intercettare la prospettiva delle classi popolari. Se il «*Monitore italiano*» non nacque come giornale filogiacobino, esso esprime comunque sin dall'inizio una forte connotazione democratica⁵⁵: i testi del *Discorso preliminare* pubblicato sulle pagine

54. La funzione di intermediazione culturale della borghesia rivoluzionaria avrebbe d'altronde trovato nei numerosi catechismi rivoluzionari un vero e proprio genere letterario, la cui importanza, finalità ed efficacia sono state analizzate da L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., p. 187 e sgg., e Id., «*Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane*»: educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799), Torino, Tirrenia stampatori, 1992. Per il versante internazionale di questo problema centrale della politica democratica, vedi B. Bacsko, *Instruction public* in Aa.Vv., *Dictionnaire de la Révolution française. Institution et créations*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Parigi, Flammarion, 1988; J. Boutier e P. Boutry, *Le sociétés politiques*, in *Atlas de la Révolution française*, a cura di S. Bonin e C. Langlois, Parigi, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1989.

55. Come testimonia il grande rispetto tributato alla Convenzione, la diffidenza verso le insurrezioni dell'inverno 1792-1793, e l'ostilità, non solo basata su ragioni di politica religiosa, rivolta contro Chaumette ed Hebert (vedi A. Ranza, *L'atto d'accusazione contro Anassagora Chaumet*, in *Esame*, cit., p. 148) che, almeno in un'occasione («*Monitore italiano*», I, n. 21, 14 marzo 1793) coinvolse lo stesso Marat.

del «Monitore italiano» nel 1793, del *Discorso* ripubblicato a Pavia nel 1796 e la porzione conclusiva assente da quest'ultima e pubblicata nell'*Esame* del 1797, presentano evidentemente non solo una continuità di una concezione montagnardo-giacobina del popolo, ma dimostrano anche il consolidamento della professione democratica di Ranza. La necessità di difendere il progetto democratico al di là della crisi terroristica del '94 è ben dimostrata nell'edizione del *Discorso* del '96, nella quale Ranza aggiungeva una appassionata apologia del termine Sanculot (riprodotta poi anche nel testo nell'*Esame auricolare*) a cui era stato associato «dai nemici della Rivoluzione di Francia tutta l'odiosità immaginabile per il più grande scelerato», mentre in verità esso indicava «nello storico e vero suo senso [...] un patriota povero e disinteressato, un caldo autore e sostenitore della Rivoluzione; denota in somma il *Gran Popolo*», o «*Sanculoti*» (corsivo del testo), coloro «che fecero e sostennero sinora la Rivoluzione in Francia»⁵⁶.

Un'espressione molto simile era stata utilizzata da Buonarroti nel proclama agli abitanti di Oneglia del 9 maggio 1794. La nota fornita in calce al termine «senza calzoni» spiegava: «è l'uomo povero ma virtuoso e fiero difensore dei suoi diritti» oltre che l'uomo «ricco ma probo, amico dei suoi simili, il di cui piacere è di impiegare il suo avere in soccorso della patria e degli infelici»⁵⁷. Nell'edizione del *Discorso* sopracitata Ranza aveva tralasciato i «filantropi benestanti», facendo del povero virtuoso il solo caposaldo del processo rivoluzionario.

La vicenda editoriale delle opere ranziane rende necessaria una breve digressione sull'*Esame della confessione* sopra citato, per chiarirne il rapporto con il *Discorso*⁵⁸. Esso era diviso in due parti: la prima (propriamente detta *L'esame della confessione auricolare*) apparteneva anch'essa al periodo nizzardo, ma sarebbe stata scritta più tardi, durante la sua detenzione nel carcere

56. G. A. Ranza, *Discorso*, cit., p. 118, e lo stesso brano in *Esame*, cit., pp. 106-107. Cfr. V. Criscuolo, *Riforma religiosa*, cit., p. 247 nota 137, il quale rileva che il passo compare anche nel *Discorso per l'erezione dell'albero della libertà fatta dalla municipalità di Pavia in piazza grande avanti al pretorio*, Pavia, Baldassare Comino, 1796. Si noti anche la parentela di queste apologie con la rivendicazione coeva del termine "jacobin" fatta da patrioti italiani del medesimo orientamento con cui Ranza collaborò nell'attività editoriale e nelle idee di rivoluzione italiana. Matteo Galdi, dal «Giornale dei patrioti d'Italia», identificò nel giacobino, usato ormai come insulto, «l'idea di un repubblicano ardente, in grado superlativo democratico». Carlo Salvador prese le difese «di questi antichi giacobini che hanno fondato la Repubblica francese» i quali «principi sussistono» ancora (citazioni tratte da L. Addante, *La "scellerata" utopia dei giacobini italiani*, in «Jacobin Italia», 3 novembre 2018, URL: <https://jacobinitalia.it/la-scellerata-utopia-dei-giacobini-italiani>). Cfr. A. De Luca, *Il programma dei democratici cisalpini dalle pagine del «Giornale de' patrioti d'Italia» (1797-98) alla nascita e allo sviluppo della Carboneria*, in «Diacronie», n° 8, 4, 2011, URL: <http://journals.openedition.org/diacronie/3476>; DOI: 10.4000/diacronie.3476.

57. Cfr. la trascrizione di questo documento in R. P. Onnis, *Filippo Buonarroti e altri studi*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971, pp. 68-69.

58. Per uno studio specifico sul testo, vedi ancora B. Donati, *op. cit.*

di Nizza tra settembre del 1794 e l'aprile del 1795; la seconda parte costituiva invece come accennato la trascrizione degli ultimi paragrafi del *Discorso*, coincidenti in buona misura con quelli sulla «sovranità religiosa» del popolo, nonché di altri documenti tra cui il summenzionato *Atto d'accusazione contro Anassagora Chaumet (sic)*. La prima parte di questo lavoro – di fatto una collazione di materiali eterogenei che rilanciavano la posizione del vercellese nell'acceso dibattito cisalpino sulla politica religiosa – prendeva a piene mani dalla letteratura riformata del secolo precedente, in particolare dall'opera dell'ugonotto Jean Daillé *De sacramenti sive auricolare latinorum confessione disputatio* (stampata a Ginevra nel 1661), nonché degli scritti del circolo giansenista di Pistoia⁵⁹.

In realtà, l'apporto del pensiero protestante e giansenista al discorso ranziano (e più in generale a quello democratico italiano) per quanto stimoli un confronto inedito all'interno della cultura rivoluzionaria italiana, si rivelò sostanzialmente strumentale, limitandosi a fornire ai repubblicani nuovi mezzi di contestazione dell'egemonia politica e culturale del cattolicesimo⁶⁰. I rapporti difficili dello stesso Ranza con alcuni esponenti del giansenismo lasciano intendere la profonda differenza di prospettive con cui egli era giunto a leggere il materiale biblico rispetto a quegli autori che, al di là della confessione, si avvicinavano ai Testi come credenti in una religione rivelata⁶¹.

La strategia argomentativa ranziana puntava invece sull'analisi del testo al fine di dedurre le basi politiche del cristianesimo: se questa non rappresenta in sé una novità nel panorama letterario del Settecento – come si vedrà, Ranza cita anche i *Diritti dell'uomo* di Nicola Spedalieri – la forza del *Discorso* risiedeva nel ricostruire genealogicamente l'evoluzione e il decadimento del pensiero politico cristiano. Utilizzando il testo biblico come una fonte, egli vi rintracciava l'origine dei principi repubblicani e ne collocava la nascita nella storia antica del popolo ebraico. Innanzitutto, egli argomentava, per la tradizione dei re di Israele l'autorità non veniva conferita al monarca da Dio, ma dal popolo, il quale aveva l'uso di stipulare una forma arcaica di contratto sociale con il re e i sacerdoti, ai quali accordava la sovranità civile

59. Cfr. *Ibid.*, p. 409 e sgg. Cfr. V. Criscuolo, *Per Giorgio Spini*, cit., p. 163, e G. Ferraris, in *Antonio Ranza nel Bicentenario* cit., p. 88. Cfr. anche i dubbi sulle citazioni ranziane di Daillé di G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 54.

60. Cfr. B. Donati, *op. cit.*, pp. 412-415; L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in Rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 279 e sgg.; V. Criscuolo, *Il problema religioso nel triennio 1796-1799: risultati e prospettive*, in *La bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni 1798-1848*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 11-31, e id., *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 212-213.

61. Vedi A. Galante Garrone, *Primo giacobinismo piemontese*, «Il Ponte», agosto-settembre, 1949. Cfr. inoltre A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, cit., vol. I, p. 12 nota 34, e N. Vassallo, *Il «Monitore italiano»*, cit., p. 19 nota 26. Sul disinteresse di Ranza per le questioni prettamente teologiche, cfr. D. Cantimori, *Giacobini italiani*, cit., p. 432.

e religiosa (come dimostravano, secondo lui, i riti di incoronazione dei più famosi monarchi di Israele). Il popolo cristiano allora si vedeva riconosciuto dalla stessa Bibbia il diritto non solo di rimuovere un sovrano tirannico, o che governasse contro il suo interesse, ma anche di mutare la forma dello Stato⁶². Infatti, l'autorità delle sacre scritture

autorizza e giustifica il cambiamento di governo, la soppressione della Sovranità Regia, l'istituzione d'una Repubblica Democratica presso i bravi Francesi, presso cui da tanti figli di Samuele vendevansi giustizia all'incanto, da tanti sciocchi e superbi Roboami fu oppresso per lungo giro di secoli il Popolo, cioè la parte più utile e maggiore dello Stato, per nutrire il fasto, la libidine, i vizi nella minor porzione dei magistrati e del clero⁶³.

È per questa interpretazione del testo che egli si pone in totale opposizione con ogni forma di legittimismo (cattolico o protestante). Di particolare interesse è qui il rapporto duplice con le tesi di Spedalieri. Nel *Discorso*, Ranza rimanda in più punti al teologo romano, di norma in quelli che riguardano il diritto del sovrano all'autorità e la legittimità di disobbedienza da parte dei sudditi o della Nazione. Di norma, egli viene menzionato come appoggio utile alla sua argomentazione. Citando la critica dell'abate cappuccino Tamagna ai *Diritti dell'Uomo*, nella quale si negava il legame tra dottrina cattolica e «la sediziosa dottrina dei diritti dell'uomo», Ranza sosteneva le tesi di Spedalieri, affermando con convinzione che il cuore della religione cristiana storica, derivata dalla tradizione del popolo ebraico contenuta nell'Antico Testamento, fosse fondata sulla legittimazione da parte di Dio (attraverso il Pentateuco di Mosè) dei Diritti dell'uomo, dai quali discendevano le antiche istituzioni ebraiche di carattere democratico nonché il patto sociale che ne fondava la stessa nazione⁶⁴.

Se Spedalieri aveva avuto il merito di identificare l'origine dei Diritti nel Vangelo, Ranza ne prendeva le distanze dove il teologo si rivelava troppo moderato: in particolare sulla questione della sovranità e della disobbedienza all'autorità. La critica ranziana verteva specificamente intorno all'interpretazione dell'epistola di Paolo ai Romani: secondo la tradizione, la raccomandazione di obbedire ai padroni (anche se «discoli») veniva letta dallo Spedalieri come un ammonimento contro ogni forma di ribellione alle autorità costituite. Ranza invece, avendo identificato un mandato civile consegnato in origine da Dio al popolo di Israele, giustificava al contrario il diritto del popolo a deporre i sovrani, non solo quelli «discoli e superbi», poiché semplici depositari di una autorità appartenuta in origine all'intera nazione ebraica⁶⁵.

62. «Monitore italiano», I, n. 2, 7 gennaio 1793.

63. «Monitore italiano», I, n. 3, 10 gennaio 1793.

64. «Monitore italiano», I, n. 2, 7 gennaio 1793.

65. «Monitore italiano», I, n. 5, 17 gennaio 1793.

Un altro soggetto su cui Ranza si trovava in disaccordo era la questione della struttura gerarchica del cattolicesimo attuale. Egli criticava la conservazione della struttura gerarchica della Chiesa romana, frutto storico dell'abuso dei diritti, contestando inoltre la tesi del filosofo siciliano secondo cui la Chiesa avesse una funzione di regolamento e armonia sociale che ne giustificava la struttura gerarchica e l'influenza. L'idea che la religione rivelata fosse il più forte caposaldo delle monarchie non poteva essere più distante dalla interpretazione democratica di Ranza – che legittimava la riforma radicale dell'ordine politico e sociale dell'Europa monarchica:

Ecco, o ingannati Re della terra, il vero fondamento dei vostri diritti, provenienti bensì da Dio, da cui proviene ogni cosa, ma per volere ed elezione dei Popoli, cioè dei Capi delle famiglie; dei quali voi siete i semplici rappresentanti, e gl'investiti dei loro obblighi e privilegi in famiglia, cioè di pascere, di governare, di difendere, di giudicare, e di offrire omaggi all'Altissimo; padri ad un tempo, e pastori, e guerrieri, e giudici, e sacerdoti; ma non despoti e tiranni. Ecco la vera inesauribile sorgente, autorizzata da Dio, della massima per voi terribile, ma salutare, ma necessaria al ben essere dei Popoli, che mancando voi al vostro dovere del contratto sociale, cioè di procurare la possibile felicità dei Popoli, essi possono riassumere gli inalienabili loro diritti, e cambiare governo, e farvi rientrare, come Samuele e i suoi figli, nel numero dei privati individui⁶⁶.

Soltanto le indebite appropriazioni della Chiesa e dei sovrani avevano quindi permesso – grazie anche alle false interpretazioni dei Testi – l'obsolescenza degli autentici contenuti politici della fede cristiana⁶⁷. Dunque, la rigenerazione dell'autentica fede evangelica richiedeva l'abolizione dei privilegi e di tutte le inique stratificazioni succedutesi nella storia, per ricondurre il Clero all'originario scopo della cura delle anime⁶⁸.

Da questo punto di vista, lo spirito esegetico del *Discorso* è evidentemente già proiettato al di fuori della teologia verso un tentativo di riscrivere la morale cristiana all'interno del sorgente edificio ideologico della rivoluzione⁶⁹. Ancora una volta, un analogo senso di spiritualità rivoluzionaria si può ritrovare in Filippo Buonarroti e nei suoi proclami per il popolo di Oneglia nel 1794: «La Rivoluzione francese è la redenzione del genere umano predicata dal Vangelo e adempita dalla Lega benefica dei Senza calzoni»⁷⁰.

66. «Monitore italiano», I, n. 2, 7 gennaio 1793.

67. «Monitore italiano», I, n. 5, 17 gennaio 1793.

68. Sul rapporto tra genealogia politica della Chiesa e abolizione dei privilegi, Ranza si trovava a sostenere posizioni analoghe a quelle sostenute dal celebre illuminista Dalmazzo Francesco Vasco cfr. S. Rota Ghibaudi, *Dalmazzo Francesco Vasco illuminista, riformatore e... rivoluzionario?*, «Rivista di storia della filosofia», 20, 1965, pp. 384-385 e 389.

69. Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 53. A proposito della specificità della religione ranziana rispetto ad altri approcci rivoluzionari al culto, vedi Particolari su Ranza in rapporto al culto filantropico del Triennio si trovano in G. Schettini, «Niente di più bello ha prodotto la rivoluzione»: la teofilantropia nell'Italia del Triennio, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 50, n. 2, 2014, pp. 379-433.

70. R. P. Onnis, *op. cit.*, p. 68.

5. Realismo politico e idealismo storico

Il *Discorso preliminare* proponeva quindi una precisa teoria del rapporto cristianesimo-rivoluzione, nella quale si mescolavano i principi del giusnaturalismo illuminista e della democrazia confutando le accuse di astoricità dei valori rivoluzionari. Accanto all'evidente debito nei confronti di Helvétius, Montesquieu e Rousseau (debito che sarebbe stato esplicitato anni dopo nel breve scritto *Pensieri di tre grandi filosofi su la Religione* comparso nell'edizione genovese del suo «Amico del popolo»⁷¹), Ranza non nascondeva il proprio legame con uno dei maggiori pensatori della cultura italiana moderna, che proprio nel corso del Settecento aveva conosciuto una significativa riscoperta: Niccolò Machiavelli.

Il fatto che il *Discorso preliminare* si aprisse con una citazione dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* ci deve far soffermare sul ruolo che il segretario fiorentino ricoprì nella cultura del Secolo XVIII⁷². aveva già identificato l'approccio "machiavellesco" di Ranza alla politica e alla religione, riconducendolo alla comune radice che il rivoluzionario vercellese condivideva con altri intellettuali piemontesi del Settecento quali Alberto Radicati di Passerano, Vittorio Alfieri e Carlo Botta⁷³. Il ruolo di questo «patrono» dei rivoluzionari italiani – definito da Vittorio Criscuolo come la «principale matrice del realismo politico giacobino» in Italia⁷⁴ – è fondamentale nel definire lo stretto rapporto tra politica e storia nel pensiero patriottico. Sulla scorta di Criscuolo, va notato come il Machiavelli che la stagione rivoluzionaria interpreta appassionatamente sia in parte differente da quello letto dal Settecento, il quale riscopriva il Principe sotto l'ottica dei Lumi, guardando al segretario fiorentino come un repubblicano nemico delle monarchie. Agli occhi dei patrioti – Ranza lo legge soprattutto come autore dei *Discorsi sulla prima deca* – Machiavelli non è semplicemente un simpatizzante del sistema democratico, ma anche l'uomo che, per citare le parole utilizzate qualche anno più tardi da Matteo Galdi, aveva decifrato il «codice della politica esperienza»⁷⁵: un Machiavelli scienziato politico, come avrebbe spiegato Girolamo Boca-

71. «Amico del Popolo di Genova», I, aprile-maggio 1798, p. 12.

72. N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, libro terzo, cap. I, *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio*.

73. Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, pp. 53, al cui elenco andrebbe anche aggiunto Dalmazzo Francesco Vasco, cfr. S. Rota Ghibaudi, *op. cit.*, pp. 384-385. Sull'importanza del segretario fiorentino nel pensiero e negli scritti dei rivoluzionari italiani vedi V. Criscuolo, *Appunti sulla fortuna del Machiavelli nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», XXVII, 1990, fasc. 3, pp. 475-492.

74. Cfr. V. Criscuolo, *Appunti sulla fortuna del Machiavelli nel periodo rivoluzionario*, in *Albori di democrazia*, cit., pp. 258-270. Per l'influenza del suo pensiero nella tradizione repubblicana europea, vedi J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

75. «Effemeridi repubblicane di M. G.», I, anno IV (1796), p. 14.

losi, affermando che gli scritti del fiorentino erano paragonabili ad «assiomi di fisica sperimentale». Così d'altronde egli veniva ritratto. nei celebri versi di un altro repubblicano quale Ugo Foscolo, come colui «che temprando lo scettro a' regnatori/ gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela/ di che lagrime grondi e di che sangue»⁷⁶.

Ranza partecipò a questo cambiamento paradigmatico. Se egli fu sempre uno strenuo oppositore dell'ateismo e delle riduzioni apertamente deistiche del Cristianesimo, dannose in sommo grado all'educazione democratica del popolo, la presenza del controverso pensatore e politico fiorentino in apertura del *Discorso* è fondamentale nel denunciare l'approccio laico e strumentale di Ranza alle Sacre Scritture, nonché a rivelare una sensibilità nuova per la materia politica⁷⁷.

Il legame tra virtù rivelatrice della scienza e realismo politico radicale si manifestava precocemente nelle teorie religiose del vercellese. Egli riconosceva al genio di Machiavelli il merito di aver riconosciuto quel meccanismo storico che avrebbe condotto tre secoli dopo alla Rivoluzione. L'esempio per la riflessione sulla necessità di un rinnovamento ciclico delle organizzazioni umane era fornito dalla Francia sotto il regno di Francesco I: attraverso l'azione dei Parlamenti, garanti della legge, lo Stato aveva potuto preservare l'integrità dei diritti limitando le prepotenze del monarca e della nobiltà. «Ma» avvertiva Machiavelli – che nell'interpretazione data dal «Monitore», aveva denunciato il processo degenerativo in cui incappavano tutte le strutture politiche o religiose: « qualunque volta ei [il Parlamento] ne lasciasse alcuna [sentenza contro re o nobiltà] impunita, o che le venissero a moltiplicare; senza dubbio ne nascerebbe, o che le si avrebbono a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe»⁷⁸. Così come la Francia era caduta nella degenerazione del proprio diritto (condizione che soltanto con la rivoluzione aveva cominciato a migliorare) anche la religione cristiana aveva imboccato da secoli un processo di decadimento: la prima cedendo agli abusi nobiliari, la seconda permettendo la diffusione di superstizioni volute dall'avidità di potere degli ecclesiastici.

Attraverso il modello analitico del fiorentino, Ranza difendeva la bontà del processo ciclico di «rinnovamento», inteso come ripristino delle strutture originarie necessario alla conservazione tanto delle società civili che della religione (nello specifico, quella cattolica)⁷⁹. La difesa del rinnovamento politico e religioso sfociava così nella legittimazione del concetto di “rivo-

76. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica da darsi al Popolo Italiano (1797)*, in *Giacobini italiani*, cit., Vol. II, p. 173. U. Foscolo, *Dei Sepolcri*, vv. 155-158.

77. Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 53. Sul carattere laico del discorso rivoluzionario italiano intorno alla religione cfr. V. Criscuolo, *Per Giorgio Spini*, cit., pp. 162-173, e A. Saitta, *Momenti e figure della civiltà europea*, cit., p. 554.

78. «Monitore italiano», I, n. 1, 3 gennaio 1793, citata da N. Machiavelli, *Discorso*, cit.

79. Ivi.

luzione” o “rigenerazione”, quale passo inevitabile per il popolo italiano e per quelli europei. Ranza declinava però tale apologia non come discorso laico sulla necessità storica della Rivoluzione, ma come riflessione genealogica sull’evoluzione del cristianesimo, che dalla purezza del suo originario messaggio democratico era decaduto, sotto l’influenza del clero e della nobiltà, in una perniciosa superstizione. Egli accusava quindi la Chiesa di aver perduto quelle precedenti occasioni di rinnovamento fornite dai movimenti francescani e domenicani nel tardo Medioevo, conservando e aggravando le sue antiche debolezze. Occorrevano quindi, «per richiamare al suo principio la decadente Religione Cristiana» delle misure radicali: «la riforma del Clero con l’abolizione dei tanti abusi introdotti dalla ignoranza dei secoli, e dalla malizia degli uomini; e col richiamo totale al suo essere primitivo, depurato da ogni superstizione»⁸⁰.

I tentativi storici di riforma erano falliti non per ignoranza o mancanza di possibilità, bensì

Per mancanza [...] di buona fede ne’ suoi ministri, congiurati concordemente all’inganno del Popolo, con annunziargli la Rivelazione del tutto contraria alla nuova riforma. Or queste prove, e molte e luminose, capaci a smascherare per sempre la seduzione del Clero, e a convincere il Popolo di sue ragioni con l’oracolo che può solo calmare l’agitata sua coscienza, e animare l’avvilto suo zelo alla rivendicazione de’ suoi originari diritti, avrò il piacere di produrle io il primo⁸¹.

L’influenza machiavelliana emergeva di nuovo nella concezione del rapporto tra religione e società. Nel *Discorso sopra la prima deca di Tito Livio* (e più in generale nel pensiero di Machiavelli) la religione non viene definita dal suo contenuto teologico, ma dalla funzione politica e morale ricoperta in rapporto con le altre forze attive all’interno della società. Grazie a tale approccio, Machiavelli era in grado di raffrontare il ruolo del politeismo romano con quello della chiesa cristiana, riflettendo sulle continuità e somiglianze utili alla comprensione del tempo presente. Similmente, nel «*Monitore italiano*» vediamo comparire, arroccata dietro il denso apparato di citazioni bibliche, la medesima prospettiva laica e pragmatica del fiorentino che permetteva di confrontare il passato e il presente alla luce della dinamica politica.

Certo però, Ranza non si limitava a recuperare passivamente il realismo di Machiavelli. Il *Discorso* aggiungeva il contributo della cultura illuminista, e la disinvoltura del giornalista gli permetteva di ricondurre il cristianesimo e la sua genealogia al servizio della causa rivoluzionaria. Ranza si faceva infatti interprete precoce di una visione religiosa che avrebbe avuto grande diffusione nel pensiero repubblicano del Triennio e oltre, per il quale la religione

80. Ivi.

81. Ivi.

cristiana e la democrazia erano intimamente connesse in virtù dell'egualitarismo della Chiesa evangelica primordiale⁸². La riforma del cristianesimo, da egli invocata nel nome delle Scritture, assumeva l'aspetto del ritorno alla purezza originaria del messaggio evangelico. Tale processo avrebbe cancellato le superstizioni accumulate nei secoli sopra il corpo autentico del cristianesimo per opera del clero che, approfittando dell'ingenuità popolare, ne aveva deformato i caratteri originari (sanciti dalle leggi dell'Antico Testamento) usurpando i poteri che originariamente risiedevano nella collettività del popolo. In tale interpretazione teologico-democratica la predicazione di Gesù Cristo acquistava un valore centrale, poiché reclamava, rigenerandoli, gli antichi diritti del popolo ebraico, facendosi con ciò il rivendicatore della sovranità religiosa dei popoli:

Cristo, venuto a compiere la Legge di Natura, in cui tutti i capi delle famiglie erano sacerdoti; venuto a compiere la legge Mosaica, in cui apparteneva agli stessi capi il diritto sacerdotale da loro trasferito in Mosè [...]; venuto a perfezionare e santificare la legge del Gentilesimo; qual Principe dei Re della terra si fece il rivendicatore delle Nazioni, abolì la monarchia e aristocrazia religiosa e istituì nella nuova Chiesa l'Uguaglianza e Libertà Repubblicana; l'Uguaglianza con la facoltà a tutti indistintamente di poter essere eletti al real sacerdozio; la Libertà col diritto a ciascuno d'eleggervi chi gli piacesse. In tal modo il divino Legislatore perfezionò e compì la legge di Natura, la Mosaica, e insieme la Gentile, a tenor della missione avuta dal Padre, e sopra la loro unione e santificazione elevò l'edificio eterno della sua Chiesa⁸³.

La collocazione di Gesù all'interno di un'ideale tradizione di legislatori illuminati non costituiva per altro un *unicum* nella cultura rivoluzionaria radicale. Basti confrontare questa rappresentazione ranziana del Cristo quale rivoluzionario riformatore della legge mosaica con quella data (ancora una volta) da Buonarroti nei suoi scritti *Dei grandi uomini dell'antichità e del suo tempo*⁸⁴. Da questo passaggio appare evidente la commistione, nel discorso religioso dei democratici italiani, dell'ideale politico montagnardo d'ispirazione rousseauiana e di una concezione deista del Cristianesimo fondata su di una ricostruzione genealogica.

Il *Discorso* riconosceva infatti nella predicazione di Cristo l'affermazione della politica democratica di ispirazione montagnardo-giacobina, primo fra tutti il suffragio universale maschile delle magistrature religiose, da cui era assente ogni forma di limitazione di censo e disuguaglianza. Ma l'origine cristiana dei principi democratici non si esauriva qui. Secondo la ricostruzione

82. Cfr. L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit., p. 299. Sempre sulla politica religiosa democratica, vedi anche M. Isabella, *God and liberty: legitimizing change in Re-Imagining Democracy in the Mediterranean, 1780-1860*, a cura di J. Innes, M. Philip, Oxford, Oxford university press, 2018, pp. 232-240.

83. «Monitore italiano», II, n. 14, 16 maggio 1793.

84. Trascritto in A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, cit., p. 44.

ranziana, la Chiesa di Gesù era stata fondata sulla sovranità dell'Assemblea dei credenti, e riconosceva agli Apostoli un uguale potere che discendeva solamente dalla sua autorità: «Il deposito di tutta l'autorità religiosa» quindi, si ritrovava sì «nella Chiesa», ma in quanto «Assemblea», cioè «moltitudine universale dei fedeli [...]. Il di lei capo, coi suoi colleghi solidari nel ministero, hanno da lei sola per l'autorità di Cristo col nuovo rito la loro missione, la loro consacrazione, le loro Prerogative»⁸⁵.

Si noti ancora, a riprova dell'influenza di Rousseau sul pensiero politico-religioso del vercellese, come Ranza insistesse molto sulla limitazione dei poteri dei rappresentanti della comunità cristiana, i quali in origine altro non erano che incaricati temporanei di una missione temporanea, poi usurpata nel corso dei secoli con l'inganno grazie all'ignoranza delle Scritture e con il tradimento delle loro prerogative. In questa prospettiva, Ranza esaltava la dimensione comunitaria e democratica della Chiesa delle origini, e sarebbe giunto a definire il «cittadino» Gesù Cristo come «il vero fondatore del sanculottismo»⁸⁶. In continuità quindi con la predicazione di Cristo, la Rivoluzione portava al suo coronamento finale il moto di riforma religiosa che doveva ricondurre la religione cristiana all'antica purezza, ristabilendo i perduti ideali di eguaglianza e libertà che, sosteneva Ranza, erano da sempre stati al cuore del cristianesimo primitivo.

È chiaro che, nelle lenti del *Discorso*, il cristianesimo era essenzialmente quella di una religione naturale, fondata sui medesimi principi di razionalismo che animavano lo spirito rivoluzionario. D'altronde, che al di là delle formali dichiarazioni di voler recuperare il «Cristianesimo originario»⁸⁷ il vercellese propugnasse un pensiero sostanzialmente laico lo denunciava l'impianto retorico-argomentativo, tutto volto a rievocare strumentalmente il passato secondo i termini e le coordinate del presente. Le ricostruzioni storico-bibliche del *Discorso preliminare* presentano infatti più di una affinità con il recupero della storia greca e romana da parte della retorica rivoluzionaria, che collocava gli esempi politici e biografici dell'antichità dentro un immaginario avulso dalla storia, atto ad esaltarne l'attualità a scapito della effettiva veridicità⁸⁸. In modo simile, ma significativamente differente nella

85. «Monitore italiano», II, n. 13, 13 maggio 1793.

86. A. Ranza, *L'atto d'accusazione*, cit., p. 144. Lo stesso concetto viene espresso nel «Monitore italiano», I, n. 6, 21 gennaio 1793, in occasione del cambiamento di nome alla festa dell'Epifania, da «festa dei re» a «festa dei sanculotti». Ranza commenta: «Era meglio dire *la festa dei senza calzoni ossequiati dai re*. Così combinavasi la storia passata con la presente. Gesù Cristo è il vero Capo e Legislatore *dei senza calzoni*» (corsivo nel testo).

87. Ivi.

88. Lo stesso Ranza, usando in maniera disinvolta citazioni da autori antichi e moderni (sul cui valore ai fini di determinare le reali idee politiche del vercellese, cfr. V. Criscuolo, *Riforma religiosa*, cit., pp. 245-247, e G. Vaccarino, *I giacobini piemontesi*, cit., p. 94), avrebbe paragonato, nei *Primi elementi dell'istruzione repubblicana per uso dei giovani cisalpini*, in «Amico del Popolo di Venezia», IV, termidoro anno VI (luglio-agosto 1798), p. 115, i tre

scelta dei propri soggetti, Ranza si preoccupava (con maggiore perizia rispetto ai vari “Anassagora”, “Catone” e “Bruto”, ma con analogo spirito di appropriazione politica) di giustificare le trasformazioni francesi alla luce delle Sacre Scritture, rinvenendo in queste la legittimità e il linguaggio di quelle e riconducendo così lo stesso Cristianesimo ai moderni principi di Eguaglianza e Libertà⁸⁹.

6. Conclusioni

Va quindi rilevato che nel *Discorso preliminare* (e in generale nelle opere di Ranza) la finalità del suo argomento teologico non sia mai religiosa: l’obiettivo non consisteva nel ristabilire la purezza del messaggio cristiano, ma nel cooptarlo a sostenere l’efficacia di quello rivoluzionario. Anche facendo mostra di rivendicare le origini cristiane del discorso democratico, Ranza sostenne in realtà l’esatto contrario, dimostrando come il discorso cristiano si fondasse e traesse la propria legittimità dalle sue intime radici democratiche.

Vittorio Criscuolo ha fatto notare, sottolineando «l’intellettualismo di fondo» dell’approccio di Ranza alla questione religiosa, gli elementi sparsi del suo misticismo illuministico che sottostanno alla «robusta vena di realismo politico», tanto da ravvedere, dietro la visione ranziana della Provvidenza, il «mito illuministico del Progresso»⁹⁰. Se la visione di Ranza in merito alla necessità del trionfo di ragione e virtù è effettivamente intrisa di un determinismo alieno dal provvidenzialismo religioso, il progresso religioso a cui si fa riferimento nel *Discorso preliminare* sembrerebbe assumere, almeno all’apparenza, la forma di un ritorno all’antico.

Ovviamente, siamo qui davanti a qualcosa di più moderno delle ambizioni di riforma della fede e meno lineare di una assimilazione del concetto di progresso elaborato dai Lumi. Che la prospettiva non sia quella del credente rivolto davvero alla purezza delle origini lo conferma inoltre l’assenza di un autentico sentimento millenaristico. Nel *Discorso* non è infatti il Vangelo a manifestarsi nei mutamenti del presente, ma paradossalmente, è la Rivolu-

«apostoli della verità» Socrate, Gesù Cristo e Rousseau, comparando la loro «predicazione» alla luce della comune ostilità del popolo, oscurato dall’ignoranza, nei loro confronti, e dell’esaltazione della povertà, come valore strettamente legato all’eguaglianza e alla verità. Sull’uso, nella penisola italiana, del mondo antico come modello, cfr. Aa.Vv., *Usa e reinvenzione dell’antico nella politica di età moderna, secoli XVI-XIX*, a cura di F. Benigno e N. Bazzano, Manduria-Roma, Lacaita, 2006, 385-98.

89. Per la funzione riorganizzatrice della Rivoluzione nell’immaginario politico e sociale italiano, vedi M. Lenci, *The battle over ‘democracy’ in Italian political thought during the revolutionary triennio, 1796-1799*, in Aa. Vv., *The Political Culture of the Sister Republics, 1794-1806. France, The Netherlands, Switzerland and Italy*, a cura di J. Oddens, M. Rutjes e E. Jacobs, Chicago, The University of Chicago Press, 2015, pp. 97-106.

90. V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit. pp. 236-237, e nota 98.

zione (come summa di concetti quali sovranità popolare, suffragio universale, eguaglianza e libertà) ad apparire, come se fosse sempre stata lì, fin nei tempi remoti della mitologia ebraica e della storia evangelica. Era la Chiesa ad essere ricondotta al potere dell'Assemblea e non l'Assemblea ad assumere i tratti simbolici e sacri della Chiesa. La missione di Cristo non aveva quale scopo la salvezza spirituale dell'Umanità, bensì la rivendicazione e perfezionamento dei diritti eterni; il «fondatore del sanculottismo» si presenta e agisce per una salvezza tutta terrena. Allo stesso modo, la concezione del divino in Ranza è – in virtù della summenzionata concezione determinista della Provvidenza – profondamente distante da quella di qualsiasi religione storica. Cristo è il sanculotto per eccellenza e la missione che il Padre gli affida riguarda sostanzialmente la razionalizzazione del diritto delle genti secondo principi democratici.

Questa capacità di agire, in modo retroattivo sulla percezione della storia, cambiandone non solo l'aspetto, ma conferendo contemporaneamente nomi nuovi al passato stesso è il segno più eloquente della radicale novità del discorso rivoluzionario, che aveva in Ranza un interprete sia in rapporto alla fede cristiana, sia alla cultura dei Lumi⁹¹. Lo zelo di Ranza come difensore del nuovo discorso rivoluzionario, se può mostrare qualche affinità con gli accenti di una certa predicazione millenaristica per le sottese speranze egualitarie, ne è profondamente lontana per contenuti, strategia e scopi⁹².

L'analisi dei toni e degli obiettivi del discorso ranziano conferma così quanto concluso da Luciano Guerci, che ricordando le critiche di Vittorio Criscuolo al defeliciano di «evangelismo giacobino», ha coniato il termine alternativo di «repubblicanesimo evangelico»⁹³. Il pesante apparato delle argomentazioni teologiche presenti nel *Discorso* non serviva infatti a ristabilire una purezza perduta nei secoli della comunità ebraica o cristiana, ma alla giustificazione del nuovo pensiero rivoluzionario, che alle orecchie di un uditorio cattolico doveva apparire come legittimo erede dell'antico, originario messaggio di Cristo⁹⁴. Cristianesimo e democrazia erano dunque

91. Sull'importanza della dimensione esperienziale e retrospettiva della Rivoluzione, nello scandire fin dall'inizio il valore delle sue fasi politiche, cfr. P. Serna, *Thermidor, un éternel retour?*, in «Sociétés politiques comparées», 33, 2011, <http://www.fasopo.org>, e Id., *Le Directoire, miroir de quelle Républiques?*, in Aa. Vv., *Républiques en miroir. Le Directoire devant la révolution atlantique*, Parigi, Pur, 2009, pp. 7-20. Della capacità di auto-narrarsi dell'esperienza rivoluzionaria nell'esperienza dei convenzionali parla anche T. Tackett, *op. cit.*, pp. 300-304.

92. Se vi è una continuità di qualche tipo, oltre a quello psicologico, con il millenarismo in senso lato, è quella del linguaggio degli umili contro i potenti, e, conseguentemente, dell'attesa vigile di un tempo migliore. Tesi quest'ultima sostenuta da De Felice, ma in realtà non molto attinente con le aspettative contenute nel «Monitore», sì ottimistiche, ingenua forse, ma ben poco mistiche, e comunque limitate al periodo precedente il Triennio.

93. Cfr. L. Guerci, *Giovanni Antonio Ranza giornalista rivoluzionario*, cit., p. 24.

94. Nel corso della sua carriera rivoluzionaria, Ranza si allontanò progressivamente dalla

coincidenti nei loro contenuti politici e morali, ma era il secondo termine di paragone a fornire adesso il metro sul quale misurare il primo: la conclusione del *Discorso*, in cui si giustificavano alla luce delle dimostrazioni e della genealogia della Chiesa fatte in precedenza le riforme introdotte in Francia dall'Assemblea e dalla Convenzione, ne sono la prova⁹⁵. Con la Costituzione civile del clero, la soppressione dei conventi e la nazionalizzazione dei beni ecclesiastici, il governo francese non faceva che restituire alla legittima potestà nazionale, cioè del popolo, le prerogative religiose sancite ai tempi di Abramo ma usurate nel corso dei secoli dall'avidità e menzogne dei potenti.

La ricostruzione storico-teologica del *Discorso preliminare*, dimostrando che l'ideale democratico e repubblicano altro non era che il contenuto autentico della predicazione del «cittadino Gesù Cristo», proponeva di fatto un uso politico del Cristianesimo⁹⁶.

Ranza non nascondeva questo aspetto della sua argomentazione. La selezione delle notizie del «Monitore» che accompagnavano gli episodi del *Discorso* mostravano infatti sempre l'attenzione rivolta alla rigenerazione dell'Italia e alle minacce che questo scopo poteva incontrare: da un lato il pericoloso vuoto che le politiche di scristianizzazione promosse da Cordiglieri e Girondini rischiavano di creare tra governo e base popolare, dall'altro la propaganda delle forze coalizzate che, dipingendo i Francesi come i distruttori della religione, mobilitavano i popoli contro i loro stessi interessi a difesa dei propri oppressori. Nelle parole rivolte dal «Monitore» al governo francese era palese la preoccupazione per i gravi danni che la nomea di irreligiosità apportava alla diffusione dei giusti principi rivoluzionari:

Tutta l'Europa rinfaccia ai Francesi di voler distruggere la Religione; e le Potenze coalizzate usano questo mezzo più d'ogni altro per animare i loro Popoli contro la Francia. La controrivoluzione, suscitata specialmente dai preti refrattari e dai nobili, s'appoggia ancor essa su questa stessa distruzione della Religione. Legislatori aprite gli occhi una volta⁹⁷.

Una politica religiosa troppo radicale (come l'ateismo sostenuto da Chaumette, contro cui Ranza non a caso intraprese una dura polemica, o posizioni apertamente deiste che razionalizzavano la religione ignorando le Scritture) non solo rischiava di separare Rivoluzione e popolo, ancora saldamente legato alla religiosità tradizionale, ma se portata in Italia avrebbe reso impossibile qualsiasi tentativo di radicalizzazione delle masse popolari.

difesa delle forme esteriori del cristianesimo, pur mantenendo salda per tutto l'arco del Triennio la difesa della religiosità popolare, indispensabile per guadagnare il sostegno delle masse, e affinché fosse possibile veicolare attraverso un cristianesimo rigenerato (e via via svuotato dei suoi elementi anti-democratici) una efficace educazione repubblicana. vedi V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., p. 246 e sgg.

95. «Monitore italiano», II, n. 19, 3 giugno 1793.

96. A. Ranza, *L'atto di accusazione*, cit., p. 144.

97. «Monitore italiano», I, n. 11, 6 maggio 1793.

Il *Discorso* quindi non rappresentava dunque soltanto una lunga tirata demagogica, ma si proponeva di fondare un effettivo progetto di trasformazione della Chiesa, che fosse utile alla causa democratica e potesse assecondare il diffondersi del patriottismo. In tale elemento si manifestava ancora l'originale indissolubilità tra autorità politica e religiosa difesa da Ranza nella sua ricostruzione genealogica.

L'evoluzione lungo il corso del Triennio della sua teoria della riforma del cristianesimo esula dal presente soggetto, ma è evidente che già in queste prime formulazioni essa si accompagnava al problema dell'identità di popolo italiano attraverso l'idea di «Culto patrio», comparsa per la prima volta nell'*Atto di accusazione contro Anassagora Chaumet* del 20 dicembre 1793⁹⁸. La proposta espressa per la prima volta non nel «Monitore», troverà nella *Apologia* (scritta in carcere dopo il suo arresto nel settembre del 1794) l'espressione idiomatica del «cristianesimo puro e semplice»⁹⁹, che l'autore avrebbe riutilizzato sovente nell'attività propagandistica ed editoriale del Triennio, non da ultimo anche nel corso dell'accesso dibattito sul teofilantropismo, dal quale infatti si distinse sempre recisamente¹⁰⁰.

Oltre all'elezione dei parroci di comunità, il ritorno alla «purezza originaria» cristiana avrebbe previsto l'abolizione della confessione auricolare, del celibato e delle gerarchie ecclesiastiche, oltre alle misure fondamentali della rigenerazione repubblicana, quali l'abolizione della decima e il giuramento di fedeltà alla Nazione da parte dei sacerdoti.

Quello per cui l'autore del *Discorso* premeva era quindi una religione al servizio della società, che sorpassasse le divisioni confessionali e fosse in grado di riunificare il corpo dei credenti sotto l'egida della Nazione ponendola al servizio delle istituzioni repubblicane, così da disarmare la controrivoluzione della sua «principale e più attiva [...] molla motrice»¹⁰¹. Di fatto, disinnescando la pericolosità della propaganda cristiana anti-rivoluzionaria (cosa che era al centro delle sue preoccupazioni) Ranza apriva la strada al

98. Per una analisi estensiva delle posizioni di Ranza in merito ai progetti di riforma ecclesiastica da applicarsi durante il Triennio, vedi V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 223-237.

99. «Amico del popolo di Venezia», I, fiorile anno VI, aprile-maggio 1798, p. 104.

100. Sul culto teofilantropico che fiorì in Italia durante il Triennio, vedi G. Schettini, *op. cit.*, pp. 379-433, in particolare pp. 385-390 e 397-404, in cui ricostruisce i tempi e le ragioni delle posizioni di Ranza, nonché le ragioni dell'ostilità del vercellese verso il culto teofilantropico, a cui oppone la sua visione del cristianesimo "evangelico". Per il dibattito tra i patrioti su quale forma religiosa meglio si adattasse per il popolo cisalpino (e italiano) cfr. G. Vaccarino, *Riforma religiosa e Riforma politica*, cit., p. 231 e sgg. Per informazioni biografiche su Matteo Galdi, patriota napoletano sostenitore di soluzioni teofilantropiche, vedi l'introduzione delle sue *Memorie diplomatiche*, a cura di A. Tuccillo, Guida, Napoli, 2008; cfr. la voce di C. D'Alessio, GALDI, Matteo Angelo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. 51, 1998, URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-angelo-galdi_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

101. «Monitore italiano», II, n. 10, 2 maggio 1793.

processo di educazione repubblicana. Tale via era d'altronde una necessità politica dell'azione rivoluzionaria¹⁰². Il successivo ruolo di Ranza agli esordi del 1796 e nel corso Triennio, che vedrà progressivamente espandere le sue prospettive religiose, esula dalla presente trattazione, ma il vercellese non avrebbe abbandonato il principio cardine di tutta la sua teoria, ovvero la rivendicazione del legame democratico tra popolo e culto, indispensabile per realizzare la «seconda rivoluzione» che avrebbe definitivamente assicurato la vittoria dei popoli contro i tiranni e della verità sulla superstizione¹⁰³.

La riflessione teologica e l'invito a ritornare alla purezza originaria del messaggio evangelico, pur restando una costante del discorso, restavano sottomessi all'imperativo politico rivoluzionario: non erano i valori rivoluzionari a dover essere sussunti nel cristianesimo, ma il cristianesimo che veniva ricondotto alla Rivoluzione, in quanto realizzazione laica dei contenuti morali di quest'ultimo. Ciò che Ranza promuoveva (e avrebbe sempre promosso nel corso della sua carriera di rivoluzionario) fu a tutti gli effetti un uso politico della religione volto a convertire il messaggio evangelico e la struttura ecclesiastica al servizio del discorso democratico, così da coinvolgere quanto più possibile le masse devote nella rigenerazione dell'Antico regime.

102. Cfr. V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica*, p. 219: «Il suo cristianesimo puro e semplice [...] non fu mai altro che un vago sentimento religioso legato al compimento dei doveri sociali: si riduceva in sostanza ad essere “la Religione dell’Uomo e della Natura” ovvero “la Morale Universale scolpita da Dio nel cuore indistintamente di tutto il genere umano; e predicata dagli apostoli della Verità” Socrate, Gesù Cristo e Rousseau» cit. da *Primi elementi dell’istruzione repubblicana per uso dei giovani cisalpini*, in «Amico del popolo di Venezia», tomo IV, luglio-agosto 1798, p. 114.

103. Il dialogo con Matteo Galdi, sostenitore invece del credo teofilantropico quale collante religioso e vettore morale dello spirito repubblicano, lascia intendere una distinzione di vedute politica. Nei numeri 5 e 6 dell'«Amico del Popolo» del 21 vendemmiaio anno I, Ranza criticò la legge per la nomina dei vescovi cisalpini, che era stata affidata al Direttorio, sostenendo l'elezione da parte della comunità della diocesi (con un sistema a doppio grado, e limitando la candidatura ai soli parroci della diocesi). Per ulteriori informazioni sul contesto politico del dibattito, cfr. G. Schettini, *op. cit.*, pp. 379-433.